

via spiritus

A culpa e as lágrimas:
fontes, formas e manuais
de penitência em Portugal
(séculos XV-XVIII)

Ano 2 - 1995

Via Spiritus

Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso

Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto

Instituto de Cultura Portuguesa - Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Anual - Publicação subsidiada pela Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica

Comissão Científica

Robert RICARD † Mário MARTINS, S.J. † J. S. da Silva DIAS †

Maria de Lourdes Belchior PONTES; José V. de Pina MARTINS; Maria Idalina Resina RODRIGUES; Maria Lucília G. PIRES; José Adriano de Freitas CARVALHO

Conselho de Redacção

José Adriano de Freitas CARVALHO; Luis de Sá FARDILHA; Maria de Lurdes Correia FERNANDES; Zulmira C. SANTOS; Ivo Carneiro de SOUSA; Pedro V. B. TAVARES;

Direcção

Maria Idalina Resina RODRIGUES; José Adriano de Freitas CARVALHO

Edição do C.I.U.H.E. e do Instituto de Cultura Portuguesa - Faculdade de Letras da U.P.

Rua do Campo Alegre, 1055

4150 Porto (Portugal)

Depósito legal n° 85227/94

Impressão: Oficina Gráfica da Faculdade de Letras do Porto

CONTENTS

L. S. Fardilha	Mary Magdalen: Tears, love and guiltpág. 7
M. L. Fernandes	From the manual of confessors to the guide of penitents. Guidelines on Portugal after Trentpág. 47
J. A. Carvalho	A penitent prince: António, Prior do Crato. The <i>Psalmi Confessionales</i> : from <i>exemplum</i> to devotion. 1595-1995.....pág. 67
I. Morujão	The tears of the Child Jesus: the doctrine and the poetrypág. 131
J. A. Carvalho	Tears and arrows. <i>Pia Desideria</i> by H. Hugo, s.j. in Portugal.....pág. 169
P. Tavares	Molino's theory of atonementpág. 203
<i>Notas</i>	
M. G. Oliveira,	The "dried tears". The weeping of the damned in J. Boneta's <i>Gritos do Inferno</i>pág. 241
A. Bouça	Tears for one princepág. 245
P. Tavares	On account of the "errors of Luther and Calvin". An episode of the relations between confessions in Oportopág. 251
Z. Santos	About one ms. attributed to Teodoro de Almeidapág. 261
<i>Reviews by</i>	J. F. Carvalho, V. Teixeira, J. A. Carvalho, Z. Santos, P. Tavares, L. Fardilha, I. Morujão.....pág. 267

English Summaries at the end of each article

X

Índice

PUBLICAÇÕES PERIÓDICAS

**A culpa e as lágrimas:
fontes, formas e manuais de penitência
(séculos XV-XVIII)**

FLUP--BIBLIOTECA (X)



762819

Luís de Sá Fardilha, *Maria Madalena: lágrimas, amor e culpa ...* pág. 7

O A. inventaria e estuda a presença de Santa Maria Madalena na poesia portuguesa dos séculos XVI a XVIII, dando conta das formas e significados que a figura da *beata peccatrix* assumiu, no contexto cultural e espiritual deste período. Metáfora da penitência e símbolo do amor místico, a Santa encontra-se no centro das controvérsias religiosas suscitadas pelas reformas protestante e católica; no entanto, é a sua relação pessoal e privilegiada com Cristo que lhe assegura um lugar constante e destacado na obra dos poetas portugueses destes três séculos.

Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento*.....

pág. 47 008(05)

Este estudo pretendeu mostrar algumas linhas de força do percurso e da evolução da literatura penitencial em Portugal nas décadas pós-Trento. Notando o seu necessário enquadramento numa linha de continuidade em relação à produção do género nos finais do século XV e primeira metade do século XVI, foram salientados alguns aspectos particulares da sua evolução, tendo em conta, por um lado, a dependência em relação às orientações pastorais saídas de Trento - nomeadamente através do *Catecismo Romano* - e, por outro, a forte influência dos autores e obras espanholas das últimas décadas do século XVI. De entre esses aspectos, foram realçados o esforço de divulgação da confissão sacramental, o apelo à confissão frequente e a busca de articulação da prática da confissão com a da comunhão e com outras práticas devotas.



José Adriano de Freitas Carvalho, *D. António, Prior do Crato, Príncipe Penitente. Os Psalmi Confessionales: do exemplum à devoção*.....

pág. 67

Os Psalmi Confessionales, uma obra significativa tanto de um género raro na cultura portuguesa da segunda metade do século XVI em Portugal como da literatura portuguesa no exílio nos começos da união de Portugal com Castela, nunca terão merecido um estudo que precisasse a questão da sua autoria e as razões

da sua atribuição, desde sempre, a D. António, Prior do Crato, e expusesse as suas fontes (Sagrada Escritura, Santo Agostinho, Petrarca) ou exemplificasse o trabalho de construção textual a que se dedicou o seu verdadeiro autor - Fr. Diogo Carlos, O.F.M. O presente estudo procura abordar, pela primeira vez, esse conjunto de questões, ao mesmo tempo que tenta situar a obra na biografia interior desse príncipe que os terá recitado nos últimos tempos da sua vida.

Isabel Morujão, *As lágrimas do Menino Jesus: entre a doutrina e a poesia*

pág. 131

Na lírica religiosa portuguesa, as lágrimas do Menino Jesus constituem, sobretudo a partir do final do século XVI, um motivo poético de larga repercussão. Depois de um rastreio dos autores onde esta temática assume maior importância, procurou-se delinear os principais vectores semântico-teológicos que este motivo recobre. Seguidamente, evidenciam-se as conexões estabelecidas entre este discurso poético-religioso e alguma prosa espiritual (artes de orar, sermonária, meditações...), salientando-se os estreito e interactivo diálogo estabelecido entre todas estas diversas modalidades textuais.

José Adriano de Freitas Carvalho, *As lágrimas e as setas Os Pia Desideria de Herman Hugo, S.J., em Portugal*

pág. 169

Com este ensaio pretende-se assinalar, com algum rigor, os momentos mais visíveis da difusão e fortuna editorial dos *Pia Desideria* de H. Hugo, S.J. em Portugal. Depois de referir alguns dos leitores mais atentos dessa obra na segunda metade de Seiscentos (Francisco Manuel de Melo, Fr. António das Chagas, O.F.M., Pe. Manuel Bernardes, C. Orat.) analisam-se os Desejos Piedosos de José Pereira Veloso, a partir de um dos raríssimos exemplares sobreviventes de uma primeira edição (Lisboa, 1687). Esta obra é uma adaptação dos *Pia Desideria*, levada a cabo, para a parte iconográfica, através da edição de 1658 da tradução castelhana de A. Salazar, S.J. Gozou de uma relativa difusão como manual de preparação para a confissão e para a comunhão, orientação que o presente ensaio procura contextualizar nas correntes de espiritualidade em Portugal nos fins do século XVII.

Pedro Vilas Boas Tavares, *Molinosismo e desculpabilização*.....

pág. 203

Neste artigo, revisitando toda uma bibliografia desde Massimo Petrocchi consagrada ao tema, o autor sugere uma reinterpretação histórica do fenómeno Molinos e, seguidamente, saltando do contexto italiano para o português, mostra o tipo de "quietismo" que neste país foi sendo castigado pela Inquisição, nos finais do século XVII e nas duas primeiras décadas do século XVIII.

Notas

Maria Gabriela Gomes de Oliveira, <i>As "lágrimas secas". O pranto dos malditos na obra Gritos do Inferno para despertar ao Mundo do Pe. Joseph Boneta</i>	pág. 241
Anabela Vilela Bouça, <i>Lágrimas por um príncipe</i>	pág. 245
Pedro Vilas Boas Tavares, <i>Por "erros de Lutero e Calvino": um episódio para a história das relações inter-confessionais no Porto</i>	pág. 251
Zulmira C. Santos, <i>Em torno de um ms. atribuído a Teodoro de Almeida: a História da Fundação da Visitação em Lisboa</i>	pág. 261

Recensões

Josep I. Saranyana - Ana de Zaballa, *Joaquín de Fiore y América* (J. F. Carvalho) 267; *Las Clarisas en España y Portugal - Actas* (V. Teixeira) 277; Fr. António do Rosário, *Escritores Dominicanos do Século XVII com 'Obras Meores'* (J. A. Carvalho) 282; Francisco C. Domingues, *Ilustração e Catolicismo - Teodoro de Almeida* (Z. Santos) 285; Martine Azoulai, *Les péchés du Nouveau Monde: Les manuels pour la confession des Indiens, XVI-XVIIe siècles* (P. Tavares) 287; Susan Haskins, *Mary Magdalen. Myth and metaphor* (L. Fardilha) 290; L. de Moura Sobral, *Pintura e Poesia na Época Barroca* (I. Morujão) 292.

Crónica.....	pág. 299
--------------	----------



008(05)
VIA

Maria Madalena: lágrimas, amor e culpa

1. A fortuna literária de um motivo espiritual

1.1. Integrado no primeiro conjunto de obras poéticas que Sá de Miranda enviou ao príncipe D. João, em resposta ao que terá sido um pedido deste, encontra-se um soneto consagrado a Santa Maria Madalena¹. Este é o único texto do poeta em que a santa é referida; no entanto, quer as rubricas que introduzem este soneto nos diversos manuscritos em que se encontra transcrito, quer o próprio conteúdo fornecem-nos pistas que apontam para a fecundidade da figura de Maria Madalena como fonte inspiradora de alguns poetas da corte portuguesa de meados do século XVI e permitem, mesmo, pôr a hipótese de que alguma polémica poderá ter rodeado a questão da sua identificação, se é que não se tratou de algum eco de polémicas importadas...

¹ O texto de Sá de Miranda que nos servirá de ponto de partida para as considerações que exporemos acerca da presença de Maria Madalena na poesia portuguesa dos séculos XVI a XVIII é o do soneto XXI da edição de Carolina Michaëlis de Vasconcelos:

*À vossa verdadeira penitente
Quam bem que lhe guardais pontos devidos:
Do sepulcro os apóstolos partidos,
Ela não parte: vede o que ali sente!
E assi mereceu ver primeiramente
Quem viu que fosse em hábitos fingidos.
Tudo amor vence! Altísimos sentidos
De a quem tal hortelão sempre é presente!
Gregorio a faz sempre ùa, outros doutores
A fazem tres; apos Gregorio vão
Despois os mais com todos os pintores.
Aqueles, diria eu, senhor, que são
Aqueles, (outra vez,) que são amores:
Tantos sospiros! um só nunca em vão!*

Cf. Francisco de Sá de MIRANDA, *Poesias*, edição de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, reprodução em fac-símile do exemplar com data de 1885 da Biblioteca Nacional, Lisboa, 1989, 81-82.

No manuscrito utilizado por Carolina Michaëlis de Vasconcelos para a sua edição das *Poesias* de F. Sá de Miranda, podia ler-se a seguinte rubrica:

"A ãa Elegia ou Capitulo de Francisco de Sã de Menezes que lhe mandou a mostrar seu irmão Antonio de Sã; e era o capitulo sobre a "Madanela", a maneira de Italia."²

A mesma rubrica pode encontrar-se no manuscrito da B. N. de Paris e, com variantes, no manuscrito do Visconde de Juromenha e na edição *princeps* das obras do poeta do Neiva.

O texto de Francisco de Sá de Menezes, considerado "perdido" pela benemérita editora de Sá de Miranda³, encontra-se publicado entre as obras de Jorge da Silva, provavelmente desde 1552⁴. Nesta edição, tal como nas de 1574 e 1589, são impressas duas elegias consagradas à Madalena, uma de Jorge da Silva e outra "de outro Autor". Confrontando o texto deste segundo poema com o do soneto mirandino, constatamos que o primeiro verso deste último retoma, quase textualmente, o da elegia (soneto: "À vossa verdadeira penitente"; elegia: "Aquella verdadeira penitente"), o que nos permite concluir que esta última obra é aquela "Elegia ou Capitulo de Francisco de Sã de Menezes" que António de Sá fez chegar às mãos do poeta do Neiva. Se continuarmos a procurar ecos do texto de Menezes no soneto de Miranda, poderemos verificar que as duas quadras são um resumo do conteúdo da elegia, cujo tema é referido no sétimo verso, por meio da fórmula clássica "Tudo amor vence". No primeiro terceto, contudo, Sá de Miranda afasta-se do texto de Menezes, para aludir à controvérsia que envolveu, no início do século XVI, a problemática da unicidade e/ou multiplicidade da figura evangélica de Maria Madalena. Significará esta alusão que a obra do futuro conde de Matosinhos teve na sua génese algum reflexo dessa polémica em torno da Madalena? Nada, no texto da elegia, nos permite responder afirmativamente a esta interrogação, mas as referências de Miranda deixam no ar a hipótese de que, pelo menos, a questão foi conhecida no nosso país, por esta altura.

² F. Sá de MIRANDA, *Poesias*, ed. cit., 81.

³ F. Sá de MIRANDA, *Poesias*, ed. cit., 760.

⁴ A elegia de Sá de Menezes é a segunda das "elegias a Madanela" publicadas provavelmente em 1552, com a obra *A Paixão de Jesu Christo nosso deos e señor assi como a escreuem os quatro euangelistas: e como a decraram os santos: e doctores catholicos* (Évora, por André de Burgos, 1552?). Esta obra, com as duas elegias, foi reeditada pelo mesmo impressor em 1574 e pelo seu filho, Martim de Burgos, em 1589. Foi a esta terceira edição que tivemos acesso e é o texto aí publicado (fo. cxiii-cxvbis) que utilizamos. Cf. António Joaquim Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1977 (reedição da de 1926), 103, 110 e 114-115.

Em clima de controvérsia, de emulação ou de simples moda, a verdade é que a santa pecadora inspirou, muito provavelmente pela segunda metade dos anos quarenta do século XVI, mais do que um poeta nacional. Para além dessa "Elegia ou Capitulo" do futuro conde de Matosinhos, temos notícia de mais três ou quatro – dependendo este número da solução de sempre complicados problemas de autoria –, que autores deste período consagraram à citada figura evangélica. No *Cancioneiro do P. Pedro Ribeiro*, de que actualmente apenas resta o índice, transcreve-se o primeiro verso de uma "Elegia sobre a Madanela"⁵, que Barbosa Machado atribuiu erradamente a Sá de Miranda⁶ e que parece ser, com um altíssimo grau de probabilidade, a de Jorge da Silva; com efeito, o verso transcrito no referido índice – "A Magdalena o seu esposo buscava" – coincide exactamente com o primeiro verso da "Omília feita a Madalena, tirada de origine", que se conserva no manuscrito CXIV/1-17 da Biblioteca Pública de Évora, onde é explicitamente atribuída a Jorge da Silva⁷ e com o texto publicado juntamente com a *Paixão de Jesu Christo nosso deos e señor...* Também o duque de Aveiro, D. João de Lencastre, parece ter escrito a sua elegia dedicada a Santa Maria Madalena. Pelo menos, esta é a notícia que se pode colher numa anedota reportada nos *Ditos portugueses dignos de memória*, onde se referem, igualmente, os poemas de Silva e Menezes:

"O cardeal D. Henrique fez uma exposição sobre a oração do *pater noster* tão copiosa e com tantas alegorias que em muitos lugares se desviou do propósito; e nesse tempo fizeram Francisco de Sá de Menezes e Jorge da Silva duas homilias em tercetos ao modo italiano. Mostraram-nas a el-rei e ele gabou-as ao duque de Aveiro; e o duque pediu-lhe licença para fazer outra e depois, trazendo-lha, el-rei gabou-lha muito. E o duque, olhando-a,

⁵ Carolina Michaëlis de VASCONCELOS, *Estudos camonianos. II O Cancioneiro do Padre Pedro Ribeiro*, Coimbra, 1924, 78.

⁶ Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Lisboa, 1741-1759 (aliás, Coimbra, 1967), II, 254-255. No verbete consagrado a Sá de Miranda, o erudito abade de Sever informa: "No *Cancioneiro* de que foy Collector Pedro Ribeiro no anno de 1577. e se conserva na Bibliotheca do Cardeal de Sousa, que hoje possui o Excellentissimo Duque de Lafocns, estão duas Elegias. Huma começa.

Ó bom Jesu, e por que me não vejo.

Outra

A Magdalena o seu esposo busca."

A atribuição é considerada errada por Carolina Michaëlis de VASCONCELOS (cf. F. Sá de MIRANDA, *Poesias*, ed. cit., 760.

⁷ O texto do referido manuscrito foi editado por Arthur Leo-Francis ASKINS sob o título *The Cancioneiro de Évora* (Berkeley and Los Angeles, 1965). O texto de Jorge da Silva ocupa as páginas 56-58. Em nota crítica ao texto, o editor faz referência a estes problemas de autoria, não tomando, contudo, uma posição sobre o assunto (cf. 125-126).

disse-lhe que em Sua Alteza lhe não emendar ou riscar alguma cousa não ia satisfeito. E el-rei tornou-lhe:

- Ela está muito boa; e, quando houvera de riscar, aí estava o *pater noster* do cardeal meu irmão..."⁸

Tanto quanto podemos saber, o texto que o duque de Aveiro produziu encontra-se desaparecido, se é que o duque o preservou... Aos quatro textos já referenciados – todos eles, como vimos, relacionados entre si – há ainda que acrescentar a Elegia IX que António Ferreira dedicou "A Santa Maria Madalena"⁹.

1.2. A coincidência temática e de tratamento¹⁰ entre os diversos textos que apontamos permite a suposição de que terá existido uma qualquer circunstância particular que estaria na origem do aparecimento, mais ou menos simultâneo, de todos estes poemas.

António Ferreira elabora, na sua elegia, um retrato de Maria Madalena que constitui uma síntese de três figuras evangélicas: a pecadora que, no evangelho de S. Lucas, entra na casa de Simão para lavar os pés de Cristo com as suas lágrimas e enxugá-los com os cabelos, Maria de Betânia, a irmã de Marta e de Lázaro e, por último, Maria Madalena ou de Magdala. Embora não o faça em termos polémicos, a verdade é que Ferreira se coloca, deste modo, num dos campos explicitamente referidos por Sá de Miranda, no primeiro terceto do soneto que referimos inicialmente:

"Gregorio a faz sempre ùa, outros doutores
A fazem tres; (...)"¹¹

⁸ *Ditos portugueses dignos de memória. História íntima do século XVI*, anotada e comentada por José Hermano Saraiva, Lisboa, s/d, 40.

⁹ António FERREIRA, *Poemas Lusitanos*, Lisboa, 1957, I, 174-178.

¹⁰ Para quem leia as composições de Jorge da Silva e de Francisco de Sá de Menezes resulta evidente a sua relação. Não apenas o ponto de vista adoptado é o mesmo, mas há mesmo certas coincidências textuais que deixam suspeitar que terá existido uma condicionante externa que terá estado na origem dos dois textos e que os terá influenciado. Vejamos, a título exemplificativo, estes tercetos:

F. Sá de Menezes: «De noite ao sepulchro veo
apressadamente que o vosso amor
puro lhe fez perder todo o receo.»

Jorge da Silva: «O forsa de amor, quanto es forte,
que a huma molher fraca e delicada
fazes que despreze a dura morte!»

Como transparece no soneto de F. Sá de Miranda atrás citado, parece que o assunto da ida de Maria Madalena ao sepulcro deveria ser tratado no âmbito do tema *Omnia amor uncit...*

¹¹ F. Sá de MIRANDA, *Poesias*, ed. cit., 82.

Jorge da Silva e Francisco de Sá de Menezes fixaram, nas suas Elegias, uma única imagem da Madalena: a que se dirige, na manhã do domingo de Páscoa, ao túmulo de Cristo e acaba por ser a primeira testemunha da ressurreição¹². Significará isto que Jorge da Silva e Sá de Menezes se encontram do lado dos que, como "outros doutores", fazem a distinção das três figuras evangélicas que S. Gregório Magno unificou¹³? Poderá ver-se, nestes textos, algum ténue eco de uma polémica que, a seu tempo, tinha agitado as hostes do humanismo francês, opondo-as à faculdade de teologia de Paris¹⁴? Será que as posições críticas de Lefèbvre d'Étaples, primeiro, e de Josse Clichtove, depois, tiveram alguma repercussão, ainda que tardia, em Portugal?

No campo das meras hipóteses, talvez não repugne admitir que os meios mais ligados ao então incipiente humanismo português e, particularmente, os nobres da corte de D. João III mais sensíveis a estas questões, tenham sido atingidos pelas ondas de choque dessa controvérsia que o texto de Lefèbvre d'Étaples, aparecido no início de 1518 sob o título *De Maia Magdalena disceptatio*¹⁵, despoletara em França.

O que Lefèbvre d'Étaples punha em causa, nesse texto, era justamente a identificação das três figuras evangélicas que António Ferreira evoca como sendo uma só, identificação essa que era aceite de modo pacífico - ou talvez devesse antes dizer-se passivo - desde que, na última década do século VI, o papa Gregório Magno afirmara, na sua *Homilia XXXIII in evangelia*, a unicidade das "Madalenas":

«Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Joannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia

¹² A figura de Maria Madalena dirigindo-se ao sepulcro para ungi o corpo de Cristo é a mais antiga de todas as representações plásticas da santa, remontando a c. 240. Cf. Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, New York - San Diego - London, 1993, 58-59. Como se terá notado, esta é igualmente a representação que Sá de Miranda, no soneto transcrito na nota 1, evoca e será igualmente o ponto de partida para a Elegia de António Ferreira de que trataremos de seguida. Um retorno às origens, num tempo que tanto as valorizava?...

¹³ Cf. S. GREGÓRIO MAGNO, *Homilia XXXIII. Habita ad populum in basilica sancti Clementis, feria sexta Quatuor temporum Septembris*, in MIGNE, *Patrologiae cursus completus omnium ss. patrum doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum. Patrologiae Latinae tomus 76*, Turnholti (Belgium), s/d, n° 1592-1594.

¹⁴ As peripécias desta polémica são sumariamente evocadas no trabalho de Susan HASKINS acima citado (*Mary Magdalen*, ed. cit., 250-251). No entanto, sobre este tema é particularmente útil e elucidativa a consulta dos trabalhos de Jen-Pierre MASSAUT, em particular a obra *Critique et tradition à la veille de la réforme en France. Étude suivie de textes inédits traduits et annotés*, Paris, 1974, onde o autor, fundamentando o seu trabalho numa leitura fiel dos textos a que a controvérsia deu origem, traça, de modo claro e aprofundado, não só a cronologia, mas também as circunstâncias condicionantes dos acontecimentos e das personagens envolvidas.

¹⁵ Cf. J.-P. MASSAUT, *Critique et tradition...*, ed. cit., 67-70, 81-96 e 115-119.

ejecta fuisse testatur. Et quid per septem daemonia, nisi universa vitia designantur? (...) Septem ergo daemonia Maria habuit, quae universis vitiis plena fuit. (...)

Attulit alabastrum unguenti, et stans retro secus pedes Jesu, lacrymis coepit rigare pedes ejus, et capillis capitis sui tergebat, et osculabatur pedes ejus, et unguento ungebat. Liquet, fratres, quod illicitis actibus prius mulier intenta unguentum sibi pro odore suae carnis adhibuit. Quod ergo sibi turpiter exhibuerat, hoc jam Deo laudabiliter offerebat. Oculis terrena concupierat, sed hos jam per poenitentiam conterens flebat. Capillos ad compositionem vultus exhibuerat, sed jam capillis lacrymas tergebat. Ore superba dixerat, sed pedes Domini osculans, hoc in Redemptoris sui vestigia figebat. Quot ergo in se habuit oblectamenta, tot de se invenit holocausta. Convertit ad virtutum numerum criminum, ut totum serviret Deo in poenitentia, quod quid ex se Deum contempserat in culpa.»¹⁶

Lefèbvre procurou demonstrar que o culto tradicionalista, pelo seu lado, e a opinião de alguns autores, por outro, haviam convergido para generalizar entre os católicos a confusão de três personalidades distintas: Maria, a irmã de Lázaro e de Marta, Maria Madalena, de quem Cristo expulsou os sete demónios, e a pecadora que S. Lucas refere. À autoridade de S. Gregório Magno e daqueles que o seguiram, o humanista francês opõe a força do texto evangélico, uma vez que, segundo afirma, nenhum testemunho humano, ainda que seja o de um papa, deve sobrepor-se ao da palavra do Evangelho. E, para reforçar a sua posição e demonstrar que não é o único a sustentá-la, Lefèbvre d'Étaples refere esses "doutores" que "a fazem três", como escrevia Sá de Miranda: Orígenes¹⁷, S. Ambrósio, S. Jerónimo e S. João Crisóstomo¹⁸.

A *disceptatio* de Lefèbvre teve uma enorme repercussão, tendo sido publicada, ainda no mesmo ano de 1518, em Julho, uma segunda edição, precedida por um texto de Josse Clichtove em que este fazia a apologia do seu mestre e a defesa das suas posições. No ano seguinte, o mesmo Clichtove voltaria ao tema, numa obra de maior fôlego – *Disceptationis de Magdalena defensio apologiae Marci Grandivallis illam improbare nitentis, ex adverso*

¹⁶ S. GREGÓRIO MAGNO, *Homilia XXXIII in evangelia*, ed. cit., col. 1239-1240.

¹⁷ O título dado no manuscrito CXIV/1-17 da Biblioteca de Évora ao texto de Jorge da Silva - "Omilia feita a Madalena, / tirada de origine, / de Jorge da Sua.", poderia levar a concluir que o autor reflecte, na sua obra, as posições de Orígenes. Esta hipótese é afastada por A. Lee-Francis ASKINS, que anota: "An interpretation of the phrase as a reference to the early Christian theologian Origen seems doubtful, for his works on the Book of St. John offer no basis for the present poetic text." *The Cancioneiro de Évora*, ed. cit., 126.

¹⁸ Cf. J.-P. MASSAUT, *Critique et tradition...*, ed. cit., 68.

respondens, Paris, 1519 (19 de Abril)¹⁹ – em que, a pretexto da resposta à *Apologia* de Marc de Grandval publicada em Agosto de 1518, desenvolve e define com maior precisão as suas posições sobre esta questão²⁰. A polémica daria origem a uma segunda obra de Lefèbvre d'Étaples, *De tribus et unica Magdalena disceptatio secunda*, saída também em 1519²¹. A controvérsia ganhou uma nova dimensão, quando o pregador Martial Mazurier defendeu as opiniões de Lefèbvre e Clichtove num sermão pronunciado na catedral de Meaux, em 22 de Julho de 1520. Este facto, ao retirar a discussão do restrito campo das lutas intelectuais entre os críticos humanistas e os escolásticos tradicionalistas, levaria a Faculdade de Teologia de Paris a ocupar-se do assunto. Sob o impulso de Noël Béda, que havia manifestado a sua oposição às teses de Lefèbvre e Clichtove na obra *Scholastica declaratio sententiae et ritus Ecclesiae de unica Magdalena*, publicada em 1520, os teólogos parisienses condenaram as opiniões fabristas por deliberação da assembleia de 9 de Novembro de 1521²². Com esta sentença da Faculdade de Teologia e com o desenvolvimento da heresia luterana, Clichtove deu-se conta de que os dados da questão se haviam modificado e veio a retractar-se, no seu *Propugnaculum Ecclesiae*, saído em Paris em Maio de 1526 e, ainda no mesmo ano, também em Colónia²³.

A polémica deixou o seu rasto em Espanha, nos tratados que o dominicano Balthazar Sorio publicou em Saragoça, em 1521²⁴, defendendo as teses ortodoxas contrárias aos textos de Lefèbvre e Clichtove. Terá chegado o seu eco ao nosso país? Em face do soneto de Sá de Miranda e da explícita referência que nele se faz à existência de opiniões divergentes sobre a identidade de Maria Madalena, não nos parece muito aventuroso pôr a questão. A resposta seria mais fácil se conseguíssemos datar com exactidão a composição do poema mirandino. Neste domínio, porém, as únicas certezas que podemos ter são aquelas que as investigações de Carolina Michaëlis de Vasconcelos nos permitem: o texto faz parte das obras enviadas ao príncipe D. João, quase de certeza na primeira remessa, e nesse primeiro conjunto Sá de Miranda «copia os antigos manuscriptos de 1513-1521, depois ajuntalhes alguns papeis mais novos, mas já também cobertos de poeira»²⁵. Tendo em conta que as remessas tiveram lugar entre 1551 e 1554²⁶, parece

¹⁹ Cf. J.-P. MASSAUT, *Critique et tradition...*, ed. cit., 83.

²⁰ Cf. J.-P. MASSAUT, *Critique et tradition...*, ed. cit., 67.

²¹ Cf. J.-P. MASSAUT, *Critique et tradition...*, ed. cit., 67 e 81.

²² Cf. J.-P. MASSAUT, *Critique et tradition...*, ed. cit., 117.

²³ Cf. J.-P. MASSAUT, *Critique et tradition...*, ed. cit., 118-119.

²⁴ Cf. J.-P. MASSAUT, *Critique et tradition...*, ed. cit., 119.

²⁵ Cf. F. Sá de MIRANDA, *Poesias*, ed. cit., XXXII.

²⁶ Cf. F. Sá de MIRANDA, *Poesias*, ed. cit., XXXI-XXXII.

legítimo levantar a hipótese de que a polémica fabrista tivesse dado origem a uma "moda das Madalenas" entre os poetas da corte, como Sá de Menezes, Jorge da Silva, D. João de Lencastre ou António Ferreira. Aos elementos cronológicos apontados, podemos acrescentar que os textos de Jorge da Silva e de Sá de Menezes são seguramente anteriores a 1552, data da sua primeira edição, e, com toda a probabilidade, foram escritos antes de 1549, data em que Jorge da Silva abandonou a corte²⁷. Poderá admitir-se que estes textos tenham sido produzidos dentro dos primeiros limites temporais traçados por Carolina Michaëlis de Vasconcellos (1513-1521)? Tal não parece possível, se aceitarmos que o futuro conde de Matosinhos nasceu "entre 1513 e 1515"²⁸, e, por isso, o soneto de Sá de Miranda deverá ser um desses "papéis mais novos" que o poeta do neiva ajuntou aos "antigos manuscritos".

Sem outros dados documentais, não é possível ir mais além na datação das obras em causa. Naturalmente, também não é possível mais do que elaborar meras especulações sobre o que possa ter motivado a escrita dos poemas referidos. Apesar disso, é praticamente seguro que a questão dita "das Madalenas" foi conhecida em Portugal, na mesma altura em que atingia o seu auge além-Pirinéus. Com efeito, as primeiras décadas do século XVI corresponderam a um intensificar das relações culturais entre a França e o nosso país, sob o impulso de Diogo de Gouveia e dos bolseiros que este alcançou levar para o seu colégio de Santa Bárbara. Tendo em conta a posição que o velho Gouveia ocupava na Universidade parisiense, é impossível que não tivesse tomado conhecimento das polémicas fabristas. É até altamente provável que tenha participado na assembleia que condenou as teses de Lefèbvre e Clichtove, já que, de acordo com a documentação reunida por Luís de Matos, encontra-se registada a sua presença nas assembleias de 15 de Novembro de 1520, 15 de Maio e 1 de Outubro de 1521 e 17 de Junho de 1523²⁹. De acordo com este estudioso das relações entre Portugal e a França no Renascimento, Diogo de Gouveia participou activamente nas deliberações da Universidade de Paris a partir de Março de 1511 e, de modo mais intenso, a partir de 1520. O facto de não aparecer a menção do seu nome em algumas assembleias não significa que estivesse ausente, uma vez que "sur le Registre en effet ne figurent, en règle générale, que les noms de ceux chargés d'un travail par l'assemblée"³⁰. Por outro lado, se situarmos a data de composição dos poemas em causa na segunda metade dos anos 40 do século XVI, poderíamos evocar a influência que a

²⁷ Cf. A. L.-F. ASKINS, *The Cancioneiro de Évora*, ed. cit., 125.

²⁸ Cf. F. Sá de MIRANDA, *Poesias*, ed. cit., 750.

²⁹ Luís de MATOS, *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, 1950, 39, n. 1.

³⁰ Luís de MATOS, *Les Portugais à l'Université de Paris...*, ed. cit., 39, n. 1.

vinda dos mestres bordaleses para o Colégio das Artes poderá ter exercido sobre os espíritos mais abertos às ideias humanistas que aqueles procuraram impor em Portugal, permitindo imaginar que este acontecimento terá feito renascer, no nosso país, velhas polémicas até então esquecidas. Seja como for, não duvidamos de que a questão tenha sido conhecida em Portugal; não podemos, no entanto, saber se foi objecto de discussão e menos ainda podemos afirmar que terá estado na génese deste conjunto de poemas... Nada nos impede, contudo, de enunciar o problema.

1.3. Quer tenha sido este o motivo comum que deu origem a esses textos, quer estes tenham surgido separadamente no tempo, independentemente das circunstâncias evocadas e com motivações diferentes, parece-nos evidente que eles constituem um conjunto que deveremos separar dos vários outros poemas produzidos e/ou publicados no último quartel do século XVI e nas primeiras décadas do século XVII. Os sonetos de Fr. Agostinho da Cruz, de Diogo Bernardes, de Martim de Crasto do Rio e de D. Francisco da Costa, as obras de Baltazar Estação, como as de Diogo Mendes Quintela, entre outras, surgem na sequência das deliberações do Concílio de Trento e propõem à piedade dos leitores, de um modo genérico, as imagens de Maria Madalena que S. Inácio de Loyola retém na sua meditação sobre "os mistérios da vida de Cristo nosso senhor"³¹, ou seja a sua conversão, a ressurreição de Lázaro, o jantar em Betânia e a aparição de Cristo ressuscitado. A contemplação dos quadros evocados deveria conduzir os fiéis católicos à valorização da santa enquanto símbolo da penitência, da misericórdia divina e do amor místico.

No contexto da reforma católica, a figura de Maria Madalena assume uma importância central. Susan Haskins considera-a uma presença fundamental na estratégia delineada pelo concílio de Trento, no sentido de sustentar e derrotar os avanços do protestantismo, quando escreve que "it is perhaps not too much to suggest that Mary Magdalen might stand as the symbol of the Church Triumphant, of the true faith, as it emerged from the deliberation of the Council of Trent."³²

Na sequência das deliberações conciliares, os autores portugueses do último quartel do século XVI e do século XVII recuperaram alguns dos

³¹ Cf. S. Inácio de LOYOLA, *Exercícios espirituais*, tradução do autógrafo espanhol pelo P. Vital Dias Pereira, S.J., Porto, 1966, 149-161. Como acentua Susan HASKINS (*Mary Magdalen*, 253), para S. Inácio a iconografia assume um papel fundamental para o processo de meditação que propõe, no sentido de tornar mais "sensível" o objecto de meditação. Embora o fundador dos jesuítas se refira explicitamente à utilização de pinturas, é evidente que os textos literários também podem servir como meio para a formação de imagens mentais susceptíveis de ser utilizadas na meditação.

³² Susan HASKINS, *Mary Magdalen*, ed. cit., 252.

dados biográficos recolhidos tanto na *Legenda aurea*³³ como nas recolhas hagiográficas quinhentistas³⁴, com a intenção de comporem imagens da "santa pecadora" condizentes com a mensagem de exemplaridade que se pretendia veicular, nomeadamente no campo da necessidade de conversão e penitência. Impulsionado por estas circunstâncias, Fr. Heitor Pinto, no *Diálogo da tranquilidade da vida*, publicado na sua *Imagem da vida cristã*, a pretexto do encontro em Marselha das personagens dialogantes, evoca a memória dessa "nuvem resolvida em lágrimas" que tanto impressionava "o português":

"E ainda que todas as vidas dos santos me espantam, a da Madalena mais que a de muitos outros, em especial quando cuido com quanta vontade deixou o mundo e suas riquezas e vaidades, e se veio meter nesta concavidade deste outeiro, que lhe Deus aqui deparou, tão longe de sua terra, tão diferente de suas imaginações passadas, e tão conveniente a suas contemplações presentes."³⁵

Longe de ser um caso isolado, o célebre jerónimo português integra-se no vasto conjunto de teólogos, pregadores e eclesiásticos que recorrem aos elementos conhecidos da pretensa biografia³⁶ da *beata peccatrix* para comover os seus leitores e ouvintes. Na verdade, como assinala M. H. Sánchez Ortega numa obra consagrada às *Pecadoras de verano arrependidas en invierno*, "su «vida disipada», sus malas costumbres, su encuentro con Cristo, la repentina conversión y las lágrimas derramadas aparecen una y otra vez con el carácter de imágenes recurrentes en cualquier libro de piedad, sermones que conmemoran o no el acontecimiento y en cualquier texto de carácter religioso que se proponga recordar al creyente la necesidad de pensar en el otro mundo".³⁷

³³ Jacques de VORAGINE, *La Légende Dorée*, Paris, 1967, I, 456-466.

³⁴ Valha como exemplo a obra do P. Pedro Rivadeneyra, *Flos Sanctorum, Historia das vidas, e obras insignes dos santos. Pelo M. R. P. _____, religioso da Companhia de Jesus, e outros autores. Tradusida da Lingua Castelhana em a nossa Portuguesa pelo Licenciado João Franco Barreto*. Lisboa, na Officina de Manoel Lopes Ferreyra, 1704. Vida de Maria Madalena na *Segunda Parte*, 38-46.

³⁵ Fr. Heitor PINTO, O.S.H., *Imagem da vida cristã*, Lisboa, 1940, II, 159.

³⁶ Susan HASKINS mostra, sumária mas claramente, como se foi formando, ao longo da Idade Média e no quadro da necessidade de atrair peregrinos ou de assegurar a continuidade do prestígio de determinados locais de culto, essa lenda que assegura a presença de Maria Madalena no sul de França e a posse do seu corpo por mais do que um mosteiro. Veja-se, *Mary Magdalen*, capítulo IV, "The grandes heures of Vézelay", ed. cit., 98-133.

³⁷ M. H. SANCHEZ ORTEGA, *Pecadoras de verano arrependidas en invierno*, Madrid, 1995, 243.

O exemplo mais imediato, na literatura portuguesa do referido período, do reflexo destas preocupações e daquela recuperação é o conjunto de sonetos que D. Francisco da Costa consagrou à "Suma da vida e transito da Madanela"³⁸. Nestes doze sonetos o autor faz um resumo da biografia contida na tradição hagiográfica da *Legenda aurea* e dos *Flos sanctorum*, dedicando os números 4-12 aos vários episódios marselheses dessa vida fantasiosa. Esta distribuição reflecte a estrutura do relato hagiográfico, mas acentua, igualmente, o papel simbólico que a cultura católica pós-tridentina atribue à santa, propondo-a aos fiéis como exemplo de pecadora arrependida e penitente, de opção pela perfeição da vida contemplativa e de devoção ao pão eucarístico.

No mesmo sentido vai a obra de Diogo Mendes Quintela³⁹, mais ambiciosa nos seus propósitos e mais complexa no plano literário, ainda que nem sempre conseguida. Neste poema narrativo em sete cantos, Quintela desenvolve, pela voz da própria Madalena, um conjunto de considerações, advertências e apelos em torno da problemática do arrependimento, da conversão e da penitência, destacando sempre, neste contexto, a necessidade de confiar na misericórdia divina. Neste quadro, sugere uma aproximação, implícita, da figura da Santa à do Filho Pródigo⁴⁰, uma associação que S. Francisco de Sales também ensaiou, tal como, na pintura, van Dyck⁴¹.

A alteração da imagem da Madalena, sob a pressão das determinações conciliares respeitantes à função pedagógica dos santos e influenciada pelas orientações relativas ao reforço e redifinação das suas representações artísticas é um dado incontestável. Aliás, a "santa pecadora" constituía, neste contexto, uma arma fundamental no combate pela ortodoxia católica. Exemplificando com um conjunto de obras que seguem estas orientações, apontem-se outros dois sonetos de D. Francisco da Costa ("Lava os pés de Christo, Madanela" e "Sospendeisme Madalena, quanto mais"⁴²), de António de Abreu ("Com alabastro de precioso unguento"⁴³), de Estêvão

³⁸ D. Francisco da COSTA, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, introdução e notas de Domingos Maurício Gomes dos Santos, S.J., Lisboa, 1956, 258-264.

³⁹ Diogo Mendes QUINTELA, *Conversam, e lágrimas da gloriosa Sancta Maria Magdalena, & outras Obras Espirituaes*. Lisboa, por Vicente Alvarez, 1615 (aliás, Lisboa, 1964). O poema *Conversam, e lágrimas da gloriosa Sancta Maria Magdalena. Em sete Cantos diuidida* ocupa os fôlios 1-86.

⁴⁰ Cf. Diogo Mendes QUINTELLA, *Conversam e lágrimas...*, ed. cit., III, 27-34 (fo. 31v-32v).

⁴¹ Cf. Susan HASKINS, *Mary Magdalen*, ed. cit., 254.

⁴² D. Francisco da COSTA, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, ed. cit., 255-256.

⁴³ A. Lourenço CAMINHA, *Obras inéditas de Antonio de Abreu amigo, e companheiro de Luiz de Camões no estado da India. Fielmente extrahidas do seu antigo manuscripto, que possuímos em papel asiatico*, Lisboa, na Impressão Regia, 1807, 13. A autenticidade das poesias atribuídas a A. Abreu por António Lourenço Caminha tem sido contestada, nomeadamente por Costa e Silva, no tomo IV do *Ensaio biographico-critico sobre os melhores poetas portugueses* (Lisboa, na

Rodrigues de Castro ("Magdalena, tornada a melhor vida"⁴⁴) e Elói de Sá Sotomaior ("Qual, antes que o Sol saya, a fresca Aurora"⁴⁵). Em todos estes textos se apresenta a imagem da pecadora arrependida, cujas lágrimas são o sinal visível da culpa e, em simultâneo, constituem já uma forma de penitência que conduzirá ao apagamento do pecado, por maior que tenha sido. É este duplo significado das lágrimas de Madalena que Estêvão Rodrigues de Castro realça no soneto que referimos, especialmente no último terceto:

"Lágrimas mais que nunca poderosas,
Allagai gostos vãos que nunca nasçam
E regai estes bons que agora nascem."

O mesmo duplo significado, associado também ao símile da água que lava e que rega, pode constatar-se no soneto de Elói de Sá Sotomaior.

Os textos citados mostram como também na poesia portuguesa se verifica o que M. H. Sánchez Ortega constata em Espanha, ou seja, um movimento literário que corre paralelo ao que se verifica nas artes plásticas, como este centrado na figura de Maria Madalena, na sua conversão e nas lágrimas de arrependimento que verte abundantemente. Sánchez Ortega

Imprensa Silvíana, 1852). Lourenço Caminha publicara, em 1805, uma 1ª edição das *Obras inéditas de Antonio de Abreu...* As referências biográficas contidas no título do opúsculo parecem ecoar as parcas informações de Barbosa Machado (*Biblioteca Lusitana*, ed. cit., I, 195), o qual apontava a existência, em posse de um irmão de Abreu, de um manuscrito contendo "uma grande coleção (...) dos seus *Versos sagrados, e profanos*. A edição de Caminha reproduz o verbete de Barbosa Machado na página 3, o que pode ser uma indicação quanto às suas fontes. Embora afirmando inequivocamente que o manuscrito de Caminha é uma fraude, Costa e Silva aceita como autênticas algumas composições, entre as quais este soneto, que transcreve na página 169. Também Inocêncio (*Dicionário Bibliográfico...*, ed. cit., I, 79-80) duvida das atribuições de Caminha, escrevendo, a propósito: "O editor destas obras foi o notório Antonio Lourenço Caminha, cuja consciencia litteraria não era muito apertada, e por isso não sei até que ponto se devam reputar authenticas e genuinas as poesias, que encerra este pequeno volume, e que elle attribue a Antonio d'Abreu. O salvo-conduto de que se acompanha, allegando o seu *antigo manuscrito em papel asiatico*, é mais um motivo que me induz a suspeitar alguma traficancia n'este negocio." Do conjunto publicado por Caminha, Inocêncio elimina a "Ode a D. Jerónimo Osório", que pertence a Pêro de Andrade Caminha. Também a "Descrição geográfica de Malaca, chamada dos antigos Aurca Chersonesso" foi publicada entre as obras pertencentes a D. Francisco da Costa que fazem parte do *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques...* Depois de tantas razões de suspeita, somos levados a interrogar-nos se haverá nos outros textos (20 sonetos, 1 sextina e 4 quartetos) da edição de A. Lourenço Caminha algo que pertença a António de Abreu... Podemos legitimamente duvidar, mas a prova documental não está ainda cabalmente feita...

⁴⁴ Estêvão Rodrigues de CASTRO, *Obras Poéticas*, textos éditos e inéditos coligidos, fixados, prefaciados e anotados por Giacinto Manupella, Coimbra, 1967, 260.

⁴⁵ Elói de Sá SOTOMAIOR, *Jardim do Ceo, dirigido a Deos Nosso Senhor*, Lisboa, por Vicente Alvarez, 1607, soneto 22.

documenta a presença destes tópicos nos livros de piedade e no teatro do "Siglo de Oro"⁴⁶; nós podemos mais facilmente assinalar a sua presença na poesia dos finais do século XVI e século XVII⁴⁷. No entanto, paralelamente a esta visão de Maria Madalena mais marcada pela conjuntura religiosa, uma outra imagem da santa, não diremos oposta, mas diferente e com uma tradição literária mais consistente, mantém-se e reforça-se. Aludimos, naturalmente, à evocação da ida ao sepulcro, onde as lágrimas que Maria derrama alcançam um significado diverso da penitência ou da manifestação de culpa. Esta cena evangélica, como já tivemos oportunidade de referir, inspirou poetas como Jorge da Silva, Sá de Menezes, António Ferreira e Sá de Miranda. A mesma cena é evocada por Martim de Crasto do Rio (soneto "Magdalena de amor toda roubada"⁴⁸), Fr. Agostinho da Cruz (soneto "Depois que não achou na sepultura"⁴⁹), Diogo Bernardes (sonetos "De noute a Magdalena vai segura" e "Banhada em vivas lagrimas Maria"⁵⁰), Baltazar Estação (écloga "Per hum monte deserto"⁵¹), Fr. Paulino da Estrela (vilancete "Busca su divino amado"⁵²) e D. Francisco Manuel de Melo (soneto "Ves, que huerfana triste, y que llorosa"⁵³). Nas obras apontadas, as lágrimas de Maria Madalena não podem deixar de entender-se como uma expressão de dor, mas de uma dor que tem a sua justificação última no sofrimento de Amor, e não no arrependimento. Muito justamente o assinalou J. Adriano de Carvalho, num breve, mas preciso, comentário ao soneto de D. Francisco Manuel de Melo, sublinhando que "não é a conversão de

⁴⁶ M. H. SÁNCHEZ ORTEGA, *Pecadoras de verano...*, capítulo 6, "Un tema literario por excelencia: De los libros de piedad a la escenificación teatral", ed. cit., 241-317.

⁴⁷ Para uma visão geral da importância que a figura da Madalena arrependida assumiu no quadro das artes religiosas católicas pós-tridentina poderá consultar-se o bem informado trabalho, já várias vezes citado, de Susan HASKINS, nomeadamente o capítulo VII, "The weeper", ed. cit., 229-296. Também a pintura portuguesa, à sua dimensão, participou nesta voga das representações plásticas da Madalena arrependida. O catálogo da exposição *A Pintura Maneirista em Portugal* reproduz dois exemplos: a Santa Maria Madalena de Domingos Vieira Serrão (55 e 264) e a Santa Maria Madalena Penitente de Francisco Venegas (223). Cf. *A Pintura Maneirista em Portugal. Arte no tempo de Camões*, Lisboa, 1995.

⁴⁸ *The Cancioneiro "Manuel de Faria"*, a critical edition with introduction and notes by Edward GLASER, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Munster Westfalen, 1968, 131.

⁴⁹ Fr. Agostinho da CRUZ, *Obras*, com prefácio e notas de Mendes dos Remédios, Coimbra, 1918, 12.

⁵⁰ Diogo BERNARDES, *Várias Rimas ao Bom Jesus*, in *Obras Completas*, Lisboa, 1946, III, 98-99.

⁵¹ Baltazar ESTAÇÃO, *Sonetos, Canções, Éclogas e outras Rimas*, Coimbra, na Officina de Diogo Gomez Loureiro, 1604, fo. 156v-161r.

⁵² Fray Paulino de la ESTRELLA, *Flores del Desierto*, Madrid (Colección de Joyas Bibliográficas, IX), 1953, 118-120.

⁵³ D. Francisco Manuel de MELO, *Obras Métricas*, Lyon, Horace Boessat e George Remeus, 1665, "El Harpa de Melpomene", 32.

Madalena, que não é a Madalena penitente (...) que o inspira, mas sim a mulher formosa que sofre por julgar ter perdido alguém que muito amava"⁵⁴.

A interpretação apontada serve igualmente às obras dos autores acima referenciados, onde se sublinha do mesmo modo o poder das lágrimas de Amor, as quais alcançam vencer mesmo o próprio Deus, como explicitamente reconhece Martim de Crasto do Rio:

"Chorando chega em fim onde dezeja
Vazio acha o sepulchro, de Anjos cheyo
Que o lugar de Jesu so elle o peja

Mas como de o achar o melhor meyo
São lagrimas de Amor, quer Deos que ueja
Nellas viuo, quem morto buscar ueyo."⁵⁵

A imagem da Madalena que chora, junto ao túmulo de Cristo, lágrimas de dor por um amor que ela julga definitivamente ausente parece ser a que mais perdura na tradição literária nacional, seguindo uma trajectória que nasce na primeira metade do século XVI para se prolongar até ao século XVIII, quando a encontramos ainda, embora deslocada do quadro que representa a ida ao sepulcro. Apagado este cenário envolvente, o que fica é a relação amorosa entre Madalena e Jesus, a qual sofre uma deriva que a conduz até a cena em casa do fariseu, levando a um reequacionamento desse passo evangélico tradicionalmente interpretado como a manifestação da culpa e do desejo de arrependimento. Nos poemas que Soror Maria do Céu⁵⁶ e Soror Madalena da Glória⁵⁷ dedicam a Santa Maria Madalena, verifica-se precisamente esta reinterpretção do gesto da pecadora que unge os pés de Cristo. Afastando-se da mensagem que os textos das últimas décadas de quinhentos e primeiras de seiscentos veiculavam, esta literatura conventual feminina remete o arrependimento para um esbatido segundo plano, preferindo destacar o Amor que os gestos e a atitude de Maria

⁵⁴ José Adriano de CARVALHO, *A Poesia Sacra de D. Francisco Manuel de Melo*, separata dos *Arquivos do Centro Cultural Português*, VIII, (1974), 358-359.

⁵⁵ *The Cancioneiro "Manuel de Faria"*, ed. cit., 131.

⁵⁶ Soror Maria do CÉU, "Vilhancico à Magdalena", in *Enganos do Bosque, Dezenegados Do Rio. Em que a Alma entra perdida, e sahe dezenegada*, Lisboa, Oficina de Manoel Fernandes Da Costa, 1736, 197-198.

⁵⁷ Soror Madalena da GLÓRIA, soneto "De finas Perlas guarnecio Maria", in *Orbe Celeste Adornado De Brilhantes Estrelas, Edois ralilhetes: Hum colhido pela consideração, outro pelo divertimento*, Lisboa, Oficina de Pedro Ferreira, 1742, 293.

Madalena exprimem:

"Maria, que de amar solo haze aprecio,
A JESUS en la Uncion el alma ofrece,
Y a todo lo de mas haze desprecio."⁵⁸

Alguns anos mais tarde, o dominicano Fr. António da Assumpção publicou uma *Vida da Fénis da Penitência S. Maria Magdalena*⁵⁹. Nos preliminares desta versão em prosa da biografia da Santa, podemos encontrar um conjunto de 14 poemas⁶⁰ que atestam a pervivência deste motivo espiritual como fonte de inspiração para poetas, mesmo que sejam de segunda ordem. A maioria destas composições centra-se mais nos elogios ao autor e à sua obra do que na figura da heroína; ainda assim, poderemos assinalar o soneto "Tempestade infeliz no mar do mundo" e o romance "Ao mundo toda se occulta", assinados por Joaquim Jozé Moreira de Mendonça, os quais apresentam uma continuidade temática relativamente às obras que referimos anteriormente. O romance foca a vida solitária de Maria Madalena na "cova" de Marselha, enquanto o soneto se centra numa imagem da Santa mais tratada na pintura do que em textos literários: a sua presença no calvário. Juntamente com os outros 12 poemas, mais marcadamente circunstanciais, estas obras dão testemunho da vulgarização de certos modos de abordar literariamente a figura da *beata peccatrix*, bem mais repetitivos e menos interessantes do que acontecia nas obras das autoras conventuais suas contemporâneas.

2. Lágrimas de amor e culpa

2.1. No soneto que nos serviu de ponto de partida para o presente estudo, Sá de Miranda faz uma caracterização inicial de Maria Madalena - "verdadeira penitente" - que poderia deixar crer que o autor iria explorar as notícias que séculos de lenda haviam acumulado acerca da vida de trinta

⁵⁸ Soror Madalena da GLÓRIA, *Orbe céleste*, ed. cit., 293.

⁵⁹ Fr. António da ASSUMPÇÃO, *Vida da Fénis da Penitência S. Maria Magdalena Assombro dos desertos, e Exemplar dos Anachoretas. História Panegyrica Ornada com todo o género de erudição, Divina, e Humana*. Lisboa, na Officina Alvareense, 1747.

⁶⁰ Entre o "Prólogo ao leitor" e as "Licenças", encontramos 1 soneto de Felis da Sylva Freire, 1 soneto, 1 romance e 1 décima de Joaquim Jozé Moreira de Mendonça, 1 soneto de D. Braz Jozé Rabello Leite, 1 soneto de A. A. L., 1 soneto de Fr. Jozé de S. Thomas O. P. e 2 sonetos de D. Fr. Braz Trocado Venauto. Há, de seguida, um conjunto de poemas em latim, constituído por 1 epigrama de D. Fr. Braz Trocado Venauto, 1 composição em "eco" de Jozé Caetano, uma outra de António Félix Mendes, um epigrama de Emanuel Pereira da Costa e ainda um pequeno poema anónimo.

anos de penitência e contemplação que a santa teria passado, isolada, no sul de França. Ao invés do que essa abertura levaria a esperar, as duas quadras do soneto mirandino não evocam esses anos pelos quais teria sido remida a culpa da "santa pecadora", passando o autor a traçar, de modo sintético, o quadro em que a Elegia de F. Sá de Menezes situa a figura de Maria Madalena: esse momento em que, chegada junto ao sepulcro de Cristo com a intenção de velar o seu corpo morto, ao constatar que a pedra havia sido removida, se queda, impotente e desesperada, à entrada do túmulo vazio:

"À vossa verdadeira penitente
 Quam bem que lhe guardais pontos devidos:
 Do sepulcro os apóstolos partidos,
 Ela não parte: vede o que ali sente!"⁶¹

O primeiro verso do soneto mirandino constitui um eco do primeiro verso da elegia de Sá de Menezes. A penitência a que este se refere não é, contudo, uma alusão aos trinta anos de vida no "deserto" de que a lenda fala. Conjugando este primeiro verso - "Aquella verdadeira penitente" - com os dois seguintes - "a que tirastes Senhor muitas maldades / por vos amar desacostumadamente" - resulta claro que o futuro conde de Matosinhos evoca a cena em casa de Simão, o fariseu, e os gestos de humildade e penitência que a "pecadora pública" aí protagonizou. Com efeito, nenhuma outra referência é feita à expiação da culpa, preferindo Sá de Menezes passar à caracterização da Madalena como a *dulcis amica dei* que deixa o povoado e se dirige ao túmulo onde depuseram Cristo, "com o peito cheo / doutros amores & doutras saudades".

Grande parte do poema (vv. 7-69) é ocupada com uma subtil análise psicológica que procura dar conta da ansiedade que Maria experimenta, enquanto deixa ver a intensidade do sentimento amoroso que a une a Jesus Cristo. A angústia e o amor misturam-se na alma da Madalena e exprimem-se pelo choro contínuo:

"Por vos continuamente esta chorando
 por vos nam sente dor nam sente medo
 por vos sua tardança esta culpando
 Parecelhe que por nam vir mais cedo
 vos perdeo: & nestes sobresaltos
 o seu spiritu nam estaua quedo"⁶²

⁶¹ F. Sá de MIRANDA, *Poesias*, ed. cit., 81-82.

⁶² Jorge da SILVA, *Tratado em que se contem a paixão de Christo...*, ed. cit., fo. cxv.

O estado de espírito descrito intensifica-se, quando a santa se dá conta de que o corpo amado não está no sepulcro, e exprime-se por um monólogo arrebatado, no qual manifesta os extremos do seu amor. Finalmente, Deus deixa-se vencer pela força de um amor tão extraordinário e Cristo revela-se-lhe sob a aparência de um hortelão. Efectuado o reconhecimento, Maria Madalena alcança uma nova dimensão do amor, e, transfigurada pela união mística com Cristo, atinge a autêntica paz interior:

"Nelle quietaste o pensamento
seguraste os cuidados & as lembranças
encheste a alma de contentamento
de noua paz, de nouas esperanças."⁶³

Tal como o anterior, o texto da "Omilia" de Jorge da Silva recria, glosando-os, os versículos 1-18 do capítulo 20 do Evangelho de S. João, em que se narra a ida ao sepulcro, na madrugada do domingo que sucedeu aos acontecimentos da Paixão. Ao contrário dos evangelhos sinópticos, o texto de S. João indica que Maria Madalena se dirigiu ao túmulo sozinha e, ao aperceber-se de que a pedra da entrada fora removida, foi chamar os apóstolos Pedro e João, os quais, depois de terem confirmado a ausência do corpo do Mestre, "abierunt ergo iterum ad semetipsos". De acordo com o texto evangélico, "Maria autem stabat ad monumentum, foris plorans"⁶⁴. Estas lágrimas exprimem a angústia de Maria, o desespero de quem vê frustradas as suas intenções de velar o corpo de Cristo e não sabe quem, nem para onde O levou. Esse estado de espírito que as lágrimas no rosto de Madalena revelam, era descrito por Sá de Miranda com uma exclamação sintetizante que fazia apelo à imaginação e compaixão do leitor: «Vede o que ali sente!» O autor da "Omilia" recorreu, como Sá de Menezes, a uma solução estética oposta: em lugar da síntese intensificadora, preferiu empreender uma detalhada análise psicológica, no sentido de explicitar os sentimentos, emoções e motivações da santa. Ao contrário de Sá de Miranda, Jorge da Silva omite toda e qualquer referência aos apóstolos, concentrando toda a atenção do leitor na figura feminina que chora a morte do "esposo" amado. A linguagem amorosa e os recursos estilísticos de que lança mão contribuem para acentuar essa relação pessoal que confluirá para o clímax final da união mística de Madalena com Cristo. Os paradoxos e

⁶³ Jorge da SILVA, *Tratado em que se contem a paixão de Christo...*, ed. cit., fo. cxvbis.

⁶⁴ *Euangelium Secundum Iohannem*, in *BIBLIA. Breves in eadem annotationes, ex doctissimis interpretationibus, & Hebraeorum commentariis. Interpretatio propriorum nominum Hebraicorum. Index copiosissimus rerum & sententiarum vtriusque testamenti*. Parisiis, Ex officina Roberti Stephani, MDXXXII.

hipérboles de imitação petrarquista exprimem o carácter excepcional e intenso desse amor que resiste e vence a morte:

"Desejava em estremo de morrer,
cuydando se asy morta veria quem viua
nam esperaua mais de ver."⁶⁵

Então, tanto no poema de Jorge da Silva, como no texto de S. João, Maria "virou pera o sepulchro a cabeça / não ymaginando o que podia ser / e vio dous anjos de estranha beleza."⁶⁶ O texto da "Omilia" segue, neste passo, com fidelidade, a sequência do Evangelho, reproduzindo os diálogos de Maria, primeiro com os anjos, depois com o próprio Cristo ressuscitado. No entanto, Jorge da Silva intercala no relato de S. João alguns comentários que traduzem a sua interpretação pessoal do relacionamento de Cristo com Madalena. Essas intervenções do autor contribuem para sublinhar a transcendência do amor de Maria e os motivos pessoais que levam Cristo a revelar-se-lhe antes de o fazer a qualquer outra pessoa:

"Nam quis o Redemptor mais dilatar
remedio a quem tanto o merecia,
nem pode sofrer vella mais chorar."⁶⁷

O núcleo temático de todo o texto da "Omilia" é, pois, o Amor que une Madalena a Jesus, um Amor de natureza espiritual que incorpora e sublima todo o sofrimento humano:

"Ja não avia lembrança do tromento
nem chegou numqua a sua tristeza
omde chegou o seu contentamento:
Pasou o termo de toda a natureza."⁶⁸

A "Elegia IX" de António Ferreira concentra-se igualmente na relação entre Cristo e Madalena, assumindo, no entanto, um carácter mais piedoso e didáctico, aproximando-se do teor dominante dos textos que proliferaram mais nos finais do século XVI e nas primeiras décadas do XVII. Ao longo do poema, as intervenções do autor completam, explicitam

⁶⁵ Jorge da SILVA, *Tratado em que se contem a paixão de Christo...*, ed. cit., fo. cxij vº.

⁶⁶ Jorge da SILVA, *Tratado em que se contem a paixão de Christo...*, ed. cit., fo. cxiiij.

⁶⁷ Jorge da SILVA, *Tratado em que se contem a paixão de Christo...*, ed. cit., fo. cxiiij vº.

⁶⁸ Jorge da SILVA, *Tratado em que se contem a paixão de Christo...*, ed. cit., fo. cxiiiij.

ou recriam o relato bíblico, no sentido de alimentar ou estimular a meditação individual e a devoção particular a Maria Madalena.

O texto de Ferreira organiza-se a partir de uma imagem emocional da santa: a Paixão de Cristo deixara-a destroçada, "o peito em fogo, em água / Os olhos, a alma toda num cuidado"⁶⁹. Como nos textos anteriores, também nesta "Elegia" Maria se dirige ao sepulcro, na madrugada de domingo, para ungir o corpo do Senhor; contudo, agora, o caminho que a conduz a esse objectivo é o da *via dolorosa*, uma repetição interiorizada da *via crucis* que Cristo percorrera:

"Leva pintada a viva semelhança
Ante os olhos, do seu rosto fermoso,
Em que a ira depois fez cruel mudança,
Aqui descabelado, aqui choroso,
Diz, ia o meu Senhor: aqui despido
Pareceu ante todos lastimoso,
Co'o peso da grã Cruz aqui caído,
De seu sangue, suor e pó coberto,
Aqui entre dois ladrões nela estendido.
Co'o espirito quebrado, o peito aberto
Ora cai MADALENA, ora esmorece,
Chega ao sepulcro, sol já descoberto."⁷⁰

Este reviver da Paixão divina permite, do ponto de vista da construção literária, em simultâneo, realizar a "identificação" da Madalena com Cristo, objecto do seu amor, e, por esse processo metafórico, fazer a caracterização do estado emocional de "Aquela, a quem foi muito perdoado, / Porque amou muito"⁷¹.

O relato segue com a revelação do túmulo vazio e a explicação, dada por um Anjo, de que Cristo ressuscitara. A reacção de Maria é, mais uma vez, emocional: num primeiro momento corre a chamar Pedro, levada pelo desejo de partilhar a sua incontida alegria; mas, quando regressa ao sepulcro, de novo é assaltada pela dúvida. Nesta hesitação, o poeta intervém, para lançar uma apóstrofe à santa – "Ah MARIA, levanta o pensamento." – e recupera, dos textos evangélicos, os episódios em que interviera Maria Madalena e cuja recordação deveria ser suficiente para que a sua fé não vacilasse: a cena em casa de Simão, o fariseu, que S. Lucas relata (7, 36-50);

⁶⁹ António FERREIRA, *Poemas lusitanos*, ed. cit., I, 174.

⁷⁰ António FERREIRA, *Poemas lusitanos*, ed. cit., I, 175.

⁷¹ António FERREIRA, *Poemas lusitanos*, ed. cit., I, 174.

a ressurreição de Lázaro que S. João registou no seu evangelho (11, 1-44); o jantar em Betânia, em casa de Marta e Maria, reportado pelo mesmo evangelista (12, 1-8). De seguida, concretizando a observação de S. João de que as primeiras testemunhas da ressurreição "nondum enim sciebant scripturam quia oporteret eum a mortuis resurgere"⁷², evoca as figuras do Antigo Testamento que haviam prenunciado a morte e ressurreição de Cristo: José, Sansão, Jonas. Sobre o pano de fundo do amor de Maria Madalena, Ferreira investe, assim, no plano da exegese bíblica, enunciando, para o leitor devoto, um conjunto de interpretações de algumas passagens da Sagrada Escritura relacionadas com a Paixão de Cristo.

É uma lição que apenas se alcança "levantando o pensamento", ascendendo a um plano que suplanta o das puras paixões terrenas que influenciam e determinam as reacções e interpretações humanas. Maria ainda se encontrava nesta dimensão inferior, o seu amor é ainda "baixo amor", por isso "se engana, e cega / mais não vê, mais não suspeita":

"Inda cos cravos teus sua alma prega.
Representa-lhe a dor, e saudade
A humana vista, a mais alta lhe nega."⁷³

Porque a fé de Maria é ainda "fraca", Cristo revela-se-lhe inicialmente debaixo da forma humana do hortelão, sob a qual se oculta a sua pessoa divina. O *noli me tangere* pronunciado por Cristo é deste modo explicado por Ferreira como uma imposição que deriva deste desencontro de planos: porque Cristo já assumiu o seu corpo glorioso, Maria não O pode tocar, uma vez que ainda não superou a inferior condição humana.

A "Elegia" termina com uma referência à missão apostólica de Maria Madalena, ela que foi a primeira testemunha da Ressurreição e aquela que primeiro levou a Boa-Nova aos apóstolos:

"Ete é o que antes soías Deus chamar,
Torna a seus irmãos já co'alegre nova.
Ditosa, que primeiro a podes dar:
Por ti sua divindade se apregoa,
A eles a humanidade quis mostrar."⁷⁴

Concluindo deste modo, o poema de Ferreira põe em destaque a

⁷² *Euangelium Secundum Johannem*, cap. XX, in *Biblia*, ed. cit.

⁷³ António FERREIRA, *Poemas lusitanos*, ed. cit., I, 177.

⁷⁴ António FERREIRA, *Poemas lusitanos*, ed. cit., I, 177-178.

imagem de Maria Madalena enquanto *apostola apostolorum*, embora refira, como vimos, outras representações da santa, como a da *beata peccatrix* ou a da *dulcis amica dei* que Maria de Betânia, a irmã de Lázaro, sempre preencheu, ela que "escolheu a melhor parte" e que, por essa razão, tradicionalmente simboliza a opção pela vida contemplativa, em oposição a Marta, que constitui a imagem tradicional dos que optam pela vida activa.

2.2. Os condicionalismos histórico-religiosos que marcaram o século XVI europeu levaram a que os autores católicos se interessassem de um modo particular pela figura da "santa pecadora". À medida que o século se aproxima do fim, são mais numerosos os poetas nacionais que a adoptam como tema dinamizador das suas obras, mostrando-se sensíveis, nomeadamente, aos quadros mais dramáticos em que intervém, nos relatos evangélicos: a ceia em casa de Simão e a primeira revelação de Cristo ressuscitado, junto ao sepulcro. Se a cena em que a "pecadora pública" assume um protagonismo inesperado é objecto de um tratamento empenhado e inovador, marcando as distâncias relativamente aos nossos poetas da primeira metade de quinhentos, a verdade é que os nossos poetas da transição para o século XVII continuaram a valorizar a imagem de Maria chorando junto ao sepulcro, interpretando-a como uma expressão emblemática do sofrimento amoroso. Este é o objecto de dois sonetos que Diogo Bernardes publicou nas *Várias Rimas ao Bom Jesus*, e em que adopta, na esteira de Jore da Silva, Sá de Menezes e Ferreira, uma perspectiva que realça a relação de Amor místico que unia Cristo e Maria Madalena. No primeiro soneto ("De noute a Magdalena vai segura")⁷⁵, a força do amor leva a santa pecadora a aventurar-se aos maiores perigos, numa inconsciência que só ele pode provocar, e que a autoriza a dirigir-se a Cristo utilizando a fórmula íntima de "suave Sposo meu, ah meu só bem"; o segundo soneto ("Banhada em vivas lagrimas Maria"), dá sequência à narrativa suspensa no último verso do anterior, e foca o conhecido sub-tema do *Noli me tangere*, esse momento em que Madalena reconhece Jesus ressuscitado sob a aparência do hortelão, mas ouve dos lábios do Senhor o pedido "Não me toques". A exclamação que preenche os dois versos finais parece um eco de outros versos mais conhecidos que Camões dedicou ao amor, por certo menos sublime, de Jacob por Raquel:

⁷⁵ Este soneto foi publicado entre as "Obras Espirituaes" de Diogo Mendes Quintella que acompanham a sua *Conversam e lagrimas da gloriosa Sancta Maria Magdalena*, precedendo um conjunto de 14 oitavas que o glosam. Diogo Mendes QUINTELLA, *Conversam e lagrimas...*, ed. cit., fo. 134-176v.

"Ah que tam largo pranto, e tanto amor
 Não vos pedem, Senhor, vista tam breve!"⁷⁶

Martim de Crasto do Rio glosa a mesma temática no soneto "Magdalena de amor toda roubada", embora a linguagem que utiliza não se aproxime tanto da que habitualmente exprimia o amor profano. Como os autores anteriormente referidos, Crasto do Rio apresenta as lágrimas de Maria Madalena como um sinal visível do Amor, e é por elas que a santa consegue comover o próprio Deus. Prolongando uma ideia que já víramos exposta por Jorge da Silva, Sá de Menezes e Ferreira, Crasto do Rio apresenta-nos um Cristo sensível à força destas lágrimas, sob cuja pressão acaba por revelar-se, no intuito de suster o pranto da sua "doce amiga".

Fr. Agostinho da Cruz dá a este tema da ida ao sepulcro um tratamento de certo modo original. Fixando, na primeira quadra do soneto "Depois que não achou na sepultura", em traços largos, o quadro em que a cena evangélica se desenrola, o frade arrábido apresenta, em discurso directo, uma confissão da santa pecadora, em que esta se auto-censura por ter abandonado Cristo no sepulcro, e se responsabiliza pelo seu desaparecimento:

"Se donde vos deixei não me apartara,
 Não me roubara a mim, quem me roubou:
 Tantas forças amor dar-me podia!

Porque me fui daqui? [que] mais queria
 Que matar-me, Senhor, quem vos matou?
 Pode ser que convosco me levara..."⁷⁷

A ideia já aparecia no texto de Sá de Menezes⁷⁸, mas a utilização do discurso directo e a insistência de Fr. Agostinho dão a este traço de fina análise psicológica uma dimensão de humanidade e realismo verdadeiramente inovadora, não deixando de sublinhar a intensidade do sentimento amoroso que Maria Madalena experimenta em relação ao Salvador.

⁷⁶ Diogo BERNARDES, *Obras Completas*, ed. cit., III, 99.

⁷⁷ Fr. Agostinho da CRUZ, *Sonetos e elegias*, Lisboa, 1994, 60.

⁷⁸ Vejam-se os versos 40-41 da elegia acima referenciada: "Parecelhe que por nam vir mais cedo / vos perdeo: & nestes sobresaltos / o scu spiritu nam estaua quedo" (in Jorge da SILVA, *Tratado em que se contem a paixão de Christo...*, ed. cit., fo. cxv).

Também Baltasar Estação se ocupa, em duas composições, deste Amor. No soneto "Aquelle amor, que fere, e vay sarando", Estação embrenha-se num subtil jogo conceptista, pelo qual procura analisar os efeitos do amor místico de Maria, nas suas contradições e coincidências de opostos centrados em redor das oposições "busca/fuga", "mal/cura" e "morte/vida". A sua écloga "Per hum monte deserto" é uma glosa do texto evangélico de S. João que, como temos vindo a verificar, tanto inspirou os nossos poetas. Tal como no soneto, também aqui Estação acentua o aspecto contraditório que caracteriza o estado de alma de Maria Madalena, recorrendo a inusitados jogos de conceitos. Exemplificando, atente-se nestes seis primeiros versos da segunda estrofe:

"E tanta pena tem
De nã ter quanta teve
O Senhor que por ella padeceo,
Que na alma por mor bem
Com esta pena escreve,
Quantas penas por ella Deos sofreo."⁷⁹

Esta caracterização psicológica ocupa grande parte da extensa composição, assumindo, a partir do verso 60 e até ao 165, a forma de um longo monólogo introspectivo posto na boca de Maria Madalena, no qual se utiliza todo o arsenal de recursos lexicais e retóricos que serve habitualmente aos poetas deste período para retratar a dor provocada por um amor ausente. Os versos 166-217 glosam, ampliando-o, o diálogo entre Madalena e Cristo que o Evangelho regista, o qual culmina no reconhecimento, assinalado pela seguinte exclamação arrebatada:

"Ay doce amor, doce cuidado
Assi escondeis Senhor vossa belleza
De tão vil peccadora namorado
Tão humilde mostrais vossa grandeza
Em tão rusticos trajos disfraçado
Com tanto amor buscais tanta baixaza."⁸⁰

E, correspondendo ao pedido de Cristo no sentido de que vá levar a Boa Nova da sua ressurreição aos discípulos, declara:

⁷⁹ Baltasar ESTAÇO, *Sonetos, Canções...*, ed. cit., fo. 157.

⁸⁰ Baltasar ESTAÇO, *Sonetos, Canções...*, ed. cit., fo. 160v°.

"Com azas deste amor voando vou
 Onde quereis que vâ, descanso eterno;
 Mas quem gostou amor de vosso amor
 Então menos se irá quando se for."⁸¹

O poema de Fr. Paulino da Estrela dedicado "A la Magdalena" versa ainda a mesma relação amorosa desta com Cristo, exteriorizada nas lágrimas que Maria chora junto ao sepulcro do Senhor:

"Sobre el sepulcro se lanza
 suspiros del alma echando,
 y está con ellos mostrando
 que amor la tiene abrasada,
 pues en el sepulcro echada
 está María llorando."⁸²

A diferença neste texto é que o autor se fixa exclusivamente neste retrato de uma mulher que sofre pelo seu amor ausente, explorando as ambiguidades desse choro que tanto parece aliviar a dor como renová-la, pela lembrança da sua causa: o amor ausente. A análise psicológica desse estado de sofrimento amoroso adequa-se perfeitamente à forma poética adoptada – o vilancete – e enquadra-se, pela maneira como trata o tema, nessa tradição literária a que pertencem as elegias quinhentistas que comentamos inicialmente. No poema de Fr. Paulino, Maria não alcança, no entanto, a beatitude, prolongando-se a dor e as lágrimas até ao final do texto:

"Alivio en ninguna cosa
 halla entre tanto dolor;
 sólo hace su mal menor
 el gemir y suspirar,
 sin cesar de preguntar
 por su maestro y Señor."⁸³

D. Francisco Manuel de Melo glosou o tema da ida ao sepulcro num soneto com a epígrafe *Venit Maria Magdalena*, tomada no Evangelho de S. Mateus, capítulo 28, onde se relatam os acontecimentos do primeiro

⁸¹ Baltasar ESTAÇO, *Sonetos, Canções...*, ed. cit., fo. 161.

⁸² Fray Paulino de la ESTRELLA, *Flores del desierto*, ed. cit., 119.

⁸³ Fray Paulino de la ESTRELLA, *Flores del Desierto*, ed. cit., 120.

dia da semana, quando Jesus ressuscitado apareceu a "Maria Madalena e a outra Maria" que haviam ido "ver o túmulo"⁸⁴. D. Francisco ignora a presença da outra Maria e faz-se eco da força de umas lágrimas que estão ausentes do relato de S. Mateus. Mais do que do texto evangélico que encabeça o soneto, o texto é devedor de toda a tradição literária que explora o relato de S. João e que associa as lágrimas da Madalena às lágrimas de amor, vendo nesta conjugação, uma força capaz de vencer o próprio Deus. O amor tudo vence e, quando se exprime pelo choro de um rosto feminino, chega ao ponto de vergar o próprio Deus, obrigando-O a revelar-se para deter as lágrimas, num processo que, por uma nova via, o faz voltar a assumir a condição de "verdadeiro Homem":

"O lagrimas, ò quexas, ò impossible,
Quanto a Dios obligais! Ya se ve quanto,
Por lo que pretendeis màs que possible;

Parece le humanais otra vez tanto,
Que aunque a todas passiones impassible,
Buelve agora al dolor de vuestro llanto."⁸⁵

2.3. Sem prejuízo da continuidade temática que temos vindo a assinalar, no final do século XVI ganha um particular relevo o recurso à figura de Maria Madalena no tratamento dos temas da conversão e da penitência. Quando associados à "santa pecadora", estes temas são normalmente tratados pela glosa do texto de S. Lucas, 7, 36-50. É o que acontece nos dois sonetos de Fr. Agostinho da Cruz "Diante do Senhor está lançada" e "Tal luz à Magdalena alumiaua". Adoptando uma estrutura comparativa, estes poemas põem em destaque o contraste entre a vida de pecadora que

⁸⁴ O capítulo 28 do Evangelho de S. Mateus relata: "Vespere autem sabbathi quae lucescit in prima sabbathi, venit Maria Magdalene, & altera Maria videre sepulchrum. Et ecce: terraemotus factus est magnus. angelus enim domini descendit de caelo: & accedens, reuoluit lapidem, & sedebat super eum. erat autem aspectus eius, sicut fulgur: & vestimentum eius, sicut nix. Prae timore autem eius, exterriti sunt custodes, & facti sunt velut mortui. Respondens autem angelus, dixit mulieribus, Nolite timere vos. scio enim quod IESVM qui crucifixus est, quaeritis. non est hic: surrexit enim, sicut dixit. Venite, & videte locum vbi positus erat dominus. Et cito euntes, dicite discipulis eius quia surrexit. & ecce praecedit vos in Galilaeam. ibi cum videbitis. ecce praedixi vobis. Et exierunt cito de monumento cum timore & gaudio magno, currentes nuntiare discipulis eius. Et ecce IESVS occurrit illis, dicens Auete. Illae autem accesserunt, & tenuerunt pedes eius, & adorauerunt eum. Tunc ait illis, IESVS, Nolite timere. ite, nuntiate fratribus meis vt eant in Galilaeam, ibi me videbunt." (*Euangelium Secundum Matthaeum*, in *Biblia*, ed. cit.)

⁸⁵ D. Francisco Manuel de MELO, *Obras Métricas*, ed. cit., "El harpa de Melpomene", 32.

Madalena levava antes da conversão e a mudança radical que esta determinou. O que mais sobressai nos textos do irmão de Diogo Bernardes é o fascínio que sobre ele parece exercer essa "alquimia, que da offensa fes desculpa / Diluvio, em que se salva, quem se alaga"⁸⁶. É a problemática da conversão e da expiação das culpas a que a figura da pecadora arrependida se prestava, enquanto o seu exemplo se constituía também como penhor seguro da misericórdia divina. Este é ainda o tema do soneto "Diante do Senhor está lançada", onde Fr. Agostinho da Cruz surpreende o momento da conversão da Madalena que, "triste e vergonhosa", emudece de dor e arrependimento, prostrada aos pés de Cristo:

"Os pés, que dos seus passos foram guia,
Em lágrimas banhados alimpava
Com os cabelos de que se cubria."⁸⁷

Diogo Bernardes descreve a mesma cena, no soneto "Fermosa penitente, que lavaste". Este autor acrescenta, contudo, a um retrato psicológico semelhante ao traçado no texto anterior do seu irmão, o esboço de uma descrição física da "pecadora" mais comum nas artes plásticas deste período: a fermosura, as "tranças d'ouro fino"... O núcleo do soneto organiza-se, no entanto, em função de um conjunto de oposições pelo qual se exalta a escolha da Madalena, que teve a força de renunciar aos prazeres falsos da terra, para aceder aos verdadeiros bens, num acto de renúncia que culmina na opção pela vida eremítica de que falam os relatos hagiográficos:

"Em sanctas esperanças as danosas
Trocar soubeste, e mil desejos varios
Num só desejo, em lagrimas o riso,

As cidades em ermos solitarios,
Rochedos toscos, lapas escabrosas,
Num brando, e deleitoso paraíso."⁸⁸

A imagem humanizada da pecadora Maria Madalena aproximava-a dos pecadores comuns, autorizando uma identificação que era impossível com figuras mais idealizadas, como a Virgem Maria. Estas circunstâncias

⁸⁶ Fr. Agostinho da CRUZ, soneto "A corte dos celestes moradores", in *Sonetos e elegias*, ed. cit., 142

⁸⁷ Fr. Agostinho da CRUZ, *Sonetos e elegias*, ed. cit., 59.

⁸⁸ Diogo BERNARDES, *Obras Completas*, ed. cit., III, 99.

explicam a permanência desta cena da conversão da pecadora relatada por S. Lucas na literatura religiosa católica pós-tridentina. Não apenas o movimento interior de arrependimento e propósito de emenda, mas também o gesto exterior de humildade e penitência pública que representa o arrojarse aos pés de Cristo e o verter lágrimas copiosas (proporcionais à enormidade dos pecados mais sugeridos do que explicitados...) asseguram à Madalena o perdão das culpas e a certeza da salvação eterna.

O quadro, eloquente e dramático, inspirou dois sonetos de D. Francisco da Costa, nos quais a cena é focalizada em torno dos pés de Cristo, procurando o autor salientar a grandeza do amor divino e o alcance da sua misericórdia, quando uma pecadora vence o pecado e se arrepende:

"Quam bem os sacros peis lho conhecerão!
Uençida aos peis d'amor, amor uençeo,
e o triumpho da uitoria, os peis lho derão."⁸⁹

O segundo soneto retoma uma outra cena, em Betânia, quando Cristo visita Marta e Maria. A ligação com o texto anterior é feita através da evocação da atitude expectante de Maria, que S. Lucas (10,38-42) relata:

"Sospendeisme, Madalena, quanto mais
estais, aos peis de Cristo, suspendida."⁹⁰

São ainda os pés do Senhor que ocupam o centro do quadro, esses pés pelos quais "se alcança a uida". Em contraste com a posição extática e contemplativa de Maria, sua irmã Marta "ministra"⁹¹. São duas atitudes opostas, que revelam duas concepções distintas da vida: enquanto Marta recebe Jesus na sua casa e se ocupa na satisfação das suas necessidades terrenas, Maria dá-Lhe acolhimento na sua alma e sacia a sua sede espiritual:

"Ó dest'alma hospede, tam querido,
onde uós mais folgais, uos agazalho;

⁸⁹ D. Francisco da COSTA, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, ed. cit., 255.

⁹⁰ D. Francisco da COSTA, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, ed. cit., 256.

⁹¹ Esta oposição de atitudes é alvo de um tratamento semelhante no soneto de Fr. Agostinho da Cruz "Aqueixava-se Marta de Maria". O paralelismo é particularmente nítido na primeira quadra:

"Aqueixava-se Marta de Maria,
Que servir seu Senhor não lhe ajudava;
Mas o Senhor Maria desculpava,
De quem, mais que de Marta, se servia."

Fr. Agostinho da CRUZ, *Sonetos e elegias*, ed. cit., 78.

o manjar, que mais quereis, uos offereço!

Com Maria, tendes já, meu bem, comido,
quando Marta, em o dar, toma trabalho,
e assi, do que não sois, toda me esqueço!"⁹²

Este último soneto talvez devesse associar-se ao primeiro conjunto de poemas atrás focados, em que os autores investiam no tratamento poético dessa extraordinária relação de amor que une Maria e Cristo. É verdade que a cena evangélica que lhes servia de ponto de partida era outra; de facto, este soneto de D. Francisco da Costa é, ao lado do de Fr. Agostinho da Cruz "Aqueixava-se Marta de Maria", um dos raros textos poéticos, de entre os que constituem o nosso *corpus*, em que se glosa este passo do Evangelho de S. Lucas. No entanto, em paralelo com o destaque dado à tradicional oposição vida activa / vida contemplativa – consubstanciada nas figuras emblemáticas de Marta e Maria, de que o humanismo cristão e, depois, o chamado "humanismo devoto" fez um dos temas maiores da sua meditação⁹³ – também no presente episódio ressalta a privilegiada comunhão espiritual de Jesus e Madalena.

O autor do *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques* é um dos poetas portugueses que mais reflectiu na sua obra a popularidade da *dulcis amica dei*. Para confirmá-lo, bastará recordarmos o número de sonetos que lhe dedica. Com efeito, a penitência exemplar de Maria Madalena e a vida de contemplação e fervor místico a que se entregou nas últimas décadas de existência servem de mote a um conjunto de 12 outros sonetos, nos quais D. Francisco da Costa faz a narração da "Vida e trânsito de Madanela". Constituindo uma verdadeira biografia, a obra organiza-se numa série de quadros, a que correspondem um ou mais sonetos, respeitando, na sua ordenação, uma sequência cronológica que o simples enunciar dos primeiros versos deixa perceber:

⁹² D. Francisco da COSTA, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, ed. cit., 256.

⁹³ Recorde-se Francesco PETRARCA e a sua obra *De vita solitaria*, bem como o humanismo francês que se reclama da sua herança. Tal como estes, o português Fr. Heitor PINTO considera a vida contemplativa superior à vida activa, na medida em que pode contribuir mais e melhor para o bem comum e para o bem do próximo. No seu *Diálogo da vida solitária*, deixa entender mesmo que os grandes filósofos pagãos, como Aristóteles e Platão, foram também grandes "teólogos", uma vez que se entregaram "à contemplação da causa primeira" (cf. *Imagem da vida cristã*, ed. cit., II, 13). Sobre esta problemática, veja-se José Adriano Freitas de CARVALHO, *Le christianisme humaniste dans les dialogues de Fr. Heitor Pinto*, in *L'humanisme portugais et l'Europe. Actes du XXIIe Colloque International d'Études Humanistes, Tours, 3-13 juillet 1978*, Paris, 1984, 161-177.

- soneto nº 1 – "Liberdade, riqueza, e fermosura";
- soneto nº 2 – "Aquelas quatro uozes pregoeiras";
- soneto nº 3 – "Ó lágrimas d'amor tão poderosas";
- soneto nº 4 – "Puro amor, que em ausencia se refina";
- soneto nº 5 – "Escolheste hum ermo desabrido";
- soneto nº 6 – "Como, diuina santa e gloriosa";
- soneto nº 7 – "E porque o fim uosso, tão ditoso";
- soneto nº 8 – "Tres uezes en uoz alta, uos conjura";
- soneto nº 9 – "Que sua deuota filha, Madanela";
- soneto nº 10 – "«Ó amores de Iesu», diz Maximino";
- soneto nº 11 – "Co alma lhe responde, enmudecendo";
- soneto nº 12 – "Tão suaue o lugar santo, tão cheiroso".

O relato utiliza a biografia da *Legenda aurea*, ainda que filtrada por um crivo semelhante ao utilizado no *Flos sanctorum* do P. Ribadeneyra⁹⁴. Depois de uma rápida caracterização da protagonista, apontada como ponto de confluência da "liberdade, riqueza, e fermosura, / de Magdalo", o autor atarda-se, nos sonetos nº 2 e 3, em considerações sobre os efeitos transcendentais das lágrimas derramadas por Maria "no convite de Simão":

"Ó lagrimas d'amor tão poderosas,
que o peito do Senhor enteneçestes,
pois com outras mostrou quanto o mouestes
a obrar, por uós, cousas milagrosas!"⁹⁵

Os tercetos do soneto nº 3 enumeram, numa rápida sequência iniciada por esta cena, situações em que Jesus assumiu a defesa da Madalena contra os seus detractores, enquanto o soneto nº 4, fazendo apelo à tradição que as recolhidas hagiográficas assumiram e divulgaram, narra de modo igualmente sintético os catorze anos que a santa teria vivido na Palestina, depois da paixão de Cristo, e a sua viagem até Marselha, onde desenvolveria uma intensa actividade como "pregoeira" da Boa Nova.

O que mais concita o interesse de D. Francisco é, no entanto, a vida eremítica pela qual a "santa pecadora" se entregou à contemplação⁹⁶,

⁹⁴ O aspecto mais saliente no contraste entre o relato de Voragine e o de Ribadeneira é a ausência neste de qualquer referência ao príncipe e à princesa de Marselha, os quais ocupam um lugar destacado no relato da *Legenda aurea*. Também D. Francisco da Costa ignora estas personagens, revelando uma atitude crítica que o aproxima das cautelas do historiador jesuíta.

⁹⁵ D. Francisco da COSTA, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, ed. cit., 259.

culminando nessa emblemática eucaristia que marca o fim da sua peregrinação terrena e a sua união definitiva com Jesus Cristo. Seguindo de perto o texto de Voragine, o soneto nº 5 descreve sumariamente o ambiente de êxtase místico em que se desenrolava a existência de Maria Madalena:

"Se o corpo, a sacra ambrosia uos prouia,
a alma, o bom Iesu uos regalaua.
Leuantada aos canticos soberanos,

Gozando da celeste melodia,
assi, com deus, essa alma conuerssaua,
na vida, por espaço de trinta annos."⁹⁷

A vida no ermo é aqui perspectivada pelo ângulo daqueles que, como o atrás citado Fr. Heitor Pinto, apresentavam a vida monástica como o ideal de vida cristã. Mesmo no plano da caridade, essa virtude central da doutrina de Cristo, D. Francisco da Costa assinala, como o frade jerónimo, que o isolamento de uma vida retirada do mundo permite exercitar a caridade com maior eficácia do que a vida empenhada nos negócios da sociedade humana:

"Não no ermo, mas na corte, uos achastes;
não na corte, mas no ermo nos achamos.
Vós sem nós, nós sem uós, nossa esperança!

Mas, ahi, a charidade exercitastes;
mais, nesse ermo, os deste ermo uos lembramos:
pera nós, grangeais essa priuança."⁹⁸

Esta opção de Maria Madalena pela vida contemplativa constitui um dos mais fortes vectores da sua simbologia e justifica a devoção que o

⁹⁶ Ainda que Ribadeneira aponte o desejo de fazer penitência como um dos motivos que levaram Maria Madalena a isolar-se no ermo (cf. *Flos sanctorum*, ed. cit., 44: "E a Magdalena depois de haver pregado por si mesma, & convertido muytas almas, se retirou a hum deserto a chorar de novo seus peccados (como se nunca os chorara) & occuparse de dia, & de noyte na contemplação do Senhor, & gozar de seus gostos suavissimos, & regalos. "), D. Francisco da Costa segue, neste passo, o relato de Voragine, o qual referia apenas o desejo de alcançar a perfeição como motivação para a sua retirada (cf. *La Légende Dorée*, ed. cit., 462: "Cependant la bienheureuse Marie-Magdeleine, qui aspirait à se livrer à la contemplation des choses supérieures, se retire dans un désert affreux où elle resta inconnue l'espace de trente ans, dans un endroit préparé par les mains des anges.")

⁹⁷ D. Francisco da COSTA, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, ed. cit., 261.

⁹⁸ D. Francisco da COSTA, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, ed. cit., 261.

autor da *Imagem da vida cristã* lhe dedica, na medida em que a santa pôs em prática, de modo exemplar, as propostas do monge jerónimo. O relato do *Flos Sanctorum* do P. Pedro Ribadeneyra desenvolvia já, em termos muito explícitos, a exemplaridade desta escolha, ainda que situasse o seu comentário no contexto do confronto entre Maria e Marta que apontamos acima, a propósito de outro soneto de D. Francisco⁹⁹:

"Com isto ficou Maria segura, e Martha ensinada, e nós outros instruídos na diferença que ha da vida activa à contemplativa; da que serve ao Senhor em seus membros, e da que goza de Deos para si; e que todas as cousas ha de pospor o homem ao aproveitamento, e salvação de sua alma; e que se não deve ter por gente inutil, e ociosa, a que se occupa de dia, e de noyte em louvar, e contemplar a Deos, como o fazem muytos santos Religiosos, e devotas pessoas, e o fazia a Magdalena, a qual amava ao senhor com hum affecto tão aceso, e tão vehemente, que mais vivia seu espirito com aquelle amor, que seu corpo com a alma que lhe dava vida."¹⁰⁰

Na sequência do realce dado à comunhão espiritual que os êxtases místicos atestam, os sonetos nº 7 a 12 são dedicados à narração do "trânsito" da santa, exaltando esse encontro definitivo com Cristo, testemunhado por Maximino, e realizado em duas etapas: primeiramente, a união mística é visivelmente alcançada no momento em que Maria Madalena recebe a hóstia consagrada, depois, quando morre e a sua alma vai definitivamente unir-se a Cristo no Céu:

"Consumindo o Pão do Ceo, a consumada,
prouida de seu deus sua alma bela,
o caminho desejado logo segue.

Da angelica legião acompanhada,
que ueio do alto asento a reçoebêla,
a quem se entregou qua, foi lá entregue."¹⁰¹

O texto de D. Francisco da Costa, composto no contexto do conflito religioso que opunha católicos e reformados protestantes, não é um caso isolado de aproveitamento do relato da *Legenda aurea*. Como veremos abaixo, também Diogo Mendes Quintella o utilizou, não só na sua obra mais

⁹⁹ Veja-se o que escrevemos na página anterior.

¹⁰⁰ P. Pedro Ribadeneyra, *Flos sanctorum*, ed. cit., Segunda parte, 41.

¹⁰¹ D. Francisco da COSTA, *Cancioneiro chamado de D. Maria Henriques*, ed. cit., 264.

extensa sobre a *Conversam e lagrimas da gloriosa Sancta Maria Magdalena*, mas também no soneto "Na Lapa do deserto fria, & dura"¹⁰². Em nenhum destes casos se trata, porém, de uma pura versificação da narrativa hagiográfica. Estes autores usam de uma ampla liberdade de composição poética, muito longe da simples transposição, para um novo registo, do texto de Voragine, como acontece numa *Suma de la vida, y conversion de la gloriosa Madalena*, publicada anónima por Estevam Villalobos, em 1604¹⁰³. Embora se possa constatar alguns breves acenos, como o que assinalamos no último terceto do soneto "Fermosa penitente, que lavaste", de Diogo Bernardes, não será temerário afirmar que a maioria dos autores nacionais preferiu fixar-se nos quadros evangélicos e manter-se fiel aos parcos dados biográficos que o texto bíblico oferece, tendo privilegiado, de um modo particular, as lágrimas derramadas junto ao sepulcro e durante o jantar na casa de Simão. Estas últimas lágrimas, tomadas como símbolo do arrependimento e expiação das culpas, servem de tema a sonetos de Baltazar Estaço ("Agoas da culpa fria congeladas"), António de Abreu /Com alabastro de precioso unguento"), Estêvão Rodrigues de Castro ("Magdalena, tornada a melhor vida") e Elói de Sá Sotomaior ("Qual, antes que o Sol saya, a fresca Aurora"). Como acontecia já em Fr. Agostinho da Cruz e Diogo Bernardes, estes autores constroem os seus textos sobre um jogo de conceitos que assenta no duplo poder das águas: o de lavar e o de alimentar (regando...). As lágrimas de Madalena são, assim, associadas à água que lava as suas culpas e que fecunda as suas intenções de construir uma vida nova.

Os textos até este momento citados dão testemunho da pervivência da figura da Madalena como tema quase obrigatório para a literatura religiosa da transição do século XVI para o XVII e de um certo tópico que se foi constituindo à volta do seu tratamento. Esta fecundidade, patente igualmente noutras literaturas nacionais da mesma época¹⁰⁴, culminou no poema de Diogo Mendes Quintella *Conversam e lagrimas da gloriosa Sancta maria Magdalena...*, publicado pela primeira vez em 1615.

¹⁰² Diogo Mendes QUINTELLA, *Conversam e lagrimas...*, ed. cit., fo. 133.

¹⁰³ *Primera Parte del Tesoro de Divina Poesia*, recopilado por Estevam de VILLALOBOS, Madrid, por Luys Sánchez, 1604, fo. 28-44vº.

¹⁰⁴ A título exemplificativo da proliferação de textos literários que tomam como figura central Maria Madalena, poderiam apontar-se, para a literatura italiana, o poema de Erasmo de Valvasone *Lagrima di S. Maria Maddalena*, publicado em 1585 com *Le Lagrima di S. Pietro*, de Luigi Tansillo, para a literatura francesa *Les Perles ou larmes de la Sainte Magdelaine*, de César de Nostredame, saído em 1606, e para a literatura espanhola, as diversas obras líricas de Alonso de Ledesma contidas nos *Conceptos Espirituales* (1620) e de Juan Lopes de Ubeda no seu *Vergel de Flores Divinas* (1582) ou os textos dramáticos citados por M. H. SÁNCHEZ ORTEGA, *Pecadoras de verano...*, ed. cit., 255-277.

Na proposição (I, 1-2) e na dedicatória a "Christo Nosso Senhor" (I, 3-4), Quintella manifesta com clareza que o seu texto não pretende ser apenas a narrativa do encontro da Madalena com Cristo; o objectivo confessado pelo narrador é o de fazer suas as lágrimas da Santa, identificando-se plenamente com a protagonista do poema e assumindo pessoalmente como suas essas lágrimas e essa conversão. Enquanto pecador, ele encontra nesta "santa pecadora" o exemplo perfeito que deseja seguir, pelo que o poema lhe oferecerá a ocasião de repetir, passo a passo, a trajectória que conduziu Maria do pecado à santidade. Este projecto explica uma organização interna do texto algo inesperada, tendo em conta os relatos evangélicos. Embora o episódio central de toda a narrativa seja o encontro da heroína com Cristo, a amplificação do texto de S. Lucas faz-se em direcções que talvez não fossem as mais imediatas. Com efeito, todo o canto I é integralmente consagrado ao relato da vida de Cristo, desde a decisão inicial de Deus de enviar o seu filho à terra para redimir o pecado dos homens, até ao momento do convite reticente do fariseu Simão. A narrativa explora, naturalmente, os momentos da vida de Cristo mais claramente relacionados com a vocação e o pecado: a encarnação, as tentações no deserto e a vocação dos discípulos. A fechar o canto I, o narrador faz um apelo à conversão dos judeus, na pessoa desse Simão que acolhia Jesus em sua casa com o intuito de O experimentar. Este fariseu é a sinédoque de todos os judeus, e o apelo à sua conversão é um apelo à conversão de todos eles, ainda que o narrador saiba que um tal apelo não tem a mínima hipótese de alcançar uma resposta positiva. Fica, no entanto, na pessoa desses pecadores por antonomásia, um apelo à conversão de todos os pecadores, sejam eles judeus ou não...

O canto II retoma a narrativa do encontro da Madalena com Cristo, abrindo uma larga analepse a partir da estância 4 para caracterizar essa pecadora pública e a sua vida dissoluta. Os termos em que este retrato é elaborado, recuperando a caracterização fixada na *Legenda aurea*, relevam mais do discurso de moralistas e pregadores como Malón de Chaide¹⁰⁵ do que da tradição literária nacional que temos assinalado ao longo do presente trabalho. A vida que leva, os ambientes em que se movimenta, o retrato físico que dela é feito são assumidamente anacrónicos e explicam-se melhor pelo desejo de intervir imediatamente na sociedade e na vivência religiosa contemporânea do autor, do que por qualquer desajeitada pretensão de

¹⁰⁵ Malón de CHAIDE, *La conversión de la Magdalena*, Madrid, 1949. A obra foi escrita em 1588, um ano antes da morte do autor. Sobre este moralista e outros autores espanhóis que defendem posições próximas, veja-se M. H. SÁNCHEZ ORTEGA, *Pecadoras de verano...*, ed. cit., 243-253. Um texto literário em castelhano que afina pelo mesmo diapasão é a já citada *Suma de la vida, y conversión de la gloriosa Madalena* (*supra*, 30, nota 91).

reconstituição histórica. Como acontece em muitas representações plásticas do mesmo período¹⁰⁶, Quintella compraz-se numa certa voluptuosidade, quando faz a descrição física dessa pecadora e dos preparativos que precedem a saída para escutar uma das pregações de Cristo, ainda antes da conversão:

"Antes de vista ser mais desejosa,
E muyto mais de ver quanto esperava,
Altamente se veste, e muy custosa
Com quantos vãos afeytes costumava:
Vesse nella a grinalda curiosa,
A leue argenteria centilaua,
O cabelo entreposto em fio douro
Meneado co vento era mais louro.

(...)

Enleuada na vã pompa mundana,
Cobiçosa de ser mais cobiçada,
Sua presença mostrava soberana
Aos galantes, de que anda acompanhada:
Com tanto fausto vay, vay tanto vfana
Que tudo quanto ha mais estima em nada,
Crendo que até o Mestre renderia
A grande fermosura, que em si via."¹⁰⁷

A pregação do Mestre, tendo calado fundo no espírito desta "pecadora pública", leva-a a um profundo exame de consciência e a uma minuciosa revisão de vida que culmina no seu desejo de conversão. Este movimento interior que a faz rejeitar todos os falsos amores e prazeres, a que até então se dedicara, para se consagrar inteiramente ao Amor de Cristo, exige uma exteriorização pública do seu arrependimento, pela qual de

106 Cf. Susan HASKINS, *Mary Magdalen*, ed. cit., 261: "Titian's *Mary Magdalen* was the prototype of images of the Magdalen of the latter half of the sixteenth and seventeenth centuries. In the hands of lesser artists such as the Venetians Palma il Giovane, Giovanni Contarini and Domenico Tintoretto, the saint became little more than a beautiful woman, an idealised feminine body rather than a repentant sinner, similar to the many paintings of courtesans of the period, her attributes - the jar or skull - often being the only means by which she might be distinguished. She became, to use Mario Praz's words, the 'great amorous penitent' or 'Venus in sackcloth', in a period when contrition and forgiveness were the hallmarks of the Catholic faith, and eroticism the means to express pietistical emotionalism."

107 D. M. QUINTELLA, *Conversam e lagrimas...*, ed. cit., fo. 17-17vº.

testemunho deste propósito de mudar de vida. O "convite" em casa de Simão dá-lhe a ocasião e a confiança na misericórdia divina a ousadia:

"Tanto que assi entrou no chão lançada
Com grande confiança de perdão,
Que tão certo ja tinha, como a vsada
Clemencia do Senhor lhe daua a mão:
Os pés beijar começa muy ousada
Do Senhor, a quem daua o coração,
E com hum licor cheyroso lhos vngia,
Que d'ella estila amor, & nella ardia."¹⁰⁸

A narrativa cede, depois, o lugar a um desenvolvido comentário em que o narrador se serve de um esquema comparativo semelhante ao utilizado já por S. Gregório Magno na sua célebre *Homilia* em que declarou a unicidade das Madalenas. Todos os atributos que antes eram fonte de perdição e pecado, são agora sinais de arrependimento e expressão do Amor autêntico por Cristo:

– os cabelos:

"Serviolve de toalha o fio d'ouro,
Que dantes até alli tanto prezara,
Agora muy mais fino, muy mais louro,
Depois que os pés de deos nelle alimpara"¹⁰⁹;

– as lágrimas:

"Lágrimas, que de taes olhos saião,
Não podião não ser muyto nojentas,
Pois inda que fermosos mal ferião
As almas, que d'amor erão isentas:
Mas contrarios effeytos ja fazião,
Saudaueys sendo então, & peçonhentas,
Que se a ella a alma immunda lhe lauauão
A elle os sanctos pés lhe infecionauão.

Mas posto que erão immundas, nellas via
Aquella alma immunda antes ja lauada,
Pois tanto das offensas se doya,
Quanto nellas de si era afrontada:

¹⁰⁸ D. M. QUINTELLA, *Conversam e lágrimas...*, ed. cit., fo. 19v°.

¹⁰⁹ D. M. QUINTELLA, *Conversam e lágrimas...*, ed. cit., fo. 21v°.

As lagrimas aceyta, que sabia
 D'aquella Alma sayrem reformada,
 Porque huma alma que a Deos toda se rende
 Cadeas faz d'amor, com que o prende"¹¹⁰;

– o perfume:

"Este vnguento que agora assi derrama
 (...)
 Com elle tinha vntada tanta fama,
 Que todo o amante em si mais convertia,
 Mas agora que já mais cae nisto,
 Os pés, que os pobres são, vnta de Cristo"¹¹¹;

– os enfeites:

"Agora tudo tem por mal gastado,
 Quanto em afeytes tinha despendido,
 Muyto se culpa agora do cuydado,
 Que antes tanto trazia no sentido"¹¹².

Neste processo "alquímico" – para utilizarmos a expressão assinalada em Fr. Agostinho da Cruz – completa-se a trajectória interior que trouxe a pecadora pública à santidade¹¹³. Um tal prodígio da misericórdia divina é interpretado, na conclusão deste canto, como um forte encorajamento à conversão de todos os pecadores e um incentivo a que

¹¹⁰ D. M. QUINTELLA, *Conversam e lagrimas...*, ed. cit., fo. 22.

¹¹¹ D. M. QUINTELLA, *Conversam e lagrimas...*, ed. cit., fo. 25.

¹¹² D. M. QUINTELLA, *Conversam e lagrimas...*, ed. cit., fo. 25.

¹¹³ Ao contrário do que sucede no relato do *Flos sanctorum*, Quintella não considera a necessidade de expiação da pena por parte de Maria Madalena. O perdão de Cristo é total e gratuito, dispensando-a de qualquer penitência suplementar. Este problema da satisfação das culpas devida pelos pecados perdoados à Madalena teve soluções diferentes entre os teólogos do século XVII. Dependendo da utilização que se fazia da biografia lendária, foi lembrada ou ignorada a penitência que Maria Madalena teria feito durante os trinta anos que passou no ermo do sul de França... Um autor que, pelos mesmos anos, tem uma solução de certo modo convergente com a de Quintella é FR. António Rozado, que escreve, tratando do Purgatório: "Tendes por ventura para vos, que he pouco o terdes cometido hum peccado tão grande, como he o da idolatria, lembrovos que inda ate o dia presente, inda que vos está perdoada a culpa, deveis a satisfação della. Todos estes lugares em sombra nos estão mostrando a verdade catholica de que himos tratando, conforme à qual todas as almas, que alcançarão nesta vida *virtute clavium* na confissão, ou sem ella, por algum acto de contrição, perdão de suas culpas, e peccados, mas não satisfizerão as penas a elles devidas, vão na outra purgarse a este lugar, e digo ou por algum acto de contrição, porque como rezolve o nosso Padre S. Thomaz, a contrição regularmente não acaba de todo a vida e pena devida às culpas, mas pode ser tam grande em algum acto, que acabe de todo à culpa, e mais à pena, como foi a da Magdalena: *Lucae 7. Remittuntur ei peccata multa, quoniam delexit multum*. E a do ladrão da Cruz: *Lucae 22. Hodie mecum eris in paradiso*." *Tratados sobre os quatro novissimos com lugares comuns dos Padres sobre a mesma materia*, Porto, por João Rodrigues, 1622, 230.

procurem Deus; na verdade, o exemplo de Maria Madalena, essa pecadora por antonomásia, "Do perdão nos promete a segurança, / Porque a elle per graça aqui buscando, / Per gloria o vamos lá no Ceo gozando"¹¹⁴.

A partir do canto III, o poema faz uma forte inflexão narrativa. Abandona-se o relato evangélico e o tempo avança, numa ampla prolepse, até ao presente do discurso. A acção central deixa de ser o encontro da Madalena com Cristo, para dar lugar ao relato das circunstâncias em que aquela santa se manifesta ao narrador. Já não é a conversão da pecadora pública que dinamiza a acção, é antes o processo de contrição e emenda do narrador que está agora em causa: a tal o instiga "Maria já mudada / De peccadora em Sancta", numa visão em que assume a condução do discurso. Tomando a palavra, a Madalena procura extrair, da sua experiência pessoal, as lições teológico-morais que transmite ao seu enlevado e silencioso interlocutor. Um simples enunciar das epígrafes que precedem e resumem os diversos cantos é elucidativo desta alteração da natureza e intencionalidade discursivas:

- canto III: "De como o peccador se aparta de deos pelo peccado, & torna a elle pela graça";
- canto IV: "Do conhecimento da culpa, & affecto da contrição";
- canto V: "Dos bens que se comunicação â alma conuertida";
- canto VI: "Da perfeyção em que viue a alma conuertida";
- canto VII: "Da gloria que alcança a alma conuertida".

É fácil constatar que o discurso de tom épico dos dois primeiros cantos cede lugar a um discurso de natureza especulativa em que a qualidade do sujeito enunciator confere uma maior autoridade à doutrina e aos conceitos teológicos expendidos. O ambiente de combate ideológico-religioso em que a literatura de matriz católica faz apelo à figura de Maria Madalena influencia de modo tão evidente a obra de Quintella, que não é necessário, sequer, demonstrá-la. Limitamo-nos, por isso, a registar que, a exemplo do que acontecia com maior frequência nos textos de moralistas e pregadores, também este poema faz um aproveitamento da santa que visa sublinhar a necessidade da conversão e da penitência, recorrendo a um apelo directo, mediatizado pela pessoa do narrador.

Não concluiremos esta viagem na literatura portuguesa dos séculos XVI a XVIII, perseguindo o rasto que nela deixou a *beata peccatrix*, sem referirmos um aspecto que talvez seja o mais saliente no poema de certo

¹¹⁴ D. M. QUINTELLA, *Conversam e lagrimas...*, ed. cit., fo. 26vº.

modo falhado de Quintella, particularmente manifesto no último canto, o VII. Referimo-nos à expressão de uma relação pessoal fortemente afectiva que se estabelece entre a generalidade dos sujeitos poéticos e a Santa, conferindo ao discurso uma assinalável dimensão lírica, contestada, no caso da *Conversam e lagrimas...*, pelo seu enquadramento formal externo. Esta afectividade que implica pessoalmente Maria Madalena e os seus devotos - decalcando, explícita ou implicitamente, a relação que une a Santa a Jesus Cristo - é um traço sempre presente ao longo dos textos sobre que nos debruçamos, mas que parece acentuar-se no século XVIII, particularmente na literatura conventual feminina.

Os textos publicados com a *Vida da Fénis da Penitência S. Maria Magdalena*, de Fr. António da Assumpção, são exemplo de como uma certa literatura menos inspirada se apropriou da figura da "santa pecadora", repetindo *clichés* já gastos e vulgarizados. Atente-se, a título meramente exemplificativo, na imagem desinspirada da penitente que o romance de Joaquim José Moreira de Mendonça apresenta:

"Ao mundo toda se occulta
 Magdalena Penitente;
 Que como peccou por vista,
 As vistas do mundo teme.
 Os horrores de huma cova
 Amante habita contente,
 Que assim entre sombras tantas
 Da graça as luzes pertende.
 As alegrias do mundo
 Só a Solidão prefere,
 Por lograr neste retiro
 A companhia celeste.
 Em hum campo solitaria
 Mil incommodos padece;
 Mas os tormentos pesados
 O seu amor lhe faz leves."¹¹⁵

Nos antípodas da frieza prosaica patenteada no romance de Mendonça, o vilancico "Todo el mar en las perlas, que vierte", de Sórora Maria do Ceo, consegue espelhar plenamente a força de uma emoção que prolonga, na literatura conventual feminina do século XVIII, a presença daquela afectividade que assinalamos na obra de Diogo Mendes Quintella.

¹¹⁵ Fr. António da ASSUMPTÃO, *Vida da Fénis da Penitência S. Maria Magdalena*, ed. cit., 9 das páginas inumeradas.

Neste poema, o rigor da construção formal parece espalhar, salientando-os, os arrebatamentos da paixão totalizante que envolve Madalena e Cristo:

"Todo el mar en las perlas, que vierte,
Todo el campo al olor, que derrama,
Todo el sol en cabellos, que enjuja,
Todo el ayre en suspiros, que exala,
Es mucho,
Es nada,
Quando Maria ofrece,
Y quando Christo paga."¹¹⁶

Aliviada a pressão das circunstâncias histórico-religiosas que determinaram o aproveitamento da "santa pecadora" enquanto arma ideológica contra o discurso protestante, em defesa dos sacramentos da penitência e eucaristia, da devoção aos santos e da necessidade da justificação pelas obras, o discurso literário centrado em Maria Madalena retoma, assim, a expressão puramente lírica já dominante nos textos da primeira metade do século XVI. Em boa verdade, nunca esta dimensão esteve ausente dos textos que reunimos... e será sobretudo essa relação amorosa transcendente que Maria logrou estabelecer com Cristo que continuará a inspirar os criadores artísticos, por cujas obras se vai cumprindo o desiderato que Jorge da Silva exprimia na sua "Omilia":

"Digno he que esta molher sempre veja
seu nome posto em eterna fama
e celebrado pollo mundo seja."¹¹⁷

Luis de Sá Fardilha

Summary: *The author identifies and studies the references to St Mary Magdalene in Portuguese poetry of the 16th-18th centuries, dealing with the forms and*

¹¹⁶ Soror Maria do CEO, *Enganos do Bosque...*, ed. cit., 197.

¹¹⁷ Jorge da SILVA, *Tratado em que se contem a paixão de Christo...*, ed. cit., fo. cxiiij^o. A cópia contida no *Cancioneiro de Évora* regista uma variante significativa, no contexto em que citamos o presente texto: o segundo verso transcrito acima tem aí a seguinte redação: "o seu amor posto em eterna fama". Cf. A. L.-F. ASKINS, *The Cancioneiro de Évora*, ed. cit., 58. O sublinhado é nosso...

meanings taken by the figure of the "beata peccatrix" in the cultural and spiritual context of the period. As a metaphor of penitence and as a symbol of mystic love, the Saint appears at the core of religious controversies raised by the protestant and catholic reformations. The personal and privileged relationship of the Saint to Christ, however, is the main feature that defines her permanence and salience in the work of Portuguese poets over that period of three centuries.

Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento

"... E não se entendendo primeiro bem qual he a virtude da penitencia [a conjugação da dor interior com a dor exterior], não se pode entender qual seja a força do sacramento. Polo que primeiramente se deuem amoestar e exhortar os fieis que com grande efficacia e cuidado se occupem em penitencia interior do animo, a qual chamamos virtude, sem a qual muy pouco aproveitará a que se tem exteriormente...»; «...está claro, que tirandose a confessam sacramental da doutrina Christã, todas as cousas seram cheas de peccados secretos, e mui grandes, os quaes, e outros muito mais graues, não aueram depois vergonha de commetter manifestamente os homens estragados com o costume de peccar, Porque a vergonha da confessam he como freo que se poem á cobiça e licença de peccar, e refrea a maldade."

Catecismo Romano do Papa Pio V,
Lisboa, António Alvarez, 1590, fls.178v. e 193r.

Em 25 de Novembro de 1551, na sessão XIV do Concílio de Trento, após diversos debates teológicos, alguns dos quais ocorridos já em Bolonha em 1547, foram aprovados 13 cânones respeitantes à definição e administração do sacramento da penitência¹. As novidades não eram grandes – nem sequer esperadas –, mas a formulação definitiva desses cânones permitia clarificar (o que significou, em alguns casos, colocar uma pedra definitiva em algumas polémicas) muitos aspectos e empreender novas ofensivas pastorais cuja urgência vinha sendo lembrada e demonstrada por diversos teólogos, religiosos e clérigos. E se muitas das discussões e algumas determinações de Trento relativas à definição e administração do sacramento da penitência resultaram da necessidade de resposta às críticas e posições protestantes², obrigaram, complementarmente, a clarificar diversos aspectos da doutrina³ e, sobretudo – em particular nas áreas de maior influência católica, como a Península Ibérica –, a precisar ou definir algumas

¹ Hubert JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, Pamplona, 1975, vol. III, esp.490-501.

² Cf. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, ed. cit., III, 93-99, 106-113 e 471-502.

³ Cf. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, ed. cit., III, 471-502.

orientações mais práticas da aplicação do sacramento⁴.) Claro que várias dessas orientações se situavam numa linha de continuidade em relação aos diversos esforços, empreendidos depois do IV Concílio de Latrão (1215) – através do canon *Omnis utriusque sexus* – e particularmente visíveis no século XV⁵, para divulgar, por um lado, a importância da confissão sacramental e, por outro, os diversos modos para conseguir uma confissão bem feita. Tais esforços estão bem traduzidos na quantidade e diversidade de sumas de casos de consciência e, sobretudo, de confessionais (manuais para confessores e penitentes), em línguas vulgares, que se editaram nos finais do século XV e na primeira metade do século XVI, nomeadamente em Portugal⁶. Mas esses esforços, como reconheciam muitos teólogos, prelados e confessores⁷, estribados, ou em experiências próprias, ou em informações de múltiplas proveniências, pareciam ainda claramente insuficientes, especialmente em face da ignorância (que afirmavam ser deveras preocupante), não só dos penitentes, mas, mais grave ainda, de muitos confessores... – ignorância que dizia respeito não só à resolução de alguns casos mais complexos, mas também a muitos aspectos mais simples da doutrina e da forma de administrar o sacramento...

Essa ignorância – mais concretamente, o não domínio de um saber que se considerava específico e essencial – por parte dos confessores parece ter ditado, se não directamente a produção – que obedecia a designios mais complexos – das obras de teologia moral, nomeadamente as sumas de casos de consciência, seguramente a elaboração de diversos manuais e "artes" de confissão dos séculos XV e primeira metade do século XVI, que se

⁴) Essas orientações, traduzidas na própria elaboração dos cânones, são especialmente visíveis na sua divulgação nos diversos textos normativos e doutrinários: desde constituições sinodais até às sumas de casos de consciência e manuais de confissão, passando, naturalmente, pelos catecismos. São essas orientações e algumas das suas consequências que aqui tentaremos estudar e discutir.

⁵ Cf., em particular, N. BÉRIOU, *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in *Pratiques de la Confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire* (org. Groupe de la Bussière), Paris, 1983, 73-93; P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XII^e-XVI^e siècles)* (Analecta mediaevalia Namurcensia, 13), Louvain-Lille-Montréal, 1962 e *Les méthodes de la pastorale du XIII^e au XIX^e siècle*, in *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters* (Miscelanea mediaevalia, 7), Berlin, 1970, 76-91.

⁶ Cf. Maria de Lurdes C. FERNANDES, *As artes da confissão. Em torno dos manuais de confessores do século XVI em Portugal*, in *Humanística e Teologia*, XI-1 (1990), 47-80.

⁷ Foi em face dessas preocupações – bem visíveis em Trento – que, no quadro de diversas ofensivas de ordem pastoral, muitas sumas de casos e manuais de confissão, nomeadamente em línguas vulgares – cujos autores expressamente as admitiam –, foram sendo sucessivamente publicadas, suscitando também algumas correntes bastante "rigoristas" a nível europeu, inclusivamente depois de Trento. Veja-se, em particular, Marcel BERNOS, *Saint Charles Borromée et ses "Instructions aux Confesseurs"*. *Une lecture rigoriste par le clergé français (XVI^e-XIX^e siècle)*, in *Pratiques de la Confession*, ed. cit., 185-200.

destinavam a uma mais fácil compreensão e apreensão, por parte dos confessores e, também, dos penitentes (os mais "doutos"), do modo como se devia fazer a confissão. Lembremos as diversas críticas, ainda que nem sempre directas, dos autores desses manuais – ou dos que os encomendavam – em relação à facilidade com que muitos confessores, por ignorância (mas nem sempre por culpa própria) confessavam e absolviam, de que dois dos exemplos mais eloquentes se encontram, respectivamente, na introdução de Fr. Luís de Granada à tradução castelhana da *Summa Caietana* editada em Lisboa em 1557⁸, e no prólogo de Fr. Henrique de S. Jerónimo ao *Tratado de Avisos de Confessores*, este mandado elaborar por D. Fr. Bartolomeu dos Mártires e editado em 1560⁹.

Deste modo, a continuação, na segunda metade do século XVI e também entre nós, da elaboração ou da tradução, em castelhano ou em português, não só de sumas de casos de consciência – que, tradicionalmente, preferiam o latim –, mas também de diversos tipos de manuais de confissão, mais directamente orientados para confissões concretas, confirmava e reafirmava (como tentaremos mostrar, ainda que de um modo algo linear) essa preocupação já manifestada desde os finais do século XV, tentando diversos meios para a tornar mais eficaz. Além disso, essa preocupação parece ter-se tornado ainda mais assumida, precisamente, depois da conclusão do concílio de Trento em 1563 e da divulgação – em Portugal, pronta divulgação – dos *Decretos e Determinações* deste, ainda que os cânones da penitência estivessem definidos, como dissemos, desde a sessão XIV do Concílio.

Mas as decisões de Trento relativas à administração do sacramento da Penitência foram acompanhadas, desde muito cedo, de um conjunto de

⁸ Tomás de VIO, *Summa Caietana*, Lisboa, 1557, fl. iiii. C. Mª de Lurdes C. FERNANDES, *As artes da confissão*, art. cit., esp. 13-19.

⁹ Cf. *Tratado de Avisos de Confessores, ordenado por mandado do Reuerendissimo S. D. F. Bartolomeu dos Martyres...*, Coimbra, Joam Barreyra, 1560, fl. A II: "E porque muytos dos confessores, delles por não serem letrados, delles por nem ao menos serem instructos em summas que tratam dos casos de consciencia, indiuidamente e com temeridade absolviendo que nem deuem nem podem: donde nace ficarem muytos penitentes em seus odios deshonestidades e cargos de fazendas alheas por muytos annos com grande danno de suas almas e escandalo dos proximos..." (na transcrição deste e de outros textos apenas desdobramos as abreviaturas). Lembremos, nesta sequência – e para se compreender melhor o enquadramento das palavras deste religioso –, a diligência com que D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, logo depois das primeiras visitas às aldeias do seu arcebispado, mandou "assentar dentro em seus paços duas cátedras de Casos de Consciencia..." e "encomendou ao padre frei Diogo do Rosário (...) que traduzisse em linguagem portuguesa a Suma de Casos do cardeal Caetano (...) por ser obra de muita autoridade e proveitosa", tendo-a mandado "à sua custa imprimir e distribuir por todo o arcebispado", ao que se seguiu a elaboração do seu "douto, breve e fácil catecismo...", in Fr. Luis de SOUSA, *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires*, Lisboa, 1946, vol I, 111-112.

directivas sobre o modo de aconselhar e orientar a confissão dos penitentes – desde os religiosos e clérigos até aos leigos de diferentes estados – que se podem encontrar, directa e indirectamente em diversos textos ascéticos e pastorais – e não só nas sumas ou manuais de confissão –, de que um dos mais importantes é, a nível europeu, o *Catecismo Romano*, editado pela primeira vez em 1566, e, a nível nacional, o *Catecismo e práticas espirituais* de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, editado pela primeira vez em 1564.

Claro que este *Catecismo* do Arcebispo de Braga tinha, nos intuitos primeiros da sua redacção, finalidades precisas, algumas delas motivadas por um contexto e por necessidades imediatas de âmbito "regional"¹⁰, ainda que tais finalidades viessem a ter um alcance mais geral, como o comprovam claramente as suas várias reedições. Mas, talvez devido a esse mesmo facto, o modo – muito didáctico – como se dirigiu aos curas do seu arcebispado e como escreveu para que estes ensinassem "ao povo" a doutrina cristã revela também algumas orientações que, reforçando o valor e a necessidade da confissão sacramental, se enquadravam nesse âmbito de incidência na confissão bem feita, para o que o seu autor apresentou diversas condições, sendo a primeira, justamente, uma consciência "diligentemente examinada", ou seja, que "o pecador, antes que venha aos pés do confessor, pense cuidadosamente em seus pecados, e escodrinhe os cantos de sua consciência, pera o qual exame tanto mais tempo há-de tomar, quanto mais tempo há que não se confessou". Mas o Arcebispo sabia que muitos não saberiam bem em que consistia um "exame diligente". Por isso explicou que "aquele penitente se examina diligentemente, que em seu exame faz aquilo que os bons homens de seu estado costumam fazer, ou que põem tanto cuidado em pensar seus pecados, como costuma poer um homem em um negócio em que muito lhe vai..."¹¹. A enumeração das restantes condições, contidas, aliás, nos diversos manuais de confissão, correspondia também ao que o concílio de Trento havia reafirmado: a confissão de todos os pecados mortais, com a indicação do seu número e das suas circunstâncias (2ª condição); o carácter "choroso" e "contrito" da mesma, tradutor da "dor e arrependimento", acompanhado do "firme propósito de não tornar a pecar" (3ª condição); a aceitação e cumprimento do penitência dada pelo confessor (4ª condição)¹².

¹⁰ Veja-se, em particular, a "Provisão" e o "Proémio" do Arcebispo no *Catecismo e Práticas Espirituais* (1564), 15ª ed., Fátima, 1962, 1-6. Para uma visão global da actividade pastoral e vida espiritual do Arcebispo, veja-se o conjunto de estudos reunidos na revista *Bracara Augusta*, XLII, nº 93 (1990), volume comemorativo do *Quarto Centenário da Morte do Venerável D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*.

¹¹ *Catecismo e Práticas Espirituais*, ed. cit., 155-156.

¹² *Catecismo e Práticas Espirituais*, ed. cit., 156-157.

Mas a enumeração destas "condições" – como que traduzindo o modo como o fazia o Arcebispo¹³ – vem acompanhada da exortação, a todos os fiéis, à confissão frequente, em vez de lembrar apenas a obrigatoriedade da confissão anual: "Para que é aguardar de ano em ano? Daí te vem esquecerem-te. E ainda que te não esqueçam, daí vem caíres tão a miúde e de cada vez seres pior, porque não buscas o remédio e mezinha que Deus te deixou". Pelo contrário, "se te confessares cada mês ou cada dous meses, não padecerias estas angústias [de ver "o monturo e abismo de culpas" de todo um ano], mais facilmente trarias à memória os pecados feitos desde a confissão passada, e ganharias graças de Deus e forças espirituais pera não tornar a cair tão facilmente; andarias com a consciência aliviada e consolada; andarias melhor aparelhado para morrer; e, indo ao Purgatório, terás lá menos penas..."¹⁴. Deste modo, a recomendação "ao povo" da confissão frequente enquadrava-se nos demais propósitos pastorais do Arcebispo, fazendo acompanhar a catequização de uma nota optimista que, pelos mesmos anos, se encontra ainda em outros textos análogos, nomeadamente aqueles que não estão tão social e "regionalmente" marcados nos seus propósitos iniciais, como é o caso do *Catecismo Romano*, editado em 1566.

A importância que deve ser reconhecida, neste âmbito – e no que diz respeito, concretamente, ao sacramento da penitência –, ao *Catecismo Romano* resulta, para além dos seus objectivos e características gerais que o conceberam como uma espécie de "guia" oficial para prelados e sacerdotes com cura de almas¹⁵, da maneira como, concretamente, nele se definiu aquilo que poderíamos designar como o "modo" de confessar: ou seja, a definição quase exaustiva – e que é, por isso mesmo, uma quase codificação – das atitudes interiores e exteriores, quer do confessor, quer do penitente, antes e depois da confissão. Claro que, se percorrermos alguns "manuais" e "artes" da confissão ibéricos anteriores ao Concílio, encontraremos já esboçadas ou, em alguns casos, definidas as linhas mestras deste "modo" de

¹³ Conta Fr. Luís de SOUSA, na *Vida de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires* (ed. cit., 90-91), que, quando das suas visitas, "ele era o primeiro que, de toda sua família, se levantava pola manhã cedo e gastava um grande espaço em oração, posto de joelhos; e algumas vezes, com muitas lágrimas (...); juntamente se aparelhava pera dizer missa examinando sua consciência pera se confessar primeiro(...); e a confissão era com tanto escrúpulo e tamanha pureza como se cuidara que não havia de fazer outra, e que era aquela a última de toda a vida; e, com esta imaginação, chegava a pôr em escrito por cifras, que só ele entendia, o número e qualidade das culpas".

¹⁴ *Catecismo e práticas espirituais*, ed. cit., 158.

¹⁵ Cf. Pio PASCHINI, *Il Catechismo Romano del Concilio di Trento. Le sue origine e la sua prima diffusione*, Roma, 1923; Jean-Claude DHÔTEL, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris, 1967, 82, chama-lhe "un directoire pastoral".

confessar apresentado no *Catecismo Romano*. Mas, porque se tratava de obras mais "particulares" – muitas delas de âmbito "regional" –, essas indicações ou esse "modo" resultavam, num primeiro momento, de conselhos concretos de um autor ou de um manual e não de uma orientação mais geral ou mais "oficial" – orientação que todos os textos posteriores a 1566 destinados ao uso de confessores e curas viriam a incorporar...¹⁶

Nessas orientações – que traduziam as preocupações de muitos teólogos e confessores perante a (que diziam ser grande) quantidade de absolvições que, verdadeiramente, o não eram... – foram retomadas muitas indicações que não eram novas. Só que o foram com muito maior veemência, fazendo-as adquirir novas tonalidades...

Em primeiro lugar, a maior insistência na conjugação da dor interior (contrição) com a dor exterior (confissão e satisfação) – para que a penitência fosse, simultaneamente, virtude e sacramento. Uma das críticas que se encontram directa e indirectamente referidas em diversas sumas, manuais de confissão e textos catequéticos dizia respeito à ausência de arrependimento sincero – que por isso passaram a ser mais minuciosos na distinção entre atrição e contrição – e de determinação em não repetir o pecado. A simples confissão deste directamente ao confessor era entendida por muitos penitentes e confessores como razão suficiente para a absolvição e perdão divino – o que a teologia moral desmentia e para o que os teólogos e prelados de Trento queriam medidas mais eficazes. Daí que no texto do *Catecismo Romano* figurasse o conselho de que "primeiramente se deuem amoestar e exhortar os fieis, que com grande efficacia, & cuidado se occupem em penitencia interior do animo, a qual chamamos virtude, sem a qual muy pouco aproueitará a que se tem exteriormente"¹⁷. Por isso encontramos, neste, noutros catecismos (que a partir dele, o tiveram como referente principal) e em sumas e manuais posteriores, uma maior *insistência* na necessidade da dor interior que traduzisse arrependimento, antes da apresentação perante o confessor que é a "penitencia exterior", em que "consiste a razão do sacramento"¹⁸. Bascando-se no ca. 4 da sessão XIV do Concílio, a mesma insistência na necessidade de os "pastores" ensinarem e consciencializarem os fiéis da imprescindibilidade da contrição, cuja virtude "não está somente em deixar de peccar, ou de ter proposito de ordenar nouo genero de vida, ou em o ter ja ordenado: mas primeiramente se deue ter odio á má vida passada: & cuidado de a alimpar"¹⁹, marcou uma

¹⁶ Jean-Claude DHÔTEL, *Les origines du catéchisme...*, ed. cit., esp. 82-117.

¹⁷ *Catecismo Romano*, ed. de 1590, 179r., subl. nosso.

¹⁸ *Catecismo Romano*, ed. cit., 181r.

¹⁹ *Catecismo Romano*, ed. cit., 186v.

via que, não sendo necessariamente ou exclusivamente de culpabilização, talvez tenha contribuído para avolumar a consciência do pecado e o temor da não salvação que a pregação dos séculos seguintes parece ter querido dramatizar...

De qualquer modo, a forma como este *Catecismo* se deteve na definição e explicitação da contrição, como repetiu ser "necessario ensinar com diligencia o pouo christão, para que cada hum entenda, porque modo a poderá alcançar, & tenha regra, por que saiba julgar quam longe está da perfeição desta virtude..."²⁰, mostra – se a compararmos com a maioria dos manuais de confissão anteriores, que apelavam, sobretudo, à atenção e vigilância do confessor, ao uso do seu poder e da sua "ciência" – uma espécie de transferência, ainda que relativa, da responsabilidade da confissão "perfeita" – que inclui contrição, confissão ao sacerdote e satisfação – para o penitente, no qual se fez recair, com maior veemência, o dever de examinar "frequentemente sua consciência" e ter "muito grande odio ao peccado"²¹; do mesmo modo se pedia aos fiéis que se "acusassem" – e não se escusassem – de *todos* os pecados cometidos, bem como das suas circunstâncias, não esperando apenas as perguntas do sacerdote...; por isso lembrou o *Catecismo* que "deuem ser amoestados, que não ha porque deuem auer vergonha de descobrir seus peccados", devendo também ser ensinados aqueles que "não sabem inteiramente declarar os peccados na confissam, nem por onde a deuem começar: os quaes deuem sem duuida ser mais reprehendidos, & principalmente ensinados, que antes que algum vá ao sacerdote, deue com toda a diligencia trabalhar por ter contrição de seus peccados: & que isto em nenhua maneira se pode fazer, senão procurar de se lembrar de cada hum trazendoos á memoria"²²...

Esta insistência no ensino dos fiéis – um ensino que se pedia fosse "de maneira, que os fieis, não somente entendam perfeitamente, mas tambem proponham em seu animo comprilas com effeito Cristão, & religiosamente com ajuda do Senhor"²³ – não só sobre o modo de se confessarem, mas, principalmente, de se prepararem para a confissão é, talvez, o aspecto mais "novo" da orientação da penitência nos tempos pós-Trento. Naturalmente, vários manuais anteriores haviam centrado no penitente a ordenação da confissão – melhor, do momento da confissão –, e deles é um exemplo o *Breue memorial dos peccados* (...) ordenado por Garcia

²⁰ *Catecismo Romano*, ed. cit., 189v.

²¹ *Catecismo Romano*, ed. cit., 191v.

²² *Catecismo Romano*, ed. cit., 201v., subl. nosso.

²³ *Catecismo Romano*, ed. cit., 210r.

de Resende²⁴, mas um exemplo muito especial, quer pelo seu autor, quer pelo(s) seu(s) destinatário(s)²⁵, que rapidamente passou pelos dez mandamentos, pelos sete pecados mortais, pelos cinco sentidos corporais, pelas sete obras de misericórdia, etc., sem exigir *expressamente* um *exercício prévio* de lembrança, de consciencialização e "dor" do pecado, de arrependimento profundo... que passaram a figurar com maior visibilidade nos manuais pós-tridentinos. Curiosa, ou compreensivelmente, este *Breve Memorial*, que teve um relativo sucesso editorial na primeira metade do século XVI (1518, 1521, 1529, 1545), não foi reeditado na segunda metade do século... Isso não significa, naturalmente, o desinteresse pelos manuais breves ou a pertinência do seu aparecimento, já que em 1554 foi editado o anónimo *Confessionário Romano. Arte de confissam breve*²⁶, cujo autor afirmou querer "com breuidade ceuar a todos pera exercicio tão proueitoso" e ensinar "nesta breue obra somente aos penitentes", procedendo nele "ho mais breue que poder, pera que sem muyto trabalho ho possam *estudar de cor* os que quiserem, & por esta arte *ordenadamente* se confesse"²⁷. Mas enquanto o *Breue memorial dos pecados* de G. de Resende se centrou no momento da confissão²⁸, o *Confessionario Romano* deixou já explícito não só o intuito de fornecer um memorial das "cousas em que podem peccar", mas o desejo de que que "*lendoas os penitentes antes que venhão aa confissam*, em particular *se lembrem* de seus peccados & os possam confessar", acentuando ser para tal "necessario trazer aa memoria os lugares onde esteue despois que se confessou, & os negocios em que andou, & as pessoas com que conuersou..."²⁹. Indo mais longe do que Garcia de Resende, não chegou, contudo, a referir ou explicar, consequentemente, a definir, que tal atitude significava um "exame de consciência", nos temos em que o vieram a precisar os textos pós-tridentinos...

²⁴ A primeira edição deste breve texto apareceu, em 1518, no *Ritual de Coimbra*, seguindo-se-lhe uma edição revista por Garcia de Resende em 1521, outra em 1529 e outra em 1545. Veja-se a edição do *Breue memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissam*, com estudo introdutório, por Joaquim O. BRAGANÇA, Lisboa, 1980.

²⁵ Cf. Joaquim O. BRAGANÇA, *Introdução a Breve Memorial dos Pecados*, ed. cit., 9-14.

²⁶ Esta obra, de "hum religioso da ordem de sam Bento, que muyto desejava a saluação das almas" (rosto) foi editado pela primeira vez em Coimbra, por João Alvares, e reeditado, sendo "nouamente emendado de muytos erros que ho outro tinha", em Lisboa, por Marcos Borges, em 1565.

²⁷ *Confessionario Romano*, ed. de 1554, prologo, subl. nosso.

²⁸ O texto começa com uma breve "Oraçam pera dizer antes dentrar ha confissam", seguindo-se-lhe a indicação do modo de proceder na confissão: "Depois da oraçam acabada e posto de juelhos aos pees do confessor com muyto acatamento e o rosto baixo – e as mulheres cuberto por evitar escandallo – farey ho sinal da cruz e direi a confissam jeeral..." (*Breve memorial dos Pecados*, ed. cit., 23).

²⁹ *Confessionario Romano*, ed. cit., prologo, subl. nosso.

Este conceito encontrava-se, contudo, em muitas obras anteriores, nomeadamente aquelas que se diziam "para sacerdotes e para penitentes" de que são exemplo o *Confessionario*³⁰ de Juan de Pedraza e o *Tractado da Segunda parte do sacramento da penitencia* de D. Sancho de Noronha³¹. O autor anónimo do primeiro *Manual de Confessores e Penitentes* (1549) também lembrara, a propósito do modo como o confessor devia "instruir" o penitente³² – referia-se ao momento da confissão –, a importância de este "examinar sua consciencia, mayormente se ha de confessar de muytos annos atras"³³. Mas a tónica estava centrada, fundamentalmente – e continuando uma tradição medieval³⁴ – no confessor, a quem recomendou uma especial, mas discreta, perspicácia³⁵ para o fazer confessar-se de todos os pecados: "...efforçeo com boas palauras a que nam tenha arrecoo de dizer seus peccados (...), deyxeo dizer a sua vontade quanto quer que os diga

³⁰ Juan de PEDRAZA, *Confessionario muy prouechoso assi para sacerdotes como para penitentes: por el qual todo christiano sabra en que peca o no peca si mortal o venialmente en los diez mandamientos y siete pecados capitales*, Lisboa, Germão Galharde, 1546 (reeditado em Évora, por André de Burgos, em 1559), conclui afirmando, por um lado, ter "por cosa muy peligrosa atreuerse vno a exercitar este officio [confissão] con solo breuiario: si no que tenga alguna summa de casos de conciencia passandola y repassandola..." e, por outro, bastante sumariamente, que "el peccador ha de examinar con diligencia su conciencia antes que se confiesse..." e que "sepa el penitente que se ha de doler en particular de todas sus culpas..." (s.n.). Significativamente, o mesmo Juan de PEDRAZA, na edição da sua *Suma de casos de conciencia (...) en dos breues volumines muy necessaria a Ecclesiasticos y seculares a confessores y penitentes (...)* vista y añadida segundo el sancto Concilio Tridentino, editada em Coimbra em 1566-67 – o mesmo ano da edição do *Catecismo Romano* –, foi mais explícito e pormenorizado, dedicando todo um capítulo às "qualidades del penitente", entre as quais situou, precisamente, o cuidado exame de consciência "antes que se confiesse", além, naturalmente, da confissão de todas as "culpas mortales de que se acuerda" e do arrependimento de todas elas e a "determinación de mudar de vida" (*Suma de casos de conciencia...*, ed. cit., 7-9).

³¹ Este *Tractado da Segunda parte do sacramento da penitencia que he Confissam...*, Lisboa, 1547 – um "pequeno tratado" com que pretendeu "ajudar os penitentes a sua boa confissam" (ed. cit., 46) – de D. Sancho de NORONHA foi bastante mais minucioso neste aspecto, já que, afirmando que "nunca peccador tendo verdadeyro conhecimento de seus males, convertendose ao senhor deyxou de ser bem recebido delle" (ed. cit., 7), dedicou todo o cap. XXV ao "que deue fazer ho penitente pera se alembra dos peccados que tenha feytos" (ed. cit., 44-46), sem, contudo, lhe chamar "exame de consciência".

³² *Manual de Confessores e Penitentes*, ed. de Coimbra, 1549, 51-58.

³³ *Manual...*, ed. cit., 54.

³⁴ Como mostrou R. RUSCONI, *Ordinate Confiteri. La confessione dei peccati nelle "Summae de casibus" e nei manuali per i confessori (metà XII-inizi XIV secolo)*, in *L'Aveu. Actes de la Table Ronde - Rome 28-30 mars 1984*, Roma, 1986, 297-313, a ordem do interrogatório pelo confessor ao penitente que se manteve nas *summae confessorum* medievais resultava, por sua vez, da influência directa da *praxis* da penitência pública e solene. Foram precisamente os manuais para confessores que começaram a aparecer no século XIII que foram introduzindo um novo modo de confessar segundo o qual o confessor devia deixar o penitente acusar-se dos diversos vícios capitais para não "inibir" a memória deste... Mas uma memória que se exprimia naquele momento...

³⁵ *Manual...*, ed. cit., 52-58.

grosseiramente, e sem ordem, porque ao menos conhecera em que peccados he implicado, e de quais lhe auera de preguntar (...). Deue tambem *cautelosamente* tirarlhe da boca alguuns peccados, se vee que os quer encobrir..."³⁶.

A mesma "responsabilização" do confessor se encontra em outras obras posteriores, que visaram responder à referida "ignorância" ou à dificuldade de muitos para entenderem e usarem, dada a sua complexidade, as sumas de casos, particularmente as que circulavam em latim, fornecendo manuais mais práticos, prontos a serem usados directa e facilmente pelo confessor. Vejam-se, por exemplo, o *Confessionario, ou interrogatorio breve para os confessores preguntarem aos penitentes*, ordenado por D. João Soares, editado em 1557³⁷ e reeditado, em 1573³⁸, com o título ainda mais sugestivo de *Interrogatorio breuissimo pera todos os confessores preguntarem aos penitentes* – e que se resumia, literalmente, a um interrogatório –, e as *Lembranças pera avisar de alguns erros e descuydos em que muytas vezes caem os confessores*, obra editada em 1560³⁹ e reeditada em 1597⁴⁰ que tentava, sobretudo, acudir a situações mais gravosas que resultavam da muita facilidade com que alguns confessores resolviam casos e absolviam...; ou, ainda, o breve *Tratado de Avisos de confessores*, ordenado por D. Fr. Bartolomeu dos Mártires e editado em 1560⁴¹ para responder às necessidades concretas dos sacerdotes do seu arcebispado, todo ele centrado no "Ministro da confissão" e nas perguntas que ele deveria fazer ao penitente...

Mas estes manuais breves, destinados a um uso mais "mediato" ou mais circunstancial, não diminuem, de modo algum – antes coexistem com –, o peso e a importância que continuaram a ter as sumas de casos ou os manuais de confissão mais extensos e sistemáticos, de que são notáveis exemplos, por um lado, a *Suma Caietana* (1525) de Tomás de Vio, O.P., cuja tradução castelhana (1556) foi editada pela primeira vez em Portugal em 1557⁴² e, por outro, o *Manual de confessores e Penitentes*, cuja

³⁶ *Manual...*, ed. cit., 57 (subl. nosso). O texto do *Manual* de Navarro – na sua edição portuguesa de 1560 – usou, neste ponto, uma linguagem ainda mais matizada: "...deue [o confessor] com cautelas discretas fazerlhe dizer todos os peccados, que vee que quer encobrir..." (*Manual...*, ed. de Coimbra, 1560, 56, subl. nosso).

³⁷ Em Coimbra, por João de Barreira.

³⁸ Em Évora, por André de Burgos.

³⁹ Em Lisboa, por João Blávio.

⁴⁰ Em Coimbra, por António de Mariz.

⁴¹ Em coimbra, por João de Barreira.

⁴² Em Lisboa, por João Blávio. Esta edição foi ordenada pelo Cardeal D. Henrique e, como confessa o tradutor Fr. Paulo de Palacio na dedicatória ao Cardeal, destinava-se prioritariamente aos confessores do arcebispado de Évora, "en especial a los treynta sacerdotes que V. A. con tan grandes

primeira redacção – editada em 1549 – teve a autoria de um "religioso da ordem de sam Francisco da prouincia da Piedade"⁴³ e que, precisamente por estes mesmos anos do Concílio de Trento, sofreu sucessivas redacções e edições, estas dirigidas directamente pelo teólogo e canonista Martín de Azpilcueta, o conhecido doutor Navarro⁴⁴. E dizemos notável exemplo não só porque se trata de uma obra inicialmente redigida e impressa já depois de começado o Concílio – e antes das primeiras discussões e decisões de Trento sobre o sacramento da Penitência (1551) – mas também porque, sendo reformulada depois destas, se manteve, durante várias décadas, uma autoridade a nível europeu. A sua importância é também corroborada pela própria evolução editorial, já que dela vieram a resultar, como é sabido, duas obras algo distintas:

– o *Manual de confesores e Penitentes*, já "reformado y acrescentado" por Martín de Azpilcueta aquando da tradução espanhola editada em Coimbra em 1553 e por ele aperfeiçoado/acrescentado ainda na de Salamanca 1556-57, e que foi editado, em tradução portuguesa a partir desta última edição espanhola, em Coimbra, por João de Barreira, em 1560;

– o *Compendio e Sumario de Confesores tirado de toda a substancia do Manual...*, impresso em Coimbra, por Antonio de Mariz, em 1567, que, seguindo muito embora a mesma ordem do *Manual*, foi simplificado e "explicado" em várias passagens por forma a ser de mais fácil compreensão pelos "menos doutos".

O aparecimento de um *Compendio e Sumario de Confesores*, baseado no anterior *Manual*, resultou, como o explicou o seu autor, do facto de este último, com os sucessivos acrescentos e aperfeiçoamentos do doutor Navarro, se ter afastado um pouco, não dos objectivos fundamentais, mas de algumas finalidades práticas daquele, tornado-se, cada vez mais, uma longa

expensas mantiene, y manda enseñar para que salgan diestros en el sacro officio de confessar...". A obra foi reeditada em 1560 e depois, em tradução portuguesa por ordem de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires – que a considerava, no dizer de Fr. Luis de SOUSA (*Vida de D. Fr. Bartolomeu...*, ed. cit., 112), uma "obra de muita autoridade e proveitosa" – em 1565, (Braga, António de Mariz), em 1566 com 3 edições diferentes (Braga, António de Mariz, Coimbra, João de Barreira e Lisboa, João Blávio) e, finalmente, em 1573 (Braga, António de Mariz). Esta suma, continuando uma tradição medieval, está ordenada alfabeticamente. Apesar da sua colocação no Índice de Valdés em 1559, o seu prestígio em Portugal não parece ter decrescido, como o testemunham a reedição, com alterações, em 1560 e a tradução para português com várias edições a partir de 1565.

⁴³ Este "religioso", que sempre terá imposto o anonimato, foi identificado por diversos autores como sendo Fr. Rodrigo do Porto. Cf., em particular, A. Pereira da SILVA, *A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro*, in *Didaskalia*, V (1975), 355-403.

⁴⁴ Sobre as redacções e edições desta importante obra, veja-se A. Pereira da SILVA, *A primeira suma...*, art. cit., esp. 367-370.

obra para os doutos⁴⁵ e mais difícil para os menos doutos, para os quais, no dizer do próprio Martín de Azpilcueta no prólogo do *Manual* editado em 1549, se dirigira também esta obra⁴⁶. Por isso, o *Compendio* foi elaborado "pera mais manualmente ser vsado & tractado dos menos doctos, porque os mais sabios podem yr beber as fontes donde manão estes Regatos", ou seja, "pera aliuiio dos fracos, & remedio dos que nam podem ter tantos liuros de summas & doctores"⁴⁷ – destinatários que, a crer nas traduções para várias línguas, nomeadamente o latim, existiriam por toda a Europa...⁴⁸

É, contudo, curioso referir que, em Portugal, ao contrário de Espanha e de outros países europeus (e ao contrário também da *Summa Caietana*⁴⁹), o *Manual*, depois da edição de 1560, tradução feita a partir da edição de Salamanca de 1556-57, não voltou a ser editado, enquanto o *Compêndio* viu várias edições (7) nas duas décadas seguintes⁵⁰ – e não será tal facto muito significativo? –, ainda que as reedições tenham terminado em 1579...

De qualquer forma, este maior "interesse" – seguramente de ordem prática – pelo *Compêndio* não diminui a importância que lembrámos terem estas "duas" obras em Portugal e em português – corroborada pelas várias edições europeias – e que deverá servir-nos para uma melhor compreensão dos caminhos e das orientações práticas da confissão depois de Trento, nomeadamente em Portugal, já que ambas marcam, por um lado, e apesar da

⁴⁵ A tal facto não será alheio o sucesso, em vários países europeus, da tradução e edição latinas, que deram ao *Manual* uma difusão e autoridade duradoira, visível nas sumas e manuais posteriores. Sobre as edições da sua tradução latina cf. A. Pereira da SILVA, *A primeira suma...*, art. cit., 385.

⁴⁶ "...Ca aunque muchos libros y buenos aya scriptos en esta materia por muy sanctos, buenos y doctos varones, assi modernos como antiguos. Pero ninguno ay donde el lector auisado nodesse, o no deseche mas que en este: *Porque algunos hablan confuso, o en general, sin descender a lo particular, o bien poco. Otros descien den mas: pero por tan luengos y obscuros grados, y escalones de disputationes que el comun saber de los confesores y penitentes, no los puede andar...*" (fl. Aij, subl. nosso). Por sua vez, o "autor" do *Compêndio* veio afirmar que "o principal intento que moueo a hum bom & virtuoso religioso da provincia da piedade a fazer a primeira impressam do Manual de Confesores foy o sancto zello das almas, & de ajudar os menos doctos (*Compendio e sumario...*, ed. de Coimbra, 1567, "Ao lector", subl. nosso)

⁴⁷ *Compêndio e sumario...*, ed. cit., "Al Lector".

⁴⁸ As edições no estrangeiro e em diversas línguas, nomeadamente o latim – que o consagrou como autoridade a nível europeu – foram ainda mais numerosas. cf. A. PALAU, *Manual del Librero Hispano-Americano*, 2ª ed., Barcelona, 1948, Tomo I, 609-611. Cf. A. Pereira da SILVA, *A primeira suma...*, art. cit., 398-400.

⁴⁹ Esta permanência das edições da *Summa Caietana* (cf. *supra* n.40) dever-se-á mais à sua forma – a utilização da ordem alfabética –, potenciando, talvez, um uso mais fácil pelo clero a quem prioritariamente se destinava, ou ao patrocínio do Cardeal D. Henrique e de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, na esteira, aliás, de Fr. Luís de Granada?

⁵⁰ A. Pereira da SILVA, *A primeira Suma*, art. cit., 398; Coimbra, 1567, Coimbra, 1569, Viseu, 1569, Lisboa, 1569, Coimbra, 1571, Braga 1579 e Lisboa, 1579.

profunda continuidade que resulta, sobretudo, das características do género, alguma mudança de rumo na orientação, não propriamente da administração do sacramento da penitência, mas, sobretudo, do modo como se vinha e viria a encarar o "processo", e não só o acto, da confissão (que era apenas uma das "três partes" do sacramento da penitência); por outro lado, a "subdivisão" do primeiro *Manual* em duas obras com finalidades imediatas e destinatários algo distintos permitiu assim um sucessivo melhoramento e aprofundamento do mesmo – com o saber canonístico de Martín de Azpilcueta –, conferindo-lhe mais rigor e exaustividade, e respondeu também – com a elaboração do *Compêndio* já depois de terminado o Concílio, logo, incluindo as suas determinações – a alguns dos objectivos que ditaram a elaboração do primeiro *Manual* (1549), que era a da sua utilização directa pelos confesores menos "doutos" e pelos penitentes mais "doutos"...

Efectivamente, o cuidado com que nesta obra foi tratado o modo como o confessor devia receber o penitente, orientar-lhe a confissão e aconselhá-lo⁵¹ – ou seja, como gerir correctamente esse momento privilegiado de "encontro" com o penitente – parece traduzir uma orientação que os tempos pós-Trento privilegiaram e que a redacção do *Compêndio* reflecte com bastante nitidez, já que se, na maior parte dos casos, o *Compêndio* é mais breve que o *Manual*, nestes capítulos concretos, particularmente os finais, é, pelo contrário, mais longo ou, até, mais minucioso, bem como mais claro (ou não contasse ele com os menos "doutos"...) ⁵², uma vez que a decisão da absolvição e a atribuição das penitências eram, precisamente, dois dos momentos em que mais se punha à prova a capacidade dos confesores para serem "juizes" e "médicos" dos penitentes, sabendo quando ou em que circunstâncias absolver e que tipos de penitências – de acordo não só com a gravidade dos pecados, mas também com as características (morais, físicas e sociais) do penitente – mais eficazes a cada um...

Mas, como dissemos, apesar do relativo sucesso destas obras também entre nós e de já traduzirem uma visão de enquadramento da

⁵¹ Como já realçámos em outra ocasião (cf. *As artes da confissão...*, art. cit.), a estes aspectos dedicou o autor vários capítulos, e não só partes de capítulos ou algumas frases como sucedia na maior parte dos manuais anteriores. Especialmente significativo é o capítulo 10, no qual se debruça sobre "como se ha de auer ho confessor acerca de si, primeyro que se chegue a confessar: e acerca do penitente. E de como ho ha de instruir. E o que no principio lhe ha de preguntar" (*Manual...*, ed. de 1549, 51 ss. e ed. de 1560, 53 ss.), bem como o cap. 26, sobre "como se ha de auer ho confessor com ho penitente despoys que ouuer dito que lhe lembra de seus peccados" e sobre "como se ha de auer ho confessor com o penitente quanto aa penitencia que lhe ha de impoer despoys da confissam" (*Manual...*, ed. de 1549, 506-522 e ed. de 1560, 563-583).

⁵² Cf. *Compêndio e sumario...*, ed. de Coimbra, 1567, esp.469-486

confissão num plano mais vasto de ascese e aperfeiçoamento interior – o que se torna mais visível, precisamente, nos referidos momentos de orientação espiritual do penitente pelo confessor –, o seu ciclo de vida, em termos de edições, em Portugal foi bastante reduzido, uma vez que, depois de 1579, não contamos com mais nenhuma edição, em português, em castelhano ou em latim. Mas tal não significa "ausência", já que o *Manual* foi uma obra sempre presente, nomeadamente na sua versão latina, nos manuais e sumas posteriores, nomeadamente ibéricos...

Por outro lado, é curioso notar que os tratados editados em Portugal nas duas últimas décadas do século XVI vão dirigidos, preferentemente, a sacerdotes e confessores e, ou são de autores espanhóis, ou estão redigidos em espanhol, como que confirmando, também entre nós, a autoridade e afirmação europeia, nesses tempos, dos teólogos espanhóis – especialmente dominicanos e franciscanos (os jesuítas impor-se-iam mais tarde) – em matéria de teologia moral⁵³. São os casos de Bartolomeu de Medina, O.P., *Breve instrucción de como se hade administrar el sacramento de la penitencia*, editada em Lisboa, por Manuel de Lira, em 1582 e reeditada em 1583 e 1591⁵⁴ – na qual este dominicano se queixava de que, sendo "el officio del confessor" de "tanta autoridad en la Iglesia, no puede dexar de causar lastima en los que bien lo consideran ver lo que agora passa, que los sacerdotes mas ignorantes y menos exercitados en las diuinas letras se encargan de la cura de las almas y los grandes theologos, y Canonistas no se precian de su officio(...). Por esto los peccadores no se enmiendan, y los peccados se multiplican, y con su auenida anegan la tierra, porque no ay sciencia de curar almas en ella" razão pela qual fez esta "arteizica pequena para instruyr un medico spiritual"⁵⁵; de António de Córdova, O.F.M., *Tratado de casos de consciencia*, editado em Lisboa, por Simão Lopes, em 1586⁵⁶, obra que contrariava assumidamente a tradição das edições latinas

⁵³ Uma afirmação que já fora notória no Concílio de Trento. Cf. H. JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, ed. cit. M. TURRINI, *La Coscienza e le Leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età Moderna*, Bologna, 1991, esp. 123 ss fala mesmo, a propósito da literatura penitencial em Itália nas últimas três décadas do século XVI e primeiro vinténio do século XVII, de "una vera invasione spagnola, in termini di titoli, di successi editoriali e (...) di mutamenti contenutistici e metodologici".

⁵⁴ Esta obra fora impressa em Salamanca em 1579 e em Zaragoza em 1580 e teve um sucesso europeu rápido e bastante significativo em toda a Europa. Para uma visão global das edições, cf. PALAU, *Manual del Libroero...*, ed. cit., Tomo VIII, 396-397.

⁵⁵ B. de MEDINA, *Breve instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la Penitencia*, Salamanca, herederos de Mathias Gast, 1579, "Prologo del autor a los padres confesores del Conuento de Sant Estecuan de Salamanca", 7r. e v.

⁵⁶ Este *Tratado* foi editado pela primeira vez em Toledo, por Juan de Ayala, em 1573 e teve, só em Espanha, pelo menos 7 edições diferentes. Cf. PALAU, *Manual del Libroero...*, ed. cit., Tomo IV, 99-100.

das sumas de casos, com base, precisamente, no argumento de que os que sabem e escrevem devem "satisfazer a los que saben, y a los que no saben"⁵⁷; de Pedro Mártir Coma, O.P., *Directorium curatorum, o instrucción de curas*, editado em Lisboa, por António Álvares, em 1588 e reeditado em Lisboa em 1591, em Coimbra em 1593 e em Lisboa em 1622⁵⁸; e ainda a bastante mais longa e exaustiva obra do português Manuel Rodrigues. O.F.M., *Suma de casos de consciencia, com advertências muy provechosas para confessores*, obra muito editada, traduzida para diversas línguas, particularmente o latim, e muito influente a nível europeu depois de 1594-95⁵⁹ e igualmente redigida em castelhano "para que con mas facilidad puedan usar todos del, y nadie halle cerrada la puerta a su prouecho..."⁶⁰.

Todas estas obras, dirigidas expressamente ou prioritariamente aos sacerdotes e confessores, nomeadamente os menos "doutos", mostram como se faziam presentes as preocupações e as orientações pastorais do Concílio, que, aliás, se mantiveram pertinentes nos inícios e ao longo do século XVII, como dramaticamente o comprovam as palavras de Fr. António de Molina – outro espanhol que viu a sua editadíssima *Instrucción de sacerdotes* impressa em Portugal, embora uma só vez nesse século⁶¹ –, palavras que traduzem a preocupação, partilhada por muitos, com "el abuso, y desorden que ay en el exercicio, y ministerio del oficio Sacerdotal..."⁶², razão pela qual escreveu este livro cujo "intento principal es instruyr a los Sacerdotes, y

⁵⁷ *Tratado de Casos...*, ed. de Zaragoza, Juan Soler, 1583, "Prologo del autor al lector".

⁵⁸ Respectivamente por António Álvares, por António de Mariz e por Pedro Craesbeeck. A primeira edição, em catalão, data, possivelmente, de 1566 (reed. em 1584). A tradução castelhana teve várias reimpressões nos finais do século XVI e nas primeiras décadas do século XVII (cf. PALAU, *Manual del Librero...*, ed. cit., Tomo III, 597). Como o próprio título o mostra, não se trata propriamente de um manual de confissão, mas de uma obra que o autor diz ser para todos os que têm "cargo de animas", aos quais deseja "enseñar cumplidamente todo lo que cumple saber (...), assi del peccado, como de los sacramentos, dos cosas que necessariamente han de saber los curas", embora toda ela esteja ordenada como se de um manual de confessores se tratasse.

⁵⁹ A primeira edição portuguesa conhecida desta obra – que retoma a ordem alfabética – é a de Lisboa, António Álvares, 1594-95, 2 vols., seguindo-se-lhe as de Lisboa, pelo mesmo editor, em 1597, 1604 e 1607; a das *Obras Morales*, em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, 1615; novamente em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, 1616. Para uma visão global das suas edições e traduções, cf. PALAU, *Manual del Librero...*, ed. cit., Tomo XVII, 225-230.

⁶⁰ Citamos pela edição da *Suma de casos de consciencia, con advertencias muy provechosas para confessores, con vn orden judicial a la postre: en la qual se resuelue lo mas ordinario de todas las materias morales. Añadida de nuevo en muchas cosas, y corregida por el mismo Author*, Lisboa, Antonio Álvares, 1597, "al lector".

⁶¹ Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1611. Esta *Instrucción de sacerdotes en que se les da dotrina muy importante, para conocer la alteza del sagrado oficio sacerdotal y para exercitarle debidamente* foi editada pela primeira vez em Burgos por Juan Baptista Varesio, em 1608 e continuou a ser editadíssima em Espanha e em algumas cidades europeias ao longo do século XVII e XVIII, com algumas edições ainda no século XIX. Cf. PALAU, *Manual...*, ed. cit., Tomo IX, 469-470

⁶² A. de MOLINA, *Instrucion de sacerdotes*, ed. cit., "Prologo al lector".

declararles las obligaciones, que se encierran en su estado, y oficio Sacerdotal, y el modo con que se ha de cumplir bien con ellas"⁶³.

Mas a dependência directa da produção ou edição de obras espanholas (e de algumas italianas⁶⁴), nomeadamente neste virar de século, não impediu o aparecimento de outras obras de autores portugueses, não só mais directamente vocacionadas para o contexto português – e não só para o uso preferencial dos confesores e clérigos em geral –, mas também mais directa ou especificamente orientadas para os penitentes ou fiéis que aspiravam – e se queria que aspirassem – a uma vida ascética e espiritual mais condizente com os modelos de vida espiritual desses tempos... Efectivamente, se a presença espanhola também ao nível da teologia moral – não só pelos autores, mas também pela língua, já que muitas obras de outros autores europeus nos chegaram, precisamente, através de traduções espanholas – se continuou a fazer sentir fortemente⁶⁵, a afirmação "nacional" neste campo, tanto ao nível das sumas de casos como dos manuais para confesores e penitentes, tornou-se bastante mais visível⁶⁶,

⁶³ A. de MOLINA, *Instruccion de Sacerdotes*, ed. cit., "Argumento de todo el libro", s.n.

⁶⁴ Mas a dependência directa das italianas só parece ter-se feito sentir na segunda década do século XVII. Se não quisermos incluir aqui, pelas suas características, a editadíssima obra do Cardeal Roberto BELLARMINO, *Declaracion de la Doctrina Christiana* (Lisboa, António Alvarez, 1614) – que nos chegou através da tradução espanhola – devemos salientar a tradução da de Lucas PINELLO, *Confessionario Geral utilissimo assi para todos os estados de penitentes se saberem bem confessar, & aparelhar, como tambem para todos os confesores exercitarem dignamente o Sacramento da Penitencia*, editada em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, em 1619 e a de Vicente BRUNO, *Tratado Breve do Sacramento da Penitencia*, Lisboa, António de Mariz, 1618, obras que se queriam breves e "fáceis" destinadas ao uso pelos penitentes...

⁶⁵ Se deixarmos de lado o caso particular da *Suma* de Manuel RODRIGUES, que era português – embora só de nascimento... –, contamos ainda com edições nacionais de Pedro de LEDESMA, *Segunda Parte de la Suma en la cual se cifra y suma todo lo moral y casos de conciencia que no pertenecen a los sacramentos e a Suma de todos los sacramentos*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1617; de Henrique de VILLALOBOS, *Suma de teologia moral y canónica*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1623 e *Manual de confesores*, Lisboa, 1633; de Cristóbal de la VEGA, *Casos raros de la confesión*, Lisboa, João da Costa, 1667, reed. em 1671, 1673, 1677 e 1683; de Jaime CORELLA, *Practica de el confessionario*, Lisboa, 1693 e 1695.

⁶⁶ Prova-o a diversidade de obras de teologia moral e de manuais de confissão (longos ou breves, denunciando a complexidade da matéria e a multiplicidade de destinatários ou situações), editados ao longo do século XVII, de que são exemplo as de Lourenço GARRO, *Isagoge Moral em as materias dos sacramentos*, editado pela primeira vez em Lisboa, em 1620, com várias reedições posteriores⁶⁶, de António Fernandes MOURE, *Compêndio moral e resoluções de casos de consciência*, Porto, João Rodrigues, 1625; de Manuel Lourenço SOARES, *Principio e definições de toda a teologia moral...*, Lisboa, António Álvares, 1642; de Jerónimo CORREIA, *Memorial de pecados e breve modo para examinar a consciência*, Lisboa, Domingos Carneiro, 1662; de Leonardo de S. José, *Guia de penitentes e modo fácil de fazer uma confissão geral*, Coimbra, António Dias Costa, 1665, com diversas reedições (1675, 1680, 1695); de Tomé Botelho CHACON, *Compêndio brevissimo da Theologia moral mais necessaria na praxe de confesores e penitentes*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1682; de João da FONSECA, *Espelho de penitentes*,

nomeadamente ao nível da focalização da confissão do ponto de vista do penitente, não só para que este fosse mais decidido e preparado para a confissão, a fizesse com menos dificuldade – logo, também mais assiduamente –, mas também para que frequentasse mais segura e mais regularmente a comunhão...

Esta perspectiva é a que encontramos no *Exame de consciencia, e ordem, para os penitentes se confessarem bem de seus peccados*, de Manuel Gois de Vasconcelos, editado em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, em 1615, obra vinda a público depois de este mesmo teólogo ter feito editar, em 1613, um *Caminho Espiritual das almas christãs pera a saluação*, uma espécie de doutrina cristã que tem a particularidade de ter como Livro Primeiro um "breue tratado" sobre a "ignorancia e cegueira que ha em as almas, & dos males, & dannos que lhes nacemento della"⁶⁷. Curiosamente, entre estas duas datas, em 1614, foi editada em Lisboa a tradução espanhola da afortunada obra do Cardeal R. Bellarmino, *Declaración de la Doctrina Christiana* – uma obra cujo tradutor se queixava do "descuydo y negligencia" com que viviam os cristãos e que, segundo a "aprovação" do Doutor Bernardo Alderete, devia servir "para que todos los fieles se aprouechen para la salud, y bien de sus animas" – incluindo no seu final um outro texto, uma breve *Instruccion para examinar la conciencia antes de la Confession, ô particular, ô general de toda la vida*, do jesuíta Francisco de Sosa⁶⁸, texto que, percorrendo apenas os dez mandamentos, tem a particularidade de apresentar formalmente o exame de consciência como a primeira parte da confissão (antes da contrição, que diz ser a 2ª parte⁶⁹), defendendo que "para hazer bien este examen conuiene retirarse por algunos ratos a solas, suplicando à Dios le alumbre, y trayga a la memoria el numero y

Évora, Of. da Universidade, 1687 (cf. *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal*, Porto, 1988).

⁶⁷ Manuel Gois de VASCONCELOS, *Caminho espiritual...*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1613, 1r.-19v. O autor refere-se à ignorância "não por falta de ministros" – já que, "pella bondade de Deos ha em nossos tempos tantos tam virtuosos, & tam doutos..." –, mas por culpa do pouo" que "não se applica a saber de rayz o essencial..." (*Caminho espiritual...*, 1v.-2r. e v.).

⁶⁸ Este breve texto (de apenas 16 folhas), apenso à *Declaracion de la Doctrina Christiana* pretendeu servir como uma espécie de "interrogatório" que cada penitente deveria percorrer, com "cuydado, tiempo y meditacion" antes da confissão, pois, afirmou o seu autor, "este es el negocio de mas importancia de todos, del qual pende la saluacion eterna"; deste modo, deveria cada um, conforme o tempo que decorreu desde a última confissão e conforme a gravidade dos pecados, "gastar todo aquel [tiempo] que fuere necessario para ajustar las cuentas de nuestras almas con la diuina justicia, cuyo memorial auemos de entender, que es este interrogatorio, respondiendo a todas las preguntas y cargos del, con mucha puntualidad y meditacion..." ("prologo", s.n., subl. nosso).

⁶⁹ *Instruccion...*, ed. cit., 14v.

circunstancias de sus pecados..."⁷⁰. Assim, o exame de consciência devia ser também uma prática ascética e não só uma simples lembrança dos pecados...

De qualquer forma, a razão que Manuel Gois de Vasconcelos apresentou para a publicação deste *Exame de consciencia* foi a do desejo de "ajudar sò aos que não sabem" porque "do descuydo de huns, & da ignorancia dos outros, pode ser que succeda muitas vezes a pouca emenda dos peccados, *dos quaes se costumão alguns confessar só de outiua, sem preceder exame necessario* do numero, especies, & circunstancias delles", uma vez que "quando isto falta não ficão as confissões bem feitas"⁷¹. Claro que a obra em si não se afastava do modelo dos confessionais anteriores, já que foi organizada por forma a que o penitente confessasse os seus pecados seguindo a ordem mais frequente e elementar, que era percorrer os Mandamentos e os pecados capitais... Mas o seu maior interesse reside no facto de traduzir, ao nível dos seus propósitos e do próprio título, a valorização crescente – porque ainda não suficientemente eficaz? – não só da confissão geral e particular, mas também e sobretudo, da preparação prévia e cuidada da confissão por forma a torná-la, simultaneamente, mais organizada, mais inteira, e mais frutuosa... – o que dependia e se sabia depender muito mais do penitente do que do confessor...

Por tudo isto, a defesa da criação do hábito do exame de consciência e da confissão frequente – que era também o que estava, como vimos, em causa – permitiria aos fiéis seguir e praticar uma ascese que lhes deveria tornar mais apazíveis certas práticas devotas que tinham à cabeça, com o cumprimento da terceira parte do sacramento da penitência (a *satisfação*), a esmola, o jejum, a visita aos enfermos, as orações, as peregrinações (uma "penitência" que não se devia impor às mulheres...⁷²) e, principalmente, uma maior "limpeza" na frequência da comunhão... Não é por acaso que, neste *Exame de Consciência*, Manuel Gois de Vasconcelos incluiu, no final, uma "Aprovaçam" da comunhão frequente⁷³, para "mayor consolação das pessoas deuotas"... Como afirmaria mais tarde Leonardo de S. José no seu

⁷⁰ *Instruccion...*, ed. cit., "prologo", subl. nosso.

⁷¹ *Exame de consciencia...*, ed. cit., "ao leytor" (subl. nosso).

⁷² Como explicou o autor do *Compêndio e Sumário de confesores* (ed. cit., 481) – confirmando as advertências da literatura didáctico-moral destinada aos casados e às mulheres desses tempos –, a penitência de "romarias e peregrinações" não deveria ser imposta às mulheres porque lhes "não conuem ir a ellas, mayormente sem os maridos: nem ainda muyto com elles, pois podem visitar spiritualmente os sanctos, estando em suas casas..."

⁷³ Baseou-se na sessão 13, ca. 8 e sessão 22, ca. 6, do Concílio de Trento e aduziu variadíssimas autoridades (*Exame de Consciência*, ed. cit., 46-52).

muito "barroco" *Guia de Penitentes*⁷⁴ depois de ter feito editar, em 1670, a não menos "barroca" obra *O Divino Pelicano para sustento das almas na frequência do augustíssimo sacramento da Eucharistia*⁷⁵, "justo será pois que estes dous livros andem sempre germanados, sendo de dous Sacramentos que ordinariamente andão juntos (...) porque a confissão dà a primeira graça, a sagrada Comunhão a aperfeiçoamento ultimamente"⁷⁶...

Deste modo, mesmo se o fizemos linearmente, esperamos ter sugerido como o estudo da evolução da literatura penitencial no século XVII português, sobretudo a partir da década de 20, não poderá prescindir de uma multifacetada contextualização que tenha em conta não só a evolução do "género" a nível europeu, mas também um enquadramento mais complexo, por um lado, de toda a pastoral e, por outro, das polémicas e dos caminhos da espiritualidade que por então se definiam ou redefiniam... Um estudo – ou um desafio – seguramente estimulante, mas que deverá contar com passos cautelosos e mais seguros...

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Summary: *The aim of this study is to identify the main features of the trajectory and evolution of the literature leading with penitence in Portugal, after the Tridentine Council. Some particular aspects of the evolution of the genre are underlined, taking into account, first, the continuity of the conditions of its production from the late 15th to the mid-16th century; secondly, its dependency on the pastoral orientations formulated by the Council – particularly through the Roman Catechism –, and thirdly, the strong influence of Spanish authors and works from the latter decades of the 16th century. The effort put on the diffusion of the sacramental confession, the calling for frequent confession and the attempt at articulating the practice of confession with that of communion and other devotional practices are emphasized.*

⁷⁴ O título completo desta obra com estilo muito ao gosto "barroco" é *Guia de Penitentes, com regras, e modo facil para fazer huma confissão geral de muitos annos, em menos de duas horas* e foi editado pela primeira vez em Lisboa, por João da Costa em 1675 e reeditado em 1680, 1695, 1731 e 1738. Foi a obra deste autor com mais sucesso editorial.

⁷⁵ Esta obra foi editada em Lisboa, por João da Costa, em 1670 e a sua publicação não terá sido fácil, segundo o autor confessa no prólogo do *Guia de Penitentes*: "...se bem primeiro que saisse ao publico teatro do mundo, teve assás de controversias".

⁷⁶ Leonardo de S. JOSÉ, *Guia de Penitentes...*, Coimbra, 1695, 12.

D. António, Prior do Crato, Príncipe Penitente. Os *Psalmi Confessionales*: do *Exemplum* à devoção. 1595-1995

Para o Luis Ferreira da Silva, bom conhecedor de D. António e cuja a admiração pelo príncipe fez, uma noite, levantar o preço dos "seus" *Solilóquios... Ex corde*

I - Não saberíamos, de começo, dizê-lo de outro modo ou com mais precisão: depois de 26. VIII. 1595 publicavam-se, em Paris, uns *Psalmi Confessionales in quibus peccator longaevus divinam pro peccatis suis misericordiam implorat*. E apareciam sem nome de autor. No entanto, o editor aceitava lançar um pouco de luz, não propriamente sobre o autor, mas sobre o lugar e as circunstâncias da obra, ao acrescentar, a esse título, este bem conhecido esclarecimento: *Inventi sunt in scrinio serenissimi Regis Portugaliae D. Antonii hujus nominis primi, propria manu scripti et ab ipso Rege fuisse compositos laudabilis ejus mors testatur*. Confessemos assim, nós também, que não lográmos determinar a data da primeira edição da obra, apesar das muitas que, depois, no seu original latino ou em tradução, ao longo do século XVII e ainda do seguinte, foram surgindo. A única certeza que temos é que foi publicada depois da morte desse rei em cujo escritório se diz foi encontrado o original..., sendo de arquivar, porque devidas, seguramente, mais que a uma distração de Barbosa Machado, a uma gralha tipográfica, as notícias que assinalam a primeira edição em 1592¹... D. João de Castro, o autor da célebre *Paraphrase e Concordancia*

¹ D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, I, Lisboa, 1741 (aliás, Coimbra, Atlântida Editora, 1965), 192 transcrevendo com bastante exactidão essa edição - que, apesar de tudo, poderá ter visto - indica, como data de publicação, 1592, o que é manifestamente impossível. Tal indicação, que poderá ser um lapso, mas que deverá ser uma gralha por 1595, passou, sem mais, ainda que obliquamente, ao *Diccionario Bibliographico Portuguez* (I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1858, 78) de F. Inocêncio da SILVA. Júlio de CASTILHO, *Lisboa Antiga - Bairros Orientais*, Lisboa, 1937, 340 - 365, comentando os livros que integravam o "mesquinho inventário" dos bens que, por morte do Prior do Crato, fizeram Diogo Botelho e Cipião de Figueiredo de Vasconcelos, do seu Conselho e seus derradeiros testamenteiros, também anotou (352) essa gralha (ou lapso de Barbosa Machado), sem contudo, propôr qualquer data. Deverá, contudo, notar-se que Júlio de Castilho transcrevia o título da primeira edição dos *Psalmi Confessionales* da obra de E. FOURNIER, *Un Prétendant Portugais au XVIIème Siècle*, Paris, 1851,92 (n° 113), quem, por sua vez, não conhecia a Primeira edição, limitando-se a citar esse título pela edição bilingue de 1693. Paul DURAND-LAPIE, Dom

de *Algumas Prophecias de Bandarra...* (Paris, 1603), que foi conselheiro e, durante alguns anos, personagem de alguma intimidade com D. António, ainda que não fosse "dos de dentro", vivendo em Paris e conhecendo bem - talvez melhor do que quisesse ou lhe conviesse - os meandros da imigração portuguesa na capital de França, declara, taxativamente, em 1622-1623, transcrevendo-lhe com exactidão o título, que os *Psalmi Confessionales* foram impressos em Paris depois de "morto o dito Senhor"(† 26. VIII. 1595)²... E, ainda que tenhamos que retomar o assunto, notemos desde já que nesses esclarecimentos editoriais não se afirma perentoriamente que o rei português fosse o seu autor.... De qualquer modo, independentemente do seu verdadeiro autor, o editor indicava que o autor dos *Psalmi Confessionales* haveria que procurá-lo nos grupos da emigração portuguesa que rodeara o Prior do Crato no exílio... Confessemos ainda, por uma vez, que a edição mais antiga de que temos notícias certas é a que J. Regnoud publicou em Paris em 1609...

Os *Psalmi Confessionales*, quem quer seja o seu autor, são das raras meditações penitenciais escritas por um português nos fins do século XVI e, por isso, neste ano em que se cumprem quatrocentos anos da morte de um príncipe a quem, por razões que poderão ter ido do convencimento sincero até à publicidade, quase sempre foi atribuída a obra, convirá tentar estudá-la, mesmo que um tanto superficialmente, como texto de espiritualidade que é. O que, aliás, segundo cremos, nunca terá sido feito, tal como ainda se espera por uma investigação sistemática sobre os anos de exílio do Prior do Crato, dos últimos anos (1592-1595), principalmente. Aqui, nesta primeira abordagem, tentaremos aproximar-nos das tradições do seu género..., da estruturação dos temas penitenciais..., das suas fontes..., das suas edições..., passando, naturalmente, por tentar fazer alguma luz sobre o seu autor, isto é, procurando discutir - o que não quer dizer imediatamente negar - a sua atribuição a D. António e, finalmente, situar os *Psalmi Confessionales* no contexto da história interior desses últimos tempos do *Indesejado*...

Começemos por confirmar o que, desprevenidamente, poderá, logo, pensar-se a partir do título da obra: os *Psalmi Confessionales* representam, com algumas limitações, é certo, essas composições que, em verso ou em prosa, partindo do texto bíblico - dos salmos, na grande maioria dos casos -

Antoine I, Roi de Portugal (1580-1595), Paris, 1905, ocupando-se (cap. XIII, pp. 86 - 106) de "Dernnières années de Dom Antoine I; sa mort à Paris", apesar de ter dado alguma atenção ao destino de Cipião de Figueiredo e de Diogo Botelho, não faz qualquer referência aos *Psalmi Confessionales* nem a qualquer sua edição.

² D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de Veneza ou Ternario, Senario e Novenario dos Portugueses que em Veneza solicitaram a liberdade del Rey D. Sebastião, com hua breve menção do Sr. D. Antonio*, Paris, 1622-1623., B. N. L., Ms. 4387, Livro III, fol. 291r.

desenvolveram, por toda a Europa - católica ou reformada -, ao longo do século XVI e do século XVII um género de "meditação" de antigas tradições patrísticas (o *Psalmus Morientium* atribuído a S. Jerónimo..., o *Psalmus contra partem Donati*..., de Santo Agostinho..., etc.) difundido, agora, nesses tempos modernos, sob o título de "salmos" ou até de suas paráfrases³. Naturalmente, os chamados salmos penitenciais - o grupo constituído pelos salmos nº 6, 31, 37, 50, 101, 129, 142, segundo a numeração tradicional - estão na base da meditação penitencial - dita, muitas vezes, "salmos penitenciais" -, o que não quer dizer, evidentemente, que outros textos penitenciais - bíblicos ou não -, de forma mais ou menos explícita, com eles não possam concorrer numa constante e, de acordo com o saber e a arte poética dos seus autores, mais ou menos subtil técnica de contaminação textual. Houve, aliás, já ocasião de estudar o género a propósito não só de alguns "salmos" de Francisco Manuel de Melo e de paráfrases suas de orações - composições que, em alguns casos, como se sabe, se propunham glosar alguns dos salmos penitenciais e orações para antes da confissão -, mas também dos *Salmos Penitenciaes* de D. Jorge de Meneses Sottomayor que deveriam ter integrado o chamado *Cancioneiro de Corte e de Magnates*⁴. No entanto, apesar do que tem sido escrito sobre o assunto, talvez seja importante recordar que, pelas datas em que se imprimiam em Paris esses *Psalmi Confessionales* - talvez, melhor, mais esses, dada a abundância do género na literatura de espiritualidade em França⁵ - esse tipo de meditação penitencial não conhecia grandes tradições na cultura portuguesa. Com efeito, não é na tradição mais imediata dos manuais de confesores e *ars confessandi*, digam-se eles, como o de Garcia de Resende, *Breve Memorial de Pecados* (1518, 1521, 1529, 1545...), ou, como o de André Dias, *Método breve e util para bem fazer a Confissão* (1523, 1529),

³ Maria de Lourdes BELCHIOR, *As Glosas do Salmo 136 e a Saudade Portuguesa* in *Os Homens e os Livros. Séculos XVI e XVII*, Lisboa, 1971, 17 - 28 ; Vasco Graça MOURA, *Camões e a Divina Proporção*, Lisboa, 1985 (esp. o cap. I - *Os Salmos e o Humanismo*, 13 - 65). Recordemo-lo, porque se anicha em *Este Livrinho Contem huas Meditações da Criação do Mundo e Vida de Nosso Senhor Jesu Christo* (Lisboa, 1560)- uma versão do seu *Tratado da Criação do Mundo* (Lisboa, 1552), Jorge da Silva aí publicou, além das *Endechas dos Salmos* e de outros poemas comuns ao *Tratado*, umas *dos Cantares* e o *Psalmus Quemadmodum desiderat em terceira rima* e, mais tarde, (Lisboa, 1617) Fr. Hernando de Jesus a *Exposicion de los siete Salmos Penitenciales del Profeta David* que foram "publicados e prefaciados por Sousa Viterbo" (Coimbra, 1891)

⁴ José Adriano de F. CARVALHO, *A Poesia Sacra de D. Francisco Manuel de Melo* in *Arquivos do Centro Cultural Português*, VII (1974), 295 - 404; *No Texto do Cancioneiro de Corte e de Magnates: Os Salmos Penitenciaes de D. Jorge de Soto Mayor* in *Annali dell' Istituto Universitario Orientale. Sezione Romanza*, XVIII (1976) 233 - 295

⁵ Michel JEANNERET, *Poésie et Tradition Biblique au XVI^e Siècle. Recherches sur les Paraphrases des Psaumes de Marot à Malherbe*, Paris, 1969.

ou ainda, como o de Fr. António de Beja, *Nova arte de Confissão* (1529), e até, como o de João Soares, *Livro de Remédios para os sete Pecados Mortais* (1543) ou, abreviando, como o difundidíssimo de Fr. João Porto, *Manual de Confessores e Penitentes* (1549, 1552, 1553...) que haverá que procurar os fundamentos mais imediatos desse género da meditação penitencial⁶. E os comentários dos salmos penitenciais, bem escassos no século XVI português, a ponto de, verdadeiramente, só podermos recordar o que, António, ermitão da Serra de Ossa lhes dedicou - *Declaração sobre os sete Salmos Penitenciais* (Lisboa, 1544) -, também não ofereciam, juntamente com algumas obras que propunham a tradução desses salmos⁷, apoios imediatos para a elaboração desse tipo de meditação, ainda que uns e outros pudessem constituir uma base de sugestões de sentidos. E sempre será verdade que manuais de confissão e declarações de salmos se não ofereciam apoios imediatos, se inscreviam, de algum modo, no amplo horizonte da literatura penitencial com que a meditação penitencial tinha de contar. As sugestões ou os estímulos mais imediatos haverá, contudo, que buscá-los, mais que numa tradição constante que explorava as *Confissões* agostinianas, num género que passando, entre nós, pelas *Horas de Confissão* do cisterciense Fr. João Claro⁸ que, por algo, já foram aproximadas dos *Psalmi Confessionales* atribuídos ao príncipe português⁹, coagulava em textos como a *Devotissima exposicion sobre el psalmo Miserere mei Deus* (1532?), tradução da última "confissão" de Girolamo Savonarola¹⁰, texto que com a

⁶ Maria de Lourdes C. FERNANDES, *As Artes de Confissão. Em torno dos Manuais de Confessores do Século XVI em Portugal* in *Humanística e Teologia*, XI (1990), 47-80 examinou, contextualizando-os, pela primeira vez e com extrema originalidade, muitas destas *artes confessandi* do Quinhentos português.

⁷ Hernando de IARAVA, *Libro muy provechoso para todo fiel christiano el qual mando traduzir la muy poderosa y christianissima señora Leonor Reyna de Francia*, Lisboa, Luís Rodrigues, 1544 em que se publicam os sete Salmos penitenciais e os quinze graduais. (Conf. Antonio J. ANSELMO, *Bibliografía das Obras Impressas em Portugal no Século XVI*, Lisboa, 1926, nº 1042).

⁸ Fr. João CLARO, O. Cist., *Preparação de um peccador para o Sacramento da Penitencia segundo as Horas Canonicas* in *Opusculos do Doutor Fr. João Claro, Monge de Alcobaça*, publicados por Fr. Fortunato de S. Boaventura, *Colecção de Inéditos Portugueses dos Séculos XIV e XV*, Coimbra, 1829, (aliás, Porto, 1988, reprodução fac-similada com um *Estudo Introdutório - Nota de Apresentação* de José Maques) I, 173 - 208.

⁹ Mário MARTINS, *Vida e Obra de Frei João Claro († c. 1520) Doctor Parisiensis e Professor Universitário*, Coimbra, 1956, 50

¹⁰ Esta edição de que, ao parecer, continua a não se conhecer qualquer exemplar (conf. António J. ANSELMO, *Bibliografía das Obras Impressas em Portugal no Século XVI*, ed. cit., nº 597), será uma reimpressão da edição de Valladolid (D. de Gumiel, s. d.): *Devota y elegante exposicion sobre el psalmo de Miserere mei que hizo el Reverendo padre y devotissimo varon fray Jeronimo de Ferrara de la Orden de los Predicadores estando en una grande affliction...*, como sugere M. BATAILLON, *Une Source de Gil Vicente et de Montemor: la Méditation de Savonarole sur le "Miserere"* in *Études sur le Portugal au Temps de l'Humanisme*, Paris, 1974,

sua "exposição", incompleta, embora não menos devotíssima, do salmo *In te Domine speravi*, começado a escrever nas mesmas circunstâncias, constitui um dos maiores - e dos mais divulgados - marcos do género da meditação penitencial que nos ocupa, antes de se ver publicada em Évora (1554) a *Confesión de un Pecador delante de Jesucristo Redentor y Juez de los Hombres* do Dr. Constantino Ponce de la Fuente¹¹... Com efeito, se nesta obra, pelo manejo de fontes comuns e de objectivos idênticos, é possível encontrar abundantes momentos que nos recordam imediatamente a dos *Psalmi Confessionales*, também em alguma página da *Meditações e Homilias sobre alguns Mysterios da Vida de nosso Redemptor* (1574) do Cardeal D. Henrique podemos, quando o tom confessional ou a súplica de misericórdia nelas ganham relevo, apontar alguma coincidência que nos confirma os caminhos de um género que, depois dos *Psalmi Confessionales*, haveremos de encontrar desenvolvidos em muitas páginas dos difundidíssimos *Trabalhos de Jesus* (1ª P., 1602; 2ª P., 1609) de Fr. Tomé de Jesus¹². Recordemos apenas, ainda que, seguramente, o autor do texto que nos ocupa não tenha conhecido a obra, as páginas que em *Trabalhos de Jesus* convidam ao *Exercício da tentação do Senhor contra as tentações* e, ainda mais cerca do género da meditação penitencial, a *Oração do salmo "De profundis" ao mesmo intento*¹³... Propositadamente, deixámos para este momento final lembrar a importância que nesta tradição há que atribuir aos *Psalmi Poenitentiales* de F. Petrarca, testemunho, escrito num só dia - a acreditarmos na sua palavra de poeta -, de um momento mais intenso da sua crise espiritual de 1340-1350¹⁴. E como prova do que acabámos de afirmar,

155 - 170. Ch. Jourmet traduziu e publicou com uma preciosa nota de introdução esta meditação do Frate, dedicando a edição "a la grande mémoire de Fra Girolamo": *Dernière Meditation de Savonarole*, Desclée de Brouer, 1961. Aproveitemos para assinalar quanto seria importante e urgente investigar a influência desse grande dominicano na espiritualidade portuguesa do séculos XVI e XVII.

¹¹ Constantino PONCE DE LA FUENTE, *Confesión de un Pecador*, Estudio Preliminar, edición y notas de Maria Paz Aspe Ansa, Madrid, 1988 (que reproduz a ed. de Évora, André de Burgos, 1554, juntamente com os *Escritos Devocionales de Fray Luis de Granada* em apêndice conforme essa ed.). Da mesma autora, *Constantino Ponce de la Fuente. El Hombre y su Lenguaje*, Madrid, 1975.

¹² Francisco Leite de FARIA, *Difusão Extraordinária do Livro de Frei Tomé de Jesus*, Lisboa, 1982.

¹³ Fr. Tomé de JESUS, O. E. S. A., *Trabalhos de Jesus*, Porto, 1951, I, 349 - 359

¹⁴ Ernest H. WILKINS, *Vita del Petrarca e La Formazione del "Canzoniere"*, Milano, 1990, 58-59 coloca a composição dos *Psalmi Poenitentiales* no quadro de "la tensione e le difficoltà interiori" dos anos de 1342- 1343; no entanto, G. Ponte (Nota Introd. à ed. de *Psalmi Poenitentiales in Opere di Francesco Petrarca*, a cura di E. Bigi, Ugo Mursia Editore, (s.l. s. a. = Milano, 1968) 1196, na sequência de propostas de datação mais precisas por ele citadas que contemplam tanto circunstâncias biográficas como afinidades da obra com a *Epistola ad se ipsum* (*Epist.Metr.* I, 14) de Petrarca, com a qual, efectivamente, tanto quanto nos é permitido opinar em tal questão, mantém

adiantemos que serão um texto bem aproveitado nos *Psalmi Confessionales* do autor português.

Os *Psalmi Confessionales*, originalmente, não foram escritos em português - ou, pelo menos, quando apareceram pela primeira vez vinham, como os de Petrarca, em latim rítmico "decalcado" sobre o dos salmos bíblicos. Pouco depois, aparecia a sua tradução francesa, o que permitiu a sua carreira também em edições bilingues... E só muito mais tarde, em 1653, era lançada a sua tradução em português, tradução, aliás, muito significativa por algum matiz teológico e enfoque espiritual que introduz no texto¹⁵. Justifica-se, assim, que, aqui, tenhamos de recorrer ao texto latino original, tal como circulou impresso. Esta nossa precisão deriva de não termos podido verificar a notícia que Barbosa Machado, exagerando-a, ligeiramente, colheu na *Bibliotheca Bibliothecarum* de B. de Montfaucon, esse sábio beneditino que trata L. A. Muratori por "ami incomparable"¹⁶. O Abade de Sever garante, um pouco à pressa, apoiado na autoridade de Montfaucon, que o original dos *Psalmi Confessionales* se encontra na Biblioteca Ambrosiana de Milão¹⁷, quando o beneditino francês apenas regista, sob *Antonii Regis Portugaliae, uns Psalmi Confessionales in ejus*

estreitas relações - inclusivamente ao nível de fontes -, propõe o ano de 1348. Refira-se, no entanto, que Umberto BOSCO, *Francesco Petrarca*, Bari, 1971 (reproduzindo a 3ª actualizada de 1965) 282 - 283, apesar de dizer que "altri hanno proposto la data 1347 o 1348" (proposta que não discute), parece, em 1965, continuar a pensar que apenas há uma certeza: "essere i Salmi anteriori al' 47; il resto è pura congettura".

¹⁵ Assim nos atrevemos a sugerir com o apoio de algum matiz que Fr. Jorge de Carvalho introduz na sua tradução. Com efeito, onde o autor, copiando, quase à letra, Petrarca, exclama: "excidet quidem, si tu jusseris, Domine, et auxilium mihi miseris ex alto" (III, 10r), Fr. Jorge de Carvalho traduz: "As cadeas que me prendem, cairão sem falta, se vós mas tirardes, meu Deus, com os auxílios eficazes, que communicais aos que vos imploram...". (III, 10) E no salmo seguinte: "et tamen aegro fugienti, dum te vocat praesto ades, priusque ei salutem tribuis quam gemitus audias." (IV, 29), passagem que o tradutor português deu assim: "mas, vós, Senhor, ao doente fugitivo, que vos chama, ainda que esteja na mais remota região da vossa graça, logo lhe acudis com os vossos auxílios e primeiro lhe dais a saúde, que ouçais o gemido." (IV, 13r) Será uma violência querer ver nessas precisões do tradutor de uma obra de preparação para a confissão - *auxílios eficazes...*, *auxílios... da vossa graça* - cautelas teológicas em que ecoará, tardiamente, se quisermos, a polémica de *de auxiliis*? Tratando-se como se trata, conforme declara o tradutor, de um contexto de "disposições para bem se confessar" estaremos em crer que poderá aceitar-se a nossa interpretação. (Naturalmente, as citações da tradução portuguesa estão tomadas de *Soliloquios em que hum peccador arrependido fala com Deos; disposições para bem se confessar e industrias para bem morrer...*, Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1653 e o texto latino original de *Les Pseumes Latins de Dom Antoine, Roy de Portugal avec la traduction en François*, Strasbourg, Jean - François Le Roux, 1731, edições de que nos serviremos para todas as citações). A análise dos *Psalmi Confessionales* deverá permitir anotar, mais adiante, algum enfoque mais afectivo da tradução.

¹⁶ Bruno NEVEU, *Érudition et Religion aux XVII^e et XVIII^e Siècles*, Paris, 1994, 116

¹⁷ D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, I, ed. cit., 192: "Nesta obra de que se conserva o original na Bib. Ambrosiana de Milão como diz Montfaucon in *Bib. Bibliothecar. M. S. nova Tom. I* pag. 508 foy achada..."

*scrinio inventi...*¹⁸, não dando mais precisões para podermos decidir entre o ms. original - o que não é impossível - e uma cópia do impresso - algo de mais provável e prática bem corrente no século XVII¹⁹.

II - Mesmo que viessemos a concluir que a questão da verdadeira autoria é, no actual estado da investigação, irresolúvel - o que, verdadeiramente, não cremos - e que, por isso, sempre interessará mais estudar o texto *eo ipso*, tal conclusão não pode levar-nos a eludir essa questão. Pensamos até que, independentemente do resultado, a análise do problema pode levar alguma luz a zonas menos estudadas dos círculos dos portugueses exilados depois da morte do Prior do Crato.

Para o nosso ponto de vista, não será preciso mais do que recordar algumas circunstâncias da educação e formação humanística e teológica de D. António (1531-26.VIII.1595) que o teriam capacitado um pouco mais que a muitos dos seus contemporâneos - estaríamos quase em propor o infante D. Luis, seu pai, como a pauta mais elevada dos que não sendo "gente sacra" bem poderiam escrever textos desses - a compor, num latim próximo do dos salmos davídicos, sete textos de meditação penitencial coroados por mais dois de acção de graças.

Desde cedo, com quatro ou seis anos, começou a estudar com os monges de S. Jerónimo, primeiro em Penha Longa e depois, a partir de 1537, no colégio do convento da Costa, em Guimarães, sob a direcção de Inácio de Moraes, o poeta latino que haveria de lhe dedicar o *Coninbricae Encomium...*²⁰, recordação da cidade em que, agora (1547) no Colégio de Santa Cruz, continuava o filho do infante D. Luis os seus estudos. Aí, por orientação de Fr. Diogo de Murça, já então bispo de Leiria, tendo como mestre Luis Álvares Cabral cumpriu, ao parecer com aplicação, mais do que o suficiente para se bacharelar (1550), licenciar (1551) e sair Mestre em Artes (1551), *curriculum* que, naturalmente, foi também uma espécie de *cursus honorum* académico e lhe proporcionou momentos de apreço paterno e da consideração real²¹. Mas estes estudos, não eram, evidentemente, bastantes para que, como desejava seu pai, fosse "eminente em letras" quem, tendo para tal "muy bom engenho e tanta disposiçam e aparelho", deveria

¹⁸ B. de MONTFAUCON, *Bibliotheca Bibiothecarum Manuscriptorum Nova*, Tomus primus, Paris, 1739, 508

¹⁹ Apesar de termos tentado verificar, pessoal e localmente, a indicação de Dom Montfaucon, tal não foi possível em virtude dos trabalhos que, desde há anos, prosseguem na Biblioteca Ambrosiana, pelo que, como diz o poeta, "sobrará sempre que desejar"...

²⁰ Mário BRANDÃO, *Coimbra e D. António Rei de Portugal*, I, *A Educação de D. António*, Coimbra, 1939, 16; Inácio de MORAIS, *Coninbricae Encomium*, Revisão e Prefácio de Mário Brandão, Coimbra, 1938;

²¹ Mário BRANDÃO, *Coimbra e D. António...*, ed. cit., 94 - 95

vir a ser, ainda segundo as esperanças de seu progenitor, "hum dos mais famosos homens de Europa"²². Nesta sequência, compreende-se bem que D. António prosseguisse, desde 1551, os estudos teológicos no recentíssimo colégio da Companhia de Jesus, em Évora, onde terá como professores, J. de Oimedo, Pedro Margalho, Luis Álvares Cabral, Fr. Bartolomeu dos Mártires²³.... Todos estes estudos e, como se verificou depois, todos esses sonhos de fama europeia apoiados numa grande carreira eclesiástica que, ao parecer, a partir da sólida base inicial que representava o priorado do Crato, era a que lhe tinham talhado, se esvanecem com a morte do infante Luis de Portugal em 1555. Se aos vinte anos, em Coimbra, pronuncia um elogio de D. Afonso Henriques, de que já se pôde dizer que estava "forrado de óptimo e clássico latim"²⁴, a formação que continuou a receber poderá permitir afirmar que quem desses estudos saiu "tão perito na pureza da lingua latina"²⁵ era bem capaz de "escrever" em bom latim, imitando o Profeta real, as suas faltas..., mesmo se estava dispensado das "horas canónicas"²⁶, que sempre lhe poderiam oferecer uma base para as vincadas marcas e reminiscências do texto bíblico. Recordemos ainda que há vários exemplares de edições dos *Salmos* na sua biblioteca parisiense²⁷, uma preferência não despidianda neste contexto.

²² Mário BRANDÃO, *Coimbra e D. António...*, ed. cit., 109 - 112 publica essa "missiva um tanto pedante" em que o infante D. Luis, desde Almeirim (14. XII. 1550), assim traçava o futuro a Fr. António; a referência encontra-se na pág. 111.

²³ Fr. Raúl de Almeida ROLO, O. P., *Formação e Vida Intelectual de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1977, 196 - 206 estuda o *Mestre de D. António*, ainda que faça alusões a outros mestres do príncipe; Mário BRANDÃO, *Coimbra e D. António...*, ed. cit., 125 - 131 (*D. António discípulo dos Jesuítas em Évora*).

²⁴ P. José de CASTRO, *O Prior do Crato*, Lisboa, 1942, 18

²⁵ D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., 190

²⁶ P. José de CASTRO, *O Prior do Crato*, ed. cit., 89

²⁷ Júlio de CASTILHO, *Lisboa Antiga - Bairros Orientais*, X, ed. cit. 340 - 341, seguindo a lição de D. António Caetano de SOUSA, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, II, Lisboa, 1742, 537 - 539, copia a lista das 19 obras que, de acordo com o inventário estabelecido pelos seus testamentários, formava a "livraria do Prior do Crato em Paris", dos quais 7 diziam respeito a literatura religiosa e destes, 6 a alguns livros bíblicos e destes, 4 aos Salmos, o que os torna o núcleo bibliográfico mais representativo da sua biblioteca... De todas as obras propôs Júlio de Castilho a identificação, que sendo, geralmente, correcta, ganharia, no entanto, com uma revisão.

Deverá sempre ter-se presente que tão reduzida biblioteca não representava tudo o que de livros tinha possuído D. António no exílio, já que mais "alguns livros" se guardavam, "com muitos papeis", em um baú cujo conteúdo estava empenhado, como consta do respectivo inventário, e que, por tal, não pôde ser descrito. De todos os modos, D. António possuía ainda "a própria relação" (o original?) que do martírio de Fr. André de Espoleto em Fez "D. Fernando de Meneses, filho de D. Duarte de Meneses, Capitão de Tanger, que se achou presente a elle" escreveu e "mandou a este Reino, a qual o Senhor D. Antonio levou para França, d'onde o Secretario da embaxada Christovão Soares d'Abreu, cavalleiro do habito de Christo (hoje Residente na corte de Paris) a trouxe o an. 1641 e nola comunicou". (Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano dos*

Aceite que temos a capacidade "literária" de D. António para poder ser o autor dos *Psalmi Confessionales* e outras circunstâncias que a podem confirmar²⁸, será conveniente perguntarmo-nos agora se alguém que desde 1592 começou a sentir-se enfermo - e enfermo a ponto de já em Dezembro desse ano não poder escrever pela própria mão²⁹ - poderia dispor de forças e tempo interior para elaborar um texto tão complexo do ponto de vista de utilização das suas fontes... De qualquer modo, precisando algumas sugestões que ficaram feitas, teremos que analisar a formulação em que se tem baseado essa atribuição.

Como dissemos, a atribuição da obra ao Prior do Crato vem, desde sempre, envolvida numa certa ambiguidade... Com efeito, nas primeiras edições latinas, os *Psalmi Confessionales* nunca se declarou explicitamente um autor, pois sempre se preferiu sugerir um... A montagem da autoria ergue-se na própria portada da obra desde a primeira edição, começando, antes de mais, por os dizer *inventi in scrinio...*, como convinha a um escrito de tal natureza. O autor guardara intimamente o que lhe era mais íntimo. E tão mais íntimo que não o mandara escrever a outrém, e, por isso, continuará o "esclarecimento" editorial, *propria regia manu scripti...* Notemos: encontrados no cofre ou na secretária do rei D. António..., escritos por sua própria mão... Como, porém, bem se sabe, *scripti* tanto pode querer dizer escritos como copiados... Se copiados - superadas as dificuldades da sua doença a que aludimos -, haverá qualquer garantia que o original fosse, realmente, obra do autor da cópia? Por qual dos termos da equação opta o esclarecimento? Ao escolher dizê-los *scripti*, parece ter preferido a ambiguidade..., quer dizer, optou por sugerir um autor em lugar de o declarar abertamente... Assim, hoje, mesmo que fosse possível encontrar esse "autógrafo", tal texto, face a estas declarações, sempre nos apareceria como uma cópia autógrafa de um texto que até poderia ser da autoria do autor dessa cópia... Não nos perguntemos aqui as razões desta ambiguidade, mas convenhamos que tal solução não releva da certeza de que o rei fora

Sanctos e Varoens Illustres do Reino de Portugal e suas Conquistas, I, Lisboa, 1652, 94). Talvez estivesse entre esses "muitos papeis" do baú, se este chegou a ser resgatado...

²⁸ D. António Caetano de SOUSA, *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, III, Lisboa, 1737, 385 faz estas curiosas considerações: "Foy dado as sciencias, e applicado, e ornado de excellentes partes, que padecerão hum terrivel eclipse na amorosa paixão de tratos illicitos, que desordenadamente seguio."

²⁹ P. José de CASTRO, *O Prior do Crato*, ed. cit., 400; haverá, contudo, que dizer que, apesar disso, ainda encontraremos algum documento escrito e/ou assinado por D. António depois de 1592, se bem que alguns de data imprecisa, como é fácil de ver através dos sumários da sua correspondência e outra documentação publicada por Mário A. Nunes COSTA, *Os Arquivos del-Rei D. António e de seus Servidores. Introdução, Inventário e Índices*, Coimbra, 1955 (conf. nº 198, 267, 268, 298)

realmente o seu autor... O que o editor estampa a seguir - *et ab ipso rege fuisse compositos laudabilis ejus mors testatur* - é um argumento piedoso... que só à luz de uma "hagiografia" pode ganhar peso decisivo... Mas não seria exactamente a esta hagiografia que a publicação dos *Psalmi Confessionales* queria introduzir e precisamente o que D. João de Castro, honestamente, não percebeu³⁰? De todos os modos, a montagem de autoria que se organiza desde a portada da primeira edição dos *Psalmi* não vai muito além de uma insinuação... E não havendo nada a opor..., porque não tomar a insinuação pela realidade? Foi, seguramente, com base numa argumentação deste tipo que o editor edificou essa montagem que, para além do mais, contribuía, certamente, para uma melhor recepção da obra... *Psalmi Confessionalis* - entendamos, meditações preparatórias para a confissão - qualquer cristão os pode escrever..., mas os de um rei - um *psautier royal*, como o nomeará uma edição de 1671 -, mesmo se, como veremos, o seu texto não contém referentes precisos que o permitam identificar como a confissão de um rei..., terão sempre uma maior ressonância e poderão contar com destinatários imediatos e precisos na "esfera" social a que o seu autor pertencia³¹...

Naturalmente, este processo de intenção que encontra a sua justificação em alguma das dedicatórias que foram acompanhando as diversas edições da obra, pode receber um certo apoio de testemunhos

³⁰ O autor da *breve menção do Sr. D. Antonio*, D. João de Castro, que, sem esconder as suas posteriores más relações com Diogo Botelho e Cipião de Figueiredo, interpretou a edição dos *Psalmi Confessionales* sob a autoria de D. António como uma "tamanha impostura e imprudencia" e como tal a terá criticado, pensava, sem perceber o alcance dessa ousadia dos testamenteiros (com o acordo ou complacência do verdadeiro autor, Fr. Diogo Carlos) que a tradução francesa que promoveram os testamenteiros não era senão um outro meio "pera ser mais vulgada a falsidade e mais notorias culpas do defunto". (*Tratado dos Portugueses de Veneza...*, Ms. cit., III, 9, fol. 192r). Foi, porém, essa *laudabilis mors* testemunhada - entendamos também, publicitada - por essa "confissão" que fez perviver por, pelo menos, dois séculos a sua memória...

³¹ D. João de Castro recorda que, tendo eles oferecido os *Psalmi Confessionales* a "pessoas principalissimas", "pouco depois [os testamenteiros] os fizeram traduzir em Frances", tradução (a primeira?) que "dirigiram aa Princesa de Condé, mãy do Principe de Condé que hoje he, primeiro príncipe de sangue"... (*Tratado dos Portugueses de Veneza...*, Ms. cit., III, 9, fol. 292r.); a edição de 1657 (Paris, A. de Sommaville) é dedicada "A tres - haute et tres Illustre princesse Françoisse de Lorraine, Duchesse de Vendosme"...; a edição de 1731 (Strasbourg, Jean - François Le Roux) é dirigida a Madame de Klinglin "dont le lustre se joint à celui que vous tirez tant du sang des D'Esions et des Falckensteins dont vous sortez que des liens sacrez qui vous unissent à Monsieur le Preteur Royale de cette Ville"...

Se a princesa de Condé a quem os testamenteiros ofereceram a tradução francesa dos *Psalmi Confessionales*, for a mesma que um dia, em data que Pedro de Frias situa com precisão (22 . X. 1581), acompanhou a rainha-mãe do rei de França numa visita que este fez a D. António, teríamos aí uma outra pista para perceber a oferta. (Conf. Pedro de FRIAS, *Crónica del - Rei D. António*. Estudo e Leitura de Mário A. Nunes COSTA, Coimbra, 1955, 90; J. Veríssimo Serrão, *O Reinado de D. António, Prior do Crato*, I, 150 - 1582, Coimbra, 1956, 377).

contemporâneos que logo puseram em causa tal atribuição, mas que, tanto quanto sabemos, nunca se levam em consideração quando se estuda este texto à procura de um autor....

D. João de Castro, como se sabe e já tivemos ocasião de aludir, viveu numa certa intimidade institucional com o atribulado e efêmero rei português... Dizemos numa certa "intimidade institucional", porque sendo do conselho real no exílio e tendo participado, com certa responsabilidade, na jornada dos Açores, e testemunha do primeiro testamento do príncipe, nunca foi, como confessa nesse seu *Tratado dos Portugueses de Veneza*..., isto é, a relação e comentário *dos portugueses que em Veneza solicitarão a liberdade del rey D. Sebastião*..., dos "de dentro"... Não nos interessam aqui, naturalmente, as peripécias e conflitos em que o conselheiro se viu envolvido com o seu rei..., nem a morte política que lhe decretou quando, a fiarmo-nos no seu testemunho, lhe revelou que, de acordo com algumas profecias, D. Sebastião estava vivo..., mas importa declarar que não deturpa os factos que relata, mesmo se, algumas vezes, os narra e enquadra sob o peso da veemência urgente do seu furor profético ou de uma memória que, quase sempre, lhe faz recordar a realidade a uma luz que, oscilando entre o desengano e a amargura, o leva a "ver", agora, ô ridículo..., a pequenez..., a desorganização e improvisto..., etc. de gestos e qualidades que em seu dia, igualmente por paixão, foram considerados heróicos, prudentes, etc.³²... E é precisamente nesse *Tratado*, dando cumprimento à anunciada *breve menção do Sr. D. Antonio*, que D. João de Castro se ocupa *de algumas particularidades do Senhor Dom Antonio e dos Psalmos Confessionaes que lhe foram impostos*³³....

Nessas páginas, a propósito de "aquella secreta infirmitade" que o minou, traça um retrato do rei perfilado à luz das suas práticas religiosas, devoções e carácter³⁴... de modo a fazer compreender que

³² D. João de Castro ainda espera a biografia que a sua indiscutivelmente grande personalidade - e por isso tanto e, quase sempre tão mal, discutida - merece e a mole imensa da sua obra exige. Esperamos poder, em breve, editar o seu *Tratado sobre alguns passos do Apocalipse* - um dos mais inteligentes comentários joaquimitas desse texto nos começos do século XVII - e, a tal propósito, tentar compreender esse alguém que não é apenas um "S. Paulo do sebastianismo".... J. Veríssimo Serrão, nessa obra de investigação fundamental - e, infelizmente, nunca acabada - que é o seu *O Reinado de D. António*..., utiliza abundantemente as suas informações, ainda que nem sempre compreenda - em 1956... - o seu honesto azedume... Lembremos, uma vez mais, de passagem, que D. João de Castro, apesar de se ter retirado do serviço do príncipe desde relativamente cedo - 1587? -, ainda em 1592 estava na sua roda... e em 1595 era uma das testemunhas do seu primeiro testamento, circunstância que estará na base do seu afastamento, cada vez mais profundo, de Diogo Botelho e do Dr. Cipião de Figueiredo...

³³ D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de Veneza*..., Ms. cit., III, 9, 288r - 292v.

³⁴ D. João de Castro que - nunca será denais recordá-lo - apesar de ser do conselho de estado de D. António e, como dissemos, ter sido testemunha no seu primeiro testamento (10. VII. 1595), nem

"ninguem o podera descrever nem retratar melhor do que está tirado pelo natural nuns psalmos que espalharam os testamenteiros, e o mesmo author delles por seus. Quem os vir, crea que ve o Senhor Dom Antonio sem lhe faltar vicio, defeyto, nem senão. Por elles podem julgar os que os lerem a verdade das queixas e informações de todos os portugueses que seguindoho o deixaram e se foram para Castella e a desta nossa narraçam. Senão quanto aclaram muy pouco do muito que nelles veram em sustancia. Ham de saber que no comprido tempo da doença do Senhor Dom Antonio, foy Frey Diogo Carlos compondo hum livrinho em latim que dividio por sete capitulos a que chamou psalmos confessionaes nos quaes confessa o dito Senhor todos os seus pecados e defeytos, como se elle mesmo os fizera e fallara com Deos. Estes nos mostrou e nos leo^[35] o author delles, dizendo-nos que os composera pera desta maneyra lembrar de por ao Senhor Dom Antonio todas as sua faltas, já que de outro modo lhas não podia dizer...".

O texto, à parte qualquer remoque do autor e alguma anotação de *comidilla* à volta da leitura desses salmos confessionais ao rei enfermo³⁶, é suficientemente preciso para que, sem outros testemunhos contraditórios ou

sempre manteve as melhores relações com o príncipe, ainda que dele tivesse deixado um retrato que, como igualmente já sugerimos, se não o mostra à luz favorável do panegírico também o não denigre, testemunha que, se "confessou sempre a fe catholica, apostolica, romana em que foy criado em Portugal, sem dar nunca algum pequenino sinal do contrario" e "tinha e ouvia missa ordinariamente; resava a ella aos domingos por horas, inda que o seu commum era por contas", "pregações ouvia poucas ou nenhuma em francês, em portugues não me lembram que duas ou tres em França e hua em Inglaterra, tendo a tempos consigo muitos pregadores portugueses" e, o que mais importará aqui, "Naõ era muyto devoto nem dado a devações nem muyto escrupuloso..." (*Tratado dos Portugueses de Veneza...*, Ms. cit., III, 9, fol. 288r - 288v). Assinalemos, no entanto, para o que possa valer, que D. António parece ter desde Santa Cruz de Coimbra conservado uma devoção aos mártires de Marrocos, entendamos, aos chamados "Mártires de Marrocos" (†1220) e a outros que também lá padeceram martírio. Com efeito, não só desde Évora pedia ao Prior de Santa Cruz, em carta de 6. XI. 1551, lhe "mande huã garrafinha chea dagoa tocada em has reliquias dos santos martires porque espero em nosso sor, que por hos mereciment's e intercessão delles, hei de cobrar inteira saude" (Mário BRANDÃO, *Coimbra e D. António...*, ed. cit., 127), mas também, segundo Jorge Cardoso no *Agiologio Lusitano...* ed. cit., 94, terá levado para o exílio, como já ficou referido, a relação do martírio de Fr. André de Espoleto em Fez que "D. Fernando de Meneses, filho de D. Duarte de Meneses, Capitão de Tanger, que se achou presente a elle, fez e mandou a este Reino". Na Terceira, lembra Pedro de Frias, foi num "sabado el Rei a pé pera nossa sñora de goadelupe a cõprir hua Romaria que lhe tinha prometido que era quazi duas legoas de caminho..." (*Crónica del - Rei D. António...*, ed. cit., 161)

³⁵ Em nota lateral ao seu texto escreve D. João de Castro: "a Cypriam de Figueiredo e a mim o mesmo author".

³⁶ P. José de CASTRO, *O Prior do Crato*, ed.cit., 400 assinala que D. António adoeceu durante 1592 e que em Dezembro desse ano já não pôde escrever pessoalmente uma carta a Lord Burlleigh, o que significa que o príncipe esteve, naturalmente nem sempre com a mesma gravidade, três anos enfermo, razão por que D. João de Castro fala nos "comprido tempo da doença do Senhor D. Antonio".

matizadores, possa ser absolutamente infirmada a atribuição que nele se faz dos *Psalmi Confessionales* a Fr. Diogo Carlos. Não nos decidamos imediatamente e escutemos um pouco mais a D. João de Castro:

"Morto o dito Senhor, os dous testamenteiros [Diogo Botelho e Cipião de Figueiredo³⁷] e Frey Diogo Carlos imprimiram em Paris os ditos psalmos, com o titulo seguinte: *Psalmi Confessionales in scrinis serenissimi Regis Portugaliae, D. Antonii, huius nominis primi, propria regia manu scripti*.... Os quaes espalharam e deram por seus a pessoas principalissimas. Não soffrendo eu tamanha impostura e imprudencia, fallei muy alto e muy publicamente contra isso e em particular com Cypriam de Figueiredo, de quem era muito amigo e camarada por então, tendo ainda delle aquella opinião que elle merecia dantes. Mas elle andando ja tocado e como se não fora o passado, não somente lhe não pareceo mal como complice, mas ainda passando a Inglaterra com alguns desenhos no fim do anno que morreo o Senhor Dom Antonio, o deo de presente aa Raynha e a principaes senhores da sua corte. Pouco depois os fizeram traduzir em frances que dirigiram aa princesa de Condé, mãy do Principe de Condé que hoje he, primeiro principe de sangue, para ser mais vulgada a falsidade e mais notorias as culpas do defunto. A elles me remeto".

Esqueçamos também aqui as críticas de D. João de Castro a Cipião de Figueiredo, que, juntamente com tantas outras que se podem ler nos escritos do neto do Vice-rei da Índia, dizem menos do seu carácter que dos seus desenganos e das questiúnculas e intrigas vitais que faziam parte do quotidiano da corte exilada e pobre do Prior do Crato e continuavam, depois de sua morte, entre os que tinham servido. As crónicas e outra documentação atestam-no ou sugerem-no³⁸. Atentemos apenas na precisão

³⁷ D. António Caetano de SOUSA, *Historia Genealogica da Casa Real...*, ed. cit., 539 - 551 publica os dois testamentos do Prior do Crato. Diogo Botelho e Cipião Figueiredo apenas foram nomeados testamenteiros no último (13. VII. 1595); P. José de CASTRO, *O Prior do Crato*, ed. cit., 410- 411. (Convirá esclarecer que, diante das variantes com que nos aparece o seu nome de baptismo - Cipião..., Ciprião...ou Cipriano... - optámos, para não cair no "ecletismo" nominal do P. José de Castro, por Cipião: Cipião de Figueiredo de Vasconcelos... D. António, ao nomeá-lo seu testamenteiro chama-lhe Ciprião..., e ele tal se assina, como se verifica pelo fac-simile da sua assinatura que reproduz J. Veríssimo Serrão, *O Reinado de D. António...*, ed. cit. 352 - 353, que, coerentemente, de acordo com o que expõe à pág. 327 n° 5, sempre traz Ciprião ou Dr. Ciprião de Figueiredo... D. João de Castro também lhe chama Ciprião... Outras vezes, sobretudo desde os fins de 1582, como ensina J. Veríssimo Serrão, assina-se Scipião de Figueiredo e assim o nomeia o *Rol das Pessoas*, escrito por Fr. Diogo Carlos, apenso ao testamento, e Fr. Pedro de Frias ao longo da sua crónica).

³⁸ Apenas alguma sugestão das muitas que traz Fr. Pedro de Frias: as invejas e afrontas entre o "Condestabre", D. Francisco de Portugal - por quem o franciscano nutre uma verdadeira simpatia - e Manuel da Silva eram notórias e chegaram quase a "concluzam no campo", isto é, a duelo..., tendo-se D. António despedido do serviço de D. António perante a manifesta parcialidade do príncipe, o que só não aconteceu por mediação de Fr. Diogo Carlos...; apesar de tudo, "não faltavam quem lhe

com que João de Castro cita o título da primeira edição dos *Psalmi Confessionales*... e, por outro lado, a defesa sincera da memória do rei... , afirmando, publicamente - porque haveremos de duvidar das suas palavras? -, a obrigação de manter secreto o que era do seu foro íntimo ou dizia respeito à vida privada do rei. O que o autor do *Tratado dos portugueses de Veneza*... não compreendeu foi, como já sublinhámos, a (feliz) estratégia hagiográfica que os testamenteiros e Fr. Diogo Carlos estavam levando a cabo ao editar as "confissões" de D. António e ao oferecê-las a grandes personagens que, directa ou indirectamente, o conheceram, e que transparece, como já dissemos, naquela afirmação final que pretende esclarecer o título da obra: *et ab ipso rege fuisse compositos laudabilis ejus mors testatur*... Curiosamente, D. João de Castro não transcreve esta parte dos esclarecimentos do título da obra.... Compreensivelmente. Estes escritos íntimos que revelam o "autêntico" D. António, isto é, para o dizer com as acertadas expressão do seu conselheiro, os seus vícios, defeitos e senões, não eram para ser divulgados... Com algum pudor, haveria que preservar a sua imagem. D. João de Castro esquecia, porém, que se estava operando a transformação de um rei pobre, perseguido e exilado num grande arrependido e penitente... E não temos que interrogar-nos aqui sobre a intenção desta transformação hagiográfica.

E um pouco mais: aceitemos, agora, até prova em contrário, que, de acordo com as declarações de João de Castro, a primeira edição dos *Psalmi Confessionales* apareceu entre esses fins de Agosto em que morreu o Prior do Crato e aquele Dezembro de 1595 em que Cipião de Figueiredo levou alguns exemplares para Inglaterra...

foce com mexericos e novas que se poderão escusar...". O próprio D. António com as suas "paixões" parece favorecia esses atritos, como, por exemplo, ressalta do capítulo de culpas - que, talvez, já fossem "históricas", pois terão as suas raízes nos primeiros encontros do "Condestabre" com Catarina de Medici -, que fez a D. Francisco de Portugal, porque "se guabara antre damas, que tambem era hum dos que tinham pertençaõ, no Reino, de Portugal, e que lha deixara a ele [D. António] e tão bem que o povo o quizera alevantar por Rei, mas que ele o não quizera consentir...". Agora, em causa estariam as más relações de António de Brito com o "Condestabre"... Isto em Paris, em ambiente "cortesão", para não falar de circunstâncias de guerra - como a dos Açores -, sempre mais propícias a "desgostos"...,"cóleras" e às consequentes "danações do estamaguão"... mais extremados, como acontecia com as relações de Cipião de Figueiredo e Manuel da Silva, sendo este constante e, segundo Pedro de Frias, injustamente favorecido de D. António. (Conf. Pedro de FRIAS, *Crónica del - Rei D. António...*, ed.cit., 25 - 26; 93 - 94; 122; 168 - 169; 173;175 *et passim*; J. Veríssimo Serrão, *O Reinado de D. António...*, ed. cit., 265 - 266; 290 - 291; 406). Esta perspectiva poderia, de certo modo, ser completada por algumas pistas da documentação dos seus "arquivos", como, por exemplo, o abandono do serviço do príncipe por parte de António da Veiga por não reconhecimento dos seus trabalhos...; abandono do serviço por D. António da Gama "com queixa de certo escrúpulo do rei português"...; (Conf. Mário A. Nunes Costa, *Os Arquivos del - Rei D. António...*, ed.cit., nº 46, 312, 56).

Não conhecemos qualquer outra fonte que permita confirmar ou pôr em juízo estas afirmações de D. João de Castro e, por isso, talvez seja necessário abordar esse hoje quase desconhecido Fr. Diogo Carlos, Franciscano, sem que possamos saber onde tomou o hábito (Alenquer? Santarém?), era filho daquela Guiomar Gomes que, por ordem do cardeal Henrique, foi encerrada no Limoeiro onde veio a morrer, por manter as suas declarações sobre o casamento do infante Luis de Portugal com sua irmã Violante Gomes - a mãe do Prior do Crato. Seu pai foi António Carlos, um cristão-novo³⁹. Compreendemos que estas circunstâncias dramáticas mais os laços de sangue tenham feito de Fr. Diogo Carlos, tal como outros membros da sua família⁴⁰, um fiel seguidor de seu primo co-irmão⁴¹. Com efeito, este "doutíssimo" frade - o adjectivo é de Fr. Fernando da Soledade que lhe não cita qualquer obra - , depois de ter "lido hum curso de Artes no convento de S. Francisco de Santarém" e de ter trocado " a cadeyra pelo pulpito, no qual brilhava com tantos meritos da sua erudição como fructos que fazia nas almas o sublime da sua doutrina", passou a Paris na peugada do seu régio primo exilado⁴², onde, segundo ainda o cronista franciscano, "com suas letras grangeou naquella corte as mesmas honras que os seus naturaes lhe fazião...". Curiosamente, Fernando da Soledade parece ignorar todas as andanças de paz e de guerra em que, por acompanhar o seu príncipe, se viu envolvido Fr. Diogo Carlos, andanças que as crónicas registam e muita documentação comprova⁴³. Ignora ainda que foi Fr. Diogo Carlos quem redigiu, como o fizera com outros documentos ao longo de muitos anos⁴⁴, os dois testamentos do príncipe português e ficou encarregado de velar pelos seus filhos. Não conhecemos as fontes de Fr. Fernando da Soledade que, em apoio daquele "doutíssimo" com que o brinda e do "sublime da sua doutrina",

³⁹ Mário BRANDÃO, *Coimbra e D. António*, ed. cit., 5; 8

⁴⁰ P. José de CASTRO, *O Prior do Crato*, ed. cit., 386 regista entre os que saltaram em Peniche (1589) um Manuel da Costa, sobrinho de Fr. Diogo Carlos.

⁴¹ J. Veríssimo Serrão, *O Reinado de D. António...*, ed. cit., 30

⁴² J. Veríssimo Serrão, *O Reinado de D. António...*, ed. cit., 30, remetendo para o "rol das pessoas", isto é, para a declaração de *Dividas, que tenho despoes de Rey do que não era da Coroa* que publica D. António Caetano de SOUSA, *Historia Genealogica da Casa Real...*, ed. cit., 552 - 557, informa que Fr. Diogo Carlos, tendo sido preso pelas justças de Filipe II, logrou escapar para França. Efectivamente, entre "os que não erão meus criados antes de rey, que me vieram buscar a França" está (nº 51) esse franciscano seu primo.

⁴³ Pedro de FRIAS, *Crónica del - Rei D. António...*, assinala a presença (e até um certo ascendente) de Fr. Diogo Carlos junto de D. António, sugerindo uma particularmente boa relação sua com D. Francisco de Portugal (conf. 94 - 95) antes do que se passou acerca "de hua crus que o p. frey Diogo Carlos lhe dera que fora da senhora dona Luiza, sobre o que tambem socederão desgostos" (122), desgostos que, segundo D. João de Castro derivaram de "mexericos do próprio Fr. Diogo junto de D. António (Conf. J. Veríssimo Serrão, *O Reinado de D. António...*, ed. cit., 406 - 407); foi, aliás, um dos que seguiu o Prior do Crato na jornada da Terceira (152, 188).

⁴⁴ Mário A. Nunes Costa, *Os Arquivos del-Rei D. António...*, ed. cit., nº 38, 39, 60, 75 et passim...

apenas refere, concretamente, os epitáfios que compôs para o túmulo de D. António e para o de Diogo Botelho. Não saberia que, segundo se afirma numa carta de D. António a Gregório XIII, era doutor em Teologia⁴⁵ e se lhe atribuem uns *In Psalmum Quinquagesimum Commentaria* (Mantuae, apud Bindonum, 1603) e umas *Litaniae, quibus peccator per invocationem singularum personarum Sanctissimae Trinitatis pro peccatis suis a Deo misericordiam deprecatur* (Paris, apud Leonem Cavillat, 1600)⁴⁶? Estas referências à sua formação humanística e teológica - uma e outra coisa bem presentes no texto em causa - e às obras que publicou, fazem, igualmente, de Fr. Diogo Carlos um bom candidato à autoria dos *Psalmi Confessionales*... E se as conjugarmos com as afirmações de D. João de Castro, talvez tenhamos mesmo de aceitar que esse franciscano é realmente o verdadeiro autor desses textos penitenciais e dos devocionais que os acompanham. Talvez, um dia, uma comparação dos *Psalmi* com as *Litaniae* nos possam revelar afinidades ignoradas entre os dois textos... Os títulos, pelo menos, assim o sugerem....

II - Não nos ocupemos, por agora, em aprofundar um pouco mais as questões em torno da verdadeira autoria dos *Psalmi Confessionales*... Mesmo sob o signo da ambiguidade e dos protestos de D. João de Castro, a obrinha foi sempre lida como se fosse a confissão do príncipe português..., desse *gran principe lusitano* que, como dizia, logo no título que pôs à sua tradução para castelhano (Bruxelas, 1635), o cisterciense J. Çaramuel, nesse seu *Psalterio* descobria *soberanias de espiritu...*, no que poderia não ir, então, uma subtil ironia que hoje seríamos tentados a atribuir a quem polemizou contra a restauração da independência portuguesa⁴⁷... Em França, onde, como revelará, mesmo que provisoriamente, a lista de edições que lográmos estabelecer, a obra conheceu a sua maior difusão, esta perspectiva nunca foi abandonada. Igualmente em Inglaterra foi o *royal*

⁴⁵ D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., IV, Lisboa, 1759, 97. A deduzir do que informa o Abade de Sever nesse lugar citado, teria alcançado o grau de Doutor em Teologia no Colégio de S. Boaventura de Coimbra.

⁴⁶ Só conjugando as informações que dá D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., I, 642 e IV, 97 podemos saber que Fr. Diogo Carlos publicou *Psalmum Quinquagesimum Commentaria*, Mantuae, Apud Bindonum; quanto a *Littaniae, quibus peccator...*, a informação trá-la Barbosa Machado no vol, IV, 97; tanto L. WADDING, *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae, MDCL, 182 col.1, como Giancinto SBARAGLIA, *Supplementum et Castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Wadding allisque descriptos*, Romae, 1806, II, 7 nada adjantam em relação às informações de Barbosa Machado.

⁴⁷ Luis Reis TORGAL, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, 1981, I, 137, 138, 203 *et passim...*, apresenta um excelente perspectiva destas polémicas em que interveio esse tradutor dos *Psalmi Confessionales*.

penitent que prevaleceu.... Curiosamente, em Portugal tal perspectiva só ficou registrada na primeira edição da tradução portuguesa (1653).

Mas antes de abordar as questões levantadas por essa confissão de um príncipe, teremos de precisar algumas sugestões que foram ficando feitas acerca da estruturação da obra.

O seu título em primeiro lugar. Se a tradição do gênero em que se pode filiar a obra ficou já apontada, convirá aqui acentuar que o seu título - *Psalmi Confessionales* - parece indicar, imediatamente, não só uma estrutura textual, mas também as circunstâncias para que foi escrito esse texto. Com efeito, trata-se, como em diversos apontamos, de um conjunto de sete meditações em que um pecador confessa os seus pecados e invoca a misericórdia de Deus... O número dessas meditações decorre, evidentemente, da sua conotação com os sete "salmos penitenciais", ainda que, como teremos ocasião de aludir, não se guarde, directa ou indirectamente, qualquer relação com qualquer dos salmos que forma esse conjunto autonomizado do texto bíblico nem, muito menos, com qualquer progressão ou dinâmica interior que se queira acentuar na organização dos sete salmos bíblicos. Era esta, aliás, uma quase regra do gênero⁴⁸. Mas que essas meditações foram concebidas como salmos e para serem lidas segundo a prática salmódica própria do breviário ou, ainda mais proximamente, da de muitas orações recomendadas nas artes de morrer para os momentos finais do agonizante⁴⁹, talvez esteja a indicá-lo a doxologia final que acompanha cada salmo nas edições francesas - em latim, em francês ou bilingues. A esta precisa estrutura salmódica seguem-se duas orações: *Gratiarum actio contricti peccatoris veniam ad Deum impetrantis* e *Ad Deum summum orbis moderatorem deprecatio*... Estas duas orações não aparecem em todas as edições, havendo algumas que apenas guardam a primeira.

Se, desde o título da obra, *Psalmi* sugere a estrutura textual que acabámos de analisar, o *Confessionales* que os define, pode indicar a estrutura do tema - a penitência. Como revelam, se interpretados nessa linha biografizante que se insinua já nos esclarecimentos da primeira edição, alguns "versículos", tratar-se-ia de um texto para preparar a última confissão... e, talvez, por isso, ainda que os termos sejam, tantas vezes,

⁴⁸ M. Jeanneret, *Poésie et Tradition Biblique...*, ed.cit., 387 - 399, 400 - 401 et *passim*...

⁴⁹ Estevão de CASTRO, S. J., *Breve Aparelho e modo facil pera ajudar a bem morrer hum Christão*, Lisboa, 1621 é um bom, e difundido, mas não tão breve como insinua o título..., exemplo tanto dessas *artes bene moriendi* como das orações que se recomendam para "quando o enfermo estiver morrendo". Na ed. que utilizámos (Lisboa, 1663) esse conjunto de orações, algumas, ao parecer, alternativas, encontra-se pág. 235 - 245. Para a difusão do *Breve Aparelho*... no século XVII português, conf. AA. VV., *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal. 1501 - 1700*, Porto, 1988.

equivalentes, se intitularam *confessionales* e, não, *poenitenciales*. Estaríamos mesmo em dizer que parece ter-se preferido acentuar a forma de que revestiu a penitência e, se assim tiver sido, será sempre possível perguntar se tal opção deverá ser lida no contexto das polémicas teológicas à volta, precisamente, da Confissão-Penitência entre católicos e reformados. Notemos, contudo, que os *Psalmi Confessionales*, independentemente desta leitura que pressupõe, naturalmente, que foram escritos, como foram, por um autor católico, poderiam sempre ser lidos como um texto penitencial não imeditamente conotado com uma forma específica de penitência - neste caso a confissão sacramental. Com efeito, não há nos *Psalmi* expressões ou termos ou exigências que os conote formalmente com a prática desse sacramento. São a confissão, isto é, a declaração humilde de um pecador, independentemente da fronteira religiosa em se situava. O mesmo se dirá das orações finais que coroam os *Psalmi Confessionales*. Se, em sede católica, essas orações de acção de graças pelo perdão dos pecados pressupõem a absolvição do pecador pelo confessor, essas graças, tal como estão formuladas, podem, perfeitamente, ser lidas sem qualquer exigência de referência a um confessor e à absolvição dada. Era, assim, bem possível oferecer os *Psalmi Confessionales* como presente a Isabel I de Inglaterra... - que sempre "se conduzia tão amistosamente" para com D. António⁵⁰ - como o terá feito Cipião de Figueiredo⁵¹....

De qualquer modo, do ponto de vista do príncipe com que, como assinalámos, a tradição gostou de identificar o seu autor, toda a estrutura da obra e do tema indicará tratar-se de um texto penitencial destinado a preparar a prática da confissão sacramental. Mesmo que D. João de Castro não o dissesse, era fácil notar a carga dramática do texto que vem desencadeada por esta última confissão de um pecador à beira da morte. Fr. Jorge de Carvalho, O. S. B. , percebendo-a, intitulou a sua tradução : *Soliloquios em que hum peccador arrependido fala com Deos: disposições para bem se confessar e industrias para bem morrer...* Depois - ou o editor, por ele, o que é indiferente neste momento - acentuou-a, ao intitular, resumidamente, ao alto das páginas, a obra como *Solilóquios para bem morrer....* Mais tarde (1677), quando, por iniciativa do Padre Baltasar Guedes, a obra começou a aparecer incluída como complemento dos *Casos*

⁵⁰ P. José de CASTRO, *O Prior do Crato...*, ed. cit., 402; assim seria, mas haverá que anotar as eternas indecisões e inconstâncias de Isabel I em relação a D. António, como faz ver J. Veríssimo Serrão, *O Reinado de D. António...*, ed. cit., 284, 286... *et passim*.

⁵¹ E. FOURNIER, *Un Prétendant Portugais...*, ed. cit., 93 refere, citando os *Mémoires de Foucault*, que a difundida tradução francesa dos *Psalmi Confessionales* por P. Du Ryer era enviada para a Holanda "à l'usage de la religion prétendue réformée", notícia muito interessante que poderá confortar as nossas sugestões.

Raros da Confissão com regras e modo facil para fazer hua boa confissão geral ou particular de Cristobal de Vega, S. J., tradução do mesmo reitor do Colégio dos Meninos Orfãos do Porto, é essa mesma perspectiva de "arte de bem morrer" que prevalece, mas agora, mesmo a partir do título, sem qualquer alusão a que o "pecador arrependido" tinha sido D. António, Prior do Crato...

III - Aparentemente, a questão das fontes - continuemos a servir-nos deste termo não muito técnico nem muito preciso, mas extremamente cómodo e referenciador - do texto dos *Psalmi Confessionales* seria de relativamente fácil solução, já que, como muito bem viu Barbosa Machado⁵², é "rara a palavra de que se compoem, que não fosse della [Sagrada Escritura] extrahida". Para além de característica do género, há igualmente que contar, na hora de apurar as fontes de um texto penitencial, com a "utilização obsesiva que [dos salmos] veio a ser feita no século XVI"⁵³. No entanto, como já tivemos ocasião de referir⁵⁴, tal como nos "salmos" que a poesia do século XVI e XVII cria a partir do texto bíblico, os "salmos" em prosa também utilizam a mesma técnica de contaminação textual - entendamos, o recurso simultâneo a diversos salmos e outros textos bíblicos - que torna muito difícil, se não, algumas vezes, mesmo impossível - e outras, mesmo desinteressante ou até inútil⁵⁵ -, apontar fontes concretas para determinadas passagens. Mas é este trabalho poético que pode conferir interesse a um texto construído - muitas vezes, plenamente - sobre outro texto: a *Bíblia*. E, outras muitas vezes também, como teremos ocasião de verificar - e estão neste caso os *Psalmi Confessionales* - com recurso a textos já construídos sobre o texto bíblico.

O estudo das fontes dos *Psalmi Confessionales* encontra-se, de qualquer modo, muito facilitado pela sinalização marginal que delas fazem

⁵² D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., I, 192; também D. António Caetano de SOUSA, *Historia Genealogica da Casa Real...*, ed. cit., III, 382-383 declara, um pouco menos radicalmente, que "são tecidos de varios lugares da Escritura, aonde com muito espirito falla hum peccador com Deos antes da confissão".

⁵³ V. Graça MOURA, *Camões e a Divina Proporção*, ed. cit., 19

⁵⁴ José Adriano de F. Carvalho, *No texto do Cancioneiro...*, art. cit., 271-273

⁵⁵ Um exemplo - difundido exemplo, aliás - poderia ser, nesta área semântica em que nos situamos, o *Psalms Morientium* ou *Oratio Collecta ex versiculis Psalmorum contra daemones pro articulo mortis ex divo Hieronymo* que trazem algumas artes de morrer "barrocas"... (Estevão de CASTRO, *Breve Aparelho...*, ed. cit., 235 - 241). A menos que se tratasse de um aproveitamento desse *Psalms* que copiasse trechos relativamente extensos que permitissem mostrar que o que interessara no aproveitamento da fonte fora a organização sequencial que S. Jerónimo imprimira ao seu texto, torná-lo ou propô-lo como fonte "literária" no século XVI ou XVII seria, quase sempre, de pura inutilidade, já que é, fundamentalmente, um trabalho de ensemblador..., notável embora, de versículos bíblicos...

alguns editores franceses e até italianos⁵⁶. Com efeito, deixaram apontadas, com precisão, inúmeras vezes, senão mesmo a maior parte das vezes, em que se verifica o recurso literal ao texto bíblico - *Livro de Job...*, *Salmos...*, *Profetas...*, *Novo Testamento...* etc. - e, em menor número, às *Confissões* de Santo Agostinho. E também a Petrarca, mas, neste caso, sem identificar a obra. Um conjunto não muito vasto de obras, que, porém, se traduzem em vastos textos. Evidentemente, desse precioso trabalho de identificação de fontes não caberá esperar a notação de todas as dependências textuais que implicou a elaboração do seu texto pelo autor português. E, em alguns casos, é mesmo surpreendente que tenham deixado de identificar algumas aparentemente mais visíveis do que muitas outras que referenciaram. Por outro lado, não tinham porque anotar esse trabalho de elaboração textual que, muitas vezes, atinge os níveis de uma elaboração poética, a que procedeu o autor dos *Psalmi Confessionales*, trabalho que se reveste de várias modalidades. Não é possível oferecer aqui uma análise comparativa exaustiva do texto dos *Psalmi Confessionales* com as suas fontes, já que isso, como se compreenderá do que fica exposto, corresponderia a uma edição comentada dos mesmos. Limitar-nos-emos, por isso, a apresentar alguns exemplos das diferentes modalidades, de acordo com um grau decrescente de complexidade, desse trabalho de elaboração textual.

Haverá, naturalmente, que começar por exemplificar os diversos modos por que o autor dos *Psalmi Confessionales* aproveitou o texto bíblico. E antes de mais, obviamente, os *Salmos*⁵⁷.

Para a construção das diferentes unidades ou momentos mais ou menos longos, o autor português

⁵⁶ Joaquim Araújo, *Bibliografia Historica - I - Dom Antonio, Prior do Crato*, Livourne, 1899, 191 - 192, nº 45, ao descrever a edição dos *Sette Salmi, e Lacrime Confessionali del Signor D. Antonio...*, Florença, Marescotti, 1604 (trad. de Filippo Valori) aponta que no final traz uma "Tavola de luquoji della Scrittura donde Salmo, o Lacrima esca l'Attrizione". Esta edição foi dedicada "alla Serenissima MadamaCristina di Lorena, Gran Duchessa di Toscana". Maria Cristina de Lorena, a última representante directa de Il Magnífico, casou com o Grão Duque de Toscana, Fernando I, tio de Maria de' Medici, rainha de França, pelo seu casamento com Henrique IV. Ora, Maria de' Medici interessou-se pela viagem que Cipião de Figueiredo fez a Itália, escrevendo a seu favor a Fernando I, em 1601. O Dr. Cipião de Figueiredo esteve em Florença, por essa data. Terá sido nesta conjuntura que os *Psalmi Confessionales* aí terão sido conhecidos e, pouco depois, traduzidos? P. DURAND-LAPIE, *Dom Antoine...*, ed. cit., 103-104 refere as possíveis causas da estima e protecção que Maria de' Medici manifestava a Cipião de Figueiredo e transcreve a carta da rainha para Fernando I de Toscana

⁵⁷ Para as nossas referências escuritísticas servimo-nos da *Biblia Sacra Vulgata editionis, Sixti V et Clementis VIII Pont. Max. jussu recognita atque edita*, Paris, 1741; e, como dissemos, para os *Psalmi Confessionales*, de *Les Pseumes Latins de Dom Antoine Roy de Portugal avec la traduction en François*, Strasbourg, 1731. Nas citações dos *Psalmi Confessionales* indicamos o nº do "salmo" seguido do nº de página. Os versículos bíblicos e outros textos que não vêm identificados como fontes pelo editor (ou pelo tradutor, Sevry?) francês de 1731 são precedidos de *.

1 - Nunca aproveitada de forma contínua um único salmo e também não há qualquer salmo totalmente inserido - unitária ou fragmentariamente - no texto dos *Psalmi Confessionales*. Quando muito, e mesmo assim, com escassa frequência, poderemos apontar a utilização de dois versículos seguidos de um mesmo salmo, como, por exemplo:

Psalmi Confessionales

Faciem tuam, Domine, requiram,
et vultum tuum gemebundus
deprecabor, ne derelinquas me et ne
declines in ira a servo tuo. IV, 39

*Tibi dixit cor meum: exquisivit te
facies mea: faciem tuam, Domine,
requiram.

Ne avertas faciem tuam a me: ne
declines in ira a servo tuo. Ps. 26,
8-9.

2 - Mais frequente, sem, contudo, atingir, normalmente, o grau de complexidade dos exemplos seguintes, é o trabalho de construção textual a partir de diferentes versículos de diferentes salmos:

Tu ergo, Domine, qui omnes
miserias meas nosti et a quo
figmentum fragilitatis meae non est
absconditum, projice post tergum
tuum omnia peccata mea et
iniquitatum mearum antiquarum ne
memineris, sed salvum me fac
secundum misericordiam tuam ex
omnibus persequentibus me et
libera me, quoniam non est qui
redimat, neque qui salvum faciat,
nisi tu, Domine, qui salvos facis
omnes sperantes in te et liberas
pauperem a potente et de manu
fortiorum ejus.

Ne memineris iniquitatum
nostrarum antiquarum. Ps. 78, 8.

Salvum me fac ex omnibus
persequentibus me et libera
me...dum non est qui redimat,
neque qui salvum faciat Ps. 7, 2-3.

:qui salvos facis sperantes in te.
Ps. 16, 7.

quia liberabit pauperem a potente.
Ps. 71, 12.

Eripiens inopem de manu fortiorum
ejus. Ps. 34, 10.

Ne avertas faciem tuam a me. Ps.
26, 9.

Ne abscondas ergo, Domine, a me
faciem tuam, ne despicias me Deus
salutaris meus, firmamentum meum
et liberator meus, quoniam pauper
et inops ego sum nimis. V, 40-41

*fortitudo mea, firmamentum
meum, refugium meum, liberator
meus. Ps. 17, 2-3.

Miserere mei Deus, quoniam tribulor ...

Torrentes enim iniquitatis conturbant me et intraverunt aquae usque ad animam meam, ita ut quasi fluvius inundans, peccata mea, quae hactenus dissimulavi, confiteri quoque et emendare neglexi, eousque excreverint, ut supergressae sint caput meum ..., VII, 56

*salutaris noster. *Ps. 78, 9.*
quoniam inops et pauper sum ego. *Ps. 85, 1.*
*quia pauperes facti sumus nimis. *Ps. 78, 8.*
* Miserere mei Domine quoniam tribulor. *Ps. 30, 10.*

:torrentes iniquitatis conturbaverunt me. *Ps. 17,5.*
: quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam. *Ps. 68,2.*
: quoniam iniquitates meae supergressae sunt caput meum. *Ps. 37, 5.*

3 - Frequentemente, pode assistir-se ao aproveitamento simultâneo de dois ou mais textos bíblicos - o *Livro dos Salmos...*, *Jeremias...*, *Isaias...*, *Novo Testamento...*, etc., havendo páginas completamente construídas de acordo com esta modalidade que, nesses casos, poderia dizer-se de autêntica *collage*:

Quis dabit capiti meo aquam et oculis meis fontem lacrymarum, ut moerore congruo animae meae damna deplorare sufficiam.

Adest quippe manifesta et maxima causa moestitiae, cum antiquos dies cogitavi ac juveniles annos...

In hac meditatione mea defecit spiritus meus

I, 1-2

Quid faciam Domine? aut quo ibo, cum novissimum tempus meum venerit ubi abscondar a vultu irae tuae aut quo a facie tua fugiam, cum clamaveris me ad iudicium et

Quis dabit capiti meo aquam et oculis meis fontem lacrymarum? *Jerem. Ps. 9, 1.*

Cogitavi dies antiquos et annos aeternos. *Ps. 76,6.*

et defecit spiritus meus. *Ps. 76, 4.*

* :quid faciam tibi? *Job, 7, 20.*

et quo a facie tua fugiam? *Ps. 138, 7.*

requisieris a me de talento mihi tradito rationem?

Quid respondebo tibi, aut quomodo negligentiam meam excusabo cum sederis super thronum majestatis tuae et usque ad ultimum quadrantem praeceperis mihi reddere rationem villicationis meae?

Dicam equidem: Domine, vim patior, responde pro me, quis enim ego sum ut respondeam tibi in iudicio? II, 5-6

Miserere ergo mei Deus et imple petitionem pauperis, qui dives es in misericordia ac soles in hilaritate misereri et purgas voluntatem a consuetudine mala et exaudis gemitus compeditorum et solvis a vinculis, quae nobis fecimus, si non erigamus adversum te cornua falsae libertatis.

Operi manuum tuarum porrige dexteram, ut non, cum cecidero, collidar, et collisus detrahar in profundum lacum, in quo non est aqua.

Libera me de ore leonis truculenti ad praedam parati et animae meae inhiantis ut devoret. Protector enim meus et liberator meus tu solus es et in sola misericordia tua, tota spes mea est. III, 18-19

* Post multum vero temporis venit dominus servorum illorum et posuit rationem cum eis. *Math.*, 25, 14-19.

* : et ego respondebo tibi. *Job*, 14, 15.

: non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem. *Math.*, 5, 26.

redde rationem villicationis tuae. *Luc.*, 16, 2.

Domine, vim patior, responde pro me. *Isa.*, 38, 14.

* Quantus ergo sum ego, ut respondeam ei? *Job*, 9, 14.

* Miserere mei Deus. *Ps.* 50,3; *Ps.* 51,2; *Ps.* 56, 2.

Deus autem, qui dives est in misericordia. *Ad Eph.*, 2, 4.

ut audiret gemitus compeditorum ut solveret filios interemptorum.

Ps. 121, 21.

: operi manuum tuarum porriges dexteram. *Job*, 14, 15.

Cum ceciderit, non collidetur. *Ps.*, 36, 24.

ad infernum detraheris in profundum laci. *Isa.*, 14, 15

* Salva me ex ore leonis. *Ps.* 21, 22.

* sicut leo paratus ad praedam. *Ps.* 16, 12.

* quoniam tu protector meus est. *Ps.* 30, 5; 32,20.

et in eis qui sperant super misericordia ejus. *Ps.* 32, 18.

Non ut tibi notas faciam vias meas
qui omnes ab initio praevidisti et
omnes gressus meos dinumerasti.
V, 30

: induatur caro meo putredine et
consumatur vermibus, sed quaeso,
Domine, tantum parce animae meae
et in eam non extendas manum
tuam. VI, 49

Et noli opprobi viduitatis meae
recordari amplius, ut in te noviter
indutus, atque novus homo factus
novo spiritu in novitate vitae
serviam tibi. VII, 65-67

Sicut pullus hirundinis, aut
columbae gemebundus pro esca ad
matrem clamat, sic et ego gemens et
flens in hac lacrymarum valle ad te
clamo, Deus meus, et adjutor meus,
in necessitatibus ut eruas me ab
omni tentatione usque in finem...
Gratiarum actio, 71

* Et omnes vias meas praevidisti.
Ps. 138, 4.

* Tu quidem gressus meos
dinumerasti. *Job, 14, 16*

Induta est caro mea putredine. *Job,*
7, 5.

* verumtamen animam illius conserva.
Job, 2, 6

tantum in eum ne extendas manum
tuam. *Job, 1, 12**

* et opprobrii viduitatis tuae non
recordaberis amplius. *Isa. 54, 4*

Renovamini autem spiritu mentis
vestrae et induite novum hominem .
Ad Ephes. 4, 23-24.

* Sicut pullus hirundinis sic
clamabo. *Isa., 38, 14.*

et quasi columbae meditatores
gememus. *Isa., 59, 11.*

* in valle lacrymarum. *Ps., 83, 6.*

4 - Em outras ocasiões, o autor dos *Psalmi Confessionales* não
recorre ao *Liber Salmorum* - combinado ou não com outros textos bíblicos - ,
mas, sim, a um único texto bíblico que não os salmos, resumindo-o, alguma
vez:

Peccavi enim super numerum
arenae maris .V, 32

Supra fragile et fallibile
fundamentum inixus sum et
baculo arundineo atque confracto
incubui. V,37

Rediissem utique, licet pavidus ac
pudefactus, paterna tamen
benignitate tua fretus.

* quoniam peccavi super numerum
arenae maris. *Oratio Manassae.*

* Ecce confidis super baculum
arundineum et confractum istum.
Isa., 36, 6.

Et dixit adolescentior ex illis patri:
Pater, da mihi portionem
substantiae meae quae me contingit.

Dulcis enim pater es filio
proficiscenti in longinquam
regionem: sed ex diuturna
peregrinatione redeunti, multo
dulcior.

Attamen redeundi ad te, Deus meus,
facultate careo. VI, 44

Et divisit illis substantiam.

Et non post multos dies, congregatis
omnibus adolescentior filius peregre
profectus est in regionem longin-
quam et ibi dissipavit substantiam
suam vivendo luxuriose.

Et postquam omnia consummasset,
facta est fames valida in regione illa
et ipse coepit egere.

Et abiit et adhaesit uni civium
regionis illius. Et misit illum in
villam suam ut pasceret porcos.

Et cupiebat implere ventrem suum
de siliquis, quas porci manducabant
e nemo illi dabat.

In se autem reversus, dixit: quanti
mercenarii in domo patris mei
abundant panibus, ego autem hic
fame pereo.

Surgam et ibo ad patrem meum et
dicam ei: Pater, peccavi in coelum
et coram te.

jam non sum dignus vocari filius
tuus, fac me sicut unum de
mercenariis tuis.

Et surgens venit ad patrem suum.
Cum autem adhuc longe esset, vidit
illum pater ipsius et misericordia
motus est et accurrens cecidit super
collum ejus et osculatus est eum.

Dixitque ei filius: Pater, peccavi in
coelum, et coram te, jam non sum
dignus vocare filius tuus.

Dixit autem pater ad servos suos:
Cito proferre stolam primam et
induite illum et date annulum in
manum ejus et calceamenta in pedes
ejus.

et adducite vitulum saginatum et
occidite et manducemus et
epulemur, quia hic filius meus

Vae mihi, quia totus lethaliter plagatus sum et a planta pedis usque ad verticem nulla est me sanitas. VII, 57

mortuus erat et revixit; perierat et inventus est. Et coeperunt epulari. *Luc., 15, 12-24*

* A planta pedis usque ad verticem, non est in eo sanitas. *Isa. 1, 6.*

5 - Muito frequente é, igualmente, o aproveitamento, algumas vezes em forma parafrástica, de expressões ou simples referências lexicais de origem bíblica:

et dum abyssus abyssum invocat. IV, 21

Abyssus abyssum invocat. *Ps., 41, 8.*

Vilis ego sum vermiculus. IV, 22
qui defectos meos sine
compassione damnabant
et insultantes mihi dure et invective
adversum me jurgia provocabant. VI, 46

* Ego autem sum vermis. *Ps. 21, 7.*

et os ejus jurgia provocat. *Prov., 18, 6.*

O quam dulcis et quam suavis vox illa tua, Domine. VI, 50

* Vox enim tua dulcis. *Cant. Cant., 2, 14.*

Nec advertis quod illius summum bonum, vapor est ad modicum parens et vanitas vanitatum? VII, 61

* Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes: vanitas vanitatum et omnia vanitas. *Eccles., 1, 2.*

Et denuda me vilibus viduitatis meae indumentis. VII, 65

* et opprobrii viduitatis tuae non recordaberis amplius. *Isa., 54, 4.*

6 - Haverá ainda a referir que, inúmeras vezes, poderemos encontrar aquilo que poderia dizer-se uma simples reminiscência - longínqua ou imprecisa - do texto bíblico, dele, então, apenas recolhendo, apoiado numa palavra-chave, uma ideia ou um sentimento:

Et non ad multitudinem miseriarum mearum, sed ad magnitudinem miserationis tuae adspicias. II, 13

* Exaudi me, Domine, quoniam benigna est misericordia tua: secundum multitudinem miserationum tuarum respice in me. *Ps. 68, 17?*

ut non in aeternum irascaris mihi,

* Miserere mei, Domine, quoniam

sed miserearis tribulato servo tuo, ut te laudet anima mea et confiteatur miserationes tuas. II, 13

in me germinaverunt peccata, propter quae a facie tua ejectus sum, Deus meus, et a tuae praesentiae consolatione destitutus. V, 38

Consolantem me quaesivi in afflictionibus et calamitatibus meis., VI, 46

fac oriri hoc lumen tuum in tenebris meis. VI, 48

ac pone spiritum tuum in medio mei, ut ambulem in praeceptis tuis et iudicia tua custodiam. VI, 50

Ad quem clamabo, nisi ad te [...] ad te inquam qui non frustratis sperantes in te ? VII, 64

tribulor: conturbatus est in ira oculus meus, anima mea, venter meus. *Ps. 30, 10 ? +*

* Domine, labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam. *Ps. 50, 17.?*

* Ne projicias me a facie tua et spiritum sanctum tuum ne auferas a me. *Ps. 50, 13?*

* Et sustinui qui simul contristaretur et non fuit: et qui consolaretur et non inveni. *Ps. 68, 21?*

Quoniam tu illuminas lucernam meam, Domine, Deus meus, illumina tenebras meas. *Ps. 17, 29?*

* Beati immaculati in via: qui ambulant in lege Domini. *Ps. 118, 1 +* Justificationes tuas custodiam. *Ps. 118, 8 +* In labiis meis pronunciavi omnia iudicia oris tui. *Ps. 118, 13?*

* Deus meus, clamabo per diem et non exaudies; et nocte, et non ad insipientiam mihi.

[...] In te speraverunt patres nostri: speraverunt et liberasti eos.

Ad te clamaverunt et salvi facti sunt: in te speraverunt et non sunt confusi. *Ps. 21, 3-6?*

7 - Antes de abandonar o trabalho do autor dos *Psalmi Confessionales* sobre o texto bíblico, constatemos que também soube recorrer a orações que, não sendo propriamente bíblicas, estão intimamente relacionadas com o seu texto, especialmente com o *Novo Testamento*. Referimo-nos ao aproveitamento de alguns versículos do *Symbolum Concilii Niceni*, vulgarmente dito *Credo*:

Aut quis poterit sanare infirmitatem meam, nisi qui propter homines et propter humanam salutem descendit de coelis ut sanarentur a lanugoribus suis? IV, 28

* Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis. *Symbolum Concilii Niceni*.

O recurso às *Confissões*⁵⁸ do bispo de Hipona reveste-se de modalidades semelhantes, ainda que o autor dos *Psalmi Confessionales* não se tenha dedicado, aqui, a um trabalho combinatório sistemático do texto agostiniano com textos de outra origem. Com efeito, a fusão de textos agostinianos com textos bíblicos - salmos ou outros - raramente se verifica e, em alguns casos em que aparentemente tal se daria, o texto bíblico alegado encontra-se já no texto das *Confissões* aproveitado. Deverá notar-se também que, como em outras ocasiões, os textos que o autor dos *Psalmi Confessionales* aproveita ou em que se inspira nem sempre conservam o seu sentido original. Era esta, aliás, outra das "regras" da técnica dos "salmos". E, por outro lado, como veremos a seu devido tempo, alguma reminiscência de Santo Agostinho chega-lhe através de Petrarca.

Psalmi Confessionales

Confessiones

Exhalabantque de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant cor meum, ut non discerneret lucem a tenebris et serenitatem mentis a caligine libidinis. II, 8

et aetatem imbecillem, obliviosam ac lascivam rapiebat voluptas perfida ac dolosa per abrupta cupiditatis et ebulliebam per scortationes meas. II, 8

Dies adolescentiae meae malae et nefandae transierant et pergebam in juventutem, sed ad priores revertabar. Quanto aetate maior,

sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneret serenitas dilectionis a caligine libidinis. II, 2, 2.

* Utrumque in confuso aestuabat et rapiebat imbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabat gurgite flagitiorum. II, 2, 2.

* Iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda et ibam in iuventutem, quanto aetate maior, tanto vanitate turpior. VII, 1, 1.

⁵⁸ Santo AGOSTINHO, *Las Confessiones* (texto bilingue), Ed. crítica y anotada por Angel C. Vega, O. S. A., Madrid, 1963. Como nas fontes escriturísticas os textos não identificados pelo editor francês de *Les Pseaumes Latins...* vão precedidos de *.

tanto vanitate turpior. II, 9

Ubi ergo aliquando innocens fui? II, 10

Tacui in vitiis sicut porcus in immunditiis et sicut ille siliquis pascur, sic ego fabulosis et scurrilibus verbis oblectabar. II, 10

In omni denique genere deliciarum saeculi a deliciis domus tuae longe lateque exulavi. IV, 26

et ut recolehti vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo amabilis, dulcedo felix et segura. V, 33

Inhiavi siti inextinguibili honoribus ac lucris et in cupiditatibus saevissimas passus sum difficultates.

V, 37

Magna quidem cum iucunditate audio, quod exultantis pastoris humeris reportetur ovis, quae erraverat.

Et drachma referatur in thesauros tuos collaetantibus vicinis mulieri, quae invenit.

Et lachrymas excutit gaudium solemnitatis domus tuae cum legerem in ea de minore filio quoniam mortuus erat et revixit. VI, 51-52

In te jam, Domine et Pater inclyte, confido: nec erubescam confiteri

* ubi, Domine, ego, servus tuus, ubi, aut quando innocens fui? I, 7, 12

* et longe peregrinabar abs te, exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam! Quanto enim meliores grammaticorum et poetarum fabellae quam illa decipula. III, 6, 11

* Ubi eram? et quam longe exsulabam a deliciis domus tuae anno illo sexto decimo aetatis carnis meae. II, 2, 4

Amore amoris tui facio istuc, recolehti vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura. II, 1, 1

Inhiabam honoribus, lucris, coniugio et tu inridebas. Patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates. VI, 6

Et nos cum magna iucunditate audimus, cum audimus quam exultantibus pastoris umeris reportetur ovis, quae erraverat, et drachma referatur in thesauros tuos collaetantibus vicinis mulieri, quae invenit, et lacrimis excutit gaudium solemnitatis domus tuae, cum legitur in domo tua de minore filio tuo, quoniam mortuus fuerat et revixit, perierat et inventus est. VIII, 3, 6

Sed sic eram nec erubescam, Deus meus, confiteri tibi in misericordias tuas et invocare te,

tibi deformitates et blasphemias meas, qui non erubui profiteri eas coram hominibus et latrare adversum te. VI, 54

Miseratus es enim terram et cinerem, et placuit in conspectu tuoreformare omnia deformia mea et servare me a ab aquis multis ne absorberet me profundum. *Gratiarum actio, 67*

...quia tu es Deus Salvator et liberator meus, qui eripuisti me de viis meis pessimis. *Gratiarum actio, 67*

... ut neque ego deficiam in confitendo tibi miserationes tuas, sed benignus accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae. *Gratiarum actio, 70*

Sub umbra manus tuae protege me, et in sinu misericordiae tuae fove me, ne implumen pullum conculcent qui transeunt viam.

Sed mitte Angelum tuum, qui eum reponat in nido, ut vivat donec volet. *Gratiarum actio, 70-71*

qui non erubui tunc profiteri hominibus blasphemias meas et latrare adversum te. IV, 16, 31

* Tu vero, Domine, in aeternum manes et non in aeternum irasceris nobis, quoniam miseratus es terram et cinerem, et placuit in conspectu tuo reformare deformia mea. VII, 8, 12

* et assumpsit me de aquis multis. *Ps. 17, 17*

* ne que absorbeat me profundum. *Ps. 68, 16*

* ...neque deficiam in confitendo tibi miserationes tuas, quibus eruisti me ab omnibus viis meis pessimis. I, 15, 24

* Accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae. V, 1, 1

* in umbra manus suae protexit me. *Isa. 49, 2; 51, 16*

* et domine Deus, miserere, ne implumem pullum conculcent qui transeunt viam et mitte angelum tuum, qui eum reponat in nido, ut vivat donec volet. XII, 27, 37.

São estes a totalidade - ou, pelo menos, assim nos parece - dos empréstimos que o autor dos *Psalmi Confessionales* fez às *Confissões*, o que, tal como para o texto bíblico, não podemos ainda encontrar alguns ecos

dessa obra agostiniana traduzidos no emprego de certas fórmulas ou expressões, alguma das quais - *regio dissimilitudinis*, por exemplo - integrava, desde há muito, a linguagem de certas correntes místicas.

Sed, proh dolor! medicinam ex
occulta manu misericordiae tuae
inscitus suscipio. I, 4

* Et residebat tumor meus ex
occulta manu medicinae tuae. VII,
8, 12

...sed in terra sterili et in regione
mortis ubi nulla requies. III, 14
Sed age, Domine, dulcedo mea,
fiducia mea. VI, 47

* Beatam vitam quaeritis in regione
mortis: non est illic. IV, 12, 18

* Quid ante hanc etiam, dulcedo
mea, Deus meus? I, 6, 9

* Gratias tibi, dulcedo mea, et
honor meus et fiducia mea. I, 20, 31

... et in regione dissimilitudinis
clamarem ad te de profundis.
Gratiarum actio, 67

* ... et inveni longe me esse a te in
regione dissimilitudinis. VII, 10,
16⁵⁹

Restaria ainda, neste capítulo sobre as fontes dos *Psalmi Confessionales* e dos textos que os acompanham referir as fontes do texto final *Ad Deum Summum orbis moderatorem deprecatio*, mas, tratando-se, como se trata, de uma variante da oração *Ante oculos tuos, Domine, culpas nostras...* de (ou atribuída a) Santo Agostinho mandada publicar por Urbano VIII - e que D. Francisco Manuel Melo glosou - com fortes contaminações da também tão "agostiniana" oração *Conditor Coeli* - igualmente parafraseada por Manuel de Melo - que, por sua vez, muitas reminiscências guarda desse hino ambrosiano vespéral *Conditor alme siderum*⁶⁰, atrevemo-nos, para não multiplicar as repetições dos mesmos textos e dos mesmos versículos, a apenas assinalar essas duas grandes fontes da *Deprecatio...*

No entanto, haverá que patentear aqui o largo aproveitamento que nos *Psalmi Confessionales* é feito dos *Psalmi Penitentiales* de F. Petrarca⁶¹. Também neste caso os antigos anotadores do texto indicaram, alguma vez,

⁵⁹ A origem e compreensão desta expressão de larga fortuna poderá ver-se na nota 52 do editor a esse lugar das *Confissões* (VII, 16), ed. cit., 294

⁶⁰ O texto latino da oração de Santo Agostinho pode ler-se, por exemplo, em D. Gaspar Lefebvre, *Missal Quotidiano e Vespéral*, Bruges, 1940, 111 - 112 e em tradução castelhana, ligeiramente parafraseada, em F. Manuel de MELO, *El Fenis de Africa* in *Obras Morales*, Roma, 1664, I, 236 - 239; *Conditor Coeli* em *Breve Aparelho...* de Estevão de Castro, ed. cit., 241 - 243 entre as orações "para quando o enfermo estiver a morrer".

⁶¹ F. PETRARCA, *Psalmi Penitentiales* in *Opere...*, ed. cit., 493 - 509. Como em casos anteriores as passagens não identificadas pelo editor francês vão precedidas de *.

sumariamente, o autor da fonte, mas, não só não apontaram a obra de Petrarca que o autor português estava a seguir nem, como veremos, a totalidade dos empréstimos. Estes, depois do texto bíblico, talvez sejam os mais numerosos e dada a sua natureza e a raridade da utilização dessa obra de Petrarca na cultura portuguesa - apenas recordamos a sua existência num códice alcobacense dos finais do século XV⁶² - apresentaremos aqui a totalidade do trabalho de elaboração - de um modo geral, bastante simples, aliás - a que procedeu o autor dos *Psalmi Confessionales* sobre os *Psalmi Poenitentiales* do autor italiano. Confessemos, já agora, que o autor português recorreu ainda a outra obra de Petrarca que não pudemos identificar⁶³.

Psalmi Confessionales

Hei mihi misero, qui iratum
adversum me constitui
Redemptorem meum et legem ejus
contumaciter neglexi.

Iter rectum sponte deserui et sicut
ovis renuens pastorem suum per
loca arida et inaquosa, longe
lateque circumactus sum, errans
inivio et non in via.

Aspera quaeque inaccessa
penetravi et ubique tribulatio et
angustiae. III, 13-14

sed quasi unus ex gregibus
brutorum, inter lustra ferarum fuit
incolatus meus. III, 14

In anxietatibus cum voluptatibus
moratus sum.

Et in sentibus cubile meum stravi
et obdormivi in interitum et speravi
requiem in tormentis.

Psalmi Poenitentiales

* Heu michi misero, quia iratum
adversus me constitui Redemptorem
meum, et legem suam contumaciter
neglexi.

* Iter rectum sponte deserui; et per
invia longe lateque circumactus
sum.

* Aspera quelibet et inaccessa
penetravi; et ubique labor et
angustie. I, 1-3

* Unus aut alter ex gregibus
brutorum; et inter lustra ferarum
habitatio mea. I, 4

In anxietatibus cum voluptate
versatus sum; et in sentibus cubile
meum stravi.

* Et obdormivi in interitum; et
speravi requiem in tormentis.

⁶² A. F. de Ataíde e MELO, *Inventário dos Códices Alcobacenses*, Lisboa, 1930, 363 - 365 (Cod. Alcob., CCLXI / 387)

⁶³ O texto em causa parece ser, total ou parcialmente, o seguinte - e dizemos parece, porque nem sempre a identificação do editor está exactamente colocada - : "Si aliquando de probis hominibus laudabilis sermo fuit, objiciebam falsas maculas et occultos eorum defectus propalabam, atque in levissimis, quasi de graviori crimine apud alios eos accusabam"(V, 34).

Nunc ergo quid agam? quo me in tantis periculis vertam? Spes adolescentiae meae corruerunt omnes et factus sum naufrago simillimus, qui mercibus amissis, nudus enatat, jactatus vento et pelago.

Elongatus sum a portu et viam salutis non apprehendo, sed raptor sinistrorsum.

Retia mihi disposuit hostis, quocumque ibam, et pedibus meis laqueos tetendit: ego autem despexi et innessi securus inter lubrica.

Et in peccatis meis blanditus sum, credidi iuventutem mortis lege non teneri. III, 14-15

Et dixi insipiens in corde meo: Quid ante medium de extremis cogitas? longa tibi restat dies; converti poteris cum voles. III, 16

Sic inveteravi in peccatis et consuetudo pessima versa est in naturam.

Jamque velut peccati mancipium, catenatus illi servio III, 16

Vetustum jugum a me excutere aliquando tentavi, sed non valeo, quia inhaeret ossibus. O si tandem excidat a collo meo ut te diligam vel sero! excidet quidem, si tu iusseris, Domine, et auxilium mihi miseris ex alto.

Non merui, fateor. III, 17

Noctes meae in moerore transierunt, et terroribus me agitant innumeris. Conscientia concutit insomnem... IV, 19

* Nunc igitur quid agam? Quo me in tantis periculis vertam? Spes adolescentie mee corruerunt omnes.

* Et factus sum naufrago simillimus, qui, mercibus amissis, nudus enatat, iactatus ventis et pelago.

* Elongatus ego sum a portu, et viam salutis non apprehendo, sed raptor sinistrorsum. I, 5-9

* Retia michi disposuit hostis, quacumque ibam; et pedibus meis laqueos tetendit.

* Ego autem despexi, et innessi securus inter lubrica, et in peccatis michi blanditus sum.

III, 11

* Credidi iuventutis decus non aberrare. I, 18-20

* Et dixi mecum: "quid ante medium de extremis cogitas. I, 21

*converti poteris cum voles". I, 22

* Inveteravi inter omnes inimicos meos Ps. 6, 8

* Nunc consuetudo pessima suum vindicat mancipium et vincit manus frustra reluctanti. I, 23

* Sepe fugam retentavi, et vetustum iugum excutere meditatus sum; sed inheret ossibus. I, 12

* O si tandem excidat a collo meo! Excidet confestim, si tu iusseris, Altissime. I, 13

* Moriar in peccatis meis, nisi auxilium michi veniat ex alto. I, 25

* Non merui, fateor. I, 26

* Noctes mee in merore transeunt, et terroribus agitant innumeris; conscientia concutit insomnem. V,

1

Somnus meus variis illusionibus turbatur, non mihi quietem afferens, sed laborem. IV, 19-2

Dies meos in vanitatibus prodegi.

Consumpserunt me curae immortales et insensatis cogitationibus... IV, 21

Somnia mihi multoties fingebam et gaudebam: evanuique delusus in vanitatibus et deliramentis meis. IV, 21

Tu ergo, Domine, qui omnes miserias meas nosti. V, 40

Refugium meum longe est a me. VI, 45

Intus et foris mihi ipsi sum molestus.

Et utrobique hostes domesticos invenio, qui me pessundant. VI, 45-46

In corpore meo et in membris meis exige quidquid velis... III, 49

Reduc me in vias tuas ante solis occasum; advesperascit enim.

Et coge me ire ad te, si vocare parum est. Coge ut libet, modo vadam et non peream. VI, 49

Miserere meis Deus, quoniam tribulor et inenarrabilibus urgeor miseriis. VII, 56

* Somnus meus illusionibus variis turbatur, non michi quietem afferens, sed laborem. V, 2

* Dies meos in amaritudinibus exegi, consumpserunt me cure immortales, et anime mee litigio exasperatus sum. V, 4

* Somnia michi fingebam, et gaudebam; nunc delusus expergiscor cum lacrimis. VII, 4

* ... Quoniam tu solus omnes miserias meas nosti. III, 12

* ... et refugium meum longe est. I, 24

* Intus et extra michi ipse sum molestus, utrobique hostes domesticos inveni, qui me pessunderunt. V, 6

Reliquum in hac vita, et in his membris exige, priusquam veniat tempus egestatis. III, 9

Reduc me in vias tuas ante solis occasum; advesperascit enim et nox est amica predonibus. III, 10

Coge me ad te, si vocare parum est; denique ut libet, modo ne peream.

* Et adhuc exurgere non valui; sed inenarrabilibus urgeor miseriis. VII, 20

Como se pôde verificar em relação ao texto bíblico e, em menor medida, às *Confissões* do bispo de Hipona, também em relação aos *Psalmi Poenitenciales* os aproveitamentos textuais não obedecem apenas a essa elaboração quase linear, entendamos, um aproveitamento quase literal, da fonte em causa. Se, por vezes, ainda que raramente, como nos teremos apercebido por algum dos exemplos anteriores, os *Psalmi Confessionales* seleccionam do texto globalmente seleccionado - releve-se-nos a aparente tautologia - apenas um membro de um versículo a que juntam antes ou

depois um versículo (ou parte) de um salmo ou de outro texto bíblico, por uma única vez - se não erramos -, procedem de uma forma mais complexa.

Partindo do texto do salmo de Francisco Petrarca, identificam a sua fonte bíblica e, seleccionando-a, aproveitam-na para substituir uma parte do texto de Petrarca e seguem com o restante do texto do salmo penitencial em causa.

Aut quo consilio vel
fortitudine rebellare
disponis? super quem
habes fiduciam, quia
recessisti a me?

Ecce confidis super
baculum arundineum
et concontractum istum.
Isa., 36, 5-6

Incubui in baculum
meum et dixi: "Ecce
perferam, nec
succumbam".

Non respexi ad
orientem, nec unde
debueram auxilium
exspectavi; nec sicut
dignum fuerat, speravi.

Propterea
firmamentum cui
innixus eram me
destituit repente, et ego
pronus in terram sum
prostratus.

Agnovi cadens quam
debiliter stetissem. *Ps.*
Pen. VI, 3-6

Supra fragile et
fallibile fundamentum
innixus sum, et baculo
arundineo atque
concontracto incubui.

Et dum in eo confisus
puravi me firmiter
stare, cecidi in ignem
et agnovi cadens quam
debiliter stetissem. *Ps.*
Conf., V, 37

Independentemente da técnica da sua elaboração, esta longa apresentação dos empréstimos evidentes tornará sempre possível perguntarmo-nos se, para além do texto já referido assinalado por alguns editores franceses e que não lográmos identificar, não deveremos aceitar que outras passagens dos *Psalmi Confessionales* dependam, mesmo que de uma forma apenas inspirativa, dos salmos de Petrarca. Por exemplo: a enumeração precisa que dos seus pecados faz o autor português nos salmos IV (pág. 22-23) e V (pág. 33-38) não terá recebido a sua inspiração da enumeração que Petrarca faz dos seus e das circunstâncias deles no salmo VII? É bem possível. Como, aliás, será altamente provável que aos *Psalmi Poenitentiales* deva o autor dos *Psalmi Confessionales* não só a sua técnica dessa prosa rítmica em que os escreveu⁶⁴, mas também, como poderá sugerir

⁶⁴ Pietro P. GEROSA, *Umanesimo Cristiano del Petrarca. Influenza Agostiniana. Attinenze Medievali*, Torino, 1966, 326 - 330.

de o último exemplo de comparação intertextual, muito dessa arte de glosar o texto bíblico que era o fundamento do género.

Neste domínio da investigação das fontes dos *Psalmi Confessionales* seria interessante precisar a obra de S. Bernardo em que, segundo o editor francês, se inspirou o autor português em quatro - breves? - passagens (III, 16; V, 32, 38; VII, 61). Confessaremos que também não fomos capazes de as localizar nas obras do abade de Claraval nem, muito menos, como parecia mais provável, nas difundidíssimas *Meditationes Devotissimae* que correram sob o seu nome?

Teremos identificado todas as fontes e, destas, todos os débitos? Não temos, evidentemente, tal pretensão, já que, independentemente de situações como a que ficou aludida a propósito de S. Bernardo, ocasiões houve em que pensámos ter lido algures (de novo, Petrarca, mas agora com o *Secretum*...., Santo Agostinho...) determinadas passagens dos *Psalmi Confessionales* e verificarmos, depois, que "assim" tais passagens não remetem para essas obras... Neste momento apenas podemos pretender exemplificar, o mais largamente possível, o tipo de fontes e de aproveitamentos. E cremos, por isso, não se impunha patentear aqui tudo o que os *Psalmi Confessionales* devem ou poderão dever, literal ou inspirativamente, ao texto bíblico. Como referimos, só uma investigação mais demorada, com vista a uma edição anotada do texto do autor português, poderá vir a esclarecer algumas das fontes não identificadas e a permitir, em forma mais cómoda, a sua exposição pormenorizada e mais completa.

De qualquer modo, atrevemo-nos a esperar terá ficado não só patente que o texto da *Sagrada Escritura* atravessa os *Psalmi Confessionales* - o que já Barbosa Machado tinha visto, sem, talvez, saber nada das leis dos "salmos" como género literário -, mas também sugerido o como o profundo conhecimento do texto sacro foi posto ao serviço de uma técnica "salmódica" que lhe permitia utilizar as fontes com independência dos seus sentidos originários e originais e, deste modo, construir um texto único e "unido", quer dizer, antes de mais, coerente, frequentemente reiterativo, tal como o seu modelo bíblico. E, como teremos, igualmente, verificado, se tal trabalho foi altamente facilitado pelo sábio recurso a outros textos estreitamente relacionados ou mesmo dependentes da sua fonte principal - a *Sagrada Escritura* -, essa construção harmónica - um quase sempre elegante "encastamento" textual - só foi possível pelo rigoroso domínio dessas afinidades intertextuais.

É essa "unidade" textual que faz com que a "confissão" assim construída possa, coerentemente, ler-se como a confissão de um pecador,

que, neste caso, pasava por ser esse que foi "rei dos Açores, prior de Portugal". O século XVI, como sabemos, apreciou este tipo de construção textual, tendo-a elevado, alguma vez, a um nível de coerência que não apenas estético tal, que a sarta se tornou uma autobiografia "real" de um pobre *lazarillo*... É esta "unidade" do texto-confissão, assente, naturalmente, em constantes e indeléveis marcas "autobiográficas", que nos permite, conseqüentemente, abordar a unidade do eu pecador - o penitente - que se confessa...

Poderemos, então, perguntarmo-nos, agora, como termo provisório desta investigação sobre as fontes da obra do autor português, se a utilização das *Confissões* agostinianas em confluência com os *Psalmi Poenitenciales* de Petrarca como textos perfeitamente aglutináveis, dadas as suas afinidades, ao texto bíblico, não terá mesmo ditado o título do texto que nos ocupa - *Psalmi Confessionales*... É uma hipótese que, para além de permitir assinalar o assunto organizador da obra - a confissão de um penitente -, aludiria a todo esse trabalho literário a que procedeu o seu autor para a construir.

IV - Parece será fácil aceitar-se que, em rigor, os *Psalmi Confessionales* não são a confissão que o penitente - António, Prior do Crato, rei de Portugal no exílio - fez ou fará ao seu confessor... , mas, sim, um longo solilóquio tradutor do que poderia dizer-se o exâme da sua consciência... destinado a preparar, recordando-os, essa confissão secreta dos seus pecados... que, pela sua amplitão - abarca toda uma vida - poderíamos aproximar (não identificar, por razões óbvias) à que costuma dizer-se a "confissão geral"⁶⁵. Seguindo, até certo ponto, as sugestões do primeiro editor da obra - sugestões que, como sabemos, se mantiveram nas edições seguintes - e o que D. João de Castro, por entre protestos, nos conta sobre a origem da mesma obra, podemos igualmente aceitar que, aqui, esse exâme se destina a preparar essa "última" confissão do penitente. A doença grave sempre foi considerada um momento forte para essa profunda recapitulação das faltas de toda uma existência... Desde esta perspectiva, os *Psalmi Confessionales* apresentam-se, conseqüentemente, como uma preparação para a morte ou, como diz, com precisão, a tradução portuguesa, como *industrias para bem morrer*... Só tendo presentes esses esclarecimentos editoriais e históricos ganham algum relevo as parcas referências do texto

⁶⁵ Utilizamos a expressão não no sentido técnico da confissão generalis, mas, sim, no de uma confissão que pretende abarcar todas as faltas de um determinado período ou de toda uma vida. Conf., AA. VV., *Pratiques de la Confession. Des Pères du Désert à Vatican II. Quinze Études d'Histoire*, Paris, 1983

que podem fazer dele esse exâme de consciência de alguém que vai morrer⁶⁶.

Com efeito, só partindo dessas referências externas poderão - ou poderiam... - cobrar esse sentido preciso declarações como estas: "Circumdant me dolores mortis"..., "multis replear doloribus exterius"... ou, até, alguma alusão a alguns sofrimentos naturais devidos à idade do penitente: "senectutis dolores exterior"⁶⁷... "puerilia adhuc senex facio"⁶⁸... De outra maneira, tais declarações - e não encontraremos muitas mais do mesmo género ao longo da obra - teriam que ler-se apenas como a expressão hiperbólica da angústia..., do sofrimento natural de um penitente, tal como o eram do salmista de quem as copia⁶⁹. Com essa alguma violência biografizante imposta desde sempre ao texto, aceitemo-las, no entanto, aqui, como expressão das circunstâncias em que, à beira da morte, preparou a sua última confissão o príncipe português. E recordemos ainda que essas circunstâncias, que em nada diminuem - antes bem ao contrário - o dramatismo com que também as proferia o salmista, vêm referidas logo no início do primeiro dos *Psalms Confessionales*, o que poderá ser outro modo de fazer aceitar, de uma vez por todas, que esse solilóquio que brota da análise da sua consciência delas depende. Íntima e radicalmente. Dramaticamente também.

É com estes pressupostos que teremos que ler - ou, se preferirmos, poderíamos ler - esses "salmos", melhor talvez, essas confissões em que o penitente se revela extremamente seguro e preciso nos factos - os seus pecados -, mas impreciso nos tempos... Estes são reduzidos aos grandes momentos de qualquer existência: a infância..., a adolescência..., a juventude..., a maturidade e a velhice.... É o seu modo de globalizar a sua vida, de garantir a si próprio que nenhum momento dela é esquecido, o que, naturalmente, equivale a procurar não esquecer qualquer falta. Será ainda um modo mais de manifestar a sua confusão interior... Mais do que a lição do salmista, é a lição das *Confissões* que se confirma. É, cremos, esta mesma

⁶⁶ Neste contexto seria sempre interessante proceder a um levantamento da preparação imediata para a morte que praticaram reis..., príncipes..., grandes senhores..., grandes damas.... Recordemos, a título de mero exemplo, que a preparação para morte que quis praticar *Il Magnifico* Lorenzo de' Medici mereceu as honras de um carta circunstaciada de Angelo Poliziano a G. Antiquario em 18. 5. 1492. Aí se recorda que o grande senhor florentino se confessou de todos os pecados cometidos durante a vida... e o confessor terá, depois, manifestado que nada lhe tinha causado tanta admiração como o modo como Lorenzo, preparando-se com toda a serenidade para morrer, tinha repassado toda a sua vida. A carta referida pode ler-se, por exemplo, in Angelo POLIZIANO, *Estancias. Orfeo y otros Escritos* (ed. bilingue de F. Fernández Murga), Madrid, 1984, 221

⁶⁷ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., I, 2, 3, respectivamente.

⁶⁸ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., II, 9

⁶⁹ *Ps. 114, 3; Ps. 87, 16*, respectivamente.

lição que enforma o processo de análise interior a que procede o penitente. Com efeito, se o penitente sabe e confessa que desde sempre foi um pecador, as suas faltas não assomam ao horizonte da sua consciência em simultâneo, mas, mediante um lento processo, vão assomando, por vagas de faltas relacionáveis entre si, à medida que o eu-pecador, aprofundando na auto-análise, se vai decompondo e, talvez melhor que destruindo, desconstruindo.... Daqui resultará que em quase todos os salmos revele novas faltas e, conseqüentemente, tenha de renovar os apelos à misericórdia divina. Por tudo que ficou exposto - não sabemos se claramente exposto - ter-se-á, certamente, entrevisto que todo esse processo depende, quase necessariamente, da memória...: "memoria mea plena spurcitiarum abundantius alias atque alias recolit sordes"⁷⁰... Do domínio do tempo histórico da existência e do domínio do tempo interior que a liberdade enforma. O primeiro parece escapar em larga medida a essa análise e daí, estamos em crer, essa solução globalizante encontrada que ficou já sugerida. O segundo, como também já se aludiu, vai sendo dominado... De qualquer modo, a memória diz sempre respeito ao passado... Do mais remoto ao quase presente em que, recordadas, faltas e suas circunstâncias se tornam presente. É então que podem ser inumeradas..., confessadas.... O presente, se, desde esta perspectiva, tem sentido falar de um presente, não parece ser motivo de qualquer análise... Sou o que fui... É isso que, agora, constatando-o, choro.

É precisamente essa auto-biografia interior que deverá servir de eixo à análise - à nossa análise - dessa preparação para a última confissão do príncipe português. E teremos de seguir essa lenta auto-análise que se vai "transcrevendo" nesses sete "salmos" que são, assim, como que sete momentos ou etapas desse processo analítico. Verdadeiramente, um processo de conversão.

É o sofrimento físico..., são as *dolores mortis*... - aqui, como referimos, poderemos pensar nesse "comprido tempo da doença" que desembocou na morte de D. António - que despertam o pecador.... Deus *aflige*..., *flagela*... *ut salves animam*..., *ut sanes*⁷¹.... E esse despertar para a saúde da sua alma tem de começar, precisamente, pelo exâme dos "antiquos dies ac juveniles annos"⁷²... e, depois, de toda a vida. É um exâme penoso: "In hac meditatione mea defecit spiritus meus"⁷³... Verifica, depois de passar em rápida revista esses tempos, que "jandiu vocas et adhuc non audio;

⁷⁰ *Les Pseaumes Latins*..., ed.cit. V, 32

⁷¹ *Les Pseaumes Latins*..., ed. cit., I, 4

⁷² *Les Pseaumes Latins*..., ed. cit., I, 1 - 2

⁷³ *Les Pseaumes Latins*..., ed. cit., I, 2

jamdiu pulsas et cordis mei pessulum nondum aperio"⁷⁴. Então, "quis dabit capiti meo aquam et oculis meis fontem lacrymarum ut moerore congruo animae meae damna deplorare sufficiam?"⁷⁵ Se, no entanto, esse profundo sofrimento - um sofrimento físico que não tem porque excluir um sofrimento moral - desperta o pecador, a sua dor e a sua confusão - "quid faciam, Domine?"⁷⁶ - aumentam - vê-se "confusus, territus ac tremens" - ao ter de encarar o juízo de Deus na hora da morte: "aut quo ibo cum novissimum tempus meum venerit? Ubi abscondar a vultu irae tuae aut quo a facie tua fugiam cum clamaveris me ad iudicium?"⁷⁷. Os primeiros momentos da meditação na história do seu coração, parecem depender, de um agudo sentido da justiça de Deus: "Justus es enim, Domine, et rectum iudicium tuum, reddisque unicuique juxta opera sua"⁷⁸.

E essa meditação na sua existência, concretizando-se um pouco mais, revela-lhe, imediatamente, que "si aliquando tecum vixi, vix memini"⁷⁹... Com efeito, como Santo Agostinho a quem, como sabemos já, está seguindo, tem de reconhecer que "infans iniquitates colui, et pueritiam in qua purus esse debui, impurus egi"..., "aetatem imbecillem obliviosam ac lascivam rapiebat voluptas perfida ac dolosa per abrupta cupiditatis"..., "dies adolescentiae meae malae et nefandae transierant et pergebam in juventutem"..., "attigi virum, sed viguit in me vitium semper pro virtute"..., "seni et incanui nec ambulavi in viis tuis"⁸⁰... E, como o salmista, "inveteravi in peccatis"⁸¹... Por isso, pode perguntar: "Ubi ergo aliquando innocens fui"⁸²? Passemos essa primeira e longa enumeração das suas faltas que daqui procede... - "cum operantibus iniquitates communicabam et cum electis eorum convivabar"..., "gloriabam in malitia"..., "loquentes vero mihi placentia amplexabar"..., "studui in commentis ac mendaciis"..., etc.⁸³, - É a descrição, melhor a "enumeração" - "series vitae meae" - da sua vida a modos do salmista: "Vitam meam annunciavi tibi" (*Ps. 55,8-9*)⁸⁴, ainda que seja possível pensar que insiste, sobretudo, nos pecados da sua já longínqua juventude... Só resta, então, pedir que Deus esqueça as desordens da juventude - "delicta juventutis meae" -..., lembrar-lhe que, se é "diligens

⁷⁴ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., I, 2

⁷⁵ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., I, 1

⁷⁶ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., II, 5

⁷⁷ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., II, 6

⁷⁸ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., II, 10

⁷⁹ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., II, 7

⁸⁰ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., II, 8 - 9

⁸¹ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 16

⁸² *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., II, 10

⁸³ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., II, 10 - 12

⁸⁴ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., II, 12

judicium", deve fazer "mecum judicium, sed non facias justitiam"... quer dizer, "judica me secundum diligentium nomen tuum"... E lembrando que, apesar de pecador, "servus tamen tuus sum et filius ancillae tuae"... um "tribulatus servus", pede a Deus "misericordiae tuae recorderis, ut non in aeternum irascaris mihi"⁸⁵...

Se até aqui recordou os seus pecados num quadro cronológico amplo - essa humana, mas vaga sequência de idades -, agora meditará nos caminhos que percorreu.... Tem de reconhecer, como Petrarca nos seus salmos, que "iter rectum sponte deservi"⁸⁶..., e se se prepara para regressar ao caminho direito que conduz a Deus - aos caminhos de Deus -, fá-lo "sicut ovis renuens pastorem suum per loca arida et inaquosa"⁸⁷... Ovelha perdida - a matriz bíblica conjuga-se com a petrarquista -, o penitente, reiteradamente, confessa que "aspera et inaccessa penetravi"... que "in via iniquitatis et perditionis lassatus sum"... e, mais ainda, que "ambulavi in vias difficiles"⁸⁸... Por toda a parte encontrou apenas "tribulatio et angustiae" e "quaerens requiem, non inveniens"⁸⁹.... É natural, porque esses caminhos atravessavam "terra sterili"... Viveu até este momento "in regione mortis"⁹⁰....

Este itinerário é, como já deixou aludido, também um itinerário de desengano... Com efeito, tal como esse Petrarca a quem continua a seguir, "in peccatis meis blanditus sum, credidi juventutem mortis lege non teneri"⁹¹... Por este engano, entregou-se aos "turpia carnis meae desideria"... Mais ainda: quis pensar que "longa tibi restat dies"⁹²... Para que converter-se aos caminhos de Deus, se "converti poteris cum voles"? Naturalmente envelheceu e "consuetudo pessima versa est in naturam"⁹³... Compreende-se que "vetustum jugum a me excutere aliquando tentavi, sed non valeo, quia inhaeret ossibus"⁹⁴..., quase como consequência, "odivi animam meam"... e - resumamos - "infelicem animam meam propriis manibus laceravit et exulceravit"⁹⁵... Agora vê-se "naufrago simillimus, qui mercibus amissis,

⁸⁵ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., II, 12 - 13

⁸⁶ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 13

⁸⁷ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 14

⁸⁸ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 14

⁸⁹ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 14

⁹⁰ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 14

⁹¹ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 15

⁹² *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 16

⁹³ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 16

⁹⁴ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 17

⁹⁵ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 17

nudus enanatus, jactatus vento et pelago"..., já que, além do mais, "spes adolescentiae meae corruerunt omnes"⁹⁶...

"Nunc ergo quid agam?" Só lhe resta continuar a pedir misericórdia. Deus que dá bens temporais a indignos pecadores, mesmo quando eles lhes não pedem, "quomodo spiritualia petentibus denegabis?"⁹⁷. É com esta confiança que pede não só "miserere ergo mei Deus et imple petitionem pauperis, qui dives es in misericordia ac soles in hilaritate misereri et purgas voluntatem a consuetudine mala et exaudis gemitus competitorum et solvis a vinculis" - notemos o resumo de todas as suas faltas - , mas também, mais precisamente, "operi manuum tuarum porrigere dexteram, ut non, cum cecidero, collidar et collisus detrahar in profundum lacum in quo non est aqua"⁹⁸...

Estes os tempos, estas as vias... Considerá-las, como tem feito o príncipe-penitente, isto é, tomar consciência da sua gravidade, causa essa angústia a que se tem referido e também, conseqüentemente, é motivo de inquietação... Desde a abertura do *Psalmus IV* que, ainda inspirado em Petrarca, o declara, anotando que por essa consciência do pecado "noctes meae in moerore transierunt et terroribus me agitant"... E, particularizando um pouco mais, confessa que "somnia meae variis illusionibus turbatur"... e que o repouso, nessas circunstâncias, é outro suplício⁹⁹..., isto é, de acordo com a feliz tradução de Fr. Jorge de Carvalho em 1653, uma "quietação desinquieta"... Dá-se conta de que uma viragem interior se está consumando... Os gostos antigos - e de sempre - pelas iguarias..., pela bebida..., pelos luxos..., pelas conversações frívolas..., estão a desaparecer..., já que "abominabilis factus est animae meae cibus ante desiderabilis"..., "potus meus cum flectu miscetur..."¹⁰⁰. Por outro lado, mas no mesmo sentido, nota que "consumpserunt me curae immortales et insensatis cogitationibus"... e que "somnia mihi multoties fingebam et gaudebam"..., "optabam impossibilia..."¹⁰¹. No entanto, desses cuidados e desses pensamentos inúteis, dessas imaginações apenas recolheu desilusões..., perda de tempo..., mortificações... Tal constatação - que poderá marcar o começo da sua verdadeira *convertio* - não o impede de continuar a aprofundar nos inumeráveis modos por que ofendeu a Deus e, assim, verifica "temere jactavi verba mea et in jactantia sapientiam esse existimavi"..., "infestus fui sociis meis et multis saepe iratus, absque causa, contumelias

⁹⁶ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 15

⁹⁷ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 17 - 18

⁹⁸ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 18

⁹⁹ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., IV, 19 - 20

¹⁰⁰ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., IV, 19 - 20

¹⁰¹ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., IV, 21

irrogavi"..., "servis atque familiaribus meis, immo et mihimet indignatus maledixi"..., "amicis meis cum ludibrio exprobravi"..., "aspiravi libenter ad injurias et vindictas"..., "consiliarios prurientes auribus placido aspiciebam vultu"..., "debitum mihi mutantibus non solvi"..., "impatiens veritatem audivi, et in furore sapientibus respondi"..., "vanitati auris et lingua mea serviebant, dum per illam impinguabat caput meum oleum peccatoris et per hanc saepe supplevi quod in laudibus meis alii minus fecisse videbantur"... etc., etc.¹⁰². Estes são alguns da que talvez seja a sua mais longa inumeração dos seus pecados... e aquela em que surgem muitos que se poderiam dizer mais próprios de um grande senhor ou príncipe... A vaidade..., a ira para com criados e familiares..., a irritação perante a verdade..., o grande amor à lisonja..., as dívidas por pagar... poderiam indiciá-lo... e seria mesmo possível, com os riscos inerentes a tais processos interpretativos, correr a tentação de biografizar essas referências¹⁰³... Se, então, com palavras pedidas a Santo Agostinho, "in omni denique genere deliciarum saeculi, a deliciis domus tuae longe lateque exulavi", agora "ad mortem festino, eamque cum festinatione quoque venientem ad me

¹⁰² *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., IV, 22 - 26

¹⁰³ D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de Venezuela...*, Ms. cit., fol. 289r escreve: "Não lhe sei nenhvas sentenças, ou dítos, nem feytos e actos que o possam honrrar. Nam valiam com elle homens cavaleiros de honra, de verdade e de primor, se não gente ao revés e chocarreiros, truanes, falladores e de manhas celestinas..." Um retrato de formas um tanto esperpênticas que deveríamos saber situar melhor, o que nos parece ser, por agora, muito difícil, se não impossível, em virtude da falta de conhecimento que envolve D. António, nomeadamente dos últimos tempos, para alguém ou para além do resistente e da "política" que conleva. Pedro de FRIAS, *Crónica del-Rei D. António...*, ed. cit., como já tivemos ocasião de aludir indirectamente, sugere as fáceis parcialidades do príncipe (93, 122)..., a relativa facilidade com que acolhia "mexericos e novas" (122)..., uma (certa?) indiscrição que, algumas vezes, o fazia "levar ao cabo" "couzas que trazem consigo escamaldo" e, por isso, a não "sabelas dissimular, e curar confosme o tempo e estado em que se achão" (93)..., as suas "paixões", quer dizer, cóleras (122), etc., aspectos que podem confortar, ainda que a uma luz menos crua, o perfil por que o retrata D. João de Castro. As angústias, peripécias e subterfúgios, nem sempre de grande escrúpulo, em Inglaterra, à volta do resgate dos seus diamantes penhorados - quase o único meio de que, realmente, dispunha para obter alguns recursos mais vultosos - também poderia ser considerado a esta luz e o mesmo se diga do estratagema para não pagar uma sua estadia em Tours (Conf. J. Veríssimo Serrão, *O Reinado de D. António...*, ed. cit., 312 - 313; 419). O rol das suas dívidas, de dinheiro e gratidão, parece ser, contudo, um documento que demonstra tanto a sua pobreza - bem patente também no inventário dos bens que deixou - como os seus desejos sinceros de manifestar-se obrigado a todos os que o seguiram, gratidão só comparável aos fantásticos meios que manda nos seus testamentos para serem liquidadas as suas enormes obrigações. Mas, bem feitas as contas, de paixões..., de parcialidades e favoritismos..., de impagamento ou demora de pagamentos..., de não recompensa de serviços..., de bons ouvidos para lisongeiros, etc. não se encontram abundantes exemplos em crónicas de príncipes e senhores e contra tudo isso não previnem constantemente moralistas..., pregadores..., tratadistas *de rege e de re aulica...*, etc.? De qualquer modo, será sempre interessante verificar o retrato de perfil extremamente favorável que de D. António traça P. DURAND-LAPIE, *Dom Antoine...*, ed. cit. 100

video"¹⁰⁴... É a consciência deste jogo, um jogo em que o penitente e a morte correm um para o outro - uma consciência que, como vimos, não existia na sua juventude - que o leva a suplicar "cito anticipent me misericordiae tuae, Domine, priusquam veniat illa dies terribilis calamitatis et miseriae, dies magna et amara valde"¹⁰⁵... Em consequência dessa urgência, sublinhando-a, pergunta em um dos raros momentos de explícita afirmação de fé cristocêntrica: "quis poterit sanare infirmitatem meam, nisi qui propter homines et propter humanam salutem descendit de coelis"?¹⁰⁶ Aliás, argumenta ainda o príncipe- penitente, "sufficit enim velle sanare, ut sanes, velle vivere ut vitam praestes" ou, melhor talvez, recorda " in benedictione dulcedinis tuae praevenis desiderium peccatoris seipsum cognoscentis"... Quer ser salvo..., reconhece-se pecador - "procul enim a te recesseram et elongavi"... - e para isso e por isso "jam iniquitates meas pono in conspectu tuo, Deus meus, ut cures et sanes animam meam, quia peccavi tibi"¹⁰⁷...

E como argumento final, aprendido directamente nos salmos do Profeta, exclama recordando, nesse tom algo desafiante que confere a confiança, "non enim mortui laudabunt te, Domine, sed nos qui vivimus, benedicimus Domino et confitemur ei, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius"¹⁰⁸...

O penitente patenteia os seus sofrimentos para que Deus o cure..., mas descobre as suas *misérias* para que Deus, misericordiosamente, as encubra: "detego ut tegas ac protegas, revelo ut abscondas"¹⁰⁹... E, afirmando-se nesse processo de *convertio* que ficou referido, oferece, pedindo humildemente a Deus que o aceite, "humiliatumque contritum spiritum"¹¹⁰... Como prova desse coração contrito - "oblationem sacrificii omnium gratissimi" - reitera, hiperbolicamente, como Manassés, que "peccavi enim super numerum arenae maris et si mihi centum sint linguae, oraue centum, vix a mille millibus unum referam"¹¹¹... Neste momento, apesar de declarar que a memória sempre lhe está apresentando novas *misérias*, esse aprofundar no seu eu não é apenas - entendamos, sobretudo - uma questão desse domínio dos tempos - interior e exterior - que, como referimos inicialmente, está na base da preparação para a confissão. Agora,

¹⁰⁴ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., IV, 26

¹⁰⁵ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., IV, 276

¹⁰⁶ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., IV, 28

¹⁰⁷ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., IV, 29 - 30

¹⁰⁸ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., IV, 30

¹⁰⁹ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., V, 31

¹¹⁰ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., V, 31

¹¹¹ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., V, 32

"id tamen dolorem meum auget quod omnes transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae reminisci non possum"¹¹², vem ditada - essa grande dor - pelo reconhecimento humilde do pecado que está sempre presente na sua vida e que, por isso, apenas confessará aquelas de que se recorda para que - não interessa que o diga com palavras de Santo Agostinho - Deus - "dulcedo non fallax, dulcedo amabilis, dulcedo felix et secura" - "ut recolenti vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae dulcescas mihi"¹¹³... Daqui, como sempre, arranca para uma longa enumeração das suas faltas, enumeração que, mais do que novas, contem o aprofundamento do âmbito de muitas das anteriormente expostas.

Que conclui dessa minuciosa meditação de faltas que, como diz com expressões de Petrarca, Deus conhece - "qui omnes miserias meas nosti" - ? Por outras palavras, o que tinha declarado anteriormente: que abandonara Deus ..., que fugira da sua presença..., isto é, "si aliquando tacum vixi, vixi memini"... Agora, porém, como que anotando, com mais precisão, a outra face desse abandono, que "sine te ad lectum accessi, sine te in lecto cubui, sine te a lectu surrexi, sine te illuxi dies, sine te tota pertransiit"... Um pouco mais radicalmente: "sine te semper fui, quia mecum semper fui"¹¹⁴. Por isso, "si forte tamen veniebas mihi aliquando in mentem et mirabilia opera tua considerare incipiebam, subito farcina saeculi (velut somno assolet) dulciter premebat...", o que o levava a adiar, uma vez mais, o "ordenar das coisas que tocavam à sua consciência"¹¹⁵.

Porque a misericórdia divina se manifesta de tantos modos, o príncipe-penitente, dirigindo-se a Deus, recorda-os agora, o que é o mesmo que recordar-lhos. Assim, além de pedir "ne abscondas ergo, Domine, a me faciem tuam, ne despicias me, Deus", "absconde me in sinu benignitate tuae", expõe, confiadamente, as razões do seu pedido: umas derivam, como já o afirmara o salmista bíblico, da própria natureza humana do pecador - "quoniam pauper et inops ego sum nimis"...; outras, da própria natureza de Deus: "longanimis enim es, patiens et multum misericors atque praestabilis super malitia", donde decorre que o pecador possa lembrar a Deus que "oculi autem tui in pauperem respiciunt"... , "nihil tibi magis proprium quam misereri semper et parcere"... e, sobretudo, talvez, "dissimulas peccata hominum propter poenitentiam"¹¹⁶...

Deste modo ganha, aqui, o seu sentido preciso o pedido a que Deus o "converta" - "convertere ego ad me conversum ad te" - , que liberte de

¹¹² *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., V, 31 - 32

¹¹³ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., V, 33

¹¹⁴ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., V, 36

¹¹⁵ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., V, 36

¹¹⁶ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., VI, 40 - 41

todas as angústias a sua alma aflita..., pois só então poderá dizer, parafraseando o Profeta salmista - "anima mea sicut passer erepta est de laqueo venantium" -, "laqueus contritus est et ergo liberatus sum"¹¹⁷.

Entretanto, "quid agam?" A pergunta tem sentido para quem, como o príncipe, teme "nudus apparere" diante de Deus, já que o pecado, o inimigo que o domina - "factus sum in praedam inimici" -, "omnibus me spoliavit bonis quibus tu me, Domine, ornasti"¹¹⁸. A sua alma não está só nua de todos os bens, mas também "denigrata super carbones"¹¹⁹. E ao constatar-lo, o penitente verifica o contraste do seu estado presente com o passado longínquo em que "a facie tua egressus sum et abii vagus post sordes in via corrupta". Então, "dives ac decorus"..., "color optimus"...., hoje esfarrapado e negro. E assim, "in imagine in qua tu, Domine, creasti me, tibi jam non cognitus sum"... E Deus como "quasi scabiosam ovem, inter pascuae tuae, me commemorari permitas"? Mas, pobre, nú, negro pelos pecados, atreve a apresentar-se diante de Deus, já que "in cuius conspectu coeli non sunt mundi"¹²⁰. E, tal como antes se comparou à ovelha perdida que regressa ao rebanho, recorda-se agora da bondade com que o filho pródigo foi acolhido na casa de seu pai. Também ele vagara "in longinquam regionem" e, como ele, espera o penitente "paterna tamen benignitate tua fretus". De outro modo, "in misera servitute mori compellor"... Com efeito, - e di-lo com um versículo dos *Psalmi Penitentiales* de Petrarca - "refugium meum longe est a me"... "nisi tu, Domine, de coelo prospiciens opem feras"¹²¹.

E, ainda com palavras de Petrarca, retomando, mais genericamente, - também mais dramaticamente - o que já antes afirmara do seu "desgosto" do mundo - banquetes..., luxos... - e da falta de auxílios humanos, confessa "intus et foris mihi ipsi sum molestus" e, talvez pior, "utrobique hostes domesticos invenio qui me pessundant"..., "neminem cui me tuto credam, video"..., "amicum fidelem non reperio"... "consolantem me quaesivi in afflictionibus et calamitatibus meis e non fuit qui me consolaretur ex omnibus caris meis"¹²²... E tudo isto, conclui sublinhando algo que já tinha percebido antes, porque "servivi creaturae potius quam Creatori et in rebus corruptibilibus me atque caeteras voluptates meas exquisivi"¹²³. Como sempre - e di-lo através de uma verdadeira teia intertextual bíblica de

117 *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., V, 42

118 *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., VI, 43

119 *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., VI, 43

120 *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., VI, 44

121 *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., VI, 45

122 *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., VI, 45 - 46

123 *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., VI, 47

versículos de salmos, do *Ecclesiastes...*, do *Ecclesiasticus...*, do *Novo Testamento*, etc. - esperança reside em Deus a quem com premência se dirige : "excita me in peccatis dormientem et illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte. Illumina, accende et erige eos ad te, ut in lumine tuo videant te lumen aeternum, lumen indeficiens et inextinguibile, lumen dulce et delectabile"... Teremos, certamente, notado que neste momento o penitente pede a Deus que lhe permita vê-lo, enquanto anteriormente sempre pedia que Deus o visse a ele para dele se compadecer... É um movimento de conversão importante, porque esboço de um momento unitivo mais profundo. E, se não violentássemos o texto emprestando-lhe notas misticizantes com que, talvez, não sonhou sequer o seu autor, poderia mesmo sugerir-se que consequência desse movimento talvez seja essa entrega - porque não a dizer abandono? - que, ainda com palavras de Petrarca, faz do seu corpo e dos eus membros a Deus para que Deus deles faça o que lhe aprouver: "In corpore meo et in membris meis exige quidquid vellis: induatur caro mea putritudine et consumatur vermibus"... Foi a imitação de Job que "condicionou" a profundidade desse abandono não lhe permitindo dar esse passo de abandono total ao querer de Deus que, por esses dias, já corria em prosa e em verso e se via como que consagrado nesse célebre soneto atribuído a autores ilustres como Teresa de Ávila ou Francisco de Borgia? A questão quase não tem sentido aqui. Job, com a sua fidelidade, representa, apesar de toda a sua excepcionalidade, um modelo mais "humano". E, por isso, o penitente português preferiu aplicar-se - e já era muito - o relato dos limites impostos por Deus à tentação de Job e, deste modo, pedir: " Domine, tantum parce animae meae et in eam non extendas manum tuam" ¹²⁴.

Daí a urgência desse encontro mais estreito entre a alma penitente e Deus: "Reduc me in vias tuas ante solis occasum, advesperascit enim". Tornou a dizê-lo com palavras de Petrarca? Não importa, como não importa que volte a servir-se dos *Psalms Penitentiales* para mostrar-se disposto a que essa urgência possa revestir-se de violência: "Et coge me ire ad te, si vocare parum est. Coge ut libet, modo vadam et non peream" ¹²⁵.

É tarde para encontrar Deus? O príncipe-penitente confessa, efectivamente, que "sero nimis ad te venio"... , mas também confessa saber com segurança - "scio et certus sum" - que " venientibus tempus non praescribis, modo veniam, nec minus benigne recipis novissimos quam primos"... E a esta certeza que leu no Evangelho (*Mat. 20, 1- 16*) , junta, evocando-os, outros exemplos da mesma fonte que o confirmam nesse saber

¹²⁴ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., VI, 49

¹²⁵ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., VI, 49

Agora, o penitente agradece o socorro por que em algum momento da sua angústia tinha clamado, utilizando, precisamente, as mesmas palavras - e as mesmas imagens - de que, então, se servira¹³². É o caminho que vai da angústia à gratidão. Não lhe resta mais que pedir "pone itaque me Domine iusta te" e, conseqüentemente, pois "ante te omne desiderium meum", que [Deus] "dele, et detrahe quod plane alienum es a te" e - continuando a explorar a seqüência verbal do Ps. 50 - "innova, crea, confirma quodcunque dederis in te"¹³³... Esta será, digámo-lo assim, a parte de Deus..., já que "nemo possit desiderare te nisi per te, nec ire ad te nisi tu traxeris eum"... A parte do pecador é, então, pedir - continuar a pedir - : "da mihi incipere in bono desiderio ut illud perficiam atque consummem in bono opere"... Passar do desejos às obras..., movimento que não será difícil aceitar que, também aqui, aponta, antes de mais, à confissão sacramental para que o penitente tem vindo a preparar-se. É, portanto, como que antevendo ou antecipando esse momento que o penitente suplica: "indue me pretiosis vestimentis salutis ac decoris tui"... quer dizer, "ut in te noviter indutus, atque novus homo factus, novo spiritu in novitate vitae, serviam tibi et in fragrantia unguentorum tuorum te currens, gaudeam in Jesu Salvatore meo"¹³⁴.

A preparação acabou..., os salmos acabaram... Depois da confissão, segue-se *Gratiarum actio contriti peccatoris veniam a Deo pro peccatis suis impetrantis*. É uma oração em que, como terá deixado perceber a comparação textual que apresentámos a propósito das fontes dos *Psalmi Confessionales*, continuando a recorrer abundantemente a Santo Agostinho, o penitente, recordando que "ad inferos ibam recta, portans omnia scelera mala" que repassa, uma vez mais, mas agora rapidamente, declara: "gloriabor in infirmitatibus et afflictionibus meis ut inhabitet in me gratia tua, cui debeo quod tot dimiseris mihi mala et peccata mea tamquam glaciem solveris"... Daqui arranca, com naturalidade comovida, toda uma litania de acção de graças que, por sua vez, culminam em três súplicas agostinianas e agostinianamente formuladas: 1 - "ne deficias in auxiliando mihi, ut neque ego deficiam in confitendo tibi miserationes tuas: sed benignus accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae"; 2 - "sub umbra manus tuae protege me et in sinu misericordiae tuae fove me, ne implenum pullum conculcent qui transeunt viam, sed mitte angelum tuum qui eum reponat in nido, ut vivat donec volet tibi que jugiter inhaereat; te assiduis orationibus pulset, te possideat in se..."; 3 - "sicut pullus hirundinis aut columbae gemebundus pro esca ad matrem clamat sic et ego

¹³² *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., III, 18

¹³³ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., VII, 64

¹³⁴ *Les Pseaumes Latins...*, ed. cit., VII, 66

gemens et flens in hac lachrymarum valle, ad te clamo, Deus meus, adjutor meus, in necessitatibus... te commitante ac protegente, ad destinatum persequar ad bravium supernae vocationis Dei in Christo..."¹³⁵.

Como, seguramente, se poderá aceitar, estas petições finais que, confiadamente, retomam, para as sintetisar, tantas outras em que, de outros tantos modos e pontos de vista, se clama pelo favor e misericórdia de Deus, patenteiam, na letra das suas comparações, a profunda fragilidade do pecador... É uma criatura frágil e exposta que necessita de benignidade... e de protecção... Desde sempre, mas, principalmente, desde este momento em que se "converteu" até ao momento em que se encontre com Deus na sua glória. Um momento próximo para esse príncipe gravemente enfermo se, de acordo com indicações editoriais e da difusão da obra tanto como demonstração da "laudabilis mors" do seu "autor" como *ars bene confessandi et bene moriendi*, quisermos continuar a ler os *Psalmi Confessionales* em registo biográfico...

V - Por outro lado, como consequência contextual do itinerário de conversão que acabámos de tentar sugerir, não deixará de ser importante recordar que, talvez, derivado das fontes bíblicas, sobretudo veterotestamentárias, que, de acordo com o género "salmódico" em que versa a sua "confissão", abundantemente utiliza, o seu Deus é sempre um "judex"... e um "Dominus"... Tudo, nessa longa análise do seu coração, depende desta concepção.... A ira e a misericórdia, o virar o rosto e o mostrar a face... Naturalmente, Juiz e Senhor, Deus também é "Creator"... - o criador dessa frágil e inconstante criatura que é o homem - e igualmente o seu "Salvator", condições que, especialmente esta última, o penitente não se cansa de lhe recordar no seu diálogo soliloquiante. Reconhece ainda, decalcando as suas fontes, que o seu Salvador é a "vera lux" que lhe ilumina o caminho..., que é quem, desde sempre, o chama com "dulcis et suavis vox"... Sabe também que só Deus é e se pode dizer "fidutia mea"... Porém, por uma única vez igualmente, o diz Pai... e, mesmo assim, sem esquecer que, antes de mais, é Senhor - "Dominus et Pater"¹³⁶. Um pouco em haras humanísticas - por algo a passagem em que se insere essa invocação está copiada de Petrarca... - dirige-se, uma única vez também, ao "largitor optimus"¹³⁷.

De qualquer modo, o que parece resultar desta rápida análise, é a imensa solidão do pecador diante de Deus... Como poderá ir - e manter-se - "ad praesentiam immensa majestatis" de Deus? Está sozinho diante do

¹³⁵ *Les Pseumes Latins...*, ed. cit., *Grat. Act.*, 72

¹³⁶ *Les Pseumes Latins...*, ed. cit., VI, 54

¹³⁷ *Les Pseumes Latins...*, ed. cit., III, 17

"trihonum magestatis tuae" - uma expressão também apenas utilizada uma vez, mas que, como autoriza a expressão anteriormente citada, podemos utilizar sem receio para traduzir essa relação de solidão perante o juiz e senhor... Não recorre a mediadores... Com efeito, Cristo, apesar de tantas passagens e imagens do *Novo Testamento* estarem, completa ou resumidamente, tomadas à letra, não é, explicitamente, nomeado nos *Psalmi Confessionales* propriamente ditos senão uma única vez. No fim do "salmo" VII : "ut in te noviter indutus atque novus homo factus, novo spiritu in novitate vitae serviam tibi et in fragrantia unguentorum tuorum ad te currens gaudeam in Jesu Salvatore meo"... E, depois, igualmente no fim da *Gratiarum Actio*...: "ardenter extendens meipsum, te commitante et protegente, ad destinatum perseguar, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Jesu Domino nostro qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus per infinita saeculorum saecula. Amen". Há, no entanto, mais dois lugares em que Cristo vem perifrásticamente referido no "salmos". Efectivamente, quem "poterit sanara infirmitatem meam" é "qui propter homines et propter humanam salutem descendit de coelis"¹³⁸, quer dizer, Cristo, evidentemente. Também é Cristo "qui non venit vocare justos, sed peccatores"¹³⁹. Haverá, seguramente, de concordar-se que, para uma obra de preparação para a confissão, não são abundantes referências... De todos os modos, para tentar explicar a escassez de referências a Cristo por quem são perdoados os pecados, não interessará, desde o ponto de vista em que nos colocamos, lembrar que aqui, tal como nas agostinianas *Enarrationes in Psalmos* em que todo o comentário está disposto a mostrar como tudo no poeta hebraico converge para Cristo, os exemplos citados pressupõem o cristocentrismo determinante de todo texto dos *Psalmi Confessionales*... O que nos poderia preocupar é essa escassez com que explicitamente Cristo atravessa as páginas dos *Psalmi Confessionales*..., isto é, de uma obra resultante de uma preparação para a confissão... Evidentemente, se em qualquer confissão cristã o perdão é sempre concedido pelos méritos de Cristo e aos seus méritos atribuídos, em alguém que, em França e Inglaterra nos fins do século XVI, se manteve fiel à religião romana "em que foy criado em Portugal, sem dar nunca algum pequenino sinal do contrario"¹⁴⁰, a

¹³⁸ *Les pseumes Latins*..., ed. cit., IV, 28

¹³⁹ *Les Pseumes Latins*..., ed. cit., VI, 53

¹⁴⁰ D. João de CASTRO, *Tratado dos Portugueses de Veneza*..., Ms. cit., fol. 288v. Independentemente de ser esta a opinião de D. João de Castro, este antigo conselheiro do príncipe poderá revelar-se aqui um eco positivo das afirmações de fé que o próprio D. António fez a XIsto V em carta de Londres (25. 1. ? 27. 7. ?) de 1586, aquando dos rumores postos a circular por Castela sobre a sua conversão à Reforma. (Conf. P. José de CASTRO, *O Prior do Crato*..., ed. cit., 367; P. DURAND-LAPIE, *Dom Antoine*..., ed. cit., 77-79 onde transcreve a carta ou as cartas referidas.

confissão sacramental – e a preparação e exame de consciência que a antecedem – pressupõe-no e, de forma explícita e visível, sublinha-o. Deste modo, independentemente de qualquer interpretação exegética, Cristo está igualmente omnipresente nos *Psalmi Confessionales*. No entanto, por referência a tantos textos penitenciais da mesma época – recordemos novamente, a título de meros exemplos, a *Confesión de un pecador delante de Jesucristo Redentor y Juez de los Hombres* de Constantino Ponce de la Fuente ou a *Oração do Salmo "de profundis"* de Fr. Tomé de Jesus –, há, mais do que um "esquecimento" de Cristo, o "esquecimento" de um certo Cristo..., entendamos, não há esse cristocentrismo que, a propósito da preparação para a confissão sacramental e do perdão decorrente da absolvição, enformava, quando mais não fosse, devotamente..., piedosamente..., esses textos. Talvez, por isso, o tradutor português, Fr. Jorge de Carvalho, sentiu em 1653 a necessidade de introduzir no texto expressões que, ao lado de outras com que quis sublinhar o amor de Deus – "amante Deus"..., "piedoso Deus"..., "Deus amante"... – manifestassem esse cristocentrismo piedoso: "meu Jesus"..., "amante Jesus"..., "meu chagado Jesus"... Havemos, porém, de notar que nos *Psalmi Confessionales* tal "esquecimento" derivará ainda, como, a propósito de tantos outros aspectos, temos sugerido, das regras do próprio género, já que nos salmos bíblicos também o poeta-rei penitente, enfrentando sozinho a ira de Deus pelo seu pecado, expõe constantemente a sua imensa solidão e abandono..., como um motivo mais para a misericórdia de Deus para consigo. A *Confesión de un pecador delante de Jesucristo Redentor y Juez de los Hombres* é um título tão excepcional como o seu profundo cristocentrismo foi polémico... Recordamo-nos, então, que os *Psalmi Poenitentiales* de Petrarca – bom conhecedor dos comentários exegéticos de Santo Agostinho sobre os salmos¹⁴¹ – que ao autor português forneceram texto e lhe poderão ter servido de modelo "calam" igualmente quaisquer referências explícitas a Cristo....

VI – Esperemos que, neste momento, tenhamos logrado tornar um pouco mais compreensível por que não haverá inconveniente em repetir quanto os *Psalmi Confessionales* são uma obra "excepcional" na história da espiritualidade portuguesa – e da cultura portuguesa no exílio – dos fins do século XVI. Uma excepcionalidade feita de várias outras... Com efeito, trata-se de um solilóquio penitencial..., isto é, de uma das formas da meditação penitencial, um género que o século XVI europeu cultivou, especialmente durante a sua segunda metade, mas que em Portugal, por

¹⁴¹ Pietro P. Gerosa, *Umanesimo Cristiano del Petrarca...*, ed. cit., 316 337

essas datas, apesar de aqui ter corrido algum modelo savonarolaniano, não parece ter arreigado, a não ser em algumas páginas de Fr. Tomé de Jesus... Será, então, violento sugerir, com o apoio da análise a que procedemos, que os *Psalmi Confessionales* serão, pelo menos por agora, o mais logrado texto desse género? Depois, e não será uma marca menor dessa excepcionalidade, escritos nesse latim ritmado que facilitava a cadência de súplica que percorre essa preparação para confissão composta para um príncipe que, por sua vez, os copiou, senão pela sua mão, no seu coração... E - continuemos com as excepções - "escritos" - havemos de retê-lo -, nos últimos tempos de sua vida, por um príncipe que, de algum modo, foi - desejado ou indesejado - rei de Portugal e que, com tal título, viveu desterrado..., perseguido..., pobre... - em momento algum, a sua casa terá sido, do ponto de vista de serviço de mesa, uma "corte real" como fora a do seu "Condestabre"¹⁴² - dependente..., e em constante empenho - e, por vezes, guerra - pela recuperação de um trono que o tornaria independente... Todas estas circunstâncias - género..., língua..., "autor"... - fazem dos *Psalmi Confessionales* um documento singular... que, apesar de tudo - e neste "tudo" inclua-se também a sua grande difusão editorial a que não serão alheias algumas dessas excepcionalidades -, não tem recebido senão uma atenção marginal...

É uma obra de um príncipe - mesmo que, verdadeiramente, não seja ele o seu autor - que se expõe a si mesmo antes de se confessar a Deus e que, naturalmente, ao expor-se, tantas vezes hiperbolicamente, logo distorcidamente, diante de si como pensa que Deus o vê e julga, patenteia, sob um jogo de luz sombria, a sua imensa fragilidade... Não falemos, como seria bem fácil, de maneirismos... - mesmo espiritual -, mas recordemos que esta perspectiva, se não fez, contribuiu para que este "caso raro" se transformasse em *exemplum*..., um *exemplum* em que qualquer cristão pode meditar... Não é apenas a morte que a todos iguala, mas também o pecado... E todos podem, chorando os seus pecados, como esse príncipe, converter-se e, confessando-os, como ele, esperar essa *laudabilis mors*... Não foi este o sentido que retiveram e exploraram os que difundiram os *Psalmi* como uma - mais uma - dessas *ars bene confessandi* e *ars bene moriendi* que deram um *tonus* - gostaríamos de poder dizer um sentido -, por vezes, patético, a esse século XVII que, por comodidade referencial, tanto se gosta de continuar a dizer barroco?... Em Portugal - e é só de um Portugal restaurado

¹⁴² Pedro de FRIAS, *Crónica del - Rei D. António...*, ed. cit., 23; J. Veríssimo Serrão, *O Reinado de D. António...*, ed. cit., 261- 262 situa, com mais alguns documentos, esta informação do cronista. Refira-se, incidentalmente, o interesse das notícias e perspectivas (muitas confirmando Fr. Pedro de Frias) que sobre o "Condestabre" D. Francisco de Portugal vêm em *Anedotas Portuguesas e Memórias Biográficas da Corte Quinhentista. Istorias e Ditos Galantes que sucederão e se disserão no Paço*. Leitura do Texto, Introd. e Notas por Christopher L. Lund, Coimbra, 1980, 78-82.

que temos notícias exactas - foi apenas assim conhecido... e, rapidamente, a insistência nesse sentido levou a esquecer, entre nós, o nome do seu "autor"... Os *Psalmi Confessionales* transformaram-se num livro devoto... que, conseqüentemente, convida o leitor a explorar os caminhos do conhecimento próprio..., esse conhecimento em que, como ensinava esse *Recogimiento* que se revia num Santo Agostinho filtrado pela *Devotio Moderna*, tem que assentar a união com Deus... Em algum exemplar de uma edição francesa (Paris, A. Soubron, 1680) pode mesmo verificar-se a distribuição manuscrita que o seu possuidor fez dos "salmos" como texto de meditação para cada dia da semana¹⁴³...

Por outro lado, desde uma vertente mais literária, ao nível da construção do texto as principais fontes que assinalámos - *Sagrada Escritura*, com especial e natural relevo para o *Livro dos Salmos*..., *Confissões* de Santo Agostinho..., *Psalmi Poenitentiales* de F. Petrarca... - marcam bem que o seu autor se quis situar, ao seleccioná-las, na tradição de um género de que, com mais ou menos precisão, igualmente relevavam - a meditação penitencial... Terão, porém, sido esses *Psalmi Poenitentiales* que lhe forneceram a sua inspiração mais imediata..., o seu ponto de partida e, quase conseqüentemente, como nos atrevemos a lembrar, as sugestões da técnica para a utilização dessas fontes. De qualquer modo, o aproveitamento dessa *operetta* petrarquiana parece sugerir uma certa difusão sua nos caminhos da espiritualidade portuguesa dos fins do século XVI, talvez mesmo pelos anos em que um Fr. Heitor Pinto utilizava tantos textos do autor do *Secretum na Imagem da Vida Cristã*... Isto supondo, como cremos poderá aceitar-se, que o seu autor, Fr. Diogo Carlos, Doutor teólogo, não teve que esperar o desterro para conhecer tais obras...

Mas, aqui, ainda a este nível da sua construção (fontes e técnicas), caberá fazer notar quanto os *Psalmi Confessionales* apareceriam como um texto em que todos ou, pelo menos, muitos dos seus leitores reconheciam - e se reconheciam - a matriz bíblica - salmódica, antes de mais - sobre a qual, directa ou indirectamente, estava construído. E nem necessário seria dizer quanto esse duplo reconhecimento - literário e interior - dava, por sua vez,

¹⁴³ O exemplar, hoje na biblioteca do Ex.mo Senhor Luis F. Ferreira da Silva (Lisboa), pertenceu à Livraria de José Maria Nepomuceno, conforme a marca de posse e nº de catalogação que ostenta (Conf. Luis Trindade, *Catálogo da Livraria do falecido distinto Bibliographo e Bibliophilo José Maria Nepomuceno*, Lisboa, 1897, nº 149), tal como conserva ainda a marca de posse ms. de um anterior possuidor - "Do Conde do Lavradio" - que o seu actual possuidor crê identificável com D. Francisco de Almeida Portugal (1797 - 1870), embaixador em Madrid, Paris, Londres, Estados Unidos, Ministro dos Negócios Estrangeiros..., etc.. Inocêncio F. da SILVA, *Diccionario Bibliographico Portuguez*..., I, ed. cit., 83-84 regista algumas obras suas e alguma colaboração em "periódicos religiosos de Lisboa" que poderão, de algum modo, creditar a hipótese de lhe ter pertencido esse exemplar de *Les Pseaumes de D. Antoine*...

coesão a essa união mais íntima com Deus nesse momento particular - a confissão - que os "salmos" devotamente se propunham.

Independentemente, porém, de ser um texto largamente construído sobre outros textos - poderá mesmo, alguma vez, assaltar o seu leitor a tentação de o julgar ou querer integralmente construído -, como exigia, até certo ponto, a arte do seu género, e, por isso, artificial, os *Psalmi Confessionales* acabaram por ser - ou por poder ser - um documento "coerente" da história interior - de toda a história - do seu "autor"... E, se pudermos aceitar, sem prejuízos, essa pista que desde sempre foi sugerida aos seus leitores, também um documento comovente... E já não é pouco... De qualquer modo, foi esta a imagem que os seus testamenteiros pretenderam que perdurasse depois da sua morte... Há quatrocentos anos.

José Adriano de Freitas Carvalho

Summary: *The Psalmi Confessionalis is a significant exemplar both of a genre with a scarce presence in the Portuguese culture of the second half of the 17th century and of the Portuguese literature in exile in the early period of the Iberian Union. In spite of this significance, this work has never been the object of a study centered on the issue of its authorship, on the reasons for its sources (the Holy Scripture, St Augustine, Petrarch), and on the display of the work of textual construction performed by its true author - Fr. Diogo Carlos, OFM. This study is an attempt at approaching this set of issues and trying to locate the work within the spiritual biography of D. António, who is known to have read it during the latter part of his life.*

APÊNDICE

Edições de *Psalmi Confessionales*
Séculos XVI - XVIII

Oferecemos aqui uma lista provisória de algumas edições da meditação penitencial preparatória para a confissão. Uma lista provisória e de que não controlámos a fiabilidade, já que foi estabelecida através de repertórios bibliográficos. Geralmente tidos por fiáveis, mas, como é quase uma lei em trabalhos *de re bibliographica*, nem sempre completos. Nestas circunstâncias, pretender propôr uma organização desta lista baseada em critérios de língua de edição (latim..., francês..., italiano..., castelhano..., português..., inglês...) seria, em termos de algum rigor, impossível, já que em muitos casos o registo é omissivo ou confuso também sobre esse ponto. Por isso, pareceu preferível uma simples ordenação cronológica. Apesar de incompleta e, seguramente, com alguns erros editoriais (nomes de impressores..., datas e lugares de impressão...) atrevemo-nos a pensar poderá, mesmo com tais vícios, transmitir uma ideia globalmente aproximada da sua recepção e da distribuição geográfica do seu acolhimento. Assinalaremos, obviamente, as nossas fontes, apresentando, sempre que possível, uma localização do exemplar listado.

- 1595 ? - *Psalmi Confessionales in quibus peccator longaeuus divinam pro peccatis suis misericordiam implorat. Inventi sunt scrinio serenissimi Regis Portugalliae D. Antonii hujus nominis primi, propria manu scripti et ab ipso Rege fuisse compositos laudabilis ejus mors testatur.* Paris, F. Borellum, 1592 [1595?]
B.M., I, 192; Inocêncio, I, 78
- 1604 - *Sette salmi e Lacrime Confessionali del Signor D. Antonio de Reali di Portogallo e la' G. Priore della Religione Gerosolimitana. Tradotta di Latino in Volgare.* Firenze, Apresso i Marescotti, MDCIII. [trad. F. Valori]
Araújo, nº 45, 191-192; Faria, nº 559, 92-93
- 1609 - *Psalmi Confessionales, inventi in scrinio Sereniss. Reg. Portugaliae D. Antonii hujus nom. primi, propria manu scripti.* Lutetiae, Apud J. Regnoud, 1609
C.P., III, 555
B.N. Paris [D. 17303]
- 1609 - [*Les Pseaumes*], Paris, J. Regnoud, 1609. [trad. P. Du Ryer]
B.M., I, 193

- 1616 - *Psalmi Confessionales...*, Lutetiae, Apud C. Morellum, 1616
C. P., III, 555
B. N. Paris [D. 23 553]
- 1634 - [*Psalmi Confessionales ? Les Pseaumes...?*], [Paris?], Bertrand Martin, 1634
B. M., I, 193
C.B.I. V, 284
B.N. Nápoles
- 1635 - *Psalterio en que un gran Principe Lusitano descubrio soberanias de Espirit.*, Bruxelas, Lucas de Meerbeque, 1635.
[trad. J. Caramuel]
B. M., I, 193
- 1645 - [*Psalmi Confessionales?*]
Sousa, III, 383¹⁴⁴
- 1646 - *Antoyne, roy de Portugal: ses Pseaumes, où le Pecheur confesse ses fautes et implore la grace de Dieu. Suivant la copie imprimée à Paris.* (Hollanda, por 1646)
Inocência, VIII, 73¹⁴⁵
- 1646 - *Psalmi Confessionales inventi in scrinio... Antonii nominis primi et XVIII Portugalliae Reg. propria manu scripti . Editio Nova, aucta et recognita. - Deprecatio ad Deum.* 1645. in Pierre Pithou, *Spicilegium ex Sacra Missa*, Lutetiae, S. Piget, 1646
B. L., 5, 1163; 190, 675
B. L. [3455. a. 49]
- 1653 - *Soliloquios em que um pecador arrependido fala com Deos; disloquios para bem se confessar e industrias para bem morrer. Acharanse em hum Escritorio do Senhor Dom Antonio, Principe Português, escritos de sua propria letra, na lingoa Latina, com tradição, que era obra de seu grande juizo, e confissões feitas pelo seu arrependimento: agora traduzidos e pouco acrescentados, para melhor cadencia, da lingoa Portuguesa.* Lisboa, Por Paulo Craesbeeck, 1653. [trad. Fr. Jorge de Carvalho, O. S. B]
B. M. , I, 193; II, 801; Inocência, I, 78; Santos, nº 72, 13
B. N. Lisboa [Res. 1108 P]

¹⁴⁴ D. António Caetano de SOUSA, *Historia Genealogica da Casa Real...*, ed. cit., III, 382 - 383 informa que o exemplar que viu pertencia à nona edição, o que parece aproximar da realidade a lista que oferecemos; porém, só sabia da existência da tradução de A. J. Mège. O. S. B. (Toulouse, 1671) através da *Bibliotheca Benedictorum Mauriana*.

¹⁴⁵ Limitamo-nos a dar a informação tal como a traz Inocência F. da Silva, pois não a encontramos em qualquer outra fonte.

- B.P.Porto.
- 1657 - *Les Pseaumes de D. Antoine, roy de Portugal où le pêcheur confesse ses fautes et implore la grace de Dieu. De la traduction du P. Du ryer.* Paris, Chez A. de Sommaville, MDC LVII.
 B. L., 5, 1163
 B. N. Lisboa [Res. 305 P]
 B.L.L. [1361. a. 59]
- 1659 - *The Royal Penitent: or the Psalms od Don Antonio... Transleted into English by Francis Chamberleyn.* London, R. Daniel for Iohn Dakins, 1659
 B. L., 5, 1163
 B. L. L. [1361. a. 62]
- 1659 - *Royal Psalms, or Soliloquios of D. Anthony, King of Portingall... Transleted into French by P. Durier, into English by Baldwin S.t George.* London, For Humphrey Moseley, 1659
 B. L., 5, 1163
 B. L. L. [E.2121(1)]
 B. M., I, 193¹⁴⁶
- 1663 - *Soliloquios em que hum Peccador Arrependido fala com Deos. Disposições para bem se confessar e industrias para bem morrer.* Lisboa, Domingos Carneiro, 1663
 B. G. U. Coimbra [3 - (6) - 17 - 2]
- 1666 - *Les Psaumes de D. Antoine roy de Portugal, où le pecheur confesse ses fautes et implore la gloire de Dieu.* Paris, Chez Gabriel Quinel [Quinet?], 1666. [trad. P. Du Ryer]
 Palha, nº 84, 31
- 1667 - *Les Pseaumes de D. Antoine, Roy de Portugal....*, Paris, G. Quinet, 1667
 C. P., III, 555
 B. N. Paris [D 17304]
- 1671 - *Le Pseautier royal, ou les pseaumes de la confession. Composez par Dom Antoine, Roy de Portugal.* Toulouse, Chez Estiene Trevenay, MDCLXXI [trad. Dom Joseph Mege, O. S. B.]
 Faria, nº 18, 7- 8
 C.B. I., V, 284
 B.N. Milão

¹⁴⁶ - A colocação aqui da imprecisa referência de D. Barbosa Machado a uma tradução em inglês dos *Psalmi Confessionales* é, como se compreenderá, puramente arbitrária, pois não parece ser possível saber a qual das duas edições do mesmo ano por diferentes impressores se referia o autor da *Biblioteca Lusitana*.

- 1674 - *VII Psalmi Confessionales seu Poenitentiales D. Antonii [Prior of Crato, Calleig himself King of Portugal] in Franciscus Diericx, Fides Traditio sacrarum reliquiarum XXXVI. eminentium sanctorum quae ... exponuntur in ecclesia S. Salvatoris Antuerpiae: demonstrata... cui accedunt...*, Antuerpiae, Typis Marcelli Parys, 1674
B. L., 52, 639
B. L. L. [4685. aa. 1(1)]
- 1677 - *Soliloquios em que hum Peccador arrependido, falla com Deos; dispoziçoens para bem se confessar; e industrias para bem morrer.* Coimbra, Officina de Ioseph Ferreira, 1677 [trad. de Fr. Jorge de Carvalho, O. S. B.. Portada Própria] in Cristovão da Veiga, *Casos Raros da Confissam, Com regras, e modo facil pera fazer hua boa Confissão geral, ou particular. E huas advertencias pera se ter perfeita contrição: e pera se dispor bem em o artigo da morte.* Compostos em Castelhana pello ... traduzidos em portuguez pello P. Balthazar Guedes. Coimbra, Officina de Ioseph Ferreira, 1677.
P. M., 316
B. N. Lisboa [R. 25357 P]
- 1680 - *Les Pseaumes de D. Antoine Roy de Portugal où le pecheur confesse ses fautes et implore la grace de Dieu.* Paris, Gabriel Quinet, 1680 [trad. P. Du Ryer]
Ávila Pérez, nº 228, 28; Xavier Coutinho, nº 2839, 372.
- 1680 - *Les Pseaumes de D. Antoine Roy de Portugal où le pecheur confesse ses fautes et implore la grace de Dieu. De la traduction du P. Du-Ryer.* Paris, A. Soubron, 1680.
Nepomucemo, n149,17
C. B. I., V, 284
B. N. Florença
B. P. Lisboa.
- 1683 - *Soliloquios em que hum Peccador arrependido, falla com Deos; dispoziçoens pera bem se confessar; e industrias para bem morrer.* [trad. de Fr. Jorge Carvalho; com portada própria?; Com pag. própria¹⁴⁷] in Cristovão da Veiga, *Casos Raros da Confissam, Com regras , e modo facil pera fazer hua boa Confissão geral, ou particular. E huas advertencias pera ter*

¹⁴⁷ O exemplar da Biblioteca Pública de Braga, o único de esta edição que pudemos localizar, está incompleto, razão por que não sabemos se os *Solilóquios* possuíam, como a edição anterior, portada própria.

- perfeita contrição: e pera se dispor bem em o artigo da morte. Compostos em Castelhana pello... traduzidos em Portuguez pello P. Balthazar Guedes. Coimbra, Oficina de Ioseph Ferreira, 1683*
 Inocência, I, 78; P. M., 316
 B. P. Braga[R. 4492 A]
- 1688 - *Psalmi Confessionales, inventi in scrinio serenissimi regis Portugalliae D. Antonii... editi studio et cura R. P. Fr. Caroli Antonii Tacchini de Ameno..., Mediolani, Haer. de Ghisulphis, 1688*
 C. B. Í., V, 284
 B. N. Milão
- 1693 - *Les Pseaumes de Dom Antoine, roi de Portugal, ou les Gemissements d'un coeur contrit et humilié dans la vue de ses fautes... traduction nouvelle ... avec le latin. Paris, Veuve Pepignonné et J Le Febvre, 1693 [trad. A. Audry]*
 C. P., III, 555
 B. N. Paris [17 305]
- 1698 - *Réflexions chrétiennes sur les pseaumes pénitentioux, trouvez dans la cassette d'Antoine Premier, roi de Portugal après sa mort. Avignon, Chez Michel Chastel, 1698*
 Faria, nº485, 82
- 1700 - *The Royal Penitent, or the Psalmes of Don Antonio, King od Portugal.... Gant, 1700*
 C. P., III, 556
 B. N. Paris [D 30 187]
- 1701 - *Les Pseaumes d' Antoine, Roy de Portugal où l'on découvre les sentiments d'un véritable pénitent qui desire de retourner à Dieu. Traduction nouvelle, Dedieé au Roy. A Paris, Chez Denis Mariette, MDCCI*
 B. N. Lisboa [L 4836 P]
- 1710 - *Soliloquios em que hum Peccador arrependido, falla com Deos. Disposições pera bem se confessar e industrias pera bem morrer. [trad. Fr. Jorge de Carvalho, O. S. B.; sem portada e sem pag. próprias] in Cristovão de Veiga, Casos Raros da Confissam. Com regras, e modo facil para fazer hua boa Confissão geral, ou particular. E huas advertencias para ter perfeita conrição, e para se dispor bem em o artigo da morte. Compostos em Castelhanopello... e novamente tradusidos... Lisboa, Officina de Filippe de Sousa Villela, 1710*
 P. M., 316

- 1718 B. P. Braga [R.4636 A]
 - *Les Pseaumes de la Confession du Serenissime prince Don Antoine, roi de Portugal... avec des prières du même roi sur différents sujets, le tout traduit en françois... avec le latin à coté.* Paris, J.- B. Lamesle, 1718 [trad. Abbé de Bellegarde]
 C. P., III, 555
 B. N. Paris [D 17 306]
- 1731 - *Les Pseaumes latins de Dom Antoine, roy de Portugal, avec la traduction en françois.* Strasbourg, J.-F. Le Roux, 1731
 C. P., III, 555
 B.N.Lisboa [R 4837 P]
 B. N. Paris [D 23 555]
- 1741 - *Les Pseaumes de Dom Antoine, roi de Portugal, ou les Gemissements d'un coeur contrit et humilié dans la vue de ses fautes. Traduction nouvelle avec le latin.* Bruxelles, Chez Eugene Frick, 1741
 Palha, nº 85, 31
- 1759 - *Soliloquios em que hum Pecador Arrependido falla com Deos. Disposiçoens para bem se confessar e industrias para bem morrer*[tradução de Fr. Jorge de Carvalho, O. S. B.; sem portada e sem paginação própria] in *Casos Raros de confissão com regras, e modo facil de fazer huma boa confissão geral,ou paricular. Com humas Advertencias para ter perfeita contição, e para bem se dispor bem em o artigo da morte. Composto pelo Padre Christovão da Veiga, dedicado à Immaculada Conceiçam de Maria SS. por Manuel Antonio Monteiro de Campos, Lisboa, Officina de Manuel Antonio, MDCCLIX.*
 B. N. L., [R. 18906 P]
- ? - ["De latim em verso Portuguez por D. Isidoro da Cruz"], Praga, apud Gregorium Schiparz, [?].
 B. M., I, 193

Siglas de Fontes Bibliográficas e Bibliotecas:

- Araújo = Joaquim ARAUJO, *Bibliographia Historica - I- Dom Antonio, Prior do Crato. Edição Refundida*, Livourne, 1899
 Ávila Pérez = Arnaldo H. de OLIVEIRA, *Catálogo da Riquissima Biblioteca de Victor M. d'Ávila Pérez*, Lisboa, 1939.

- B. L. = British Museum. *General Catalogue of Printed Books*, London, 1965, 5; 52; 190.
- B. L. L. = British Library. London
- B. M. = Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Lisboa, Occidental, I, 1741; II, 1747 (aliás, Coimbra, 1965)
- B. N. Florença = Biblioteca Nazionale. Florença
- B. N. Lisboa = Biblioteca Nacional. Lisboa
- B. P. Braga = Biblioteca Pública. Braga
- B. N. de Milão = Biblioteca Nazionale. Milão
- B. N. Nápoles = Biblioteca Nazionale. Nápoles
- B. N. Paris = Bibliothèque Nationale. Paris
- B. P. Lisboa = Biblioteca Particular. Lisboa
- B. P. Porto. = Biblioteca Particular. Porto
- B. G.U. Coimbra = Biblioteca Geral da Universidade. Coimbra
- C.B.I. = *Primo Catalogo Collettivo delle Biblioteche Italiane*, V, Roma, 1967
- C.P. = *Catalogue Général des Imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs.*, III, Paris, 1899
- Faria = A. FARIA, *D. Antonio I, Prior do Crato, XVIIIº rei de Portugal (1534 - 1595) e seus descendentes. Bibliographia*, Leorne, 1910
- Inocêncio = Inocêncio Francisco da SILVA, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, I, Lisboa, 1858; VIII, Lisboa, 1867
- Nepomuceno = Luis TRINDADE, *Catalogo da Livraria do Falecido Distinto Bibliographo e Bibliophilo José Maria Nepomuceno*, Lisboa, 1897
- Palha = *Catalogue de la Bibliothèque de M. Fernando Palha*, Lisbonne, 1896
- P.M. = Ricardo Pinto de MATOS, *Manual Bibliographico Portuguez de Livros Raros, Classicos e Curiosos*, Porto, 1876
- Santos = José dos SANTOS, *Catálogo de uma bela e valiosa Colecção de livros verdadeiramente notáveis dos séculos XVI a XX*, Lisboa, 1938
- Sousa = D. António Caetano de SOUSA, *Historia Genealogica da Casa Real Portugueza*, III, Lisboa, 1738
- Xavier Coutinho = Bernardo Xavier C. COUTINHO, *Bibliographie Franco-Portugaise*, Porto, 1939

As lágrimas do Menino Jesus: entre a doutrina e a poesia

Na trajectória das devoções, ocupou desde sempre um interesse central, embora diversamente modalizado em termos de práticas e de metas espirituais, a devoção ao Menino Jesus. Os "evangelhos da infância" indiciam desde logo essa vitalidade da figura do Deus Menino, em torno da qual, logo nos primeiros séculos do cristianismo, a curiosidade dos crentes construiu múltiplas narrativas que o cânone da Igreja, entretanto, considerou apócrifas.

Ao longo dos séculos, diversas correntes espirituais - onde o franciscanismo toma sem dúvida a parte de leão - reabilitaram, em maior ou menor grau, a projecção do Menino Jesus nos rituais devocionários. A substituição da imagem do Deus Juiz pela do Menino ternurento teve, com o franciscanismo, uma enorme projecção sobre a piedade popular, pelo descentramento operado, quer em relação à imagem de um Deus austero, quer em relação a uma piedade que se alimentara vários séculos de uma vida espiritual centrada na cruz e que se via deste modo calibrada, numa tensão salutar, pela maior acessibilidade do presépio.

Nem sempre, contudo, a importância do presépio se reduziu a este papel de suavizar ou amenizar a vida espiritual relativamente ao espectro dramático e, às vezes, aterrorizador de um Deus longínquo, que as configurações do Menino tornaram mais próximo, mais humano e, conseqüentemente, de mais fácil acercamento por parte dos fiéis. O século XVII - digamo-lo, assim, em termos gerais- por exemplo, viu renovado este filão da devoção ao Menino Jesus, mas assumindo, por vezes, configurações algo diversas, onde teve um papel fortemente condicionador, por exemplo, em França, a acção do Cardeal Bérulle, para quem o presépio não devia emanar apenas imagens afectivas. Apesar da emotividade e afectividade com que meditava os mistérios, a consideração do presépio requeria, para Bérulle, uma visão exigente, destinada a tornar sensível aos cristãos que a contemplação da amável figura do Menino escondia um sentido "forte" e "severo".¹

¹ Veja-se o que diz Henri BREMOND, *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*, vol. III, Paris, 1967, 202-211.

A generalidade da literatura de espiritualidade e a poesia religiosa em particular não puderam deixar de ser simultaneamente reflexo e motor desta problemática. Sabe-se o sucesso que a recriação do presépio em Greccio viria a atingir na espiritualidade europeia, traduzindo-se em incontáveis multiplicações pictóricas e literárias, que alimentaram desde então a piedade dos fiéis. A mensagem evangélica encontrou, através da figura do Menino, um escoamento mais fácil, e a mediação do Filho atinge cada vez maior consistência junto da espiritualidade popular. Ao mesmo tempo, ela vai permitindo também aos fiéis um mais fácil acercamento da compreensão do extremamente complexo mistério da Encarnação e da mensagem que ele encerra. Assim se explica, por exemplo, a recursividade poética, verificada na generalidade da poesia peninsular da Natividade, do par dicotómico *cielo/suelo*, particularmente feliz no modo como, através do apoio de rima, sintetiza a aproximação do divino e do humano.

As duas grandes linhas cristológicas encontravam-se pois lançadas desde finais do século XIII: o caminho da cruz, com especial relevância dada aos rituais da paixão - de inequívoca preferência na vida espiritual -, e o caminho da afectividade, suscitado pela exploração das cenas da Natividade, que todavia conhecerá uma lenta trajectória, até conseguir afirmar-se com consistência no quotidiano de oração e da devoção dos fiéis.² São, no fundo, os dois mistérios centrais da fé que nelas se encontram implicados e que, ora em regime de alternância, ora em regime de simultaneidade, alimentarão e ocuparão a piedade dos fiéis.

Apesar de constituir torrente quase inesgotável, o filão poético desenvolvido, sobretudo a partir do século XV, à volta da inspiração do presépio³ (Mário Martins inventariou alguns dos casos mais significativos e modelares dessa tradição⁴), é possível - e mesmo necessário - tentar sistematizar o seu *corpus*, e ensaiar critérios classificativos, em torno de núcleos temáticos, influências, ciclos, circunstâncias, modalidades poéticas e discursivas, etc, detectando constantes e variáveis. Nesse sentido, o rastreio do motivo das lágrimas do Menino Jesus - um motivo aparentemente muito específico, mas de maior fortuna do que o que se suspeita - e da sua intencionalidade poética e doutrinal poderá, embora modestamente,

² Veja-se L. MALDONADO, *Genesis del Catolicismo Popular. El Inconsciente Colectivo de un proceso histórico*, Madrid, 1979.

³ Ao longo destas páginas, o tema das lágrimas do Menino Jesus aparece vinculado ao contexto do presépio. Tal articulação deve-se à constatação de que as representações do Menino Jesus choroso, pelo menos nos casos que conseguimos registar, ocorrem num contexto de adoração de pastores, ciganas ou reis. Não se trata, nestes casos, de imagens isoladas do Menino Jesus, mas do Menino na lapa de Belém, a quem se presta adoração, no âmbito, talvez, da verdadeira explosão das cenas do presépio, que ocorre no século XVII, entre nós mais para a segunda metade do século.

⁴ Mário MARTINS, *Natal Franciscano*, in *Brotéria*, vol. 44, nº6 (1947), 565-580.

contribuir para evidenciar e individualizar um determinado tipo de poesia da Natividade, introduzindo um critério classificativo temático e retórico-estilístico.

Efectivamente, na generalidade da literatura religiosa de seiscentos e de setecentos, repassa, com certa regularidade, a temática das lágrimas do Menino Jesus, tema que recorre abundantemente na poesia natalícia, configurado geral e preferentemente no molde poético do vilancico, embora se registre a sua ocorrência em géneros literários de maior dignidade.

Ao tomar-se como eixo dominante da reflexão o motivo poético em torno das lágrimas do Menino Jesus, será forçoso recorrer à panorâmica geral da literatura portuguesa, para delimitar extensões, precisar conteúdos, calibrar influências e apreciar a movimentação deste tema, ao longo dos séculos XVII e XVIII.

Não estaremos a ser originais, ao reconhecermos o interesse que uma abordagem peninsular traria a esta perspectiva. Para o justificar - e apenas para isso - trazer-se-á à colação alguns exemplos destas manifestações em Espanha, aguardando altura para uma compreensão mais alargada deste fenómeno, integrando-o na sua extensão ibérica.

O ciclo do Nascimento, onde se integra a poesia que toma como referência a figuração do Menino Jesus choroso, ocupa uma posição privilegiada nos rituais litúrgicos e festivos da vida religiosa do século XVII - registando particular pujança nos conventos femininos -, índice da crescente prática de devoção à infância e à humanidade de Cristo, de larga repercussão na vida espiritual de leigos e de religiosos⁵.

⁵ A reedição das místicas medievais (Santa Gertrudes, Santa Matilde, Santa Ângela de Foligno...) a partir de finais do século XVI poderá ter tido um peso assinalável no devocionário ao Menino Jesus. Através da reedição da obra de Santa Gertrudes, por exemplo, é provável que algumas práticas de fervor em torno da imagem do Deus Menino tenham condicionado a preferência cada vez maior nos séculos XVII e XVIII pela área da infância do Menino. Sobre a recepção da obra desta santa em Espanha, no século XVII, veja-se a fundamental obra de referência de José Adriano de CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha - contribuição para estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*, Porto, 1981.

Paralelamente, os hagiólogos difundiam modelos de santidade que, nalguns casos, passavam por uma particular ou privilegiada intimidade com o Menino Jesus. Veja-se por exemplo o caso da santa dominicana Inês de Montepulciano, que, "em hua noyte da Assumpção da Rainha do Ceo", esta, "apparecendo-lhe cõ o amado Filho nos braços, encheo de tanta doçura a alma desta Santa, que não podendo reconcentra-la no peyto, cahio sem sentidos por terra. Chegou-se a ella a benignissima Rainha, & tocandolhe com a mão, lhe infundio celestial vigor, & lhe mādou que se levantasse. Obedeceo Inez; & posta de joelhos diante da Soberana Princeza, recebeo nos braços o Menino. Vendose com tam precioza dadiva, a poz por joya do peyto, apertou-o com taes affectos, que parecia outro Simeão nas supplicas". (cf. *Vida da amada Esposa de Christo S. Inez do Montepulciano*, tirada de Bzovio, Razzi, Castilho, & outros, in *Agiologio Dominico, Vidas dos Santos, Beatos, Martyres, e Outras Pessoas Veneraveis da Ordem dos Pregadores por todos os dias do anno*. Traduzidos, e Acrescentados pelo Padre Fr. Manuel de Lima da mesma Ordem.

Até finais da Idade Média, a devoção cristã, talvez pela permanente experiência da morte sentida pelos fiéis, centralizou as suas preferências no mistério de Cristo na cruz. Até aproximadamente ao século XV, o cristianismo encarava a graça de Deus como resultante do Calvário e comprazia-se numa devoção trágica, mesmo quando passou a acentuar, a partir de S. Bernardo, o lado humano da paixão de Cristo, que, até sensivelmente ao século X, havia sido interpretada como uma teofania.⁶ Apesar de alguns marcos importantes que começaram a delinear rumos espirituais de devoção ao Menino Jesus e de rituais menos dramáticos na devoção à humanidade do Cristo (S. Francisco, S. Boaventura), surge ainda, em finais da Idade Média, a prática de um itinerário individual e interiorizado da *via crucis*, que pouco a pouco, a partir de finais do século XIV, vai substituindo a prática exterior das peregrinações a Jerusalém, mas prolonga ainda a atenção centrada e focalizada no mistério da Paixão⁷.

É pelos finais do século XV - repita-se, apesar das manifestações pontuais que, havia vários séculos, iniciaram o estímulo e o itinerário da devoção ao Menino Jesus⁸ - que esta civilização experimenta uma atracção por devoções menos trágicas, mais brandas e de expressão mais carinhosa. A humanidade de Cristo é perspectivada com maior doçura, dando lugar à expansão da devoção ao Menino Jesus, ao coração de Jesus e à preocupação de escrever para a glorificação do nome de Jesus.⁹

No campo da arte, a diversificação das imagens do Menino Jesus foi um fenómeno resultante da Contra-Reforma e especialmente marcante na piedade portuguesa a partir do século XVII. É sabido que, especialmente nos séculos XVII e XVIII, a sensibilidade monástica feminina lhes foi especialmente propícia ("por sentimentos peculiares ao seu sexo", como

Tomo Segundo, que contem Abril, Mayo, & Junho, Lisboa, Oficina de António Pedrozo Galram, 1710, 95.

⁶ Veja-se E. DELARUELLE, *L'Influence De Saint François D'Assise Sur La Piété Populaire*, in *Relazioni Del X Congresso Internazionale Di Scienze Storiche. Storia Del Medioevo*, vol III, Firenze, 449-466.

⁷ A recordação das *estações*, organizada colectivamente, incitava os fiéis à Imitação de Cristo (e a bem morrer como Cristo, como propunham as inúmeras artes de bem morrer, tão intensamente divulgadas na altura). Tal estratégia funcionava como uma substituição da visita aos lugares santos, que deixa de ser feita *in loco*, para ser revisitada pelo empenhamento da mente e do coração. Veja-se L. MALDONADO, *Genesis del Catolicismo ...*, 130.

⁸ No século XIII, por exemplo, a fervorosa devoção de santa Gertrudes ao Menino Jesus constitui um caso modelar destes "picos" assistemáticos da devoção ao Menino, ao longo da Idade Média.

⁹ No século XVII, a carmelita de Beaume, Margarida do Santíssimo Sacramento, cria a Confraria do Menino Jesus, sob o impulso e orientação dos oratorianos, bastante devotos dos "mistérios da Infância". Por toda a parte, surgem confrarias dedicadas ao Menino Jesus (cf. Henri BREMOND, *Hist. Litt. Sentiment Religieux ...*, vol. III, 209-212).

propõe Flávio Gonçalves¹⁰), realimentada positivamente pelo tecido narrativo da documentação de carácter hagiográfico que, na altura, circulava abundantemente e onde eram atribuídos variadíssimos milagres à influência de determinadas imagens do Menino Jesus. Em tempos de intertextualidade exoliterária, seria de esperar que alguns poemas que nos chegaram até hoje pudessem ter resultado da contemplação de imagens ou representações do Menino Jesus choroso. Infelizmente, tal diálogo não é facilmente documentável, pois a documentação é escassa, mas a probabilidade de terem existido tais figurações na escultura e na iconografia da infância para uso privado é, no mínimo, de considerar.¹¹ Dada a variedade de Meninos de todo o jeito e feição, que a imaginação conventual desenvolveu até à exaustão e à bizarria, e que pulularam nas igrejas e conventos desse século, é provável ou natural que alguma parte desta poesia às lágrimas do Menino Jesus jorrasse da contemplação artística.¹²

No domínio das manifestações estéticas e espirituais, estamos habituados a que as lágrimas traduzam o arrependimento ou a compunção do pecador. Mas como entender as lágrimas do Filho de Deus?

Onde situar a origem ou, pelo menos, onde fixar um momento histórico que possa ter contribuído para a difusão e importância do motivo poético das lágrimas, aplicado especificamente à figura do Menino Jesus? E como explicar a privilegiada atenção que lhe é dada na poesia dos ciclos natalícios, no século XVII? E que sentido terá tido?

Nos textos sagrados, apenas dois relatos registam lágrimas vertidas por Cristo - e ambas as vezes na idade madura: na morte de Lázaro e sobre Jerusalém. S. Paulo sugere ainda uma terceira vez (Heb 5,7), na agonia do horto das Oliveiras. Mas, de qualquer modo, em nenhum momento dos evangelhos da infância perpassa a referência ao choro do Menino Jesus. Enquanto as lágrimas de figuras bíblicas como as de David, Maria Madalena, S. Pedro, etc., radicam em matriz evangélica a sua incursão por

¹⁰ Flávio GONÇALVES, *O vestuário Mundano De Algumas Imagens Do Menino Jesus*. Separata da *Revista de Etnografia*, nº 17, 1968, 10.

¹¹ No seu trabalho *Contenidos emblemáticos de la iconografía del "Niño de Pasión" en la cultura del Barroco*, in *Actas Del I Simposio Internacional De Emblemática - Teruel*, 1 y 2 de Octubre de 1991, Teruel, 1994, 685-718, Juan Antonio SÁNCHEZ LÓPEZ reproduz uma madeira policromada, da abadia de Sacromonte, em Granada, atribuída a José de Mora, intitulada "Niño de Pasión", e onde se podem ver lágrimas redondas, escorrendo pelas faces do Menino Jesus. É natural que imagens destas também existissem no ambiente monástico feminino português.

¹² Basta ver a recente publicação de Luís de Moura SOBRAL, *Pintura e Poesia na Época Barroca*, Lisboa, 1994, que reuniu o conjunto de poemas feitos pela Academia dos Singulares em homenagem a Bento Coelho da Silveira, tomando como matriz e inspiração os quadros religiosos do pintor. Veja-se ainda o trabalho de SÁNCHEZ LÓPEZ, acima citado, que reuniu alguma iconografia do Menino da Paixão.

territórios poéticos e espirituais, nada de concreto existe a esse nível, quanto ao choro do Menino Jesus.

Sendo as lágrimas um fenómeno de natureza fisiológica e ou psicológica, elas constituem uma linguagem que, em certas alturas, adquire uma dimensão colectiva, simultaneamente psicológica e moral. O século XVII, marcado pela multiformidade dos processos de exteriorização dos sentimentos e emoções, atribuiu-lhes uma projecção inusitada, enraizada em metodologias espirituais que situavam a fonte das lágrimas na alma e não no corpo, como resultado da intensificação da relação com Deus.

Efectivamente, alguns manuais de espiritualidade desta época parecem empenhados em demonstrar a utilidade das lágrimas e em desfazer a ideia, tão divulgada pelas correntes estóicas a que o humanismo renascentista dera novo vigor (veja-se Séneca), de que a manifestação das lágrimas constituía uma fraqueza. O direito às lágrimas e a sua defesa, numa altura em que a vida religiosa recupera, como se disse, uma dimensão fortemente emotiva (progressivamente amadurecida e sedimentada ao longo de séculos), parece ter pautado o universo de preocupações de alguns autores, que tomam como paradigma desta manifestação o Menino Jesus¹³.

Note-se no entanto que, mesmo nos momentos de inclinação ao culto do Menino Jesus e simultaneamente a uma devoção que se revestiu por vezes de desenvolvimentos délico-doces e emotivamente afectados, a piedade cristã sempre se comprazeu a projectar sobre o nascimento e a infância de Jesus, a imagem da cruz e da paixão¹⁴. Nascimento e paixão conhecem deste modo um entrelaçamento destinado a suscitar a emoção do coração e a comoção dos fiéis, pelo contraste entre a inocência e fragilidade do Menino e a crueldade do martírio a que estava destinado. Desta contraposição sai ressaltada a ideia de sacrificio, de oferta de Deus, cujos desenvolvimentos catequéticos marcaram, como se sabe, o fervor do século XVII.¹⁵

É dos Padres da Igreja, primeiramente, e, progressivamente, dos teólogos medievais, que emana a ideia da multiplicação e desdobramento das

¹³ Alguns desses autores constituem um campo de abordagem e de confronto privilegiado ao longo destas páginas. Refêri-los-emos oportunamente.

¹⁴ Na arte pictórica, a representação de manchas de sangue, bagos de uva, etc., constituem algumas das formas mais suaves e discretas dessa projecção da paixão sobre o nascimento (cf. Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, Tome Second - *Iconographie de la Bible*, vol. II - Nouveau Testament, Paris, 1957).

¹⁵ A título de exemplo, vejamos as palavras do dominicano Pedro CALVO, *Defensao Das Lagrimas Dos Justos E Das sagradas Religioens Frvto Das Lagrimas De Christo*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1618, 73: "E pera que nos provoquemos as lágrimas, e excitemos a devoção da paixão de Cristo nosso Senhor não nos caia d'alma este pensamento, que podemos dizer que desde o primeiro instante que encarnou, até o em que morreu esteve pregado, e pendurado na cruz"

lágrimas de Jesus, reportando-as também à sua infância, concretamente ao seu nascimento. Santo Ambrósio, S. Jerónimo, Santo Agostinho, S. Bernardo, S. Boaventura, S. Leão Magno, S. João Crisóstomo são algumas referências indispensáveis para situar a eclosão desta temática na espiritualidade europeia. São estes também os autores que respaldam a revitalização deste motivo nos manuais de espiritualidade de seiscentos e setecentos e cujas citações entertecem a malha discursiva dessas obras¹⁶.

É nosso interesse fundamental o rastreio e fortuna desta temática na generalidade da poesia portuguesa de seiscentos e setecentos. Não é todavia possível abstrair a produção literária em geral e, sobretudo, a produção literária religiosa e de autoria religiosa da estreita cumplicidade com as linhas de espiritualidade da época, de que esta poesia constantemente se alimentou, que a explicam e que ajudam a clarificar a sua funcionalidade. Para estas áreas da literatura portuguesa, interessa compreender aquilo que releva de um discurso individual, mas que, simultaneamente, se inscreve no discurso colectivo, como testemunho do diálogo entre discurso poético e discurso cultural.

Assim sendo, e porque o nosso campo de amostragem desta temática das lágrimas do Menino Jesus se estende desde finais do século XVI - altura em que este motivo começa a desenhar-se com maior intensidade - e se prolonga pelo século XVIII adiante, sobretudo através das inúmeras colecções de vilancicos cantados por alturas das matinas de Natal e de Reis e que foram largamente editados logo após a sua actuação, julgou-se necessário e pertinente esboçar o contraponto doutrinário destes textos, para o mesmo espaço de tempo.

Seleccionaram-se assim três manuais de espiritualidade e vida religiosa (de presença documentável em bibliotecas da época) que, por serem obras suficientemente destacadas no tempo, permitem consolidar a nossa hipótese de que o motivo das lágrimas do Menino Jesus constitui de algum modo um pólo unificador e de confirmada permanência no universo espiritual de seiscentos e setecentos, que veremos reflectido no universo poético-religioso da época.

As obras escolhidas são a *Defensão das Lágrimas* do dominicano Frei Pedro Calvo, editada em Lisboa em 1618, a *Arte de Orar* do jesuíta Diogo Monteiro, editada em Coimbra em 1630 e a *Escola de Belém*, do jesuíta Alexandre de Gusmão, editada em Évora em 1735. Trata-se de textos que frequentemente chamaremos à colação, para confirmar a tese da intertextualidade acima proposta.

¹⁶ Veja-se Pedro CALVO, *Defensao Das Lagrimas dos Justos...*

O rastreio desta temática não tem, obviamente, qualquer pretensão de exaustão. Trata-se apenas de uma aproximação ao tema das lágrimas do Menino Jesus, cuja fortuna se revelou bem mais ampla do que de início supuseramos. Limitámos a nossa pesquisa à projecção poética do tema, compaginada com a sua proliferação nos manuais de espiritualidade da época. Haverá que fazê-la também para a sermonária da altura, onde a mesma temática também sobressai.¹⁷

Foi já dito que, na generalidade da poesia natalícia deste período, o vilancico foi o género que mais amplamente ilustrou o motivo das lágrimas do Menino Jesus, embora este ocorra também em chasonetas, motes e glosas e até em estrofes de um poema em oitava rima dedicado à infância de Cristo. Esta abundante recursividade - extraordinariamente maior nos vilancicos, como se disse - apresenta, no entanto, matizes de sentido suficientemente diferenciados, que permitem concluir que os conteúdos semânticos de tal temática, bem como a sua funcionalidade doutrinal, apresentam variáveis que é necessário apreender e clarificar. Tentaremos esboçar um ensaio de inventariação e apreciação dessa diversidade de sentidos.

Em algumas poesias, o motivo do choro parece constituir mais simplesmente um mero ritual de figuração do Menino Jesus, sem permitir ilações mais consistentes, para além de funcionar para o leitor como um índice da natureza recorrente e usual que subjaz a tal representação do Menino.¹⁸

¹⁷ Veja-se por exemplo, o Padre Francisco de MENDONÇA, s.j., *Primeira Parte Dos Sermoens do P. Francisco de Mendoza Da Companhia de Jesu (...)*, Lisboa, Mathias Rodrigues, 1632, *Sermão Primeiro do Nascimento de Christo N. Salvador* [Évora, 1611]: "Aly temos a Deos em h-ua lapinha, a Deos pobre, a Deos em h-uas palhinhas, a Deos entre brutos animaes, a Deos sem fallar, a Deos chorando mil lagrimas. O que humildade esta!..." (p. 63)... "A esta humildade ajuntai outra, que se este diuino Menino, a nosso parecer, não sabe fallar, contudo sabe muito bem chorar!..." "Mas chorai Senhor, chorai à vista de todo o mundo, porque essas vossas lagrimas são pedras preciosas, que por resgate do m-udo se haõ de dar: bem he que todos as vejaõ..." (p. 65); "Minhas lagrimas são medicinaes, quero chorar, pera que possa dellas repartir com todos, & a ninguem, de quantos vierem aquelle meu Conuento, [do Menino Jesus de Évora] falte remedio..." (p. 67). *Sermão Segundo do Nascimento de Christo N. Salvador* - [Évora, 1615]: "Vltimam~ete ponhamos os olhos naquelle Menino, & vejamos se por ventura, está triste ou contente(...) Resplandecerá, estará aquelle rosto diuino do Menino Iesv, tam limpo de toda a nuuem de tristeza que antes parecerá um Sol do meyo dia resplandecentissimo. Nem no hão de escurecer, nem entristecer as lagrimas, que dos olhos lhe correm em fio: antes como orualho da manhã enuestido em os rayos do sol: assi as lagrimas dos olhos, enuestidas em os rayos do rosto, parecerão h-uas perolas... O que rosto tam bello, & tam diuino! Como direi isto, orualhado de lagrimas ou semeado de perolas? Tudo isso he..." (p. 73)

¹⁸ É o caso de alguns vilancicos de Soror Violante do Céu. Veja-se, por exemplo, o excerto que a seguir transcrevemos:

Mas dime, S Segunda,
Que es esta gloria, que pena,

Embora evidenciando aspectos diferenciados que particularizam alguns eixos semânticos que em devida altura salientaremos, pode afirmar-se que as lágrimas do Menino Jesus, no discurso poético desta época, apresentam fundamentalmente duas direcções semânticas e teológicas dominantes: elas são a manifestação da verdadeira humanidade de Cristo, mas são também e sobretudo, na maior parte dos poemas, as lágrimas da redenção, as lágrimas do crucificado, que apelam à conversão de cada homem.

O primeiro destes eixos semânticos, que ocorre, como se disse, em menor escala, encara o choro do Menino Jesus como uma manifestação da sua humanidade frágil e indefesa, vencida pelo frio. Assim, o choro constitui um mecanismo de explicitação da essência de um Deus que, sendo verdadeiro Deus, foi verdadeiro homem. Tais linhas ideológicas ressaltam, logo desde o século XVI, das "Chansonetas ao Nascimento de Nosso Senhor" de Frei Agostinho da Cruz.

Choraes, meu Jesu,
de fio tremeis.
Quem vio a Deos nu,
pobre o Rei dos Reis!

Ó rica pobreza!
ó falta abundante!
ó alta baixeza!
ó divino amante!¹⁹

As lágrimas acentuam, neste contexto, a humildade e pobreza do Menino, como lição a extrair e, paralelamente, frisam a real humanidade de

Que es esta riza, que lloa,
Que es este fuego, que tembla?

(in Violante do CÉU, *Parnaso Lusitano de Divinos, e Humanos Versos*. Dois Tomos, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1733, 398.)

Embora a obra só seja editada em 1733, é de notar que se trata de um acervo de composições produzidas por meados do século XVII.

Ainda outro exemplo, recolhido de vilancicos seiscentistas:

Estas vuestras lagrimillas,
que descurren las mejillas,
por sembrarles maravillas,
dejan surcos de cristal.

(in Darcy DAMASCENO, *Vilancicos Seiscentistas*, Rio de Janeiro, 1970, 161)

¹⁹ Frei Agostinho da CRUZ, *Obras de Frei Agostinho da Cruz*. Conforme a edição impressa de 1771 e os Códices manuscritos das Bibliotecas de Coimbra, Porto e Évora. Com prefácio e notas de Mendes dos Remédios, Coimbra, 1918, 362.

Deus, que experimenta as sensações físicas dos homens e as suas contingências. É um vector que marcará outros poetas, nomeadamente Violante do Céu e outros autores de vilancicos:

Este amante divino,
Que está nas palhas,
Ay Jesus, que penando,
Sentindo, chorando
Namora as almas.

(Violante do Céu - *Parn. Lusit.*, p. 471)

Niño que lloras al frío
y das por rescate mío
las perlas, en que confío,
si aquese divino llanto
vale tanto,
que en una perla te das,
sí haya más, y asi me redimirás.

(in *Vil. Seisc.*, pp. 140-141)

Oh que linda valentia
Nos muestra en esta occasion,
Pues llorando, como niño,
Dá gusto a quien le venció!

(Violante do Céu - *Parn. Lusit.*, p.

471)

Veremos que é possível sobrepor esta dupla funcionalidade semântica das lágrimas do Menino Jesus no discurso poético dos séculos XVII e XVIII ao discurso dos manuais de espiritualidade seu contemporâneo. Na *Arte de Orar*, editada em 1630, o Padre Diogo Monteiro²⁰ frisa ambos os aspectos, nas glosas às meditações propostas nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio, onde o homem pecador se dirige ao Menino Jesus nestes termos:

"Lá me leuais os olhos ò minino Iesu, nacido em hua pedra dura, chorando, & tremendo de frio; Deos, & homem verdadeiro entre brutos ao vento, de tudo falto, & desamparado, sò de penas (por amor dos homens) rico" (p. 192 v.).

²⁰ Diogo MONTEIRO, *Arte de Orar*, Coimbra, Diogo Gomes Loureiro, 1630.

"(...) Mas entretanto, tendo em vòs tudo, em mim achais falta de tudo; morreis de frio, estais em lapa desabrigada, & fria; pobre, chorando a puro desamparo em hum presepio" (p. 193).

" Que ays, & choros são os que eu ouço de minino tenro, & nouo, que em manhã tão aspera, & fria, lastimosamente está chorando?" (p. 261)

Simultaneamente e também com muito mais fôlego e recorrência, associam-se na obra deste jesuíta, as lágrimas do Menino à sua missão redentora e atribui-se-lhes a função de iniciar, pela compunção, o processo de conversão do homem que as contempla:

"(...) Não sabeis mais que chorar, & soluçar com ays arrancados de vosso tenro peito? Por quem chorais minino, são por ventura saudades dos homes, que vindes buscar." (p. 193 v.)

"(...) Em fim pecadores não arreceeis, nestas duas fontes, que de contínuo estaõ manando dos olhos do minino, vos lauareis, & ficareis mais aluos, & puros, que a neve. O filho meu de minha alma, não choreis, que ja pastores se abalaõ pera vos visitar, pois a homes buscais, com elles vos alegrai, pera eu ter alegria, & consolaçaõ, pois em quanto chorais, eu não posso deixar de acompanhar com minhas lagrimas as vossas" (p. 193 v.).

E nas "Palavras interiores que diz o minino Iesu no presepio" continua a amplificação desta tónica da conversão e da salvação:

" Acodi a mim, que assi pobre vos enriquecerei, choroso, vos alegrarei; fraco, vos defenderei; mortal, vos farei immortaes; (...) minhas lagrimas vos ensinaraõ penitencia" (p. 194).

Esta dinâmica espiritual subjacente às lágrimas do Menino Jesus - que encerra uma metodologia de oração e que constitui uma estratégia para o encontro homem-Deus - repassa, com uma frequência assinalável (que está na génese deste trabalho) na poesia religiosa dos séculos XVII e XVIII, apontando-lhe caminhos e definindo orientações. As lágrimas do Menino Jesus definem, para esta poesia, um recorte claramente emotivo, consolidado numa linguagem de cariz afectivo e, algumas vezes, extraída do foro psicológico, como se pode confirmar nos frequentes extractos que acompanham estas linhas. Estes alicerces poéticos permitem uma adequação

entre a funcionalidade poético-emotiva do tema das lágrimas e uma funcionalidade didáctica e espiritual, que pensamos estar subjacente à maioria destes poemas. Não esqueçamos que a maior parte dos textos poéticos ao Nascimento, onde este motivo ocorre, tem como autores padres ou religiosas.²¹

A natureza do discurso poético e, sobretudo, o metro curto utilizado nas composições onde as lágrimas constituem motivo poético dominante são aspectos que não permitem, naturalmente, uma grande amplificação do tema ou exposições teológicas detalhadas e encadeadas que marcam a prosa espiritual da época. Salvaguardadas as devidas clivagens entre dois tipos de discurso tão diferentemente estruturados, é-se, no entanto, sensível ao eco de toda esta literatura espiritual no discurso poético-religioso seu contemporâneo, que regista - obviamente que sempre nos limites da contingência e da especificidade do discurso da poesia -, pelo menos no que às lágrimas do Menino Jesus diz respeito, uma função de estímulo de conversão e de entendimento da natureza humana e divina do Filho de Deus.

É provável que as referências, ainda que sintéticas, às lágrimas do Deus Menino, acordassem nos leitores e nos ouvintes ecos de outros textos e de doutros discursos que, na sua globalidade, enformariam o mundo de referências do homem seiscentista. No caso da poesia religiosa de origem conventual, concretamente no caso dos vilancicos ao Nascimento de Soror Violante do Céu - cujo primeiro destinatário terá sido, com toda a probabilidade, as religiosas do seu convento - é natural que as consonâncias estabelecidas pelo leitor/ouvinte entre texto poético e texto espiritual fossem mais consistentes do que as sentidas por um público geral, mais alargado, mas menos preparado. Considere-se, por exemplo, os vilancicos cantados nas matinas do Natal e de Reis na Capela Real, por exemplo, mas onde, curiosamente, os autores evidenciam às vezes preocupações mais didácticas, através da opção por certos mecanismos do discurso poético, como o paralelismo, a gradação, etc..²²

Alguns textos, embora tragam para a sua superfície uma explícita referência ao choro do Menino Jesus, são, apesar de tudo, hinos de alegria e de exultação, que colocam a tónica na redenção e na alegria sentida pelo dia "que fez o Senhor".

²¹ Se algumas colecções de vilancicos de Natal nos chagaram anónimas, outras registam o seu autor. Veja-se, por exemplo, os *Vilancicos que se cantaron en las Matinas de Navidad; En el Convento de nuestra Señora de la Esperança*, Lisboa, Imprenta de Musica, 1720, cujo autor foi o Padre D. António Escarate.

²² Veja-se, por exemplo, o vilancico transcrito mais adiante, na p. 11: "que si florais me alegrais/ y despertais si dormis..."

Festejai na terra,
inda que Deus chore,
pois los Anjos cantan,
rifalá, fulijay, fulijay,
pois los Anjos cantan,
bem podem os homens.

.....
Nace Deus chorando,
ferido de amores

(...)

A terra folije
canten los pastores,
más suavemente
que los roxinoles.
Alégrense todos,
e o minino chore,

(...)

Alegrias façam
inda que ele chore,
pois los Anjos cantan,
bem podem os homens. (p. 24 - *Vil. Seisc.* (cantados no Natal de

1642))

Não é perverso, embora aparentemente possa parecê-lo, este incitamento ao canto e à alegria, perante o choro persistente e contínuo do Menino Jesus. Este incitamento, nas mesmas condições, repassa em muitos outros poemas:

Quando llorais mi Niño
todos se alegran

(...)

que oveja que estás perdida

buelves pastor al redil. (*Vilancicos dos Reis*, cantados perante

Afonso VI, 1659)

Ay que son sus ojuelos

Tan soberanos,

Que llorando transforman

En fuego el llanto. (*Violante do Céu - Parnaso. Lusitano*, p. 494)

Que cantaremos al niño,
Que está llorando de amor? (Violante do Céu - *Parn. Lusit.*, p. 391)

Embora os poemas não forneçam dados interpretativos mais concretos - não esqueçamos que se trata de uma forma de origem popular, mais descritiva do que analítica - parece-nos que, neste contexto, o choro adquire o valor de prefiguração da paixão redentora, que conduz sobretudo ao júbilo dos pastores, por se sentirem amados. A mesma ideia antecipadora da paixão sobressai de um vilancico de Soror Violante do Céu, ideia essa configurada na expressão paradoxal morte/vida, que atravessa toda a poesia desta religiosa:

Bien sé yo, que es forçoso
que llore, y pene,
porque siendo la vida
buscais la muerte (p. 491)

Ou ainda:

Paxarillo, que en nido de pajas
Oy llorais tierno,
Oh que bien cantarais en el arbol
Por mi remedio. (p. 487)

Outros vilancicos apresentam uma diferente modalização na apresentação e descrição das lágrimas do Menino. Eles perspectivam as lágrimas do ponto de vista do sujeito de enunciação e interpretam-nas como uma mensagem que é directa e individualmente dirigida a cada um, à sua consciência, ao seu coração:

Cielos, que vi que la risa llora por mí.
y más he visto
que entre glorias pena un niño!
(...)
Vestido el campo de flores
cuando Dios amanecía,
vi que la misma alegría
lloraba por mí de amores.
Entre penas y rigores,

vi glorias de mil en mil. (p. 50 - Vil. seiscentistas)²³

Mucho deve de quererme
pues llorando como niño
en un pezebre está puesto,
y expuesto al rigor del frio. (v. Céu, p. 483)

O vilancico que segue apresenta matizes ainda mais significativos:

Callad, mi Niño,
dormid, Señor,
Llorad, mi amor,
que si llorais me animais,
y arrebatáis si dormís,
y me advertís, si calláis.

Ay que Dios calla,
Dios duerme,
Dios llora,
y todo enamora.

Callad, mi Niño,
dormid, Señor,
Llorad, mi amor,
que si llorais me abraisais,
y dilataís si dormís,
y reprimís si calláis.

(...)

Callad, mi Niño,
dormid, Señor,
Llorad, mi amor,
que si llorais me alegráis,
y despertáis si dormís,
y corrigís si calláis. (p. 26 - Vil. seiscentistas)²⁴

Note-se o léxico de natureza teológico-mística que acompanha o desenrolar do poema, ligado a um eu que dele se apropria:

- que si llorais me animais, arrebatáis, advertís

²³ As antíteses choro/friso, às vezes de exploração paradoxal, são também um elemento de enorme recursividade no tecido poético de XVII e sintetizam a alegria do amor que redime, conjugada com o sofrimento provocado pela paixão.

²⁴ Note-se a clara correspondência deste texto com o do Padre Diogo Monteiro acima transcrito: "Acodí a mim, que assi pobre vos enriquecerei, choroso, vos alegrarei; fraco, vos defenderei...".

- que si llorais me abrasais, dilatais, reprimis
- que si llorais me alegrais, despertais, corrigis.

De facto, a polarização de muitos destes poemas em torno de uma primeira pessoa, que organiza o que vê e o que descreve em termos da repercussão sobre a sua própria felicidade, é uma estratégia que permite entender a função das lágrimas do Menino e o sentido que lhes é atribuído. Às lágrimas aparece ligada uma mensagem de alegria e esperança (pois são lágrimas redentoras), mas também uma exigência pessoal de conversão, uma vez que elas se dirigem a cada um. Está-lhes ligada, duplamente, uma funcionalidade poética e doutrinal. Elas são metodológicas, resultantes do conhecimento profundo, por parte do recém-nascido Menino, da humanidade pecadora que veio redimir.

O chorar não constitui, na maior parte dos casos, uma expressão reportável à realidade isolada de Jesus, às suas idiossincrasias de ser humano, mas a uma atitude que se revela no *chorar por*, que, nalguns poemas, conhecerá uma amplificação de que adiante daremos conta. Ainda no século XVI, Diogo Bernardes dera tratamento a esta mesma temática das lágrimas do Menino Jesus, numas voltas a um mote alheio, e onde acentua precisamente a origem das lágrimas do Menino nos pecados dos homens, ao mesmo tempo que lhes atribui uma simbologia redentora:

Alheo

Un suspiro diò Maria,
 Por ver su Niño llorando:
 Quien tras el fuera bolando,
 Pera ver donde l'embia.

Voltas Minhas

Mas que digo que uno diò,
 Si tantos Maria dava,
 Como lagrimas llorava
 El Niño que la criò?
 Mil suspiros despedia
 Viendo el hijo estar llorando,
 Quien tras d'un fuera bolando
 Pera ver donde l'embia.
 (...)

De su pecho enternecido
La Madre sospira y llora,
Llora el Hijo, a quien adora,
Con tierno llanto y gemido.
Que no lloras, alma mia,
Tal prueba d'amor, mirando
El Niño por nós llorando
Por el sospira Maria. ²⁵

Noutras voltas, continua a mesma tónica:

Vejo-vos estar chorando,
Água d'òr deve ser,
Cedo vos is costumando
A penar, e a soffrer:
Pois cá quisestes decer
Do seio do Eterno Pay,
Meu amor, como vos vai?²⁶

Alguns autores espirituais, entre os quais se insere Pedro Calvo, procuram acentuar essa dimensão da alteridade das lágrimas do Menino, atribuindo-lhes quase exclusivamente uma atitude redentora. Na *Defenção das Lágrimas*, afirma:

Pois, Senhor, como vosso amor se veste de tam diuersas figuras, ja triste, ja alegre, ja fraco, ja animoso, ja cantais, ja chorais?

Começa o Filho de Deos a mesclar suas alegrias com nossas tristezas, nam mudando-se em si, mas mostrando o que tomou de nos. (p. 54)

"(...) Mas Christo, como ja tinha entendimento, choraua não so por as penas do frio que quis abraçar, mas polla compaixão dos peccados dos filhos de Adam. Por onde suas tenras lagrymas ficarão tendo por causa mais o amor, que as procuraua, que a natureza que as sentia." (p. 74)

No poema em oitava rima que consagrou à infância de Cristo, editado pelas primeiras décadas do século XVII²⁷, Soror Maria de Mesquita

²⁵ Diogo BERNARDES, *Obras Completas (Redondilhas)*, (Com Prefácio e Notas do Prof. Marques Braga), vol. III, Lisboa, 1946, 32-33.

²⁶ *ibidem*

Pimentel, anota, em diversos momentos do poema, a atitude chorosa do Deus Menino, à qual concede uma interpretação que vai na linha da consideração de tais lágrimas como testemunhos e exteriorizações do infinito amor de Deus, que a todos chama e a todos redime:

Para remediar de Adam a offensa
 Padecendo o rigor do cruel frio
 Lançando estava lagrymas em fio. (Canto IV, p. 55)

Na corrente das perlas preciosas,
 Que a dor d'esta ferida lhe vertia,
 Brada Deos que lhe acuda hua alma fria:
 Com lagrimas dos olhos amorosas,
 Que dos mudos são língoas, lhe dizia:
 Vinde alma, que vos chamo cõ clamores,
 As primicias colher das minhas dores. (Canto V, p. 72)

Também do início do século XVII são algumas obras ao divino de Frei Álvaro de Hinojosa, publicadas no final do *Libro de la Vida Y Milagros de S. Ines*, obra editada em Braga, em 1611²⁸, que se reclamam, logo desde o título, de uma particular atenção dedicada às lágrimas do Menino Jesus. De facto, três vezes ocorre o mesmo título "A las lagrimas del niño Jesus puesto en el pesebre junto a la Virgen nuestra Señora", para três composições diferentes. Nas lágrimas dessas composições se traduz a incontinência do amor de Deus, ao mesmo tempo que se tomam essas lágrimas por indícios e prefigurações da paixão:

Vuestros amores, Señor
 sin duda os han de matar,
 pues que ya os hazen llorar.
 (...)
 Como en el pecho no os caben,
 os rebientan por los ojos,
 y os dan aquessos enojos,
 porque darlos sofo saben.

²⁷ Maria de Mesquita PIMENTEL, *Memorial da Infancia de Christo, e Triumpho do diuino Amor*. Primeira Parte, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1639.

²⁸ Álvaro de HINOJOSA Y CARVAJAL, *Libro de la Vida y Milagros de S. Ines con otras varias obras a lo Diuino*. Compuesto por el P. F. Aluaro de Hinojosa, y Caruajal, Monge de S. Benito, Colegial Theologo en el Colegio de S. Benito de Coimbra en el Reyno de Portugal, Braga, Fructuoso Lourenço de Basto, 1611.

Caros os han de costar,
aunque sin duda morireys,
pues que ya os hazen llorar. (p. 174-175)

Ao citar Santo Ambrósio na *Defensão das Lágrimas ...*, Pedro Calvo retomava a tradição dos que, atribuindo numerosas lágrimas a Cristo, as explicam e utilizam em função do amor permanente de Cristo por cada um: "Por mim padece, de mim se compadece: em mim, & por mim se doe hum Senhor que não tinha em si de que se doesse" (do *De Fide*) (p. 60). A própria Igreja, refere Calvo, canta "vagit infans inter arcta conditus praesepia", isto é, "chora o menino nascido posto no estreito presépio" (p.71) e, reportando-se especificamente ao choro do Deus recém nascido, afirma, retomando S. Boaventura:

As gotas daquela celestial chuua das lagrimas de Christo quem as contarà? Quem podera numerar as do presepio, que enternecem hua alma, & enuergonhaõ um pecador. (p. 71 v.)

A consolidar esta hipótese das lágrimas não decorrerem de um sofrimento físico de Jesus, hipoteticamente resultante das dores físicas próprias dos recém-nascidos ou do frio e desconforto da gruta onde nascera, cita Pedro Calvo os pensamentos dos teólogos medievais (Sto Agostinho, S. Tomás, S. Bernardo), para quem a causa das lágrimas de Cristo é absoluta e unicamente voluntária:

Vindo pois a considerar as causas das lagrimas de Christo nosso Senhor, auemos de saber como nelle não teuerão lugar as nascidas so da força da natureza, mas todas nelle forão voluntarias. Nunca lhe cairã dos olhos, sem elle querer, mas por sua santa vontade primeiro o ordenar. (p. 72 v.)

Estas considerações em torno da origem e da natureza das lágrimas de Jesus repercute-se na poesia religiosa da altura, embora sem a vertente expositiva que atinge dos manuais. Num vilancico ao Nascimento, Soror Violante do Céu, utilizando a linguagem metaforizada do barroco, retirada

do foro da joalheria²⁹, mostra um Menino no presépio, oferecendo pérolas³⁰:

En rescato de los hombres,
perlas ofreciendo está,

sintetizando com este verbo e com esta periferástica não só o apelo permanente de Deus, como o lado voluntário do seu sacrifício subjacente ao lexema *oferecer*.

Pedro Calvo, citando o *Sermão do Natal* de S. Bernardo, procurou consolidar esta interpretação da finalidade das lágrimas do Menino:

He verdade que Christo chora, mas não como os outros meninos, ou, pera melhor dizer, não pella causa que obriga os mais a chorar. Nos outros [prevalecia] o sentido, em Christo preualecia o amor. Elles não obram, mas padecem, porque inda não tem vso de razão; chorão so molestados do frio, & outras incomodidades; mas Christo, como ja tinha entendimento, chorava não só por as penas do frio que quis abraçar, mas polla compaixão dos peccados dos filhos de Adam. (p. 74)

O vilancico que a seguir transcrevemos parece prolongar e transportar estas reflexões para o universo da poesia celebrativa do Nascimento, radicando a origem das lágrimas no amor, à semelhança do que acontece em variadíssimas composições:

Oy con piadosas ternuras
está llorando en Belen
al fuego de su clemencia
el humo de mi altivez.
Ciego el hombre de ignorancia
poe el ancia de saber,
quedó muy para llorado,
y aun para visto tambien.

(...)

Por una mançana lloira
la más ançiana Niñez,

²⁹ As pérolas e as pedrarias já aparecem nas representações dos místicos medievais, que o século XVII se comprazerá em retomar.

³⁰ O Padre Diogo Monteiro também representa Cristo com rubis e pérolas. Na sermonária, o Padre Mendonça segue os mesmos trilhos.

Y aun que es llanto por fruta
seguro el fruto se ve.

(Res. 190 da B.N.L. - *Vilancicos que se cantaram na Capela de Afonso VI, nas matinas dos Reis, Lx, Off. Craesbeeckiana, 1658*)

Soror Maria do Céu, também num género menor de coplas, atribuiu ao choro do Menino (motivo a que aliás não concede grandes tratamentos) a intenção de redimir o pecado de Adão:

El amor si ha reido,
porque en rigor,
vê por una maçana,
llorar un Dios. (p. 349- *Enganos do Bosque*)

Há uma ideia de salvação atribuída às lágrimas do Menino Jesus e que é poeticamente expressa na imagem do "derramar perlas":

Rie en el portal,
porque attendiò,
que quien derrama perlas,
pajas buscò. (p. 349 - *Enganos do Bosque*)

Se os textos doutriniais defendem e propõem que "todo o nosso bem está em entendermos que as causas das lágrimas de Cristo todas, tirada a de seu amor, estão em nós, e não nele" (p. 74, Pedro Calvo), não será com certeza ousado interpretar a recorrência poética do tema do Menino Jesus choroso e dos sentidos que reveste como um reflexo, prolongamento ou eco de toda esta doutrina espiritual.

A constatação de que se trata de um motivo de incidência preferencial em vilancicos do Nascimento ou dos Reis poderá consolidar esta hipótese e atribuir a este motivo uma intencionalidade doutrinal, catequética, formadora.

Embora pouco se tenha ainda estudado sobre o vilancico religioso, sabe-se, pelo menos, que ele beneficiou da associação entre o verso e a música. A "influência catalisadora nas classes sociais" facilitada por esse meio permitiu-lhe tornar-se, ao passar do plano profano em que originariamente se movimentara, para o eixo religioso para que o arrastaram

as modas das divinizações, um poderoso veículo de mensagem espiritual, ao serviço da ideologia formativa que marcou este século.³¹

A partir do século XVII, ao passar a movimentar-se também, apesar das suas raízes populares, num espaço cortês, sobretudo o da Capela Real, durante as Matinas de Natal e de Reis, o vilancico passou a constituir um meio privilegiado de acesso a uma população heterogénea e socialmente diferenciada, malgrado os estreitos parâmetros em que o encarceravam a sua forma e medida poética. Era perante a corte, mas assistidas também massivamente pelo povo, que se desenrolavam as celebrações litúrgicas do Natal na Capela Real, na Sé ou nos conventos mais importantes da cidade. Aí, a sua execução assumia uma dimensão litúrgica ou para litúrgica. Reforçava-se o ambiente festivo de exaltação do Nascimento e, paralelamente, através de uma linguagem e de uma temática de feição emotiva, suscitava-se a aproximação dos fiéis a Deus, sensibilizados pelo amor que as lágrimas do Menino impressivamente deviam traduzir:

Niño que lloras al frío
y das por rescate mío
las perlas, en que confío,
si aquese divino llanto
vale tanto,
que en una perla te das,
Si haya más, y así me redimirás.

(...)

Niño, Redemptor sagrado,
que mi rescate has librado
en tu llanto y tu cuidado,
y has hecho el concierto ahora,
llora, llora
y no te vuelvas atrás:
sí haya más, y así me redimirás. (p. 140-141 - *Vil. seiscentistas*)

E ainda:

Que amas las aguas que surcas
lo ha mostrado la experiencia,
pues en los ojos las traes,
y de mirarlas no dejas.

³¹ Refiramos os catecismos, a preocupação em formar catequistas, o inventário mais alargado das verdades mínimas de fé conhecidas pelos fiéis, etc.

No son tus corrientes mudas,
aunque en silencio las vean,
porque murmuran mis culpas
y pregonan tus finezas.

(...)

Son tus lágrimas lenguas
por que publican,
sin romper el silencio,
tus maravillas.

(...)

En dos polos se estriban
hoy tus finezas,
que son llorar mis culpas
y sufrir penas.

No me admira tu llanto
ser vivo fuego,
que aunque está en los ojos
sale del pecho (...)

(p. 170-171 - *Vil. Seiscentistas*)

Trata-se provavelmente de lágrimas destinadas a arrastar outras lágrimas: as do leitor, do ouvinte, da religiosa ... São lágrimas que ressaltam de uma metodologia já longa na tradição dos escritores espirituais e dos teólogos e místicos.

A importância das lágrimas já fora salientada pelos padres gregos (Santo Atanásio, por exemplo), defensores do *penthos* das lágrimas. Assim sendo, as lágrimas do Menino Jesus deveriam suscitar as lágrimas do pecador, pois são-lhe dirigidas, são perspectivadas como mensagem pelo sujeito poético e, conseqüentemente, esperaríamos uma resposta. A este propósito, parece-nos particularmente significativo um vilancico de Violante do Céu, que transcrevemos em parte, não só por se poder considerar como paradigmático desta função libertadora das lágrimas de Jesus, como também pela singeleza que o caracteriza e que lhe concede um certo valor literário. Intitula-se "Al Niño Jesus llorando una alma por el":

Fuentezilla, que preza de yelo
Murmuras del tiempo, horas tu prizion,
rompe los grillos, desata la nieve,
salta, corre, buela, camina veloz
que los rayos del Sol, que ha nascido,
abrazan al yelo, suspenden al sol.

(...)

Si al niño que perlas llora,
 tributo quieres pagar,
 rizueña puedes llegar,
 pero nó murmuradora:
 será tu riza canora
 dulce tributo de amor;
 y si a ver tanto esplendor
 tu mudo cristal se atreve,
 rompe los grillos, desata la nieve....

As lágrimas de Jesus aguardam pois uma resposta da alma, reconfortada por saber-se salva.

O pecador, movido pela compunção resultante das emoções perturbadoras que lhe adviriam da consideração e contemplação do presépio, calcorreia assim, pelo dom das lágrimas, os primeiros graus da vida espiritual.³²

Meu amor, meu querido menino,
 quem não ha de amar
 Essa luz, essa graça divina
 com que me matais?
 Desses olhos, que estão derramando
 líquido cristal,
 todo o sol he hum atomo breve
 se os quer imitar.
 Rayos são, que me abraçam de amores
 vossos olhos, ay! (p. 441- Violante)

Que nó sé si llore o ría
 Viendos llorar, y reír. (V. Céu - *Parn. Lusit.*, p. 393)

O enternecimento pelas lágrimas do Menino Jesus deveria suscitar, ainda que, numa primeira instância, de modo pouco interiorizado, a empatia com Deus Menino e permitiria uma aproximação a Deus, através de uma terna devoção à humanidade de Cristo.

³² Cf. EVRAGE: "Reza primeiro a fim de receberes o dom das lágrimas, para amoleceres, pela compunção, a dureza inerente à tua alma e, confessando contra ti a tua iniquidade ao Senhor, obteres d'Ele o perdão" (citação extraída do artigo *Larmes*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Paris, 1937-76, 204).

Y veros en un pezebre
desnudo, pobre, lloroso
entre animales grosseros,
entre zagalejos toscos
tantos enojos me causan,
que con amantes enojos,
por veros divino canto,
por veros humano lloro. (Violante do Céu - *Parn. Lusit.*, p. 403)

Por isso, noutro vilancico de Violante do Céu, descrevendo-se a atitude das pastoras que adoram o Menino, refere-se também a reacção de choro que tiveram ao contemplá-lo:

Devidamente unidas
en amorosos afectos,
unas cantan a lo dulce,
otras lloran a lo tierno. (p. 457)

As lágrimas, interpretadas como fineza do amor de Deus, seriam um apelo à conversão e à caridade. Mas o sujeito poético manifesta, nalguns poemas, a consciência da dificuldade em dar resposta a esse Deus que o interpela:

LLora el amor, diciendo en su gemido,
Que de su proprio harpon se siente herido;
Y en la suave, atractiva, dulce llama
un ay pretende, de la vida, que ama:
Mas ay dolor! que en la mortal fiereza,
No encuentra, no, el alivio su fineza.

(Res. 199 da B.N.L. - *Matinas de Natal, no Convento de Nossa Sr^a da Esperança*, Lx, Imprensa de Musica, 1720)

Mas lo que de aquesto infiero,
es que reís, y llorais;
Reís, porque me buscaís,
llorais porque más no os quiero (p. 393 - *Parn. Lusit.*)

Noutras alturas, no entanto, a força e o impacto do choro do Menino - que se suspeita abundante - quase forçam a adesão da alma a Cristo e a sua conversão:

Quando os miro, Señor mío,
 en un lugar tan improprio,
 toda el alma salir quiere
 desatada por los ojos (p. 402 - *Parn. Lusit.*)

Favor, favor, favor, piedad, socorro,
 que me quita la vida
 veros lloroso. (p. 403)

Hagamos pazes eternas(...)
 para que no llore tanto.
 Eya seamos amigos
 Deponga, deponga el llanto (p. 382 *Parn. Lusit.*)

As lágrimas do Menino, como temos vindo a ver, exteriorizam um sofrimento psicológico mais do que físico, que se poderia, talvez, abusivamente inserir nas "dores mentais" de Cristo, nas dores da sua alma (já que Nascimento e Paixão se entrelaçam tão estreitamente, na celebração destes mistérios, sobretudo ao longo do século XVII). É no âmbito de uma profunda tristeza pelos pecados dos homens e pelo conhecimento divino da resistência destes aos apelos concretos de conversão e salvação na Encarnação que se explicam, talvez, algumas das ocorrências do motivo das lágrimas do Menino Jesus nestas poesias religiosas, de que o poema acima transcrito é testemunho. Parece tratar-se de mais um vector da espiritualidade das dores, de grande fortuna a partir, sobretudo, do século XVI, e que começa a aparecer ligada ao modo de orar, atingindo, nalguns ambientes, particular eficácia.

Lágrimas são, assim, sinal exterior do amor de Deus à humanidade que vinha redimir. Focalizadas em *leit-motiv* da poesia celebrativa da Natividade, elas adquirem um funcionamento particular: acentuam o sofrimento de Cristo pelos nossos pecados, facto que, na conjuntura da evocação do presépio, e de um recém-nascido - malgrado a desvalorização da infância que perdurou até ao século XVIII - parecia particularmente susceptível de mover os fiéis ao arrependimento, pela via da comoção e do enternecimento.

A recriação poética do presépio e das atitudes do Menino Jesus funcionam, nalguma desta poesia tão marcada pelo descritivo, como um prolongamento, ainda que grosseiro, da técnica da composição do lugar desenvolvida por Santo Inácio (mas cuja origem se pode situar talvez no

pseudo Boaventura) e de que a obra do Padre Diogo Monteiro se fez eco. Esta metodologia é proposta individualmente ao exercitante - e recordemos que a prática dos exercícios espirituais teve largo uso nos mosteiros femininos - extrai da contemplação da vida de Cristo ensinamentos pessoais que lhe permitem ascender na escala da vida espiritual até à contemplação *ad amorem*.

Foi já referida a centralização pessoal que é feita da representação do presépio, nestes vilancicos. Por este procedimento, as lágrimas do Menino não se dirigem, na sua globalidade, aos homens em geral - embora isso também aconteça nalguns vilancicos estudados - mas são vistas preferentemente como mensagens enviadas individualmente ao sujeito de enunciação. Embora em alguns casos elas sejam entendidas numa recepção plural, é normalmente em função de um sujeito poético individuado que se processa a recriação das atitudes do Menino Jesus no presépio, onde se inserem, obviamente, as lágrimas. O poema de Baltasar Estaço³³, editado em 1604 poderá ilustrar essa perspectiva:

Glosa

As lagrymas do Minino Jesu

Mote

Los ojos de gloria llenos
Lloran ya mis culpas, Bras
Ni yo pude pedir más,
Ni a mi mal bastará menos.

Solo el amor que hizo guerra
A Dios por nuestro consuelo
Baxando de cielo al suelo
Junta el cielo con la tierra.
Sube la tierra hasta el cielo.
Solo este amor ordena
En estes campos terrenos,
Do el mas se ha hecho menos,
Que estean llenos de pena,
Los ojos de gloria llenos.

³³ Baltasar ESTAÇO, *Sonetos, Canções e Eglogas e outras Rimas*, Coimbra, Oficina de Diogo Gomez Loureiro, 1604, 186

Ojos que son los primeros,
 Que de amor tienen la palma,
 Ojos del alma luzeros,
 Ojos que son mensajeros
 De los amores del alma,
 Ojos que manifestaron
 Al mundo la gloria, y paz,
 Ojos que siempre me amaron,
 Ojos que nunca lloraron,
 Lloran ya mis culpas, Bras.

Las agoas de ojos tan pios
 Son remedios, y desculpas
 De mis torpes desvarios
 Que aunque son agoas de rios
 Ahogan mares de culpas.
 Como fue la agoa capas
 De que estan los ojos llenos
 De gracia, de gloria, y paz,
 Ní Dios me quizo dar menos
 Ní yo pude pedir mas.

Que aunque sea verdad,
 Que fue la agoa finita,
 Me viendo la cantidad
 Por su alta calidad
 Pudo dar gloria infinita.
 Y pues mi hizieron capas
 Los ojos de gloria llenos
 De Dios, de gloria, y de paz,
 Ní Dios me quizo dar mas
 Ní a mi mal bastará menos.

Baltasar Estaço- Edição de 1604

Através desste poema - onde, curiosamente, nunca se diz claramente que as lágrimas são do Menino Jesus, a não ser no título³⁴ -, Estaço faz ressaltar a decorrência do tema das lágrimas do Menino do tema

³⁴ Tratando-se de um poema editado ainda em vida do autor, é natural que o título seja de sua responsabilidade.

do seu olhar. Através da intensificação emotiva resultante de uma estruturação anafórica da estrofe e de outros paralelismos vários, o poema sublinha, por uma sintetização de que só o discurso poético é capaz, os conteúdos retidos desta figuração chorosa do Menino Jesus, mas reportando sempre aos olhos essas lágrimas.

Há, de facto, que explorar também, noutro local, o veio da temática do olhar do Menino, de que as lágrimas poderão ser uma expansão ou uma particularização e que aparece, por exemplo, em D. Francisco Manuel de Melo, que todavia faz silêncio sobre a presença das lágrimas em tais olhos.³⁵ Aliás, a poetisa Violante do Céu atribui ao olhar do Menino Jesus um dos traços mais importantes da sua representação. Prolongando a convicção renascentista de que o amor entra pelos olhos e também a temática cancioneril que radicou no olhar a sede do amor e que lhe atribuiu efeitos paradoxais de morte e vida, Violante do Céu faz dos olhos do Menino Jesus um motivo poético-religioso de considerável impacto na sua obra. Dele decorrem os principais sentidos e mensagens emanadas do presépio: amor, conversão, alegria, salvação, redenção, libertação, etc.

Pues con sus ojos
Quando a todos liberta,
Cautiva a todos (p. 380)

Ou ainda:

En lo breve de un portal
Vi, pastores, un zagal,
Cuyos ojos soberanos
Teniendo forma de humanos
Parecen soles divinos.
Mirad, si son peregrinos,
Mirad, si son amorosos,
Pues con rayos luminosos
Toda el alma me abrazaron,
Y de suerte me miraron,
Que perdi la vida en ellos;
Mas ay, que en ojos tan bellos
Ganada quedó mi vida,
Quando por amor perdida,

³⁵ Referimo-nos à poesia "Os vossos olhos, Menino/ andam a mercar na praça...", Mote XVII de *As Segundas Três Musas*.

Quando por amor ganada;
Pues el alma enamorada
Vivir quiere en estes ojos (...)

(Violante do Céu - *Parn. Lusit.*, pp. 424-

425)

As lágrimas decorrem talvez, em Violante do Céu, de uma espécie de devoção mais geral ao olhar do Menino Jesus:

Ay que son sus ojuelos
tan soberanos,
que llorando transforman
en fuego el llanto (p. 494)

El es (dueño de mis ojos)
aquel leon, aquel bravo,
que se mostró tan entero
por un precepto quebrado? (p. 381)

Retomando o poema de Estaço, as lágrimas funcionam aí, uma vez mais, como prefiguração da paixão, lida no *ya*, mas também como cumplicidade salvífica de Deus, poia a *ya* pode atribuir-se a ideia da projecção da Encarnação no devir histórico. A já várias vezes referida apropriação das lágrimas do Menino por uma forma pronominal de primeira pessoa (*mis, yo*, etc.) situa a redenção no seu contexto histórico efectivo, mas projecta-a também no devir temporal, presentificando-a em cada um, em cada tempo: "lloran ya mis culpas, Bras".

Estas poesias traduzem assim uma influência nítida dos métodos da contemplação e oração metódica em vigor na altura e que consistiam em considerar aspectos concretos da vida de Jesus, transportando-se mentalmente o exercitante para a lapa ou para o horto e, pela força da vontade e da imaginação, supor que aí se encontrava presente, para que, com maior intensidade, perceba a intemporalidade da Encarnação e da Redenção e experimente a sensação da responsabilidade individual pelo sacrificio de Cristo. A *Arte de Orar* constitui um ensinamento claro nesse sentido.

Assim sendo, o verdadeiro motor das lágrimas divinas é o amor de Deus, o estímulo do amor divino, às vezes metaforizado em setas, por influência pagã³⁶:

Este niño, que nasce
vertiendo perlas,
Ay, Jesus, que mirando
Riendo, y llorando,
Me atira flechas. (Violante do Céu - *Parn. Lusit.*, p. 368)

No universo da poesia religiosa, é a amizade com Deus que este choro pretende alcançar da alma humana:

Pues porque estemos amigos
como niño está llorando. (p. 381)

Que cantaremos al niño,
que está llorando de amor? (p. 391)

Ay, que sus lagrimas tiernas
son en dividida union
si para los ojos agua
fuego para el corazón. (p. 337)

As lágrimas exprimem, acima de tudo, comunicação, no silêncio, que só atingirá a universalidade pretendida no sacramento eucarístico: ·

Mas si llorais porque veis
que de vuestra Encarnacion
el mundo todo no goza
y os mira en carne, Señor.
No lloreis, que otro misterio Igual en la perfection
Os hará comunicable
A los que nos os miren oy. (Violante do Céu - *Parn. Lusit.*, p. 333)

A adesão da alma, a amizade com Deus, a expectativa de uma resposta são tónicas geradas pelas lágrimas nestas poesias e que não

³⁶ Note-se no entanto a transformação exercida sobre a seta pagã, lançada cegamente. Neste contexto do amor divino, não se trata do amor cego, mas do amor que vê (*ay Jesus, que mirando ...*), representando o olhar e a seta lançada manifestações do amor divino fundamentado na eleição.

parecem estranhas às metodologias da perfeição e maturidade de vida espiritual, concretamente à teoria das três vias.

A teoria das três vias espirituais - resultado de uma progressiva e lenta evolução da prática da oração metódica a que os místicos da Idade Média deram particular relevância - encontrou uma síntese elaborada em S. Boaventura. Pela via purgativa, a alma converte-se e purifica-se das suas faltas; na via iluminativa, é iluminada sobre Deus, sobre Cristo e sobre ela própria e esforça-se por imitar o Salvador. A via unitiva, de difícil alcance, permite, depois das escaladas pelas duas vias anteriores, alcançar a união com Deus.

Ora não estarão alguns objectivos das lágrimas do Menino Jesus vocacionados para esta escalada na vida espiritual, mesmo quando assumem uma formulação poética ou sintética? Não esqueçamos que nem só o povo era o destinatário destes textos poéticos e que, muitas vezes, como no caso dos inúmeros vilancicos produzidos por Soror Violante do Céu no Mosteiro da Rosa, o destinatário mais imediato eram as religiosas, familiarizadas desde há muito com esta hipotética mensagem e proposta de escalada de vida espiritual. Assim sendo, o lado incipiente e meramente alusivo desta proposta, a que o vilancico estava condicionado, seria amplamente entendido e encontraria ecos de real dimensão no coração das religiosas. Lembremos também os vilancicos cantados nas matinas dos Reis no Mosteiro da Esperança, também de religiosas, e de que transcrevemos um texto neste trabalho.

No final da Idade Média, a consolidação do que costuma chamar-se a oração metódica, lançando mão de fontes franciscanas - o *De Triplici Via* de S. Boaventura, e sobretudo do Pseudo Boaventura - e de outras que tanto devem a essa corrente, como o *De Vita Christi*, recomendava sobretudo a meditação na paixão de Cristo, mas a contemplação da sua humanidade na Encarnação foi um motivo que se foi progressivamente impondo, como já oportunamente referimos. No entanto, fomos-nos apercebendo, enquanto procedíamos a esta pesquisa dos textos da Natividade, que a paixão de Cristo teve, no domínio literário, um tratamento mais nobre, configurado em formas poéticas como o soneto, por exemplo, molde onde nunca encontramos o motivo das lágrimas.

A recuperação do motivo das lágrimas do Menino Jesus por alguns autores espirituais do século XVIII, como por exemplo Alexandre de Gusmão³⁷ na *Escola de Belém*, insere claramente as lágrimas do Menino nesse método das três vias, facilitando ao leitor a progressão pelas três vias,

³⁷ Alexandre de GUSMÃO, *Escola de Belém. Jesus Nascido no Presépio*, Évora, Oficina da Universidade, 1735.

e não apenas pelas duas primeiras, como poderíamos supor. A *Escola de Belém*, editada em 1735 em Évora, em data algo posterior a bastantes das composições aqui citadas, pode todavia ser útil como barómetro da sensibilidade da época anterior à sua redacção e edição. Nesta obra de Alexandre de Gusmão, os ensinamentos de Jesus pelas suas lágrimas infantis (como pelas suas palhas, panos, frio, etc.) persistem e desenrolam-se ao longo das três vias a que a estrutura da obra obedece:

Em tres classes se reparte a Escola de Belem; porque em tres partes se divide a Sciencia do Ceo, que nella se ensina. A primeira classe se chama Vida Purgativa; a segunda, Vida Illuminativa; a terceira Vida Unitiva. (p. 3 - Proemio)

Sobre todos os documentos de penitencia, que este Menino Mestre nos ensinou no seu Presepio, foi o das suas lagrimas, que chorou como os demais meninos, porque nellas nos ensina a chorar nossos peccados, & a emmendar nossas vidas (p. 113 - Classe dos Incipientes da Via Espiritual - Livro II)

E se com atenção pozermos os olhos tambem no cristal corrente das lagrimas, que chora, no cristalino dellas veremos o exemplar de nossa nova vida, & na corrente beberemos os espiritos de nossa renovação; porque ellas são o diluvio, com que o mundo se renovou (...) (p. 230 - Classe da Via Illuminativa - Livro III)

O segundo documento de amor, que este Menino nos ensina, são as lagrimas, que como Menino chora. São os olhos a boca por onde o amor falla, são as lagrimas as vozes por onde o coração se explica. Chorando nasce este Menino, porque de nenhum outro modo pode explicar melhor seu amor (...) Tambem chora este Sol, porque as lagrimas que chora são rayos, que despede para nos abraçar em seu amor. (p. 282-283 - Classe da Via Unitiva - Livro IV)

Trata-se de exortações e comentários que, se vêm na esteira dos autores anteriores e fixam elementos que, a nível poético, vinham tendo germinação desde havia várias décadas, são, agora, elaborados num quadro teórico da "ars orandi" e elevados, assim, à categoria de agentes afectivos da "escada mística". Até certo ponto, poderíamos pensar, utilizando uma divisão que tão cara foi à Companhia de Jesus, propagadora das aspirações, que, no primeiro caso, as lágrimas são manifestações dos *gemitus*, no

segundo, dos *vota* e no terceiro dos *suspiria*..., itinerário tantas vezes ilustrado pela literatura emblemática de raiz jesuítica.

O rastreio do tema não pode obviamente estender-se indefinidamente, nem de tal se compadeceriam os limites de um trabalho como este. No entanto, refira-se ainda que o tema poético do olhar do Menino Jesus e das suas lágrimas foi uma realidade peninsular, tendo conhecido, em Espanha como em Portugal, um tratamento bastante privilegiado. Ubeda, Miguel Toledano, Alonso de Bonilla são alguns autores que lhe foram particularmente sensíveis. Este último autor, por exemplo, em *Nombres Y Atributos de la Virgen*³⁸, compôs algumas redondilhas às lágrimas do Menino e ao Menino no presépio, onde o motivo das lágrimas aparece claramente ao serviço dos vectores semânticos já apontados como dominantes para a generalidade da poesia portuguesa. As lágrimas da sua poesia configuram a humanidade de Cristo,

Nace Dios, un Daudid hecho,
pues sin serlo en el pecar,
por parecerle en llorar
con lagrimas riega el lecho (...)

Bonilla - *Nombres Y atributos*, p. 42 v.)

mas desembocam também, com maior cabedal, no eixo semântico-teológico das lágrimas do crucificado por amor dos homens, prefiguradoras da sua paixão e estímulo de penitência e contrição para o pecador:

Dios llora los desvarios
(alma) que cometeys vos,
que de los ojos de Dios
nuestras vidas son los rios. (*ibidem*, p. 42-43)

Con ojos de compassion
llora Dios, por penetrar
los pocos que han de llorar
con ojos de contricion.
Y como espera el Cordero
un baño de sangre darse,
en agua quiere bañarse,
por ensayarse primero. (*ibidem*, p. 43)

³⁸ Alonso de BONILLA, *Nombres Y Atributos de la Impecable Siempre Virgen Maria Señora Nuestra. En Octauas. Con Otras Rimas A Diversos Assumptos, Y Glossas dificiles*, Barça, 1624.

Se concluirmos pela sintonia verificada entre a poesia religiosa ao Nascimento e algumas orientações e propostas espirituais em vigor nos séculos XVII e XVIII, somos levados a compaginar estas figurações poéticas das lágrimas com a funcionalidade geral do presépio, na vida de oração.

De facto, a poesia religiosa portuguesa destes séculos acolheu a vitalidade do presépio nas suas linhas estruturantes, reflectindo-o várias vezes como "escola".³⁹

A frequência com que a temática das lágrimas ocorre na poesia celebrativa e devota dos séculos XVII e XVIII, ombreado com as exortações dos manuais, suscitam-nos algumas interrogações. Será possível supor que se trata de mais do que de um simples motivo? Estaremos perante indícios de uma prática devocional à qual, como acontece aliás na origem de todas as devoções, se reconheceu na altura, um certo mérito, como forma de serviço e de aproximação a Deus? Mesmo tratando-se de uma devoção não dogmática e até mesmo efémera, esta devoção às lágrimas do Menino Jesus não deixaria de se inscrever no plano da criatividade e da interioridade que determinam a resposta variável do homem à relação com Deus, revelando-se apta à conformidade com Cristo. É possível, talvez, que a atribuição de lágrimas ao Menino Jesus expresse uma certa concepção das relações homem-Deus e Deus-homem e possa constituir uma representação do estímulo do amor divino que favoreça e amplifique a piedade e o enorme complexo afectivo que cada devoção constitui e implica.

Através das lágrimas, perspectivadas às vezes nestas poesias como "retórica do silêncio"⁴⁰, a poesia religiosa procura, didacticamente, explorar o valor da mensagem de conversão que lhes subjaz.

³⁹ O vilancico XLV ao Nascimento, de Soror Violante do Céu, por exemplo, assinala com particular expressividade o vitalismo doutrinal a que podia ascender a representação poética do presépio. Logo desde os primeiros versos, a religiosa assinala a sua funcionalidade na vida espiritual, apresentando-o, desde as primeiras linhas, como escola e como lição.

Zagalas, vamos saber
A melhor arte de amar,
Pois na escolla d'hum presepio
Hum Mestre divino está. (*Parn. Lusit.*, pp.429-430)

A mesma imagem do presépio se constrói no vilancico LXXI ao Nascimento:

Un pezebre es escuela,
Onde este niño
Dá liciones a todos
De un amor fino. (p. 495-498 - *Parn. Lusit.*)

⁴⁰

Son tus lágrimas lenguas
por que publican,
sin romper el silencio,

Aproximando o final destas linhas, urge tentar uma explicação para a vitalidade desta temática das lágrimas do Menino Jesus na poesia religiosa e nos manuais de vida espiritual de seiscentos e setecentos.

Se é possível datar a origem desta temática no mundo espiritual europeu, remontando-a aos Padres da Igreja, torna-se necessário entender as razões para o seu acentuar, ocorrido ao longo dos séculos XVII e XVIII.

A humanidade crucificada, que a vida de piedade acolheu com facilidade, parece ter-se desenvolvido numa variação que se dirige, a partir sobretudo do século XVI - embora com manchas de expansão ao longo da Idade Média, como vimos - para a atenção à humanidade na Infância. As lágrimas do Menino, quer acentuem a humanidade de Jesus, quer façam realçar a sua acção redentora ou o seu estímulo de conversão, ganham impacto por resultarem da humanidade frágil e indefesa de um menino, que deste modo se afirma como modelo, pela acção do contraste entre a força do amor de Deus e a fragilidade do Menino encarnado. É possível que este modelo de fragilidade surja como resposta às posturas desviantes dos Reformados, que não meditavam a infância de Deus.

Se atendermos ainda a que as lágrimas do Menino Jesus enfatizam a dor de Deus pelos pecados dos homens e a que a arte de Trento desenvolve uma temática dolorosa, talvez se possa encontrar, na conjugação destes factores, uma tentativa de explicação para a fortuna das lágrimas do Deus Menino, na poesia destes séculos.

Referimos várias vezes os autores espirituais, como uma proposta para se entender a funcionalidade das lágrimas na representação poética do presépio, através da amostragem de um reverso de medalha.

Não se pense, no entanto, que as elaborações poéticas que se fizeram a partir dos ensinamentos e directrizes dos autores espirituais antigos e medievais que referimos remontam, apenas, a séculos mais recentes, como o XVI ou o XVII. Ainda em plena Idade Média, já S. Boaventura elaborara em verso, numa linguagem afectuosa e eivada de ingenuidade, esta temática das lágrimas do Menino Jesus, num poema que, por pouco conhecido, não queremos deixar de referir e que é transcrito por Alexandre de Gusmão na *Escola de Belém*.⁴¹

tus maravillas. (*Vil. Seisc.*, 171)

⁴¹ Apenas a título de testemunho desta temática em séculos mais recuados, transcrevemos apenas alguns excertos do poema em causa:

Feliz, quem lambera
Os pés, & as mãosinhas,
E as lagrimasinhas
Vo-las detivera.
(...)
Ay, pois não convem,

Foi no vilancico que esta temática que pesquisámos encontrou preferencial expressão. Pela contingência da sua forma/fôrma poética, este género não representa de modo algum o género ou o espaço privilegiado para grandes explorações retóricas ou sínteses teológicas ou doutrinárias. Por isso, serão sempre frágeis, embora possíveis, as conclusões que ao longo destas páginas procurámos tirar.

Apesar de tudo, se os textos analisados, sobretudo os vilancicos, parecem estabelecer, pelo menos no que ao motivo das lágrimas do Menino Jesus diz respeito, uma estreita relação com a malha textual de muitos textos de espiritualidade da altura - manuais de arte de orar, parenética... -, funcionando como ecos ou extensões das suas afirmações e dos seus conteúdos, seria interessante, algum dia, pensar quanto a popularização do tema obrigou a tratadística a retomá-lo e a fixar-lhe os quadros de desenvolvimento. Nos séculos XVII e XVIII, em Portugal e no contexto da Península Ibérica, este motivo das lágrimas do Menino Jesus aparece, pois, como um ponto situado algures entre a doutrina e a poesia, numa síntese de difícil balanço destas duas realidades.

Isabel Morujão

Summary: *In Portuguese religious lyrics, the Holly Infant's tears are a poetic motive with a large impact, especially since the late 16th century. Following a scanning of the main authors who have dealt with this subject, an attempt is made to outline the main semantic-theological vectors of the motive. The connections between this poetic-religious discourse and some kinds of spiritual prose (ars orandi, sermons, meditations) are then underlined, with a particular incidence on the close and interactive dialogue involving these diverse textual modes.*

As lágrimas e as setas. Os *Pia Desideria* de Herman Hugo, S. J. em Portugal

A Maria de Lourdes Belchior que sempre soube formular as perguntas justas

I - M. Praz, esse mestre ainda hoje não substituído dos estudos sobre a Emblemática, sintetizou, com o apoio de estudos anteriores, em 1946, a importância da obra do jesuíta belga no quadro vasto dos livros de emblemas dedicados ao amor – ao amor profano e ao amor sacro¹. Mais tarde, quase vinte anos depois, em 1964, completava essas notas e, no âmbito da sua sempre útil bibliografia dos livros de emblemas com que enriquecia, então, a tradução inglesa desses seus *Studi sul Concettismo*, descrevia, com rigor bibliográfico, as principais edições dos *Pia Desideria* de que a primeira apareceu em Antuérpia em 1624 *typis Henrici Aertssenii*². E, um pouco mais sumariamente, apontava as mais notáveis traduções e adaptações dessa obra de larga fortuna editorial e, talvez, de ainda maior descendência e influência, influência não só nos domínios da literatura de espiritualidade³ – e não apenas católica, pois foi adaptada e adoptada em terras reformadas⁴ – e de alguma que podemos dizer, à falta de melhor, religiosa e moral – poesia incluída, naturalmente –, mas também da iconografia. A atenção que Julián Gállego lhe concede⁵, através da tradução para castelhano, é bem significativa do seu lugar na teoria e práticas simbólicas nas artes plásticas do século XVII e, talvez, mesmo do seguinte...

Curiosamente, como acontece tantas vezes em outros domínios, M. Praz não refere qualquer edição da obra de Herman Hugo em Portugal - também é certo que não a houve... - nem qualquer tradução sua para português. Além das traduções francesa (1^a ed., 1627), flamenca (1^aed.,

¹ M. PRAZ, *Studi sul Concettismo*, Firenze, 1946, 179-186.

² M. PRAZ, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, Roma, 1964, 376-379.

³ J. de GUIBERT, *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander, 1955, 245-246 traz algumas notas que permitem enquadrar os *Pia Desideria* em toda uma literatura de espiritualidade que explora "el gusto por los símbolos, aun complicados y traídos de muy lejos...".

⁴ M. PRAZ, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, ed. cit., 378.

⁵ J. GÁLLEGO, *Visión y Símbolos en la Pintura Española del Siglo de Oro*, Madrid, 1968, 118.

1629), polaca (1ª ed., 1673), italiana (1ª ed., 1776), dinamarquesa (1738), inglesa (1686), germânica (1662), descreve a raríssima primeira edição da tradução castelhana devida ao também jesuíta Pedro de Salas (Valladolid, 1633) e dá algumas indicações sobre as edições seguintes desta tradução que correu com ligeiras adaptações do texto e das gravuras⁶, adaptações que, assinaladas com mais detenção por Pedro F. Campa⁷ com base na edição de 1658 (Valladolid) ainda esperam também o estudo definitivo sobre o seu significado... Adiantemos que, seguramente, além de algumas das edições latinas, a tradução castelhana circulou, como era de esperar, em Portugal⁸.

II - Ora, em 1687, em Lisboa, o editor Miguel Deslandes publicava, da autoria de José Pereira Veloso, uns *Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu Divino Esposo Jesu Christo*, um título que, mesmo que o seu autor não o declarasse depois, fazia suspeitar tratar-se de uma obra de algum modo relacionada com a de Herman Hugo. E, na verdade, assim é: estreitamente dependente, mas, como veremos, em que não se propõe uma tradução da obra total do jesuíta de Bruxelas. E, ainda que tenhamos ocasião de o fazer um pouco mais precisamente, será interessante anotar, desde já, que o seu aparecimento - relativamente tardio - coincide com os primeiros momentos da reacção a Miguel de Molinos em Portugal. Como terá sido editada, em tal contexto, uma obra que, por meio de emblemas - texto e imagem - e do seu documentado comentário, propunha, na articulada estrutura dos seus 45 emblemas distribuídos por três livros - *Gemitus, Vota, Suspiria* -, desenvolvendo, subtilmente, uma técnica de meditação afectiva centrada nas jaculatórias, fugir para as montanhas perfumadas (*Cant. 8*) da alta contemplação (III, 15)?⁹ Percebemos que as setas (*iacula*) do amor - do amor sacro, naturalmente - se prestassem admiravelmente ao jogo e à sua

⁶ M. PRAZ, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, ed. cit., 377. Aproveitemos para assinalar que M. ALCOCER Y MARTÍNEZ, *Catálogo Razonado de Obras Impresas en Valladolid. 1481-1800*, Junta de Castilla y León, 1993, 320, ao registar (nº 803) a segunda edição de *Afectos Divinos con Emblemas Sagradas* (Valladolid, Gregorio de Bedoya, 1638), escreve: "Como se ve esta edición, aunque del mismo impresor y en el mismo año, es distinta de la anterior". Confessaremos que não logramos "ver" nesse *Catálogo* essa edição anterior? A Biblioteca Nacional de Lisboa possui um exemplar desta edição em que foram cortadas quase todas as gravuras da *Primera Parte* e alguma da *Segunda*.

⁷ Pedro F. CAMPA, *Emblemata Hispanica. An Annotated Bibliography of Spanish Emblem Literature to the Year 1700*, Durham and London, 1990, 103.

⁸ A Biblioteca Nacional de Lisboa, além do exemplar da edição de 1638, guarda cinco exemplares da edição de 1658 (Valladolid, Gregorio de Bedoya), alguns, porém, em péssimo estado de conservação.

⁹ Para as nossas referências à obra de Herman Hugo utilizaremos a edição dos *Pia Desideria* impressa em Antuerpia por Lucas de Potter em 1676.

representação iconográfica delicadamente velada pela sua "exposição" em cenas infantis.

Tanto quanto podemos saber, a obra de José Pereira Veloso, tal como o autor, nunca mereceram qualquer estudo, mesmo depois de, há muitos anos, Maria de Lourdes Belchior Pontes ter tentado apurar-lhe as edições¹⁰ e de ter chamado a atenção para o seu interesse. É certo que, então, o que preocupava Maria de Lourdes Belchior era a análise da "colaboração" – fundamental, como ponto de partida do trabalho de Pereira Veloso – do seu Fr. António das Chagas¹¹. Com efeito, aí vem publicados os *Cânticos* em que o *fradinho* terá interpretado, devota e poeticamente, os emblemas dos *Pia Desideria*...

Desse livreiro versado em livros "ascéticos e predicativos" que, segundo o Abade de Sever, terá sido José Pereira Veloso, nascido em Lisboa onde faleceu em 7.VII.1711, pouco mais sabemos que estas escorreitas notícias que se lêem na *Biblioteca Lusitana*¹². Juntando, porém, algumas notícias dispersas e não muito precisas, acrescentemos a esse *Sermão do Glorioso Archanjo S. Miguel, pregado na igreja matriz do Arrecife de Pernambuco* (Lisboa, Miguel Deslandes, 1691) que, sob a autoridade de Barbosa Machado, se lhe atribui¹³, um *Martyrologio Portuguez* que Inocêncio possuía em ms. que supunha autógrafo¹⁴. Nada custa a admitir que, como o autor seu proprietário, também a sua livraria fosse especializada nesses livros *ascéticos e predicativos* que, a julgar pelo número dos que editou, gostava de publicar Miguel Deslandes...

Convirá, com vistas a esse estudo futuro que merece, principiar por tentar estabelecer, antes de mais, as edições dos *Desejos Piedosos*..., já que, a começar pela primeira, nem tudo corresponde ao que trazem bibliotecas e dicionários bibliográficos, catálogos de livrarias ou bibliografias eruditamente apuradas.

As mais conhecidas dessas obras registam, como primeira edição, a que saiu dos pelos de Miguel Deslandes em Lisboa em 1688. D. Barbosa Machado na *Biblioteca Lusitana*..., Inocêncio F. da Silva no *Dicionário Bibliográfico Português*..., R. Pinto de Matos no *Manual Bibliográfico*

¹⁰ Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Bibliografia de António da Fonseca Soares (Fr. António das Chagas)*, Lisboa, 1950, 122.

¹¹ Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Frei António das Chagas. Um Homem e um Estilo do Séc. XVII*, Lisboa, 1953, 387-392.

¹² D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Lisboa, Officina de Ignacio Rodrigues, 1747, (aliás, Coimbra, 1965) II, 891.

¹³ Inocêncio F. da SILVA, *Dicionário Bibliographico Português*, Lisboa, 1850, II, 102 aceita a atribuição de Barbosa Machado ao livreiro lisboeta desse sermão.

¹⁴ Inocêncio F. da SILVA, *Dicionário Bibliographico Portuguez*, ed. cit., XIII, 170

Português...¹⁵, Maria de Lourdes Belchior Pontes na *Bibliografia de António da Fonseca Soares (Fr. António das Chagas)...*, J. dos Santos no *Catálogo da Importante e Preciosíssima Livraria que pertenceu aos notáveis escritores e bibliófilos Condes de Azevedo e de Samodães...*¹⁶, assinalam, sempre, essa edição como a primeira. E, embora nada diga quanto à primazia da edição que publicitava, o *Catálogo da Riquíssima Biblioteca Victor M. d'Ávila Pérez*, elaborado por A. Henriques de Oliveira¹⁷, também apenas assinala esta edição. Inocêncio..., Pinto de Matos., José dos Santos..., A. Henriques de Oliveira..., sublinham-lhe ainda a raridade. E, um tanto a modos de um complemento vistoso, acrescentemos que Clara Louise Penney no *Printed Books. 1468-1700 in the Hispanic Society of America. A Listing...* apenas refere esta mesma edição de 1688¹⁸. Infelizmente, às *Impressões Deslandesianas. Divagações Bibliográficas...* de Xavier da Cunha¹⁹ escapou esta obra de um autor que parece ter feito da casa desse Miguel Deslandes a sua editora... e talvez o seu principal fornecedor... A única excepção a esta unanimidade é o *Catálogo da Livraria do falecido distinto bibliographo e bibliophilo José Maria Nepomuceno* elaborado por Luis Trindade em que se regista, além dessa edição de 1688²⁰, uma de 1687²¹, precisamente o exemplar que, tendo depois pertencido à biblioteca dos Condes do Ameal²², pudemos conhecer.

Com efeito, já em 1687 Miguel Deslandes tinha publicado os

Desejos Piedosos de Huma Alma Saudosa do seu divino Esposo Jesu Christo: Divididos em varios Emblemas para antes da Confissão e antes e depois da sagrada Cômunhaõ: Com huas Advertencias para o mesmo intento: Em cada Emblema leva hum Cantico composto pelo Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas,

¹⁵ R. Pinto de MATOS, *Manual Bibliographico Portuguez de Livros Raros, Classicos e Cyriosos*, Porto, 1878, 454.

¹⁶ José dos SANTOS, *Catálogo da Importante e Preciosíssima Livraria que pertenceu aos notáveis escritores e bibliófilos Condes de Azevedo e de Samodães. Enriquecido de notas bibliográficas e notícias de varias edições de muitas das obras descritas...*, Porto, 1922, II, 115, nº 2423. (Citaremos sempre esta obra por *Catálogo da Livraria Azevedo-Samodães*).

¹⁷ A. Henriques de OLIVEIRA, *Catálogo da Riquíssima Biblioteca Victor M. d' Ávila Pérez*, Lisboa, 1939-1940, 629, nº 5782.

¹⁸ Clara L. PENNEY, *Printed Books. 1468 - 1700. in the Hispanic Society of America*, New York, 1965, 415.

¹⁹ Xavier da CUNHA, *Impressões Deslandesianas. Divagações Bibliographicas*, Lisboa, 1895.

²⁰ Luis TRINDADE, *Catálogo da Livraria do falecido distinto bibliographo e bibliophilo José Maria Nepomuceno*, Lisboa, 1897, 182, nº 1290 (Citaremos sempre esta obra por *Catálogo... da Livraria de José Maria Nepomuceno*). Este exemplar é, ao parecer, o que se conserva na Hispanic Society of New York. (Conf. Clara L. PENNEY, *Printed Books...*, ed. cit., 415).

²¹ Luis TRINDADE, *Catálogo da Livraria... José Maria Nepomuceno*, ed. cit., 182, nº 1289.

²² Pedro de AZEVEDO, *Livraria dos Condes do Ameal*, Lisboa, 1995, 72, nº 741.

Religioso Serafico que foi em a Provincia dos Algarves e Missionario Apostolico neste Reyno...

É um pequeno volume in 8º – utilizemos aqui esta arcaica, mas cómoda e divulgada classificação – de 323 páginas numeradas, precedidas de XVI inumeradas e de V finais igualmente sem numeração. Depois do rosto que transcrevemos, segue-se *Ao Esposo das Almas, O Amantissimo Jesus. Soneto* que vinha como *Dedicatoria dos Cânticos* do P. Chagas, segundo se declara no final do poema. A continuação, outro *Soneto: Da Introducção* que, ainda que tal não se expresse, deveria aparecer no ms. de que se serviu Pereira Velozo. Depois, a dedicatória da obra *A Gloriosissima Virgem Maria Senhora Nossa com o titulo de Madre de Deos*, assinada pelo autor e o *Prologo*. Segue-se o *Index* de cada um dos três livros em que está dividida a obra e, finalmente, a *Introducçam* que corresponde já à dos *Pia Desideria*. Finalmente, o texto de cada livro com a sua estrutura de 15 emblemas. As páginas finais inumeradas são ocupadas pelo *Index das Advertencias* – de que falaremos mais baixo – e, naturalmente, com as *Licenças* que, contrariamente ao que se declara no rosto, não são *todas as licenças necessarias*. Destas, as aprovações destinadas à licença propriamente dita do Santo Officio (1.VII.1687) são do franciscano Fr. Manuel de Santo Atanásio (Lisboa, 20.VI.1687) e do carmelita Fr. Tomé da Conceição (2.VI.1687), a destinada à do Paço é do P. Manuel Bernardes (Lisboa, 20.IX.1687); as licenças finais da Inquisição e do Paço, são, respectivamente assinadas por Jerónimo Soares, bispo Fr. Manuel Pereira e Bento de Beja Noronha (Lisboa, 1.VII.1687) e Serrão (Lisboa, 8.VII.1687); a licença final vem firmada por Marchão, Azevedo, e Ribeiro (Lisboa, 25.IX.1687). Não traz mais licenças, isto é, falta-lhe a licença *de correr* e a *taxa* e a sua falta não pode atribuir-se à perda de qualquer folha final, pois a última tem espaço de sobra para elas... Correu sem elas?

Ainda que tenhamos que abordar o assunto desde outra perspectiva, convirá ainda esclarecer que os *Desejos Piedosos* propriamente ditos, tal como os *Pia Desideria*, contêm 46 gravuras (1 do emblema de Introdução + 45 dos restantes), mas nesta edição de 1687, no *Livro Primeiro*, uma (X) está repetida no emblema seguinte (XI) e no *Livro Segundo*, outra (VII) repete-se no emblema que vem logo depois (VIII). E de algumas outras particularidades no domínio das gravuras – faltas e substituições – daremos razão mais adiante.

Como já se terá suspeitado, os *Piedosos Desejos*... não são uma tradução dos *Pia Desideria* – nem, talvez mesmo, rigorosamente falando, uma adaptação –, mas, sim, uma obra neles estruturalmente inspirada. É este trabalho que terá de ser analisado.

Que os *Pia Desideria* nas suas inúmeras edições latinas feitas *ad usum catholicum* – e quem sabe se em alguma das que se adaptaram *ad usum reformatum?* – circularam entre nós é questão que facilmente se poderá resolver pela afirmativa, embora seja mais importante vir a determinar o desde quando. Os dados que normalmente se utilizam para confirmar essa resposta, são tardios, mas parecem revelar, quando conjugados, que esse tardio manifesta uma certa tradição – longa? – de conhecimento e apreço.

Com efeito, quando Pereira Veloso, no *Prólogo* dos *Desejos Piedosos* refere que "tempo avia que desejava ouvesse no nosso idioma o livrinho intitulado *Pia Desideria...*", não só nos permite recuar alguns anos por referência a 1687..., mas também supor que, para mais sendo livreiro, sabia, como algum dos aprovadores do seu trabalho, da existência de algumas traduções.... E o citar o título da obra em latim poderá ser um indício – leve, se quisermos – de que manejava uma edição nessa língua. Por outro lado, no mesmo ano, um dos aprovadores dos *Desejos Piedosos*, o franciscano Fr. Manuel de Santo Atanásio sabe que "há mais de quarenta annos, que em o Norte um religioso da companhia de Jesu, por nome Hermanno Hugo compoz hum livrinho de emblemas com estampas que adornou com versos latinos em cada hua e o dedicou à Santidade de Urbano VIII com o título de *Pia Desideria*. Foi tam bem recebido...", o que pode revelar um conhecimento de alguma das edições que continuavam a reproduzir a primeira de 1624 e da larga fortuna editorial alcançada pela obra. E, talvez, o pensar que o jesuíta "cantor" da rendição de Breda²³ tinha publicado os *Pia Desideria* há "mais de quarenta annos"... – o que é verdade, porque o fizera há mais de sessenta... – talvez possa sugerir que conhecia a obra em alguma velha edição feita por esses anos. Houve-as em 1634 (Milão), 1635 (Colónia), 1636 (Antuérpia), 1645 (Antuérpia), 1647 (Paris; Antuérpia)... Sabemos ainda que Fr. Manuel de Santo Atanásio o leu - quererá dizer que também o leu? – "muito depois estampado e traduzido em Castelhana, adornado de versos Hespanhoes...", o que indica que conheceu a tradução de Pedro de Salas, talvez até, contas feitas àquele "muito depois", na edição de 1658. Sempre lastimaremos que Fr. António das Chagas não date muitas das suas cartas, especialmente, agora, aquela

²³ Dizemo-lo assim, em virtude de H. Hugo que foi confessor do marquês de Spinola, o ter celebrado em *Obsidio Bredano Armis Philippi IIII, Auspiciis Isabellae, Ductu Ambr. Spinolae perfecta*, Antuérpia, 1626, obra esta traduzida por Emanuel Sueiro, cavaleiro da Ordem de Cristo: *Sitio de Breda rendida a las armas del rey Don Phelipe IV. A la virtud de la Infanta Doña Isabel, al valor del Marques Ambr. Spinola*, Antuérpia, Ex Officina Plantiniana, 1627. O prefácio-dedicatória da obra à infanta Isabel Clara Eugénia contém referências muito interessante para a história literária e do sentimento religioso à volta desse acontecimento.

que escreveu a "huma senhora" – haverá algo na carta que nos obrigue a identificá-la com uma religiosa da Madre de Deus?²⁴ – na altura em que lhe remetia os *Suspiros e Saudades de Deos*, pois de outro modo não parece ser possível datar essa obra sua que se tem identificado com os *Cânticos* que vêm nos *Desejos Piedosos* e, conseqüentemente, apontar datas para a sua leitura ou releitura dos *Pia Desideria*. Se, como já foi sugerido com justos argumentos sacados de referências internas, essa carta tiver sido escrita à volta de 1680²⁵, então, também é possível sugerir que os *Cânticos*, se forem seus - o que discutiremos -, poderão datar de tempos mais próximos desse ano que desse já longínquo – relativamente, é claro – 1674 em que declarava que já não fazia nem se sentia capaz de fazer versos²⁶... Deste modo, não será violento propor que, por esses anos, teria Fr. António das Chagas de reler – pelo menos – a obra de H. Hugo. E não deixa de ser interessante – e até importante para os nossos pontos de vista – que acrescente: "veja se lhe fazem algum proveito e se quizer comunicallos a outras o faça"...²⁷. desejos e autorizações que, aqui, nos orientam para um público leitor feminino...

Francisco Manuel de Melo nas suas *Obras Métricas* (Lyon, 1665), traz uma Letrilla (*Al Santissimo Sacramento*)²⁸ que facilmente se concederá poder ser inspirada nos *Pia Desideria*, aplicando o "hieroglifo" do Amor

²⁴ Fr. António das CHAGAS, *Cartas Espirituaes*, Lisboa, Officina de Miguel Rodrigues, 1736, 246. Pelo tom..., pelas devoções que recomenda..., pelos exercícios a que alude... não se diria necessariamente dirigida a uma religiosa. A uma senhora devota vivendo no século podia Fr. António enviar os mesmos conselhos. Pelo mesmo motivo, no seu preciso contexto, pela recomendação de ir "continuando com paciência, silencio e caridade, amor de Deos e do proximo e resignação da vontade divina" também não há que entender forçosamente que se dirige a uma freira... Pelo ir "segundo, segundo a sua disposição, a vida commua, ou convalecencia..." poderia entender-se que Chagas se dirigia, efectivamente, a uma senhora que vivia em comunidade..., mas aquele "segundo a sua disposição" tem de ser lido em correlação com a "convalecencia"... o que parece querer dizer que por "vida commua" não há que entender vida em comunidade, mas, "segundo a sua disposição" (capacidade física e psicológica) a vida "normal" que a "convalecencia" permitisse... Os conselhos espirituais a uma doente não têm por que ser imediatamente entendidos como dirigidos a uma religiosa... Por outro lado, a carta não vai encabeçada por nenhuma das fórmulas – "Madre N"... "Madre Soror N"... "Irmã muito amada"... etc. – que indicam, com segurança, tratar-se de uma correspondente religiosa..., sendo, porém, também certo, que em cartas em que é evidente que se dirige a uma freira tais fórmulas podem faltar... Ainda que, para o nosso ponto de vista, tal seja indiferente, preferimos ver na correspondente "huma senhora" não freira... De todos os modos, e isto, sim, pode ser interessante para a difusão da obra que Fr. António lhe remetia, mesmo que se trate de uma religiosa, nada indica que seja no convento da Madre de Deus....

²⁵ Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Fr. Antonio das Chagas...*, ed. cit., 395, baseando-se na alusão que no início da carta faz António das Chagas à "nossa separação" do seminário do Varatojo (1679-1680) que a epistola date de 1680.

²⁶ Fr. António das CHAGAS, *Cartas Espirituaes* (XV), ed. cit., 25.

²⁷ Fr. António das CHAGAS, *Cartas Espirituaes* (CLXII), ed. cit., 246.

²⁸ F. Manuel de MELO, *Obras Métricas*, Lyon, Horacio Boessat e Georges Remeus, 1665, II M., 57, 248.

menino com seu arco e flexas – tão frequente no livro de H. Hugo – a esse mistério. E aquele soneto (*A Iesus Niño, en el destierro pintado al pie de un árbol*)²⁹ e uma ode (*Por idea de devoción se hallava pintada el alma santa reposando al pie de una cruz*)³⁰ não poderão estar inspirados nos emblemas do jesuíta belga? Assim o cremos. Com efeito, o soneto parece interpretar, meditando-o, no emblema dos *Pia Desideria* (III, 7): *Heu mihi quia incolatus meus prolongatus est!, habitavi cum habitantibus Cedar, multum incola fuit anima mea (Psalm. 119)*, cuja *pictura* representa uma criança, com atributos deromeiro, que, chorosa, se abriga sob uma árvore que faz de cabana e diante da qual se abre uma paisagem montanhosa por onde serpenteia um rio. A ode, sem dificuldade se aceitará que se inspira no emblema *Sub umbra illius quem desideraveram, sedi (Cant. 2)*. A sua *pictura* mostra-nos uma criança alada e com coroa de espinhos, cruxificada no tronco de uma árvore ao pé da qual se encontra, sentada, em atitude contemplativa, uma outra criança que é uma rapariga. O desenvolvimento do poema, como facilmente se poderá verificar, fixa, glosando-os meditativamente, todo os pormenores da gravura. Estes são os casos mais evidentes em que, segundo estamos em crer, D. Francisco teve presente a obra de H. Hugo, mas é possível que uma investigação mais demorada venha a revelar que outros poemas, antes de mais os que declaradamente são inspirados em quadros ou gravuras, dependem, mais ou menos directamente, das *picturae* dos *Pia Desideria*. Se, efectivamente, assim for, Manuel de Melo pode vir a revelar-se um leitor mais atento dos *Pia Desideria* ou um maior conhecedor de gravuras – ou até de pinturas – que já neles se inspiravam do que aquilo que pensávamos... E se nos recordarmos, como, já tivemos, alguma vez, ocasião de o assinalar³¹, que muita de poesia devota de D. Francisco resulta da sua anuência a pedidos que lhe faziam para celebrar tal ou tal tema, talvez essas poesias que têm, como que por talagarça, alguns emblemas dos *Pia Desideria*, possam também sugerir algo sobre a circulação do livro entre nós nos fins da primeira metade de Seiscentos.

A sugestão que acabámos de fazer, poderá, talvez, receber algum conforto, se, algum dia for possível determinar com mais precisão a tradução que, antes de 1680, ano de sua morte, fez Fr. António da Assunção, o eremita das Furnas açoreanas que no século fora o Dr. António Mendes Arouca, dos *Pia Desideria*, trabalho que, a estarmos pelas notícias que nos

²⁹ F. Manuel de MELO, *Obras Metricas*, ed. cit., I M, 68, 35.

³⁰ F. Manuel de MELO, *Obras Metricas*, ed. cit., IX M, 27, 135.

³¹ José Adriano de F. CARVALHO, *A Poesia Sacra de D. Francisco Manuel de Melo*, Paris, 1974, 306 (Sep. de *Arquivos* do Centro Cultural Português, VIII, 1974, 295-404).

dá D. Barbosa Machado, legara, com outros ms. de obras originais e traduções que compusera, ao Colégio dos jesuitas de Ponta Delgada³².

Finalmente, podemos inscrever o P. Manuel Bernardes que já vimos aprovar os *Desejos Piedosos*, não só entre os leitores da obra de H. Hugo, mas também entre os que, silenciando o seu nome, dela se aproveitaram para estruturar alguns dos seus conselhos nos caminhos da *ars orandi*. Com efeito, em *Luz e Calor* (Lisboa, 1696), Manuel Bernardes, não só se faz um paladino mais da oração afectiva baseada no método das aspirações, como ainda, sem o confessar, propõe no *Opusculo V* da *Segunda Parte* dessa obra, como ilustração do *modo de exercitar esta oração*, uma série de *Orações jaculatórias ou setas espirituais para atirar ao céu e ferir o coração de Deus...*, que vêm divididas, como os *Pia Desideria*, em *Gemidos da alma penitente para os principiantes...*, *Desejos da alma devota para os aproveitados...*, *Suspiros da alma amante para os perfeitos...*³³ E, mais ainda, um simples confronto revela-nos, imediatamente, que muitas dessas jaculatórias, mesmo se mais numerosas, coincidem, naturalmente, com as que constituem os lemas do emblemas do jesuita belga. Cremos não será necessário mais para evidenciar a sua estreita dependência dos *Pia Desideria*, mas será bom recordar que esses "místicos do Norte" de quem sempre se fala a propósito de certas imagens e de certos métodos da *ars orandi* no século XVI, se prolongaram e, algumas vezes, viram revitalizadas as suas doutrinas e influências devidas a epígonos tão ilustres e influentes como Herman Hugo... Que curiosamente, também era desse mesmo Norte... Depois, para a *Nova Floresta* (Lisboa, 1706), esse *autor pio* há-de fornecer-lhe, a propósito da "Caridade do próximo", uma sentença para estimular a urgência de socorrer os que sofrem. Mas, o mais interessante é que Manuel Bernardes não só o cita, mas também traduz em verso o dístico alegado e, diante do resultado, apetece lastimar que não tenha empreendido a tradução de toda a obra³⁴.

³² D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., I, 327-328.

³³ Manuel BERNARDES, *Luz e Calor*, Porto, 1953, II, 369-392. Se Maria Clara R. T. Constantino, *A Espiritualidade Germânica no Pe. Manuel Bernardes*, S. Paulo, 1963 nada refere sobre a presença ou a influência de H. Hugo, já E. de Lima, *O Padre Manuel Bernardes. Sua vida, obra e doutrina espiritual*, Lisboa-Rio de Janeiro, 1965 apontou, mas sem consequências, alguns aspectos do débito do oratoriano para com o jesuita belga (p.71). E teremos sempre que lastimar não ter Manuel Bernardes utilizado os *Pia Desideria* nos seus *Exercícios Espirituais* para que, se ocupasse, definitivamente, do assunto Maria Lucília G. Pires nessa obra exemplar que sempre será o seu *Para uma leitura intertextual de "Exercícios Espirituais" do P. Manuel Bernardes*, Lisboa, 1980

³⁴ Manuel BERNARDES, *Nova Floresta*, Porto, 1949, III, 24. Do dístico citado – *Aspicis, et pateris, necque cura est ulla juvandi, / Verus amor promptam non ita tardat opem* – que não pertence ao Emblema 9 do Livro Primeiro dos *Pia Desideria*, como se indica em nota, mas, sim, ao 4 do mesmo Livro, dá o P. Bernardes a seguinte tradução: "Ves o pobre; mas descansa / Teu

De qualquer modo, quando Pereira Veloso, dirigindo-se ao seu "Curioso leitor", confessa que "tempo avia que desejava ouvesse no nosso idioma o livrinho intitulado *Pia Desideria...*", está, quer-nos parecer, não só a confirmar essas poucas notícias sobre alguns leitores "concretos" dos emblemas do jesuíta, mas também a sugerir, para além do seu apreço pessoal por uma obra que conhecia *tempo avia...*, que, igualmente entre nós, "o livrinho" ia sendo, parafraseando Fr. Manuel de Santo Atanásio, "tam bem recebido...".

Seja por modéstia ou por realidade que o declare, o seu desejo só começou a tornar-se trabalho quando, segundo expressa no mesmo *Prólogo*, lhe "trouxeram hum livrinho do Mosteiro da Madre de Deos com hum Cantico de duas oitavas a cada hum dos emblemas que o livro desejado contem, composto pelo Padre Fr. António das Chagas...". É uma notícia que, porque nunca o foi, convém agora analisar.

Como vemos, à volta de 1687, isto é, cinco anos depois da sua morte, já se atribuíam a Fr. António das Chagas esses *Cânticos* em oitavas a cada um dos emblemas dos *Pia Desideria...* Não são a tradução do poema (*suscriptio*) de cada emblema de Hugo, mas, sim, como certamente já foi apontado, "uma composição própria em que o fradinho segue, ao pé da letra, o tema proposto, desenvolvendo-o sem grandes voos líricos...", para "formar um sumario de doutrina cristã, umas vezes, outras, mais raras, poesia religiosa inspirada"...³⁵. Serão, realmente, de Fr. António das Chagas estas oitavas? A estar pelo principal argumento da prova que, depois de ter sido dita incontestável³⁶, já foi tida por categórica³⁷ para se receber definitivamente essa atribuição – a já aludida carta CLXII das *Cartas Espirituais* (Lisboa, 1736) de Fr. António das Chagas –, havemos de confessar que nela não encontramos qualquer modo de identificar *Cânticos* com *Suspiros e Saudades de Deos...* Nessa carta, como já referimos, António das Chagas envia a uma sua correspondente uns *Suspiros e Saudades de Deos* que não sabemos, porque na carta nada se diz sobre o assunto, se estavam em verso e, menos ainda, se em oitavas... Quem o afirma é o editor das *Cartas Espirituais...* no sumário que a encabeça. Que suspiros e saudades quadrem bem como tradução dos *Gemitus, Vota e Suspiria* em que vão divididos os *Pia Desideria* é um indício que, contudo, não parece poder ser tomado por prova suficiente de categórica autoria... e o afirmar, como procede "O Novo Editor" dos *Cânticos*, em 1830, que "o estilo he todo

coração sem piedade. / Quando no amor há verdade, / No socorrer não há tardança.". Será de verificar a possível dependência da tradução de Pedro Salas?

³⁵ Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Fr. António das Chagas...*, ed. cit., 389.

³⁶ Inocêncio F. da SILVA, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, VIII, 115-116.

³⁷ Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Fr. António das Chagas...*, ed. cit., 388.

vasado pelo mesmo molde d'outras poesias suas, tanto sagradas como profanas" é, para não dizer uma suspeita, uma impressão que necessita, para passar a prova, de uma análise mais acurada que ultrapasse as simples coincidências temáticas...³⁸. E, ao levá-la a cabo, valeria a pena não perder de vista que o segundo conde de Ericeira, D. Fernando de Meneses († 1699), a quem também se atribuíram os *Cânticos*, passa por ter "venerado com profundo respeito" a Fr. António das Chagas...³⁹ O próprio censor, Fr. Manuel de Santo Atanásio, aceitava essa atribuição ao missionário do Varatojo por duas razões: uma, porque Pereira Veloso assim o protesta e, outra, porque os *Cânticos* vieram da Madre de Deus, "santuário que era", segundo lhe constava, "como archivo aonde o veneravel padre depositava as melhores joyas de seus espirituais desvelos"... Duas razões que faziam "cousa [...] mui facil de crer" essa autoria... Aceitemos também que assim seja... De todos os modos, o que chegou a Pereira Veloso vindo do mosteiro da Madre de Deus tanto pode ter sido o original como uma cópia dos *Cânticos*..., mas, se aceitamos que estes se identificam com os *Suspiros e Saudades de Deus*, temos de concluir que essa origem parece representar a sua "comunicação" feita por essa senhora a quem o autor os enviara. e que ele autorizara...

Independentemente da sua real autoria, foram estes *Cânticos* - um conjunto de 90 oitavas e um soneto (provavelmente dois, como já dissemos) - que esteve na origem do trabalho de Pereira Veloso... Na origem e até certo ponto na sua base, já que os *Cânticos* de António das Chagas facilitavam grandemente o seu trabalho, pois, de certa maneira, desobrigavam-no da tarefa imensa de traduzir ou de resumir os poemas (*suscriptio*) dos quarenta e seis emblemas (1 de Introdução + 45 dos três livros) de Herman Hugo... Deste modo, Pereira Veloso podia orientar o seu trabalho para um campo que estava mais em consonância com essa sua vocação de autor de "livros ascéticos e predicativos"..., isto é, como explica no *Prologo*, apenas fazer "hua explicação moral, coartando-[se] só aos themas dos Emblemas quanto [lhe] bastasse para a conducção moral, fugindo dos sentidos tropologicos, enigmaticos e misticos, por não ser difuso"... Acrescentemos nós que Pereira Veloso não traduziu os comentários que, recheados de autoridades - com especial relevo para Santo Agostinho -, Herman Hugo pospõe a cada emblema.

Para além deste trabalho de simplificação, o livreiro lisboeta chama ainda a atenção para o facto de não irem "os emblemas pela ordem em que os poz o seu author, pois os quinze mais penitentes, preparei

³⁸ Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Fr. António das Chagas...*, ed. cit., 395.

³⁹ D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit., II, 43.

primeiro para antes da confissão; os quinze segundos mais saudosos apliquei secundariamente para antes da sagrada comunhão e os últimos quinze mais amorosos encaminhei para depois da sagrada comunhão"... Deste modo, Pereira Veloso conferia à sua obra um sentido de texto de oração – meditação e contemplação – centrado, predominantemente, na Eucaristia, orientação que teremos ocasião de precisar. Compreende-se que cada meditação (*discurso*, segundo a classificação do autor), arrancando de uma gravura – que leva no pé um resumo (*assunto*) do emblema – com o seu lema correspondente – dado no original latino e em tradução –, termine num *Solilóquio*, género de longa tradição na literatura de espiritualidade e altamente recomendado nas práticas espirituais da ainda jovem Companhia. Por fim, como já aludimos, este conjunto textual encerrava com um *Cântico* em duas oitavas de Fr. António das Chagas.

Explicitemos um pouco melhor a natureza e alcance do trabalho do autor português realizado sobre os *Pia Desideria*.

Como se terá notado, Pereira Veloso manteve a estrutura formal da célebre obra em três livros, guardando-lhes nas portadas e índices respectivos - que traduz de Hugo - a referência original ao itinerário afectivo dos *Pia Desideria*: *Gemitus*, *Vota* e *Suspiria*. Com efeito, o *Primeiro Livro* agrupa, como *Exordio para antes da Confissão*, os *Emblemas dos gemidos da alma penitente*; o *Segundo Livro*, enquanto *Exordio para antes da Comunhão*, os *Emblemas dos affectos da alma devota* e o *Terceiro Livro*, como *Exordio para depois da Comunhão*, os *Emblemas dos Suspiros da alma amante*. Como publicaremos em Apêndice o esquema comparativo das alterações anunciadas, baste-nos aqui referir, como uma das mais significativas, a que introduziu na conclusão da obra. Os *Pia Desideria* encerram (III,15) com o emblema *Fuge dilecte mi, et assimilare capreae hinnuloque cervorum super montes aromatum* (*Cant.* 8) que é, como se sabe, um convite à via – e à vida – de contemplação unitiva. Ora, o autor português, encerra os *Desejos Piedosos* com o emblema (III, 8) *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* (*Ad Roman.* 7) que, por meio de uma meditação no desengano e na morte, encerra uma súplica de "hua alma que pede ao divino Esposo que a solte do carcere do corpo em que vive, para o gozar na gloria"... Ora, Pereira Veloso preferiu asceticamente acentuar, ao longo do seu "discurso", a necessidade de "[derrubar] o corpo com servidão". A alteração contém uma precisa e nem sequer muito subtil diferença de encaminhamento nos caminhos da oração.

No entanto, para organizar mais internamente, quer dizer, mais profundamente a obra em função do carácter que lhe quis conferir, Pereira Veloso, não só alterou a ordem dos emblemas, mas também, como

igualmente preveniu – e já o aludimos por diversas vezes – modificou a própria estrutura emblemática da obra, já que à estrutura própria do emblema – gravura (*pictura*), lema (*inscriptio*) e declaração (*suscriptio*) – que os *Pia Desideria* mantêm inalteravelmente, substituiu uma outra que já ficou apontada, mas que podemos, para fins comparativos, visualizar mais resumidamente: gravura (*pictura*), lema (*inscriptio*), discurso, solilóquio, *Cântico* (*suscriptio*). Apesar da alteração de estrutura verificada no campo emblemático propriamente dito, pode, com alguma violência, aceitar-se que, inspirados nos emblemas (no preciso sentido técnico do termo) de Hugo, os *Cânticos* de Fr. António das Chagas, mesmo se afastados da sua sequência normal nesse conjunto significativo que é o emblema (*emblema triplex*)⁴⁰, ajudam, de certo modo, a que os *Desejos Piedosos* guardem algo do carácter específico de livro de emblemas e não sejam, pura e simplesmente, um livro de meditações ilustrado.

De quanto ficou exposto deveria ter-se tornado evidente a subjectividade da reordenação operada por Pereira Veloso e o quadro comparativo que publicamos em Apêndice mostra que, como orientação geral do seu trabalho, procurou agrupar os textos do *Cântico dos Cânticos* de marcado pendor nupcial no *Terceiro Livro*, isto é, como base da meditação para a Comunhão, momento de profunda união. Daí resultou, como mais imediata consequência, a reorganização interna de cada um dos três livros – e, logo, da obra – destinada a conferir ao resultado – *Desejos Piedosos* – um imediato sentido de manual de oração centrada na meditação penitencial e eucarística, isto é, em torno da confissão e da comunhão enquanto dois momentos indiscutivelmente fundamentais da oração. Com efeito, nos seus "discursos", em tom quase sempre marcadamente exortativo, quer levar à confissão – "confessa-te...", "chega-te à confissão"..., "busca-o [Jesus] agora na confissão humilde...", "chega-te ao confessionário com dores mui intensas da tua culpa...", "chea-te com ansias de morte..." – e, conseqüentemente, vai semeando o seu texto de conselhos para uma "boa confissão" – conhecimento próprio..., oração preparativa que seja "hum sacrifício pelos delictos cometidos"..., lágrimas de compunção..., lembrando que "gemido que não parte o coração não he gemido".... Por isso, quer lágrimas que manifestem a dor interior, quer dizer, "lágrimas nos olhos e dores no coração"... Depois, no mesmo tom, anela que a alma "desenvolva"

⁴⁰ Para além dos já citados estudos de M. PRAZ, poderão consultar-se, sobre toda esta difícil e não pacífica problemática, Giancarlo INNOCENTI, *L' Immagine Significante. Studio sull' emblemativa cinquecentesca*, Padova, 1981 e Robert J. CLEMENTS, *Picta Poesis. Literary and Humanistic Theory in Renaissance Emblem Books*, Roma, 1960, ambos com ampla e ainda não superada bibliografia. Referir aqui Paolo Giovio, entre os teóricos do emblema, e E. H. Gombrich, entre os mais profundos estudiosos do tema, é apenas uma questão de tópico.

– a palavra é sua – "os vehementísimos desejos de comungar com Jesus antes que morra" e que, para tal alcançar, "procure com toda a pressa ao seu amado Jesus a ver se o pode descobrir no Sacramento...". Mas se, para tal, recomenda que dê "brados e suspiros cheios de fervorosos actos de amor" – uma brecha para as jaculatórias –, Pereira Veloso também multiplica, então, os avisos a que essa união implica "desatar-se do mundo" e "atar-se com Christo"... , o que significa, antes de mais, estar "bem justificada". "Bem justificada", quer dizer, "bem confessada"? Então chegue-se à comunhão, mesmo que não se sinta particularmente fervorosa... Tendo, finalmente, comungado, "como não rompes o ar em soluços e partes e teu coração em pedaços de affectos de amor enternecidos?". E se a alma suplica, neste momento, em solilóquio com Cristo, que essa união seja para sempre, tem de lembrar-se que também para sempre se há-de despegar do mundo..., quer dizer, nele viver como "peregrina estrangeira neste valle de lágrimas", não tendo em comum com os outros "habitadores" mais que as "açoens necessarias"... Ao longo deste itinerário em que, evidentemente, não há qualquer paragem para reflectir sobre a frequência com que se há ou se pode receber esse sacramento, mas apenas sobre o significado da penitência e da eucaristia como momentos decisivos da oração – fundamentalmente, conhecimento próprio e união íntima com Cristo – Pereira Veloso não se cansa de repetir, muitas vezes com as mesmas ou idênticas fórmulas, os apelos, isentos de significativos pormenores concretos, ao abandono do mundo..., das vaidades..., à "boa confissão"... como preparação essencial dessa união. Deste modo, como teremos, certamente, notado, o livreiro lisboeta, por muito affectivos que sejam os seus próprios textos e alguma solução encontrada – a introdução do solilóquio, por exemplo –, saturando de affectividade – lágrimas..., affectos..., gemidos..., brados..., suspiros..., soluços..., labaredas... – esses dois momentos da oração – sem qualquer referência que os explicitasse como um método –, acabou por diluir, se não apagar mesmo, esse carácter de grande texto de oração affectiva para todos os momentos, subtilmente centrado nas jaculatórias, que, como já aludimos, se desenvolve nos *Pia Desideria* e tão bem soube acentuar o tradutor castelhano ao afirmar, na dedicatória à marquesa de Aguila Fuente, que a obra lhe permitiria "con ansiosos suspiros unirse estrechamente por amor con el espíritu de Christo y aspirar a los gozoz de la eterna patria..."⁴¹. Qualquer leitor pode ainda hoje verificar, mesmo que o sentido mais

⁴¹ Pedro de SALAS, *Affectos Divinos con Emblemas Sagradas*, Valladolid, Gabriel de Bedoya, 1638, Dedicatória, s.p. Note-se, por outro lado, a importância dos índices de *descriçiones varias...*, *comparaciones más illustres...*, e *exemplos* [de santos]... que acompanham esta edição e que a tornavam igualmente preciosa para poetas, pintores e pregadores.

profundo lhe escape, que todas as gravuras (*pictura*) dos emblemas mostram a seta ou setas (*iacula*) como o meio de união da alma, por meio do Amor, com Deus. Convirá lembrar que o uso frequente da jaculatória era considerada o método ideal de oração para manter a alma em permanente presença de Deus⁴² e, por isso, considerada por muitos autores⁴³ como o meio de alcançar os altos cimos da contemplação? Estaríamos até tentados a dizer que o abandono, por parte do autor dos *Desejos Piedosos*, da exploração do sentido enigmático – um sentido essencial do emblema – contribui também, poderosamente, para essa diluição, pois, se a busca dos sentidos mais velados do conjunto alegórico-simbólico sempre constituiu uma das mais fortes motivações – e atrações – da *philosophia* emblemática, o seu abandono retirava, de certo modo, ao meditante um meio de aprofundar, investigando esses "sentidos enigmáticos" constantemente, a sua oração e, logo, de andar mais permanentemente na presença de Deus. Poderá, contudo, compreender-se que Pereira Veloso procedesse, um tanto paradoxalmente, a essa diluição, se aceitarmos que a investigação de tais sentidos poderia favorecer orientações marcadas pelos sempre temidos perigos da alta contemplação que, por esses anos, se identificava – polemicamente, é certo – com a "oração de quiete". Recordemos, porém, que, mais tarde (Coimbra, 1718), as *Settas do Amor Divino e Cartas de Christo Senhor Nosso escritas a sua Esposa, a Alma Devota*, tradução do *Alloquium Jesu Christi ad animam fidelem* de J. J. Lanspérgio – esboço da *Pharetra Divini Amoris* do mesmo cartuxo, obra totalmente organizada para fornecer ao leitor jaculatórias para todos os momentos da vida de todos os dias e leitura dos refeitórios da Companhia de Jesus nos Países-Baixos⁴⁴ –

⁴² Pela sua autoridade e larguíssima influência e, aqui, ainda pelo estilo dos seus conselhos sobre a prática das aspirações, permitimo-nos apontar, como um exemplo maior, Fr. Luis de GRANADA, *De algunas devociones y ejercicios que el siervo de Dios debe tener entre dia y noche que, com outras páginas devotas*, publicou André de Burgos como em apêndice à sua edição de *Confesión de un Pecador delante e Jesucristo Redentor y Juez de los hombres* (Évora, 1554) do Dr. Constantino: "Entre todos estos ejercicios es muy alabado el de las aspiraciones, que son unos amorosos deseos con que el ánima prevenida del sepulcro y herida del amor de Dios, suspira y anhela con ardientes deseos por su amor y lo pide a la continua y con gran de insistencia. Y es de tan gran provecho este cuidado ejercicio, que si se hace muy a la continua: comiendo, bebiendo, andando y trabajando, y muchas veces, importa más que los ejercicios de muy largas y complejas oraciones. Este ejercicio más se continúa con deseos y gemidos interiores, que con palabras, pero todavía ayudan algo las palabras ..." in Constantino PONCE DE LA FUENTE, *Confesión de un Pecador y Escritos devocionales de Fray Luis de Granada* (Estudio preliminar, edición y notas de María Paz Aspe Ansa), Madrid/Salamanca, 1988, 122.

⁴³ E. VANSTEENBERGHE, *Aspirations in Dictionnaire de Spiritualité, d'Ascétique et de Mystique*, Paris, 1937, I, 1017-1025; José Adriano de F. CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Porto, 1981, 125-128, 417-418 et passim.

⁴⁴ P. LETURIA, *Lecturas Ascéticas y Lecturas Místicas entre los Jesuitas del Siglo XVI* in *Estudios Ignacianos*, Roma, 1957, 269-331 (298).

foi novamente publicada pelo mesmo editor da que pensamos ser realmente a terceira edição (1725) dos *Desejos Piedosos*...

Teremos acentuado demasiadamente o carácter devocional do trabalho de Pereira Veloso? Talvez não. E a confirmar essa orientação estarão as *Advertências mui necessarias para se exercitar o Sacramento da Confissão e receber por Comunhão o Santissimo Sacramento da Eucharistia* que, como um apêndice, encerram os *Desejos Piedosos*. Nessas trinta e cinco páginas o seu autor faz vinte e três advertências que vão desde o *exame da vida ao remédio para afervorar os tibios*, passando por breves sumários da matéria de cada um dos sete sacramentos, das três virtudes teologais, pela diferença de atrição e contrição, da *materia da confissão*, do valor das boas obras, etc. Facilmente se terá concluído que tais *Advertências* mais não são do que uma breve e sistematizada *ars confessandi* para uso do leitor dos *Desejos Piedosos*. E tudo quanto diz agora sobre a comunhão sacramental está contido nesse quadro e não ultrapassa a prudência canónica, prudência que se estende igualmente à comunhão *in voto*, isto é, a comunhão espiritual – tão recomendada por autores da oração afectiva e da comunhão frequente – e para a qual exige quase a mesma preparação interior que a necessária para comungar realmente.

Mas, o texto de um livro de emblemas não é apenas constituído pelas suas *inscriptiones* e *suscriptiones*, mas igualmente pelas suas gravuras (*picturae*), já que o emblema se realiza tanto no plano icónico como no plano linguístico. Inseparavelmente. E até este momento a nossa atenção, centrando-se no plano linguístico, apenas deixou leves alusões ao outro plano – o da gravuras – dos *Desejos Piedosos*.

Como já tivemos ocasião de referir, os *Desejos Piedosos* que, como se sabe, não guardam a ordem dos emblemas dos *Pia Desideria*, contêm quarenta e seis gravuras, mas, nesta primeira edição duas, como já igualmente assinalámos, estão repetidas, o que significa que apenas contamos quarenta e quatro gravuras diferentes e que, portanto, quatro emblemas (I, 11 e 12; II, 7 e 8) levam a *pictura* repetida. Precisemos estas repetições desta primeira edição.

Num dos casos (I, 11) cujo lema é *Non intres in iudicium eum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens (Psal. 142)*, os *Desejos Piedosos*, pondo de parte a gravura do correspondente emblema (I, 10) do livro de H. Hugo, reproduzem uma gravura inspirada em outro emblema (II, 1) dos *Pia Desideria* cujo lema – *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas (Psal. 118)* – poderia sempre permitir desenvolver um sentido algo próximo daquele. Mas a gravura deste emblema (II, 1) dos *Pia Desideria* que se repete nos *Desejos Piedosos* (I, 12) nada

tem a ver com o lema – *Quis mihi hoc tribuat, ut in Inferno protegas me, et abscondas me, donec pertranseat furor tuus (Job. 14)* – deste emblema que tem exacta correspondência nos *Pia Desideria* (I, 12), faltando, assim, a gravura referente a este emblema de H. Hugo. Em outro caso (II, 7), de que o lema é *Surgam et circuibo civitatem, per vicus et plateas quaeram quem diligit anima mea (Cant. 3)*, os *Piedosos Desejos* adaptam a gravura do emblema correspondente (II, 11) dos *Pia Desideria*, mas repetem-na em no emblema seguinte (II, 8) que tem perfeita correspondência (III, 1) nos *Pia Desideria* cujo lema é *Adjuro vos filiae Jerusalem, se inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei quia amore langueo (Cant. 5)*, faltando, como se terá concluído, a gravura (III, 1) do livro de H. Hugo.

Por outro lado, quer no emblema de Introdução, quer num dos emblemas do *Livro Segundo* dos *Desejos Piedosos* (II, 2) com correspondência nos *Pia Desideria* (III, 12), a gravura desta edição – e das seguintes – da obra de Pereira Veloso não se encontra na obra de H. Hugo, não sabendo se explicar a diferença por uma originalidade do autor português ou pela edição dos *Pia Desideria* que lhe serviu de base e modelo. Algum dia, porém, haverá que tentar explicar essa diferença, já que nos poderá vir a elucidar, com mais precisão, sobre as edições dessa obra do confessor do marquês Ambrósio Spínola que circulavam entre nós.

Assim, por referência aos *Pia Desideria* – entendamos, da edição original e das que, qualquer seja a sua "maneira" ou família, a reproduzem – faltam nesta primeira edição dos *Desejos Piedosos* cinco gravuras (Introdução, I, 10 e 12; III, 1 e 12), o que significa que a obra portuguesa apenas "reproduz" quarenta e uma das gravuras originais da obra do jesuíta belga.

Convirá ainda esclarecer que, em qualquer caso, os *Desejos Piedosos* não reproduzem as gravuras dos *Pia Desideria*, utilizando antes gravuras neles directa e profundamente inspiradas. Na maior parte dos casos há uma nítida simplificação de muitos pormenores, simplificação que vai, muitas vezes, num sentido de os suprimir; em outros casos, menos numerosos, pode haver acrescentamentos importantes e significativos. Como para calibrar a importância deste trabalho será necessário não só estudar atentamente o conjunto de alterações no plano icónico, mas também determinar a sua originalidade – o que só é possível pela comparação das diferentes edições ou, talvez, melhor, das diferentes famílias de edições dos *Pia Desideria* – teremos de deixar este aspecto para um estudo a fazer, ainda que nos atrevamos a sugerir que o autor das *picturae* dos *Desejos Piedosos* possa ter-se servido de um exemplar descendente da edição que, em 1628, em Antuérpia, H. Aertssenij publicou com gravuras de Christopher de

Sichem que, segundo parece, também terão servido para a edição da tradução castelhana⁴⁵. No entanto, qualquer seja a edição que represente a sua fonte iconográfica mais directa e o grau de originalidade da edição portuguesa, Pereira Veloso – ou o artista que assim as concebeu – parece ter preferido, um pouco à "maneira" das que ilustram a tradução castelhana, que as figuras dominantes dos emblemas – o Amor e a Alma – apresentassem, guardando sempre algo do seu aspecto infantil, um ar um tanto mais "adulto" que os puros infantes das edições mais difundidas dos *Pia Desideria*. Questão técnica ou de concepção?

Neste plano da gravura devemos ainda anotar que a edição de 1687 que temos vindo a analisar apresenta ainda, antes do rosto (anteportada ou frontispício?) em folha independente que não contabilizámos, uma gravura de dimensões idênticas às que integram os emblemas representando um altar com o sacrário aberto diante do qual um sacerdote mostra, a modos de o ir distribuir, o Santíssimo Sacramento que uma criança ajoelhada comungante (?) e dois anjos, também de joelhos e segurando cada um a sua vela, adoram. À direita do sacerdote, vê-se uma águia, estando todo o conjunto coberto por uma nuvem donde vão surgindo, do plano mais longínquo para o mais próximo, pequeninas cabeças de anjos, uma pomba e, por último, a nível mais baixo, um anjo em meio corpo segurando (lançando?) uma flor. Por baixo da gravura – e também em gravação e não impresso em caracteres móveis – o título da obra em maiúsculas: DEZEIOS PIEDOZOS | DE HUMA ALMA SAUDOSA | DE SEU DIVINO ESPOSO | JESUS CHRISTO. Tal gravura que não aparece em qualquer outra edição – ou, pelo menos, nos exemplares que delas conhecemos – e não vem registada em qualquer bibliografia – exceptuando, evidentemente, o *Catálogo... da Livraria de José Maria Nepomuceno* –, está assinada por "C.B.", iniciais que, segundo E. Soares, identificam Clemente Billingue, um artista que, entre outros trabalhos para Miguel Deslandes, fez – inventou e gravou? – o retrato de Fr. António das Chagas que vem na edição das *Cartas Espirituais* que em 1682 publicou esse editor⁴⁶. E ao mesmo artista atribui o autor da *História da Gravura Artística em Portugal as picturae* dos emblemas⁴⁷.

⁴⁵ M. PRAZ, *Studies in Seventeenth-Century Imagery...*, ed. cit., 377; Pedro F. CAMPA, *Emblemata Hispanica...*, ed. cit., 103.

⁴⁶ Ernesto SOARES, *História da Gravura Artística em Portugal. Os Artistas e as suas Obras*, Lisboa, 1971, I, 128.

⁴⁷ Ernesto SOARES, *História da Gravura Artística em Portugal...*, ed. cit., 129. Curiosamente, ao parecer, E. Soares que, por lapso, diz que na obra "ocorrem quinze emblemas", viu um exemplar da edição de 1688 que possuía a gravura que referimos no texto, pois, efectivamente, como declara, "apenas na estampa do frontispício se lê a sigla CB.F." Nenhum dos exemplares por nós consultados possui tal estampa.

Assim, esta primeira edição dos *Desejos Piedosos* apresenta-se com quarenta e sete gravuras. E algumas anomalias: falta de algumas licenças usuais..., gravuras repetidas... Terá corrido sem essas licenças? As repetições das gravuras terão sido voluntárias?

Confessemos que são são perguntas que tanto a rigidez das leis que, então, regiam a edição e distribuição de qualquer obra como a comparação desta edição de 1687 com a do ano seguinte (1688) tornam de pura retórica.... Com efeito, a edição de 1688, igualmente editada pela oficina de Miguel Deslandes, contém as duas licenças que faltam na primeira edição. A licença *de correr*, assinada por Jerônimo Soares, João da Costa Pimenta, Bento de Beja de Noronha e Fr. Vicente de Santo Tomás, está datada de 19.XII.1687 e a *taxa* leva a data de 22.XII.1687 e ambas vão, normalmente, logo depois das últimas que se registam na edição de 1687 e na mesma folha, o que mostra que a falta não se deve à perda de qualquer folha... Por outro lado, a repetição das gravuras no *Livro Primeiro* (11; 12) e no *Livro Segundo* (7; 8) está corrigida, mantendo-se as outras diferenças assinaladas, o que quer dizer que em qualquer edição dos *Desejos Piedosos* a gravura do emblema de Introdução, do emblema 11 do *Livro Primeiro* e do emblema 2 do *Livro Segundo* não são as dos *Pia Desideria* a que correspondem (Introdução; I, 10; III, 12). Também aqui terá Pereira Veloso – ou Clemente Billingue – seguido alguma edição das que introduziram algumas substituições nas gravuras dos *Pia Desideria*? De qualquer modo, não foi nas *picturae* da tradução de Pedro de Salas que se inspirou o editor ou o artista dos *Desejos Piedosos*⁴⁸.

De resto, a edição de 1688 reproduz exactamente a edição anterior, contendo igualmente as *Advertências*...

De todos os modos, parece evidente que a edição de 1687, pela falta de licenças – ou, pelo menos, se quisermos ser, quase com violência, prudentes, pela falta da publicação do seu registo no seu respectivo lugar no volume – é uma edição não perfeitamente legal e, pelas repetições de gravuras, uma edição imperfeita... Os raríssimos exemplares existentes⁴⁹ talvez possam, por isso mesmo, representar uma edição que lançada em

⁴⁸ Pedro F. CAMPA, *Emblemata Hispanica...*, ed. cit., 103 assinala correctamente as diferenças das gravuras da tradução dos *Pia Desideria* por Pedro de Salas. Como simples curiosidade, apontemos a castelhanização de duas das gravuras originais dessa edição: no emblema 2 da *Segunda Parte* o globo mundo em que a alma peregrina habita segurando um fio que a une a uma figura alada (Cristo), traz representada num delicadíssimo esboço, legendado, a cidade de Salamanca; e no emblema 7 da *Tercera Parte* o círculo com a coroa real em que se fixam as duas cruzes em que estão crucificados Cristo e a Alma frente a frente, está igualmente inscrito, no canto inferior esquerdo, um pequeno esboço, também legendado, representando Madrid.

⁴⁹ Sem pretender, naturalmente, que o exemplar que pudemos consultar seja o único, havemos de confessar que, até hoje, não lográmos encontrar outro.

1687 veio a ser recolhida... Com base nas datas das últimas licenças que autorizam a impressão do livro (Lisboa, 25. IX. 1687) e nas que, omissas nessa edição, autorizam a circulação e taxam a de 1688 (Lisboa, 19. XII. e 22. XII. 1687, respectivamente), atrevemo-nos mesmo a sugerir que essa primeira edição tenha, momentaneamente, circulado entre essas datas... Por outro lado, salvaguardadas as faltas de licenças e as imperfeições corrigidas - nem sempre, é certo, da maneira mais perfeita⁵⁰ - a conformidade dos exemplares conhecidos dessa edição com a de 1688 - identidade de portada, disposição e paginação, etc. - permite até perguntar se o editor, impresso novamente o rosto com a data alterada (1688), não se terá limitado a aproveitar os exemplares da edição anterior? Não era o primeiro caso. Mas nada disto impede, porém, que esses raros exemplares representem a primeira edição.

III - Podemos agora seguir a fortuna editorial de estes *Desejos Piedosos* inspirados nos *Pia Desideria*, estudando umas quantas questões que levantam algumas das edições que aparecem bibliograficamente registadas e que, apesar da raridade dos exemplares, procuramos controlar.

À sempre registada edição publicada em Lisboa por Miguel Deslandes em 1688 que, a fiarmo-nos em datas, seria, assim, a segunda, poderia ter-se seguido uma outra se, acreditando na memória do autor do *Dicionário Bibliográfico Português*, nesse sentido quiséssemos interpretar a sua palavra: "Vi, além desta, [1688] outra edição ainda do século XVII, com péssimas gravuras feitas em madeira"⁵¹. Havemos de confessar que não lográmos ver qualquer exemplar desta edição com (ou mesmo sem...) gravuras em madeira. Que houve edições dos *Pia Desideria* com gravuras em madeira, como a que foi publicada em Antuérpia em 1628 por H. Aertssenii, sabemos-lo, porque o regista M. Praz⁵². As gravuras em madeira que viu Inocêncio representam a realidade de uma edição portuguesa dos *Desejos Piedosos* ou uma confusão com uma edição dos *Pia Desideria*? Ou, mais provavelmente, o autor do *Dicionário Bibliográfico Português* estabelece uma confusão com a edição de 1754 que, efectivamente, tem

⁵⁰ A nossa afirmação baseia-se no exame do exemplar dos *Desejos Piedosos* de 1688 conservado na Biblioteca da Ajuda (101-II-59). Com efeito, no emblema 12 do *Livro Primeiro* foi colada sobre a gravura repetida, de modo a desfazer o erro da repetição, a gravura que correctamente lhe pertencia. Posteriormente, porém, essa gravura sobreposta foi arrancada, vindo-se ainda, contudo, os vestígios da colagem e alguns nítidos fragmentos da gravura correcta. Parece legítimo sugerir que este exemplar ilustra não sóalgum dos processos urgentes a que se recorreu para a correcção da edição de 1687, mas também as falhas dessa correcção que, apesar de tudo, como sempre aconteciam...

⁵¹ Inocêncio F. da SILVA, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, ed. cit., V, 101.

⁵² M. PRAZ, *Studies in Seventeenth-Century Imagery...*, ed. cit., 377.

"péssimas gravuras" em madeira? Não sabemos, mas suspeitamos que assim poderá ter sido, embora Inocêncio F. da Silva registre esta última edição sem qualquer comentário.

José dos Santos no seu sempre citado – e verdadeiramente sempre citável – *Catálogo da Importante e Preciosíssima Livraria que pertenceu aos notáveis Escritores e Bibliófilos Condes de Azevedo e de Samodães...*⁵³, regista uma edição que Domingos Gonçalves teria publicado em Lisboa em MDCCIV (1704), edição que também não lográmos ver. No entanto, apesar da descrição que fornece parecer traduzir uma realidade e não uma confusão, estaremos, igualmente, em dizer que, confundindo-a, ao parecer, com a de 1754, abona uma edição talvez inexistente. Com efeito, segundo o célebre livreiro, esta edição, além de ser, como as outras, em 8º e possuir, como elas, dezasseis páginas preliminares e "as gravurinhas da edição primitiva" – que, como dissemos, também para J. dos Santos era a de 1688 – só possuía 287 páginas, quer dizer, faltavam-lhe precisamente as trinta e seis páginas (trinta e cinco de texto e uma, par, em branco que correspondia ao *Index* das *Advertências* que, obviamente, tinha igualmente de faltar) que em 1687 e em 1688 ocupavam as *Advertências*... Ora, a edição de 1754 tem precisamente este número de páginas... Mas, as toscas e quase incompreensíveis gravuras de madeira de 1754 poderiam ser, para um conhecedor como J. dos Santos, essas "gravurinhas da edição primitiva"? Estas, se não são uma obra prima da arte da gravura – já foram mesmo, com algum exagero, segundo nos parece, ditas "de má execução"⁵⁴ –, têm, contudo, uma qualidade estética que lhes permite manter honradamente algumas comparações. Apesar desta observação estamos em crer que, por confusão, o célebre livreiro inventou esta edição de 1704. Anotemo-la, apesar de tudo.

Quase todos os autores registam a edição que em Coimbra foi publicada em 1725, mas também quase todos parecem repetir o erro do autor do *Dicionário Bibliográfico*.... Com efeito, o grande bibliógrafo e bibliófilo que foi Inocêncio, por distração, seguramente, atribui esta edição a José António da Silva, cujo verdadeiro nome é José Antunes da Silva. E os que, seguramente, sem verem qualquer exemplar assim o afirmam, fazem-no, sem dúvida, sob a autoridade de um mestre nem sempre confessado⁵⁵. Só Maria de Lourdes Belchior Pontes, na sua *Bibliografia de António da Fonseca Soares (Fr. António das Chagas)*... descreveu correctamente –

⁵³ José dos SANTOS, *Catálogo da Livraria Azevedo-Samodães...*, ed. cit., II, 115, nº 2423.

⁵⁴ Ernesto SOARES, *História da Gravura Artística em Portugal...*, ed. cit., 129.

⁵⁵ R. Pinto de MATOS, *Manual Bibliográfico Portugez*, ed. cit., atribui esta edição a António da Silva..., e o mesmo se verifica em José dos SANTOS, *Catálogo da Livraria Azevedo-Samodães*, II, 115, nº 2423. Anote-se que os dois autores também omitem o nome do editor da edição de 1754.

melhor, quase correctamente, pois omite os dados referentes às gravuras – esta edição que, como algumas dos *Pia Desideria*, não traz estampas. Nem publica as licenças. Curiosamente, esta pobre edição, que, atribuindo os *Desejos Piedosos* a Fr. António das Chagas e, por isso, omitindo qualquer referência a Pereira Veloso – aproveitando, porém, as suas *Advertências*... – , foi ampolosamente dedicada pelo editor coimbrão ao reitor da Universidade, Francisco Carneiro de Figueiroa...

Em 1754, em Lisboa, Domingos Gonçalves voltou a reeditar os *Desejos Piedosos*. Essa edição, reproduzindo, com uma disposição próxima, o rosto da de 1687, leva , como já várias vezes foi referido, as gravuras da primitiva edição, mas toscamente gravadas em madeira. E correu sem as *Advertências*... e igualmente sem a publicação das licenças que anuncia no rosto.

Foram estas as edições dos *Desejos Piedosos*.

Anotemos, porém, que em 1830, a Real Imprensa da Universidade de Coimbra imprimia e editava, com um título – *Suspiros e Saudades de Deos*... – que, como já sabemos, pretende reivindicar para os *Cânticos* a autoria de Fr. António das Chagas, as oitavas que Pereira Veloso publicara pela primeira vez em 1687. O trabalho, dedicado aos missionários do Varatojo, vem assinado por "O Novo Editor", um anónimo que Inocêncio F. da Silva identifica com Joaquim Inácio de Freitas, um professor de Retórica que acabou revisor tipográfico da Imprensa da mesma Universidade⁵⁶. Omitindo os discursos e solilóquios de Pereira Veloso, esta edição apenas contem os "assuntos" – entendamos, os sumários de cada emblema que o livreiro lisboeta coloca por baixo de cada gravura –, os lemas de cada emblema, os dois sonetos e as oitavas do missionário varatojano. Como não sabemos exactamente se, além dos *Cânticos*, o manuscrito que da Madre de Deus mandaram a Pereira Veloso continha esses "assuntos" e os lemas em latim e na sua tradução em português, também não sabemos até que ponto este trabalho que pretende reconstituir a obra que, ca. 1680, Fr. António das Chagas enviou "a huma senhora" sua correspondente, alcança a sua pretensão... A única reconstituição que, certamente, com plena segurança, se poderá dizer lograda é a da ordem dos emblemas... Com efeito, o autor da edição dos *Suspiros e Saudades de Deos* dispôs o texto de Fr. António das Chagas pela ordem correspondente à dos *Pia Desideria* e não à dos *Desejos Piedosos*.... Ora, se tudo isto faz com que não se possa, verdadeiramente, dizer que esta obra de 1830 e a de 1687 sejam "uma obra

⁵⁶ Inocêncio F. da SILVA, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, ed. cit., IV, 85-86; VIII, 15 - 116; XII, 71 - 72.

única", nada impede, contudo, que aceitemos também declarar Joaquim Inácio de Freitas um "editor cuidadoso"⁵⁷.

VI - Com estas notas sobre os *Desejos Piedosos*, desencadeadas pela sua primeira edição – edição, ao que sabemos, até agora desconhecida – procurámos começar a responder a uma pergunta que se lançou em 1953: "O livro *Pia Desideria* de Hermano Hugo teve grande voga entre nós?"⁵⁸. Enquanto esperamos por um estudo mais vasto que urge fazer, tentámos chamar a atenção para alguns indícios da sua divulgação no seu texto latino e na sua tradução-adaptação em castelhano⁵⁹ – indicações que, por agora, não registam entusiasmos muito temporãos pela obra – acentuando, como parece ser de fazer perante os dados disponíveis, o relativamente tardio dessa obra portuguesa que, sem ser, mesmo que aparentemente o pretenda ser, uma tradução dos *Pia Desideria*, ajudou, certamente, a consagrar essa tradição e a divulgar alguns pontos do seu programa de oração. Convirá sempre não esquecer que os *Pia Desideria*, como em geral toda a literatura emblemática digna de tal nome, eram – e, talvez, o sejam hoje ainda mais – uma obra de uma profunda erudição, erudição que começa pela sua língua e, mal grado os esforços do autor por a tornar acessível, termina pela sua complexa linguagem simbólica. O *livrinho* de Herman Hugo, mesmo sob esse seu aspecto de livro de bolso que lhe dá o seu in 8º, não era uma obra para todos, mas era livro que, a julgar pela sua extraordinária difusão, todos desejavam possuir. Talvez – estaríamos mesmo em dizê-lo sem talvez – o encanto das suas gravuras de cenas infantis com esses *amorini* que, como outros com formas mais ou menos angélicas, povoam tanta da pintura e da gravura do século XVII, tenha contribuído para esse interesse. No entanto – confessemos-lo, como matiz do que acabámos de afirmar – os *Pia Desideria* poderiam sempre ser "lidos" de uma forma mais simplificada, entendamos, lidos apenas nas suas gravuras e nos seus lemas, sendo que estes, pela sua brevidade e pela sua fonte – textos bíblicos relativamente "identificáveis": salmos..., *Cântico dos Cânticos*..., *Epístolas* paulinas..., etc. – eram, por serem altamente divulgados – quase um património cultural "popular" –, de sentido acessível. As gravuras apenas os ilustravam⁶⁰. Foi, no fundo, esta

⁵⁷ Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Bibliografia de António da Fonseca Soares (Fr. António das Chagas)*..., ed. cit., 123 e *Fr. António das Chagas*..., ed. cit., 388, respectivamente.

⁵⁸ Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Fr. António das Chagas*..., ed. cit., 341.

⁵⁹ Note-se o que em *Al Lector* de 1633 informa Pedro de Salas sobre o seu trabalho: "Em la traducion soy libre, passo algunas cosas, ô porque tocan más fabulas que las que pide la claridad de mi intento, ô porque en la lengua latina tienen mas lugar y decencia algunas periphraisis que en nuestro español tambien mudo algunas emblemas, añado mucho proprio, ô con engañio de mi elecion, ô con acierto de la verdad, ô arrebatado de el numen poetico, y sentimiento de mi espiritu."

⁶⁰ Ainda que um tanto lateralmente, convirá aqui não só recordar que E. OROZCO, *Manierismo y Barroco*, Salamanca, 1970 tem páginas ainda hoje fundamentais sobre "tendencia a lo visual,

leitura dissolvente do conteúdo emblemático que, apesar de tudo, como vimos, uma certa estrutura apoiava, que propôs Pereira Veloso ao aproveitar de Herman Hugo, como dissemos, pouco mais que a gravura e o lema de cada emblema, acrescentando, como igualmente ficou anotado, no pé de cada gravura, como garantia de compreensão, certamente, um breve resumo de cada emblema. E as, pelo menos, quatro edições – ou três, se quisermos defender que a primeira foi uma edição "evanescente"... – que logrou entre 1687 e 1754 a "tradução" portuguesa dos *Pia Desideria* poderão sempre ser, sem violência, invocadas como prova do interesse com que era acolhido entre nós tão belo livro. O que, talvez, é já um começo de resposta.

E tudo isto num clima um tanto caldeado não só pelas reacções a um Miguel de Molinos conhecido, sobretudo, por decretos e bulas, mas também marcado pelo polémico pietismo da Jacobeia, sem esquecer que algumas das mais fortes reacções contra o autor do *Guia Espiritual* vieram de algum partidário dos chamados jacobeus. E, arriscando um pouco, poderia até, olhando a datas e propostas, perguntar-se se não deveremos integrar essas edições como um dos resultados desse movimento de reforma que foi a Jacobeia, melhor, talvez, as jacobeias... Que as houve grácianas..., franciscanas..., etc.⁶¹ Para além desse carácter rigorista que as tingia, todas, fazendo da oração mental um ponto central do seu programa, propunham, se não mesmo insistiam como o P. Chagas ou o P. Bernardes, as jaculatórias e a presença de Deus como "louváveis exercícios"⁶². E uma

plástico y pictórico, en los escritores místicos y ascéticos", em que alude à importância dos livros de emblemas nesse quadro, mas também registar de David Freedberg, *Il Potere delle Immagini. Il Mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, Torino, 1993, notável obra de conjunto que, no seu capítulo VIII: "*Invisibilia per visibilia*. La meditazione e gli usi della teoria", foca igualmente o assunto. Refira-se, no entanto, e com alguma estranheza, o silêncio que sobre os *Pia Desideria* perpassa nas *Actas del I Simposio Internacional de Emblemática* (Coordinación de Santiago Sebastián López, Teruel, 1994

⁶¹ António Pereira da SILVA, *A Questão do Sigilismo em Portugal no Século XVIII. História, Religião e Política nos Reinados de D. João V e de D. José I*, Braga, 1964, aborda de um modo ainda não superado o movimento da "Jacobéia", mas conviria aprofundar essas páginas de modo a tornar mais precisos os seus matizes para além da política e da polémica... que foi o que, geralmente, melhor fixaram decretos e pastorais.

⁶² Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Fr. António das Chagas...*, ed. cit., 256-257; António Pereira da SILVA, *A Questão do Sigilismo em Portugal...*, ed. cit., 125. As páginas fundamentais que Maria de Lourdes Belchior dedicou à *doutrina das "Cartas Espirituais"* do P. Chagas deverão, algum dia, ser completadas com o estudo dos seus conselhos sobre o ritmo da sua *ars orandi* a aplicar de acordo com os progressos na vida interior... Lembremos, por exemplo, a propósito precisamente das aspirações, o que aconselha, segundo o sumário da carta, "a huma religiosa que começava vida de espirito": "O exercicio das respirações dou a V. M. para as horas desocupadas e vagas, suppondo aquella hora de oração em que V. M. deve occuparse pela manhã, e à noite se poder e está seja agora no que V. M. mais gostar, ou mais ha mister, como he o conhecimento de Deos, conhecimento próprio, dor dos peccados, vida e morte de nosso Senhor Jesu Christo, com

obra que se reclamava de Fr. António das Chagas – a ponto de em 1725 (notemos a data em relação aos começos e progressos da Jacobeia) se publicarem os *Desejos Piedosos* como obra de sua total autoria – deveria ser bem-vinda nesses sectores dos "virtuosos"... E poderemos ainda, algum dia, descobrir que os *Desejos Piedosos* fossem mesmo um desses "livrinhos de doutrina e oração" que, "algumas vezes" os missionários do Varatojo levavam consigo "para repartirem por caridade com os povos a fim de aumentarem a sua devoção"⁶³... E se assim tiver sido, teríamos, então, encontrado uma boa pista para completar a resposta a essa pergunta formula há quarenta anos...

De todos os modos, ao reorganizar os *Pia Desideria*, centrando-os na meditação sobre a Confissão e a Comunhão, insistindo tanto na penitência como meio de dar sentido aos *vehementes desejos* de comungar como, dados por cumpridos exigentes pressupostos e disposições, na facilidade de realizar esse desejo de comungar, Pereira Veloso oferecia nos *Desejos Piedosos* uma obra que, pelo seu equilíbrio, era como que uma ponte simples - mas uma ponte - entre tempos e margens do difícil mundo da oração em Portugal..., como, aliás, por toda a parte. Talvez estas sugestões nos expliquem, para além das razões estéticas, um pouco melhor o acolhimento que mereceu esse *livrinho* editado pela primeira vez em 1687. E, valha o que valer, o seu aparecimento, por fins desse ano – se forem justas as nossas sugestões que sobre este ponto ficaram apontadas –, não coincidiu, de certo modo, com a publicação da bula *Coelestis pastor...* (20.IX.1687) que, confirmando factos e perigos, divulgava as proposições condenadas de Molinos – as suas e as que se lhe terão atribuído? Não

muita guarda dos sentidos, de cujos documentos estão os livros cheyos." (*Cartas Espirituales* [CLV], ed. cit., 233)

⁶³ Fr. Manuel de MARIA SANTÍSSIMA, *Historia da Fundação do real Convento e Seminário do Varatojo*, Porto, António Álvares Ribeiro, 1799, I, 266. Somos conscientes de estar a utilizar um dado da experiência missionária "de interior" do próprio autor da *História* do seminário apostólico fundado por Fr. António das Chagas e não um dado para ele já histórico e referido aos tempos em que nos situamos. Com efeito, Fr. Manuel de Maria Santíssima não diz "levavam"... mas, sim, "levam"... Uma prática já tradicional? Não sabemos, mas não nos repugna aceitar, enquanto o estudo sistemático que urge fazer sobre as "missões do interior" – especialmente para estes tempos do seu arranque – não provar o contrário, que, já nos fins do século XVII e na primeira metade do seguinte, tal prática se poderia verificar. Se, com efeito, como escreve E. OROZCO, *Manierismo y Barroco...*, ed. cit., 130, "esta necesidad de la imagen como medio visual de reforzar la enseñanza y comunicación doctrinal, lleva, pues, al desarrollo y multiplicación de esos libros con grabados", não custará muito a aceitar que os missionários também os distribuíssem já por estes anos. O que importará, porém, é procurar determinar se o faziam com alguma regularidade que, mesmo que não fosse muita – e não parece, a julgar por aquele "algumas vezes", que fosse assim tanta no tempo de Fr. José de Maria Santíssima –, denote uma metodologia significativa de doutrinação.

exploremos demasiadamente as coincidências, mas não deixemos de as anotar. A História também se faz com elas.

José Adriano de Freitas Carvalho

Summary: *This essay is an attempt at identifying the most conspicuous moments of the diffusion and editorial success of the Pia Desideria, by H. Hugo, S.J., in Portugal. After a reference to the main readers of the work in the second half of the 17th century (Francisco Manuel de Melo, Frei António das Chagas, OFM., Padre Manuel Bernardes, C. Orat.), the Desejos Piedosos, by José Pereira Veloso is analysed, using one of the rare surviving copies of its first edition (Lisbon, 1687). The latter work is an adaptation of the Pia Desideria based, for the iconography, on the 1658 Castillian translation by A. Salazar, S.J. The work enjoyed a relatively successful diffusion as a manual for the preparation for confession and for communion. It is this use that this essay aims at contextualizing within the spiritual currents of late 17th century Portugal.*

APÊNDICES

I

Correspondência entre os emblemas de *Desejos Piedosos* e dos *Pia Desideria*

Emblema de Introdução - Domine ante te omne desiderium meum et gemitus meus a te non est absconditus. *Ps. 37*

Desejos Piedosos

Pia Desideria

Livro Primeiro

- | | |
|--|-------|
| 1 - Averte oculos meos, ne videant vanitatem. <i>Ps. 118</i> | II, 5 |
| 2 - Deus tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita. <i>Ps. 68</i> | I, 2 |
| 3 - Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum; sana me Domine quoniam conturbata sunt ossa mea. <i>Ps. 6</i> | I, 3 |
| 4 - Vide humilitatem meam et laborem meum et dimitte universa delicta mea. <i>Ps. 24</i> | I, 4 |
| 5 - Memento, quaeso, quod sicut lutum feceris me et in pulverem reduces me. <i>Job, 10</i> | I, 5 |
| 6 - Peccavi, quid faciam tibi o custos hominum? quare posuisti me contrarium tibi? <i>Job, 7</i> | I, 6 |
| 7 - Confige timore tuo carnes meas; a judiciis enim tuis timui. <i>Ps. 118</i> | II, 4 |
| 8 - Quis dabit capiti meo aquam et oculis meis fontem lacrymarum? et plorabo die ac nocte. <i>Jerem., 9</i> | I, 8 |
| 9 - Non me demergat tempestas aquas, neque absorbeat me profundum. <i>Ps. 68</i> | I, 11 |
| 10 - Dolores inferni circunderunt me; praeoccupaverunt me laquei mortis. <i>Ps. 68</i> | I, 9 |
| 11 - Non intres in iudicium cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens. <i>Ps. 142</i> | I, 10 |
| 12 - Quis mihi hoc tribuat, ut in inferno protegas me, donec pertranseat furor tuus? <i>Job, 14</i> | I, 12 |
| 13 - Utinam saperent et intelligerent acnovissima providerent! <i>Deut. 32</i> | I, 14 |

- 14 - Nunquid non paucitas dierum meorum finietur brevi?
 dimitte ergo me ut plangam paululum dolorem meum. *Job, 10* I, 13
 15 - Defecit in dolore vita mea et anni mei in gemitibus. *Ps. 30* I, 15

Livro Segundo

- I - Anima mea desideravit te in nocte. *Isa., 26* I, 1
 2 - Quando veniam et apparebo ante faciem Dei? *Ps. 41* III, 12
 3 - Concupivit anima mea desiderare justificationes
 tuas. *Ps. 118* II, 1
 4 - Utinam dirigantur viae meae ad custodiendas jus-
 tificationes tuas. *Ps. 118* II, 2
 5 - Fiat cor meum immaculatum in justificationibus
 tuis, ut non confundar. *Ps. 118* II, 6
 6 - In lectulo meo per noctes quaesivi quem diligit
 anima mea; quaesivi illum et non inveni. *Cant. 3* II, 11
 7 - Surgam et circuibo civitatem; per vicos et plateas
 quaeram quem diligit anima mea. *Cant. 3* II, 11
 8 - Adjuro vos, filiae Ierusalem, si inveneritis dilectum
 meum ut nuntietis ei quia amore langueo. *Cant. 5* III, 1
 9 - Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore
 langueo. *Cant. 2* III, 2
 10 - Coarctor e duobus: desiderium habens dissolvi et
 esse cum Christo. *Ad Philip. 1* III, 9
 11 - Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in
 Domino Deo spem meam. *Ps. 72* II, 13
 12 - Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum,
 ita desiderat anima mea ad te Deus. *Ps. 41* III, 11
 13 - Quis mihi dabit pennas sicut columbae volabo et
 requiscam? *Ps. 54* III, 13
 14 - Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum,
 conspicit et deficit anima mea in atria Domini. *Ps. 83* III, 14
 15 - Cur faciam tuam abscondis et arbitraris me inimicum
 tuum? *Job, 13* I, 7

Livro Terceiro

- I - Quid enim mihi est in coelo et a te quid volui super
 terram? *Ps. 72* III, 6
 2 - Quis mihi det te fratrem meum sugentem ubera matris

meae, ut inveniam te foris et deosculer te et iam me nemo despiciat? <i>Cant. 8</i>	II, 9
3 - Perficies gressus meos in semitis tuis ut non moveantur vestigia mea. <i>Ps. 16</i>	II, 3
4 - Educ de sustodia animam meam ad confitendum nomini tuo. <i>Ps. 141</i>	III, 10
5 - Veni dilecte mi, egrediamur in agrum, commoremur in villis. <i>Cant. 7</i>	II, 7
6 - Trahe me, post te curremus in odorem unguentorum tuorum. <i>Cant. 1</i>	II, 8
7 - [Omíte: Num quem diligit anima mea vidisti?] Paululum cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea: tenui illum et nom dimittam. <i>Cant. 3</i>	II, 12
8 - Sub umbra illius, quem desideraveram sedit. <i>Cant. 2</i>	II, 14
9 - Dilectus meus mihi, et ego illi, quis pascitur inter lilia donec aspiret dies, et inclinentur umbra. <i>Cant. 2</i>	III, 3
10 - Ego dilecto meo et ad te conversio eius. <i>Cant. 7</i>	III, 4
11 - Anima mea liquefata est, ut dilectus locutus est. <i>Cant. 5</i>	III, 5
12 - Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est; habitavi cum habitantibus Cedar. <i>Ps. 119</i>	III, 7
13 - Quomodo cantabimus cantici Domini in terra aliena? <i>Ps. 136</i>	II, 15
14 - Fuge dilecte mi et assimilare caprae, hinnuloque cervorum super montes aromatum. <i>Cant. 8</i>	III, 15
15 - Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? <i>Ad Rom. 7</i>	III, 8

II
Edições

Desejos Piedosos
Suspiros e Saudades de Deus

1687

I - DESEJOS | PIEDOSOS | DE HUMA ALMA SAUDOSA | do seu divino Esposo Jesu Christo: | Divididos em varios Emblemas pa- | ra antes da Confissão e antes e | depois da Sagrada Comunhão: | Com huas Advertencias para o | mesmo intento: | Por JOSEPH PEREIRA VELOZO. | Em cada Emblema leva hum Cantico, | composto pelo Venerável Padre Fr. Anto- | nio das Chagas, Religioso Serafico | que foi em a Provincia dos Algar- | ves e Missionario Apostolico | neste Reyno. | [vinheta: escudo oval com um cruz inscrita e encimado por uma coroa real] | LISBOA, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, | Impressor de S. Mag. Anno 1687. | Com todas as licenças necessarias.

[16] p., 323, [5] p.; 15 cm.

Ante-rostro (ou frontispício?) com gravura representando um altar com o sacrário aberto e à sua frente um sacerdote mostrando o S.S. como para o distribuir na comunhão; ajoelhada, uma criança comungante ladeada por dois anjos, também de joelhos, segurando velas; o conjunto está encimado por uma nuvem do fundo da qual saem cabeças de anjos e uma pomba e, em plano mais avançado, um anjo em meio corpo segurando flores. No pé da gravura o letreiro já acima referido.

Além desta que acabámos de apontar, possui esta edição quarenta e seis gravuras correspondendo aos quarenta e seis emblemas, mas com as repetições e outras particularidades acima descritas.

Nepomuceno, 182, nº 1289.
B. P. Porto

1688

II - DESEJOS | PIEDOSOS | DE HUMA ALMA SAUDOSA | do seu divino Esposo Jesu Christo: | Divididos em varios Emblemas pa | ra

antes de Confissão e antes e | depois da Sagrada Comunhão: | Com huas
Advertencias para o | mesmo intento: | Por JOSEPH PEREIRA VELOZO. |
Em cada Emblema leva hum Cantico, | composto pelo Veneravel Padre Fr.
Anto- | nio das Chagas, Religioso Serafico | que foi em a Provincia dos
Algar- | ves, e Missionario Apostolico | neste Reyno. [vinheta: um escudo
oval com uma cruz inscrita e encimado por uma coroa real] LISBOA, na
Officina de MIGUEL DESLANDES, | Impressor de S. Mag. Anno 1688. |
Com todas as licenças necessarias.

[16] p., 323, [5] p.; 15 cm.

B. M.,II, 891; Inocência, V, 101; Nepomuceno, 182, 1290;
Belchior, 122, nº 13; P. M., 454; Santos, II, 115, nº 2423; Ávila-
Pérez., 829, nº 5782;

B.P. Ajuda [101-II-59]

B.P.Braga [Res. 173 A]

B. N. Lisboa [R.161 82 P; 161 69 P]

H. S. New York.

1688 / 1700

III - *Desejos Piedosos....*

Inocência, V, 101.

1704

IV - *Desejos Piedosos...*

Lisboa, na Officina de Domingos Gonçalves, MDCCIV
in 8º, (XVI), 287.

Santos, II, 115 nº 2423

1725

V - DESEJOS | PIEDOSOS | DE HUMA ALMA SAUDOSA | do
seu Divino Esposo Jesu Christo: | Divididos em varios Emblemas para antes
[da Confissão, e antes, e depois da | sagrada Comunhão: | Cõ huas

Advertencias para o esmo inten- | to e em cada Emblema leva hu Cântico | COMPOSTOS | Pelo V. P. Fr. ANTONIO DAS CHAGAS, | Religioso Serafico, q foi em a Provincia dos | Algarves, e Missionario Apostolico | neste Reyno. | OFFERECIDO | Ao Illustrissimo e Reverendissimo Senhor | FRANCISCO CARNEIRO | DE FIGUEIROA. | Reytor da Universidade de Coimbra, do Cõ- | selho de S. Mag. q Deos guarde, e do Geral | do S. Officio, Conego Doutoral da S. Sè | da Cidade de Lisboa Oriental, etc. | [vinheta: três estrelas entre parêntese] | EM COIMBRA: | Na Officina de Jozeph Antunes da Sylva | Impressor da Universid. Anno de 1725. | Com as licenças necessarias.

[18] p., 259; 15 cm.

Inocência, V, 102; P.M., 454; Belchior, 122, nº 13; Santos, II, 115, nº 2423

B. N. Lisboa [R 88 94 P]

1754

VI - DESEJOS | PIEDOSOS | DE HUMA ALMA SAUDOSA | do seu Divino Esposo Jesu Christo: | Divididos em varios Emblemas para antes da | Confissão, e para antes e depois da Sagra- | da Comunhão: | Por JOSEPH PEREIRA | VELOSO. | Em cada Emblema leva hum Cantico, compo- | sto pelo venravel Padre Fr. Antonio | das Chagas, Religioso Serafico que foy em a | Provincia dos Algarves, e Missionario | Apostolico neste Reyno. | [vinheta: o vulgarmente dito "emblema da Companhia"] | LISBOA: | Na Officina de DOMINGOS GONÇALVES. | MDCCLIV. | Com todas as licenças necessarias.

[8] p., 287; 14,5 cm.

Inocência V, 102; P. M., 454; Santos, II, 115, nº 2423.

B. P. Ajuda [101-II-60]

1830

VII - SUSPIROS | E | SAUDADES DE DEOS, | EXHALADOS E EXPOSTOS EM BREVES CANTICOS, | REDUZIDOS E IMITADOS | DOS | AFFECTOS SANCTOS | (*PLA DESIDERIA*) | DO | P. HERMANO HUGO | DA COMPANHIA DE JESUS, | PELO VENERAVEL P. FR.

ANTONIO DAS CHAGAS, | Missionario Apostolico neste reino, e Fundador do | Seminario de Varatojo, e por elle dirigidos ás Reli- | giosas do exemplarissimo Convento da Madre de | Deos de Lisboa, cujo Director espiritual fora por | muitos anos. | Accuradamente reimpressos nesta ultima edição, | expurgada | dos muitos erros das anteriores. | [vinheta: escudo real] | COIMBRA, | NA REAL IMPRENSA DA UNIVERSIDADE. | 1830 | Com Licença da Real Commissão de Censura.

[8] p., 47; 16 cm.

Inocência, VIII, 115; Belchior, 122, nº 13; Ávila-Pérez, 195, nº 1700

B. N. Lisboa [R 240 43 P]

B. G. U. Coimbra [7-64-6-25]

Siglas de Fontes Bibliográficas e Bibliotecas:

Ávila-Pérez = Arnaldo H. de OLIVEIRA, *Catálogo da Riquíssima Biblioteca de Victor M. d'Ávila Pérez*, Lisboa, 1938

B. G. U. Coimbra = Biblioteca Geral da Universidade. Coimbra

B. M. = D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, Lisboa Occidental, II, 1747 (aliás, Coimbra, 1965)

Belchior = Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Bibliografia de António da Fonseca Soares (Fr. António das Chagas)*, Lisboa, 1950

B. N. Lisboa = Biblioteca Nacional. Lisboa

B. P. Ajuda = Biblioteca do Palácio da Ajuda. Lisboa

B. P. Braga = Biblioteca Pública. Braga

B. P. Porto = Biblioteca Particular. Porto

H. S. Nova York = *Printed Books 1468-1700 in the Hispanic Society of America. A Listing* by Clara Louise Penney, New York, 1965

Inocência = Inocência F. da SILVA, *Dicionario Bibliographico Portuguez*, V, Lisboa, 1860; VIII, Lisboa, 1862

Nepomuceno = Luis TRINDADE, *Catalogo da Livraria do Falecido Distinto Bibliographo e Bibliophilo José Maria Nepomuceno*, Lisboa, 1897

P. M. = R. Pinto de MATOS, *Manual Bibliographico Portuguez*, Porto, 1876

Santos = José dos SANTOS, *Catalogo da Importante Livraria que pertenceu aos Notaveis Escriutores e Bibliofilos Condes de Azevedo e de Samodães*, Porto, 1921

Molinosismo e desculpabilização

1. O fenómeno Molinos: achega para uma reinterpretação histórica

Dans tous les procès de ce genre nous n'avons presque jamais le moyen, ni par la suite, le droit de conclure (...), nos pauvres méthodes ne nous conduisant jamais qu'au seuil de l'âme profonde

HENRI BRÉMOND

Personalidade de contrastes, deixando impressão de um retrato composto numa oposição forte de tons claros e escuros, Miguel de Molinos continua, no pano de fundo da cultura barroca, sua contemporânea, não obstante importantes estudos que a sua vida e obra foram e vêem suscitando¹, uma individualidade fortemente enigmática, sobretudo se pretendemos localizá-la face ao real significado e papel histórico de um

¹ Entre as aporções mais importantes de uma já larga bibliografia, a que, em concreto, nos passaremos a ir remetendo, cumpre, no passado, evocadas as páginas de Marcelino MENÉNDEZ PELAYO (cf. *Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, 1947, t. IV, 253-273), colocar em especial lugar os trabalhos pioneiros do jesuíta Paul DUDON, publicados de 1911 a 1920 em *Recherches de Science Religieuse* e na *Revue d'ascétique et de mystique*, e que culminaram no marcantíssimo livro *Le quietiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921, agregando-lhes, nomeadamente, os contributos de F. NICOLINI, *Su Miguel de Molinos, Pier Matteo Petrucci e altri quietisti. Ragguagli bibliografici*, in *Bolletino del Archivio Storico del Banco di Napoli*, Nápoles, 1958, 89-201 e *Su Miguel de Molinos e taluni quietisti italiani. Notizie, appunti, documenti*, 1959, 223-349, e de Massimo PETROCCHI, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, 1948 (esta última obra sobre o quadro geral da vivência espiritual italiana em que se vem inserir e exprimir a acção do aragonês); como balizas fundamentais no estado actual dos estudos sobre Molinos, merecem especial referência os trabalhos de dois especialistas: J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS e Eulogio PACHO. O primeiro, a quem se deve a edição crítica do *Guia Espiritual*, "authentique monument de science et de critique" (Robert RICARD, *Le retour de Molinos*, in *Caravelle*, 27, 1976, 235), facultou-nos um mais fácil acesso às suas luminosas *Investigaciones historicas sobre Miguel de Molinos*, publicando uma hoje imprescindível *Molinosiana*, Madrid, 1987. As investigações de Eulogio PACHO (O.C.D.) são também fundamentais para situar, com renovada profundidade e rigor, a pessoa e a obra de Molinos no tempo e contexto a que pertencem. Entre elas, cumpro-nos assinalar: *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, in *Ephemerides Carmeliticae*, 13, 1962, 353-426; *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración* em *Historia de la espiritualidad*, Barcelona, 1969, t. II, 352- 381; *Molinos (Michel de)*, em *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. 10, Paris, 1979, cols. 1486-1514.

quadro de atitudes, valores e comportamentos, subsequentemente catalogado ou catalogável como "molinosista", na marcha das ideias, dos sentimentos e da vivência religiosa da própria cristandade moderna ocidental, que este teólogo integrou.

Seja-nos pois lícito, humildemente, juntar a nossa reflexão a muitas páginas e volumes alheios, anteriores, cômicos de que, se só por estultícia alguém pode sonhar decifrar cabalmente almas e destinos, todavia, em ciência – neste caso em história cultural –, cada um de nós é chamado a tentar compreender e a tornar mais facilmente compreensíveis os fenómenos, as diferentes experiências de vida, percebendo-as pessoalmente, enriquecendo o ponto de chegada colectivo com a nossa própria síntese perceptiva, com a nossa parte de verdade, mesmo que assente em algumas falíveis intuições. E ainda recentemente, em tese de doutoramento, elaborada a partir de uma gozosa "conversação filosófica" com Molinos, se enfatizava a perenidade e fertilidade de certas respostas epocalmente ensaiadas pelo padre aragonês, como respostas de alguém que tomou "sobre si mesmo" as inquietações do seu tempo, fazendo-se eco do seu próprio momento histórico²...

Os traços mais impressionantes e duráveis da historiografia sobre Miguel de Molinos só recentemente começaram a libertar-se de uma atitude apologetica, responsável pelo comprazimento numa imagem global do heresiarca de tons carregados e soturnos, configurando uma personalidade desprezível e mesquinha, porque apenas entrevista "no cadafalso da ignomínia"³. Sendo manifesta essa distorção histórica⁴, excluídas as enormidades de depravação atribuídas a Molinos pelos seus detratores

² Pilar MORENO RODRIGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Madrid, 1992, 21-22. Cf. nossa recensão, *Via spiritus* I, 1994, 246-249. Nesta obra, a autora facultou-nos uma síntese do estado actual dos estudos sobre Molinos.

³ Cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Molinos y el quietismo español*, in *Molinosiana, Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos*, Madrid, 1987, 26-27. Neste trabalho, o autor passa em revista a principal bibliografia referente às "investigações modernas em torno a Molinos"; nele nos adverte que todos os autores, desde Menéndez Pelayo a Dudon, se servem de "notícias" extraídas de uma *Vida* anónima, editada em 1964 por Justo FERNANDEZ ALONSO, *Una biografía [biografía] inédita de Miguel Molinos*, in *Anthologica Anua*, 12 (1964), 293-321, numa iniciativa que facilitou ao próprio J. Ignacio Tellechea Idígoras a determinação da autoria da *Vida*: o sacerdote espanhol Alonso de San Juan, residente em Roma. Esta *Vida*, escrita depois da condenação de Molinos, com "notório afã adverso y desacreditativo", forneceu uma base para todas as recomposições da biografia de Molinos, e no século XVIII foi em grande parte plagiada pelo "molinosfobo" Francisco António de Montalvo; cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Miguel Molinos en la obra inédita de Francisco A. Montalvo "Historia de los Quietistas"*, in *Molinosiana*, ed. cit., 109-168.

⁴ J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Lexico de la "Guta Espiritual" de Miguel de Molinos*, Madrid, 1991, xxvi.

contemporâneos e conservadas em "lenda negra"⁵, sabidas as condicionantes políticas do seu processo no Santo Ofício Romano, susceptíveis de provocarem dúvidas a um espírito atento e bem colocado⁶, mesmo assim, por muito baixo a que, na vida prática, ocultamente, tivesse descido o comportamento moral deste padre aragonês⁷ e a incongruência das suas auto-justificações, a força e atractivo de ideias, juntamente com a beleza formal, que se espelham no *Guia Espiritual* e em outros seus textos impressos, não podem ser consideradas como produto de um espírito vulgar. Essa obra, "modelo de tersura e pureza" da língua castelhana⁸, escrita

⁵ Cf. Gino BANDINI, *La lotta contro il Quietismo in Italia*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, fasc. 1, 1947, 35-46. Essa "imagem absolutamente negativa" de Molinos enraiza-se a partir da publicitação da sua condenação pelo Santo Ofício romano. Com efeito, Molinos levava já meio ano nos cárceres inquisitoriais, e uma personalidade bem informada, culta, serena e séria, como era o Doutor Diego Vincencio de Vidania, escrevendo de Roma ao Bispo Inquisidor Geral de Espanha, a 26 de Janeiro de 1686, transmitia então ainda a projecção duma diversa imagem moral do aragonês; cf. J. IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS, *Un juicio desconocido sobre Molinos*, in *Molinosiana*, ed. cit., 227-239. Leibniz, que esteve em Roma entre Outubro de 1689 e Junho de 1690, na sua correspondência posterior, refere-se ao facto de, nessa época, a opinião romana ainda estar dividida quanto à culpabilidade de Molinos, uma vez que, segundo certas vozes bem informadas, o padre fora vítima da mistura no seu processo de más opiniões e práticas de alguns dos seus discípulos, com o fim de afectar mais ruinosamente a sua imagem pública (cf. Émilienne NAERT, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, 1959, 119-120).

⁶ Referimo-nos a Cristina da Suécia, que bem se apercebeu da gravidade da mescla de um importante impulso político, manejado pelo Cardeal D'Estrées, em nome dos interesses franceses na cúria romana, com objectivos eclesiais de depuração da espiritualidade. Muito tempo depois de, no palacio Riario, o Cardeal Azolini lhe ter demonstrado a impossibilidade em que se encontrava de algo fazer em favor do encarcerado Molinos, este purpurado ter-lhe-ia dito que, se Molinos não fosse espanhol, talvez não se tivesse ponderado tanto o perigo que ameaçava a Igreja com aquelas suas doutrinas (Marquês de VILLA-URRUTIA, *Cristina de Suecia*, Buenos Aires, s/d, 174-175). Cf. ainda Gino BANDINI, *La lotta contro il Quietismo in Italia*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, fasc. 1, 1947, 43; Gino BANDINI, *Cristina di Svezia e Molinos*, in *Nuova Antologia*, Jan. 1948, 61-72.

⁷ Molinos foi denunciado de ter mantido "per molto tempo" relações sexuais e exibicionismo impúdico com duas mulheres, sendo que uma delas estivera ao seu serviço: não desmente as afirmações, mas, - o que é mais grave -, afirma que não eram pecado "perche erano fatti ... senza consentimento della parte superiore". No entanto, indiciado de ter cometido "atti di carnalita" com dezassete pessoas, "con abuso anche di confessione", vemos que, "interrogato sopra di questa ultima accusa", Molinos "nega assolutamente haver comesso tali oscenita" (*Ristretto del Processo e della Sentenza contro Michele de Molinos*, B. N. Madrid, Ms. 9721, fols. 111r.-112 v.). Com pertinência tem sido observado que a polémica que precedeu o processo de Molinos foi fundamentalmente doutrinal, tendo-se visto surgir a questão das aberrações morais no curso do próprio processo, como elemento da dinâmica interna deste, parecendo vir imposta pelo desejo de que a condenação alcançasse o seu efeito máximo, por ser acompanhada de descrédito e escândalo (José Angel VALENTE, *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, [introdução à ed. do *Guia Espiritual*], Barcelona, 1974, 47).

⁸ Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. IV, Santander, 1947, 255, observa também, judiciosamente, que Molinos "no estaba contagiado en nada por el mal gusto del siglo XVII, y es un escritor de primer orden, sobrio, nervioso y concentrado".

castigadamente ao longo de três anos⁹, depõe contra a ideia simplista de um sacerdote estranho a preocupações ascéticas, como contra a preconceituosa ideia de uma sua conduta ociosa depõe o sequestro de uma numerosíssima correspondência de direcção espiritual na sua posse – na ordem de milhares de cartas –, aquando da sua prisão pelo Santo Ofício Romano em 18 de Julho de 1685¹⁰. Um desequilibrado? Talvez simplesmente alguém que, próximo a esses radiosos dias romanos de publicação do *Guia*, se desequilibrou, caiu, e não teve, por orgulho, coragem de arrear caminho. Como já foi observado, o principal problema de Molinos terá sido um colocar-se acima das considerações da comum prudência moral¹¹, passando depois a assacar à força invencível de Satanás os próprios fracassos e debilidades de autodomínio; como comentava Kolakowski, nesta questão central das "violências diabólicas" – e a maior gravidade estava nessa "credulidade" tida e abjurada –, não se tratava tanto de arranjar uma escapatória religiosa para os próprios pecados, como de encontrar para si mesmo, apesar desses pecados (componente inevitável da natureza corrompida), uma perspectiva de salvação¹².

Recomposto o esboço biográfico de Miguel de Molinos¹³, enriquecido nomeadamente com novas perspectivas sobre o seu obscuro período valenciano¹⁴, julgamos, ainda e por uma vez mais, valer a pena reflectir sobre o significado do triunfo romano do padre aragonês. A exacta, criteriosa, e até, por vezes, minudente evocação desses subsequentes "três tempos" do "drama" romano de Molinos – um primeiro "tempo", de progressiva afirmação e popularidade, da sua chegada à Urbe, em fins de 1663, a 1675, ano da publicação do *Guia Espiritual*, um segundo, de dez anos, em que o prestígio máximo do teólogo vai sendo afectado por disputas, impugnações e desconfianças, e por fim, o "tempo" da "derrota", posterior ao momento do seu aprisionamento – essa evocação histórica, dizíamos, está feita, como reconhecida é nela a genuinidade dos depoimentos sobre os

⁹ Cf. Alonso de SAN JUAN, *Vida del Doctor D. Miguel de Molinos aragones (...)*, apud Justo FERNANDEZ ALONSO, *Una bibliografía [biografía] inédita de Miguel Molinos*, in *Anthologica Annu*, 12, (1964), 309.

¹⁰ Ronald A. KNOX, *Illuminati e carismatici*, trad. de Giovanna Paroni, Introdução de Ettore Passerin d'Entrèves, Bologna, 1970, 355-356.

¹¹ Ronald A. KNOX, *Illuminati e carismatici*, ed. cit., 431.

¹² Leszek KOLAKOWSKI, *Cristianos sin Iglesia, La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid, 1982, 352.

¹³ Cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Introducción a un texto*, ed. crítica de Miguel de MOLINOS, *Guia espiritual*, Madrid, 1975, 16-36.

¹⁴ Cf. Ramon ROBRES LLUCH, *En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia (1578-1691)*, in *Anthologica Annu*, 18 (1971), 353-465; F. SÁNCHEZ CASTAÑER, *Miguel de Molinos en Valencia y Roma (Nuevos datos biográficos)*, Sep. da *Revista Valenciana de Filología*, t. IV, (1965).

devotos, resignados e arrependidos anos vividos pelo penitenciado sacerdote na prisão, até ao dia do seu falecimento (28 de Dezembro de 1696)¹⁵, um dado este a combinar com o raro e negregado auto-domínio de que deu provas por ocasião do auto de Santa Maria *sopra Minerva*¹⁶.

Na cela da sua prisão romana, Molinos é um "vencido" face a uma História inexorável que, como sempre, se fará, escrita pelos "vencedores", seus antagonistas de véspera, e havia pouco, pela autoridade eclesiástica obrigados a contenção e ao silêncio¹⁷. Subsistem, no entanto, difficilimas mas incontornáveis questões: porque triunfou, transplantado à Urbe, este "obscuro" clérigo espanhol? Como se explica o êxito europeu do *Guia Espiritual*, coroando a popularidade e o seu prestígio romano? Porque foi tão tenazmente combatido, e, finalmente, teve tamanho eco o seu processo e condenação? Perguntas que correspondem, a interrogarmo-nos, afinal, sobre o significado e papel histórico do molinosismo.

Depois dos trabalhos de revisionismo crítico de Jesus Ellacuria Beascochea¹⁸, Eulogio Pacho e J. Ignacio Tellechea Idígoras, mantendo a reserva que estes autores guardam em relação ao magistério privado de Molinos e à utilização prática dos princípios por si ensinados, matéria sobre que não há, afinal, base documental suficientemente larga, hoje, só por ignorância ou preconceituoso pirronismo poderá alguém persistir em considerar Miguel de Molinos como um herege do *livro*; com efeito, das 68 proposições atribuídas a Molinos, explicitamente condenadas, nem uma só procede literalmente do *Guia Espiritual*, já que o padre aragonês procurou deliberadamente, e plenamente conseguiu integrar esta e as restantes obras que constituem o seu magistério público, dentro de limites caucionados pela tradição¹⁹. Confrontado com um sistema processual duro e temido²⁰, que

¹⁵ Cf. nota 9 *supra*, e J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Molinos y el quietismo español*, art. cit., 58-59.

¹⁶ Cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Miguel Molinos en la obra inedita de Francisco A. Montalvo*, art. cit., 166-167.

¹⁷ Referimo-nos, nomeadamente, à inclusão no *Index* (1681) dos escritos anti-molinosistas de Bell'Uomo e Paulo Segneri, no contexto da luta "conduzida com tenacidade irremovível e com vigor inexausto" pela Companhia de Jesus (Gino BANDINI, *La lotta contro il quietismo in Italia*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, fasc. 1 (1947), 27-32).

¹⁸ *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos (Proceso de la Inquisición y refutación de los teólogos)*, Bilbao, 1956.

¹⁹ J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Lexico de la "Guia Espiritual" de Miguel de Molinos*, xxii-xxiii. Por estranho que, à primeira vista, possa parecer, os consultores e qualificadores do Santo Ofício, encarregados da censura das proposições de Molinos, não trabalharam sobre os escritos do aragonês que tinham passado pelos prelos, como se deprende das notas do Padre Luis Pérez de Castro (O. C.) a essas proposições, nas quais não se encontra nunca citada nenhuma das obras de Molinos publicadas (Francisco Pablo GARRIDO HERRERO, *Un censor español de Molinos y de Petrucci*, Roma, 1988, 96).

fixou um corpo de 263 proposições suas, condensadas depois nas 68 do decreto condenatório e da bula, proposições essas baseadas em delações, testemunhos e no exame de milhares de cartas, Molinos, incapaz de "sanear" tantas inculpações abandonou-se, como se sabe, ao seu destino, dispondo-se a abjurar, e remetendo-se à misericórdia do Tribunal²¹. Desaparecido o seu processo²², fica mesmo assim claro que Molinos é um heresiarca da praxis, de uma ingente acção de direcção espiritual, por viva voz e por carta, penitenciado certamente por formulações imprudentes, indiscretas e erróneas, disseminadas num público vasto e de heterogénea preparação intelectual, mas também pelas consequências que, na vida pessoal e de adeptos seus, se fizeram derivar das suas doutrinas²³.

²⁰ Cf. José Angel VALENTE, *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, ed. cit., 45-46; neste estudo, que acompanha a sua edição do *Guia Espiritual*, este autor recorda, com pertinência, recorrendo ao texto da *Defensa de la Contemplacion*, o receoso alerta do queixoso Molinos, segundo o qual "no se ha de juzgar ninguna proposición por el sonido exterior, sin atender al sonido de todo el contexto por los antecedentes y consecuentes", bem como "no se han de condenar las proposiciones ni tenerlas por sospechosas, aunque por el sonido de las palabras y por la corteza convengan algo con las falsas, mientras en los antecedentes y consecuentes y en toda la sustancia del contexto se conforman y ajustan con la verdadera y sana doctrina" - Cap. XX. É no entanto ilegítimo escamotear ou substimar a seguinte afirmação que se lê no *Sommario del Processo, o abiura letta nella chiesa della Minerva con le sue solite cerimonie, intervento de Cardinali & ordinate dalla Cong. ne del S. Officio contro Michele de Molinos, heresiarca dogmatico, li 3 Settembre 1687*: "*Confessasti che le proposizioni estratte dalla tue lettere e scritti erano bene estratte, e nella maniera che stavano contenevano il suo vero sentimento, e che havevi secondo quelle dirette et istruite l'anime*" (B. N. Madrid, Ms. 120, fol. 34r.^o).

²¹ Cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Molinos y el quietismo español*, ed. cit., 56.

²² J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Introduccion a un texto*, ed. crítica do *Guia Espiritual*, 24, considera perdidas as esperanças de se conhecerem esses autos, recordando-nos as diligências infrutíferas de Paul DUDON (S.J.), *Le quietiste espagnol Michel de Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921, 191, e as informações de Giuseppe de LUCA, *Papiers sur le quietisme*, in *Revue d'Ascétique et Mystique*, 14 (1933), 314, referentes às circunstâncias em que este processo terá sido destruído em Roma. No entanto, como vimos, na B. N. de Madrid, dispomos de valioso "Compendio" e "Sommario" do processo de Molinos, cópia bastante completa de documentação vária que também se encontra nas bibliotecas romanas Valliceliana, Casanatense, Angelica, e na Biblioteca Ambrosiana de Milão.

²³ J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Introduccion a un texto*, ed. crítica do *Guia Espiritual*, 27. Parece-nos no entanto, sobre este último aspecto - se será ou não legítimo interpretar uma doutrina pelas suas aplicações práticas -, extremamente pertinente a observação de Leszek KOLAKOWSKI, *Cristianismo sin Iglesia...*, 344: "no existe doutrina teológica ou filosófica de la que, con un poco de buena voluntad, no se puedan extraer consecuencias prácticas que justifiquen la libertad sexual. Hemos de hacer notar en efecto que, entre las diversas doctrinas contradictorias y en conflicto unas con las otras que circularon en los siglos XVI y XVII, no hay ninguna a la que no se intentara - y con éxito - darle una interpretación práctica de este género. La doctrina calvinista de la doble predestinación permitía creer, si se le daba una interpretación simplificada (pero admisible), que los escogidos de Dios, "de todas maneras", no pueden perder la gracia, que por tanto tales o cuales prácticas no amenazan su salvación más de lo que puedan ayudar o entorpecer la suerte de los condenados. El probabilismo jesuítico y la "devoción fácil" mecanizada permiten, si se los interpreta en consecuencia, una grande libertad con pocos gastos - de acuerdo con los esquemas tan

Nas tendências gerais para o individualismo na vivência religiosa do século XVII, não poderá o caso de Molinos – a questão molinosista, tal como a Igreja a sentiu – ser visto como uma expressão mais da tensão sociedade-pensamento, sagazmente evocada por Pierre Chaunu, como resultante do desajustamento de uma sociedade de ordens, tradicional, correspondente à ordem hierárquica da física aristotélica, face a tendências contemporâneas, opostas, para a "geometrização do foro moral" e para a sociedade de classes, mas também para o "integrismo" da graça, para o "fundamentalismo" da salvação, da revelação e do culto em espírito, tal como também se reconhece ocorrer com o "universo jansenista", mal acomodado ao género barroco?²⁴ Mais recentemente, a proposta molinosista voltava a ser vista como reacção-renúncia à tradição religiosa do barroco, pelo alheamento ou desvalorização das suas representações plásticas, do seu imaginário, e de todo um arsenal sensorial, memorativo e imaginativo, correntemente inscrito na atitude orante-meditante tradicional, facto alegadamente ilustrado pela subestimação da prática da meditação de tipo inaciano, em favor da ausência de discurso da contemplação, potenciadora do silêncio e do *nada* molinosiano²⁵. Por outros termos, não foram os casos

conocidos de las *Provinciales*". Com efeito, parece por vezes esquecer-se que o mais importante é sempre que, teoricamente, na ordem dos princípios e das formulações, uma doutrina seja considerada correcta ou ortodoxa, já que qualquer *praxis* sempre está sujeita a entorses e distorções das humanas incoerências, fraquezas, limitações, e a permanentes tentações de autojustificação. E, efectivamente, no que a Molinos tocava, nenhuma *praxis* concreta permitia subtrair ou escamotear o facto de nos seus textos publicados não se vislumbrar doutrina censurável. No entanto Leibniz, que leu o *Guia Espiritual*, e que reconheceu que as posições aí expendidas eram afinal, em substância, as dos autores místicos aprovados, entendeu simultaneamente: que Molinos, a avaliar pelas peças do seu processo, tirou dessas posições consequências práticas falsas e muito perigosas; que a doutrina de *quiete* e a passividade molinosiana, uma vez que assentes em pressupostos metafísicos erróneos, poderiam ter consequências nefastas na piedade (cf. Émilienne NAERT, *Leibniz...*, 89-95).

²⁴ Cf. Pierre CHAUNU, *La civilisation de l'Europe Classique*, Paris, 1970, 442-469. Cf. Gianvittorio SIGNOROTTO, *Inquistori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologna, 1989, 305-306. Sobre este sentido das transformações mentais na velha Europa, com modulações específicas, cf. Sergio BERTELLI, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Florença, 1973, 312-315; cf. também Michel de CERTEAU, *Politica e mistica, Questioni di storia religiosa*, Milão, 1975, 348-350.

²⁵ Cf. Fernando R. de la FLOR, *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Junta de Castilla y Leon, 1988, 98-101. Importa no entanto matizar as afirmações deste autor, lembrando por exemplo o "tradicionalismo" de Molinos na *Carta Segunda a un caballero español*, instruindo-o no modo de exercitar a oração mental, oração provida das partes componentes habituais e da não menos habitual "composição do lugar" (cf. Pilar MORENO RODRIGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos, Apéndice*, 589-594), o que vinca a preocupação de Molinos em fornecer esquemas diferenciados, conforme se tratasse de "principiantes" ou de "aproveitados". De resto, logo no início do *Guia espiritual* (ed. cit. 105), Molinos adverte que "la doctrina de este libro no instruye a todo tipo de personas, sino solamente a aquéllas que tienen bien mortificados los sentidos y pasiones y que están ya aprovechadas y

Madame Guyon e Fénelon também evocados como exemplos de reacção, na tentativa de emancipação do individuo e do "sentimento" face à racionalidade da sociedade de corte?²⁶

Considerado Molinos como marco final duma cadeia doutrinária e duma tendência sempre latente na espiritualidade ocidental, caracterizada pela ambição de elevar os fiéis a uma forma superior de oração contemplativa, denominada de "quiete", visando a identificação com Deus, com mediação de um estado adquirido de passividade, susceptível de, nessa circunstância, atenuar a responsabilidade pessoal do fiel orante e preocupações formais de vigilância e investimento ascético²⁷ – e é isto, em síntese, o essencial do quietismo, (palavra cunhada a partir de quiete ou quietude, e que explicitamente aparece já em conhecida carta-denúncia do cardeal Caracciolo ao Papa Inocêncio XI, datada de 30 de Janeiro de 1682) –, há muito tempo, Massimo Petrocchi apresentava já uma chave para o entendimento do surto deste quietismo epocal, coroado pelo teólogo aragonês, que se harmoniza com o essencial de um quadro interpretativo mais recente sobre a *culpabilização no ocidente*²⁸, para o período

encaminhadas na oración", distinções e prudências práticas que, segundo carta-denúncia do Cardeal Caracciolo de 30 de Janeiro de 1682, não eram visíveis na cidade e em outras partes do Reino de Nápoles (cf. Massimo PETROCCHI, *El quietismo italiano...*, "Apêndice", 155-156). Face aos seus críticos, particularmente jesuítas, depois da publicação do *Guia espiritual*, Molinos negou enfaticamente aborrecer a meditação, que ele dizia aconselhar a todos; apenas recomendava que se abandonasse quando fosse necessário e Deus o quisesse, para "passar a outro estado mais perfeito", como igualmente louvava continuamente e aconselhava a "infinitas pessoas" os "santísimos" Exercícios Espirituais de Santo Inácio, só que, abonando-se da autoridade do Padre Surin, da Companhia de Jesus, afirmava que a oração de discurso era "para aqueles que começa[va]m" (cf. Miguel de MOLINOS, *Defensa de la contemplación*, Estudo preliminar, edição e notas de Eulogio PACHO, Madrid, 1988, 18, 97, e 102). Claudio LENDINEZ, no seu *Prólogo* ao *Guia Espiritual*, Madrid, 1974, também neste particular, vai mesmo a posições dificilmente subscrevíveis, ainda mais extremas que as expressas por F. R. de la FLOR, opondo o "mastodóntico discurso da teologia positiva de clara influência jesuítica", a diferente linguagem e atitude dos inicianos, às do herege aragonês, vendo em suma a controvérsia do quietismo como uma opção entre Inácio e Molinos (cf. 17, e 52-53). Na verdade, é necessário, com José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, lembrar o quanto Molinos não é "um aerólito caído do céu", e que na Companhia, o feroso anti-molinista Segneri, bem como os seus confrades Bell'Uomo, Reggio e Caprini, representando uma linha asceticista italiana, não eram toda a Companhia, em cujo seio puderam afirmar-se um Gagliardi, um Alvarez, um Surin e um Binet (cf. Miguel MOLINOS, *Guia espiritual*, ed. cit., *Introdução*, 77).

²⁶ Cf. Norbert ELIAS, *A sociedade de corte*, Lisboa, 1987, 87.

²⁷ Cf. P. POURRAT, "Quiétisme", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. 13, Paris, 1937, cols. 1537-1581; é de leitura obrigatória a revisão crítica de conceitos feita por Eulogio PACHO POLVORINOS, *En torno al quietismo. Interrogantes y sugerencias*, em *Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez*, t. IV, 215-236. Entre outras sínteses, cf. Eulogio PACHO, *Storia della spiritualità moderna*, Roma, 1984, 196-206 e "Quietismo", *Diccionario de espiritualidad*, dir. Ermanno ANCILLI, t. 3, Barcelona, 1984, 237-241.

²⁸ Cf. Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII.e-XVIII.e siècles)*, Paris, 1983, sobre o fenómeno da "sobreculpabilização" na história ocidental,

seiscentista: a ânsia "de evitar o perigo de sufocar a vida religiosa no terror de Deus" e de libertar as almas da "doença" dos escrúpulos, outrossim fazendo-lhes sentir a presença de Deus "como uma doce e benigna vizinhança", eram sãs exigências inscritas, à partida, nas preocupações duma pastoral como aquela que perseguiu Miguel de Molinos²⁹.

Com as pessoas sobrecarregadas de práticas, normas e casuísticas de auto-análise e confissão, facilmente geradoras de ansiedade e inquietação escrupulosa³⁰, num cristianismo demasiado moralista, contabilístico e exaltador do mérito e heroicidade dos actos humanos, sentia-se uma falta de ênfase no elemento libertador da graça. E neste contexto, não admira que se tornasse cada vez mais flagrante a realidade de uma frase do jesuíta Paulo Segneri, segundo o qual as pessoas corriam mais depressa a escutar os pregadores que infundiam segurança [*sicurezza*] que aqueles que provocavam o medo³¹. Segurança, neste caso, proporcional ao estímulo ou adopção de uma crescente atitude de confiança e abandono à graça divina, e de concomitante desconfiança posta no homem e no valor das suas obras, independentemente dessa graça. Pessimismo antropológico este que, intensamente respirado também em ambiente católico, funcionava, algo paradoxalmente, como traço aproximador às correntes jansenizantes³², um factor que, evidentemente, forneceu importante arsenal argumentativo aos adversários dos "modernos contemplativos", na sua campanha anti-quietista³³.

Na verdade, o êxito e divulgação da mística de quiete em Roma e em Itália, "nuovo modo di orare, o sia di contemplare, favorito da molti personaggi di grande auttorità"³⁴, foi um fenómeno cuja magnitude se impôs mesmo aos seus impugnadores, entre os quais se distinguiram os teóricos da Companhia de Jesus. Os motivos profundos desse êxito podem auscultar-se nas razões trocadas pelas duas "facções" ao longo do aceso debate religioso travado em Roma entre 1675 e 1687, pois que,

interpretando, em luminosas secções diacrónicas, toda uma panóplia de discursos e sistemas pastorais amplificadores da dimensão do pecado humano relativamente à capacidade do perdão divino.

²⁹ Massimo PETROCCHI, *Il quietismo italiano...*, ed. cit., 13 e 106.

³⁰ Cf. Jean DELUMEAU, *Le peché...*, ed. cit., cap. 10, 350-358.

³¹ Jean DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989, 14.

³² Cf. Pietro ZOVATTO, *Il settecento spirituale fra giansenismo e quietismo*, em *Storia della spiritualità*, t.VI, Bologna, 1990, 48.

³³ Sobre as relações entre estas duas correntes (inconciliabilidade e pontos comuns), e os impugnadores de ambas, que nelas viram "insídias convergentes", cf. Gianvittorio SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici...*, ed. cit., 306-310.

³⁴ *Scrittura del Cardinal Degli Albizzi (12 /4/1682)*, apud Massimo PETROCCHI, *Il quietismo italiano...*, ed. cit., 147.

verdadeiramente, o sucesso pessoal de Miguel de Molinos, consistiu em, aproveitando o ambiente favorável por si encontrado na Urbe, ter clarificado e sistematizado, com aparente coerência e solidez, tendências gerais latentes na espiritualidade ocidental³⁵, potenciadas pelo movimento universalizante da oração mental da velha linhagem *recogida*³⁶ e, dentro deste, por certo laicalismo ortodoxo que, contra ventos dominantes, se expressara, nomeadamente, na pastoral de um Juan Falconi, insistindo na abertura da prática da contemplação aos humildes e simples, com fundamento no comum chamamento dos homens à santidade³⁷.

Tudo na obra pública escrita por Molinos parece endereçado a "segura e diretamente" conduzir o fiel à vida eterna, e a "sem perigos, embaraços nem ofensas" o guiar no caminho da perfeição³⁸, e até o seu "desprezo" pela devoção sensível³⁹, desconfiança dos sentidos e consolações espirituais, subvalorização do discurso⁴⁰, relativização do valor das obras⁴¹, - o seu pessimismo, em suma -, se destina a des-iludir os fiéis das suas humanas certezas, de modo a abandonarem-se mais à acção e iniciativa da graça divina, para que, às suas "almas aniquiladas" e "vazias", Deus "as vista, as encha e aperfeiçoe", lhes descubra a "dracma desejada do Evangelho", a vida "beata", a vida "feliz", a vida verdadeira e a bem-

³⁵ Jesus ELLACURIA BEASCCOECHEA, *Reacción española...*, ed. cit., 354, nota 801.

³⁶ Cf. Melquíades ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva vision de la mística española (1500-1700)*, Madrid, 1976.

³⁷ Cf. Eulogio de la VIRGEN DEL CARMEN, *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, em *Historia de la espiritualidad*, dir. B. JIMÉNEZ DUQUE, t. II, Barcelona, 1969, 358. Cf. Juan FALCONI, *Cartilla segunda para leer en Christo*, em *Obras espirituales... recogidas por el R. P. Fr. Joseph Sanchez*, Diego Dormer, Zaragoza, s/d, 202-225. Esta posição expressa-se lapidarmente no *Guia* de Molinos, Livro I, Cap. III, ed. cit., 133 : "Es constante que Cristo Señor enseñó a todos la perfeccion, y quiere siempre que todos sean perfectos, con especialidad los idiotas y sencillos. (...) Es cierto que éstos no pueden alcanzar la perfección por agudas meditaciones y sutiles consideraciones; pero son capaces como los más doctos para poder llegar a la perfección por los afectos de la voluntad, donde más principalmente consiste." Doravante sem qualquer indicação, todas as citações do *Guia* remeterão para esta edição.

³⁸ Cf. *Guia espiritual*, Prólogo de Frei Juan de Santa María, 91-92

³⁹ Cf. *Guia espiritual*, Livro I, Cap. V, 143-146.

⁴⁰ Cf. por ex. *Guia espiritual*, Livro I, Cap. III, 134: "Enseña San Buenaventura a no pensar en ninguna cosa, ni aun en Dios, porque es imperfección el tener formas, imágenes, y especies, por sutiles que sean, así de la voluntad como de la bondad, Trinidad y Unidad, y aun de la misma esencia divina (...). Importa no pensar aquí nada de las criaturas, de los Angeles, ni del mismo Dios, porque esta sabiduría y perfección no se engendra por la meditación sutil, sino por el desco y afecto de la voluntad."

⁴¹ Cf. *Guia espiritual*, Livro I, Cap. IX, 158: "*Todas nuestras obras - según dice Isaías (c. 64,6) - son como los paños manchados por las manchas de la vanidad, satisfacción y amor propio. Es necesario que se purifiquen con el fuego de la tribulación y tentación para que sean limpias, puras, perfectas y agradables a los divinos ojos*" (subl. nosso).

aventurança da terra"⁴², ou seja, para que a esses fiéis seja restituída uma nova e mais sólida segurança e optimismo.

Não sofre dúvidas que este tipo de pastoral era, no contexto epocal de Molinos, atractivo. Como alguém disse já, ele oferecia a largos círculos de espirituais e de devotos "o pão que eles procuravam", ajudando-os "a descobrir horizontes a que eles inconscientemente aspiravam, mas que permaneciam muito longínquos ou muito confusamente entrevistos"⁴³. Face à "indolência da tradição"⁴⁴, a um casuísmo frequentemente sem altura, a um áspero ascetismo, tantas vezes insuficientemente endereçado, a uma repetição mecânica de fórmulas tradicionais, há todo um cansaço e insatisfação espiritual, ao encontro da qual vão os novos mestres. É o que reconhece Luigi Fiorani: iam esses mestres ao encontro das necessidades de tantos fiéis que não se reencontravam nos esquemas de boa parte da piedade contra-reformística, e que procuravam propostas religiosas construídas mais na verticalidade do encontro com o divino do que na dimensão de uma ascese repetitiva e mortificante, outrossim buscando uma experiência religiosa livre de tantas condicionantes formais e de tantas superestruturas devocionais⁴⁵.

Prolongando e actualizando velhas polémicas, simbolizadas no século XVI ibérico pela dualidade Luís de Granada – Melchor Cano, a divergência central voltava a ser entre abrir ou não, e com que reservas, ao leigo comum a teologia mística. E nesta questão dos estados de oração, de novo se perfilava a divergência entre os partidários da meditação discursiva e os partidários da oração afectiva; a divergência entre aqueles que não admitiam senão a contemplação infusa ou passiva, reservada a uma ínfima minoria, e os que, ao lado desta, afirmavam a existência de uma contemplação adquirida, acessível ao esforço do leigo comum⁴⁶, entre os defensores da consolidação estrita de posições adquiridas (um intelectualismo e um psicologismo tornados hegemónicos na vida de piedade), e os arautos da renovação dessa piedade, enfatizando a dimensão pneumática da oração. Para estes últimos, o primeiro dever da alma orante

⁴² *Guia espiritual*, Livro III, Cap. XXI, 369-372.

⁴³ Luigi FIORANI, *Per la storia dell'anti quietismo Romano. Il Padre Antonio Caprini e la polemica contro i "moderni contemplativi" tra il 1680 e il 1690*, in *L'uomo e la storia, Studi in onore di Massimo Petrocchi*, vol. I, Roma, 1983, 303.

⁴⁴ A expressão é de Eulogio PACHO, *Storia della Spiritualità Moderna*, ed. cit. Cf. 2.ª parte, cap. I, 161-181.

⁴⁵ *Per la storia dell'anti quietismo Romano*, in *L'uomo e la storia...*, ed. cit., I, 301 e 302.

⁴⁶ Robert RICARD, *Le retour de Molinos*, in *Caravelle*, 27, (1976) 236. Como facilmente se compreende, entre os primeiros, situavam-se os homens da igreja de formação mais marcadamente escolástica e intelectualista, mais irredutíveis no quadro das fortes tendências então prevalecentes de um exclusivismo hierárquico e clerical, fora do qual não entendiam a realidade da Igreja.

era estar atenta à acção do Espírito Santo para, discernindo-a, a secundar sem resistência, enquanto os primeiros desconfiavam de tudo o que não fosse razão, consciência, pensamento, e tendiam a considerar como uma ilusão a oração passiva e não conceptual⁴⁷.

Numa época de renovado apelo e sedução da santidade, em que diferentes vidas e estados se procuram compatibilizar com a vida devota e com as exigências concretas do comum apelo à perfeição, numa linha pastoral emblematizada por S. Francisco de Sales⁴⁸, impunha-se o trabalho de "desembaraçar" as almas dos fiéis das dificuldades práticas e numerosos constrangimentos que as impediam de rápida progressão nos caminhos da vida interior, e entre estes constrangimentos, nomeadamente, o exclusivo e sistemático apego à prática da meditação discursiva. Foi essa a aposta de Miguel de Molinos em resposta a reais necessidades, patentes na "procura" espiritual do seu tempo. Daí que D. Jaime Palafox, então arcebispo de Palermo, com convicção, pudesse escrever na carta pastoral apresentando a edição palermitana do *Guia Espiritual* de Molinos e recomendando a obra às almas sob seu cuidado:

"Affligge sommamente il nostro cuore il vedere innumerabili anime, che perdono gran parte di vita, procurando vanamente acquistare à forza di propria industria la perfezione che potrebbono più facilmente conseguire con solo lasciarsi menar da Dio, che le chiama alla contemplatione e alla vita veramente spirituale, interna e mistica"⁴⁹.

O prelado deplora o grande número daqueles que, por querer avançar à força de "studiate riflessioni, violente considerationi e spremuti affetti", nadam com pouco ou nenhum proveito contra a corrente e, sempre apegados ao discurso, se fatigam "vogando con inutil fiducia di lor proprie forze per un mar tempestoso", enganados que são do vão temor de engolfar-se na contemplação⁵⁰. Simultaneamente, estimula os leitores a que sigam a sua vocação interior, abrindo as velas da fé ao vento próspero da graça e à pilotagem de Deus, conseguindo, "nell'oscurità della fede", com a assistência do Senhor, "la sicurezza de gl'istessi Apostoli"⁵¹.

⁴⁷ Cf. Louis COGNET, *Crépuscule des mystiques*, Paris, 1991, 25 e 45.

⁴⁸ Cf. Benedetta PAPÀSOGLI, *Gli spirituali italiani e il "grand siècle"*, Roma, 1983, I Parte, 48-49, 52-58, e *passim*.

⁴⁹ Cf. Pilar MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, "Apêndice" 1, ed. cit., 579.

⁵⁰ Cf. Pilar MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, "Apêndice" 1, ed. cit., 579.

⁵¹ Cf. Pilar MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, "Apêndice" 1, ed. cit., 580.

O êxito do *Guia* e de Miguel de Molinos, deve-se, em boa parte – não é demais insistir –, a uma real "procura" espiritual difusa, de uma piedade mais exigente, interiorizada e visceral, e a todo um terreno anteriormente adubado, na Península Itálica, por experiências convergentes, de idêntico sentido – quietístico –, e há muito historiadas por Massimo Petrocchi. Mas, como é também sabido, a popularidade e transitória vitória desta "escola de oração" cedo suscitara sérias desconfianças, objecções e oposição, por parte, sobretudo, duma corrente "asceticista", predominante em Itália na Companhia de Jesus, não disposta, pastoralmente, a que se fosse além do esquema discursivo dos exercícios espirituais tradicionais, e por parte, naturalmente, de todos os padres, regulares e leigos que, julgando perigosamente ilusória esta nova piedade, temiam o perigo da divulgação, em cada vez mais largas camadas de devotos, de um método simples para a sua iniciação nos caminhos da oração de quietude. O franciscano aragonês e ministro provincial alcarantino Frei Juan de Santa Maria, patrocinador entusiasta do *Guia Espiritual*, convidando no seu prólogo o leitor a entrar por aquele "ditoso caminho", conducente "a las altas y serenas cumbres del monte de la cristiana perfección", garantindo que esse caminho era "estrecho solamente en las entradas, ancho en medio, y en el progreso y fin espaciosísimo", com esta retórica prologal, ao querer exaltar o mérito da obra, estava talvez a enfatizar algo que, na mente dos mais críticos e desconfiados, facilmente se tornava arma de arremesso contra ela: a ideia de que eram possíveis os melhores resultados, sem proporcional estreiteza de esforços, em cada um dos momentos do percurso nessa inculcada via. Para os cépticos, o *Guia* era uma proposta ambiciosa, mas impossível e contraproducente, e por isso, segundo se conta, uma dignidade eclesiástica barcelonesa coeva, a quem não agradou o autor nem o livro, terá optado pela zombaria, chamando à obra *gula espiritual*⁵²; em qualquer caso um epíteto bem expressivo das circunstâncias que rodeiam o seu aparecimento e sucesso editorial.

Era igualmente ambiciosa, salutar e ortodoxamente ambiciosa, a doutrina do *Breve tratado da comunhão quotidiana*, saído no mesmo ano e dos mesmos prelos do impressor romano do *Guia*, e a verdade é que, se o livrinho era, evidentemente, doutrinalmente irrepreensível, ainda não terá sido suficientemente ponderada a irritação efectivamente produzida pela sólida desmontagem de argumentos e pela forte denúncia que o seu autor dirigiu a todos aqueles ministros sagrados que, então, com insuficientes ou

⁵² Cf. Frei Agustin ANTONIO MINUART (O.S.A.), *El solitario en poblado, Vida del venerable e ilustre Doctor Antonio Pablo Centena, Dean de la Santa Iglesia de Barcelona y Hermano de la Venerable Escuela de Christo en dicha Ciudad*, Barcelona, 1744, Livro III, 387-394.

falaciosas razões, queriam estorvar ou impedir aos leigos a prática da comunhão quotidiana. Na verdade, o *Breve tratado* é um texto revelador de quanto o acrisolamento da piedade individual, (de freiras e frades, mas também de casados, negociantes, "mulherzinhas" e gente "vulgar"), tendendo naturalmente para a comunhão frequente, chocava, na prática, com o diferimento escrupuloso e o rigorismo ascético de grande número de pastores, dispostos a prolongar polémicas e disputas casuísticas⁵³, filhas do zêlo, muitas, mas muitas outras, filhas de atavismos e preconceitos de ordem sócio-cultural, e de "ciúme espiritual" face a uma vasta irradiação devota e à predominância da "escola" de Molinos⁵⁴, apenas esmorecida a partir dos acontecimentos e alarmes de 1682 a 1685, que em Roma prepararam o ambiente para uma ofensiva estruturada contra os "modernos contemplativos"⁵⁵.

O pasmo e consternação provocados pela prisão de Molinos em Roma, em 18 de Julho de 1685, dado ser tido no "conceito de religioso de muita estima"⁵⁶, e poucos meses atrás gozando do favor de numerosos cardeais, e de gente grada na cúria e na sociedade romana⁵⁷, podem

⁵³ Como um mero exemplo, pode ler-se em Francisco de SANTA ROSA, *Appendix ao Thezouro dos Christãos*, t. II, Lisboa, 1739, 151-152: "O M. R. Doutor Arcidiago da Santa Sé de Évora, Thomé Botelho Chacon no seu *Compendio brevissimo de Theologia Moral*, etc., impresso nesta Cidade de Lisboa, anno de 1682, *trat. 2 dos Sacramentos*, §4, num. 43, fol. 161, [coloca a questão:] (...) pode duvidar-se se he licito tambem às pessoas seculares todos os dias comungar? Em cujos termos responde que sim o Padre Pinto, Provincial dos Clerigos Regulares em hum Tratado que fez da materia, varias vezes impresso em Castella, e o prova (não podemos negar) mui eruditamente (...). *Porém não obstante a muita erudição, em que se funda a doutrina allegada do P. Pinto, e ser o tal Tratado approved de todas as Universidades de Castella, e Religioens, e varias vezes impresso, basta (para que os Confessores deponhão o escrupulo de injustos em negar a Communhão quotidiana a pessoas seculares) a pratica constantemente seguida em contrario de tantos Prelados da mesma Hespanha, e tantos Confessores doutos, que não se atrevem a dar esta licença. Nem o P. Pinto negará haver muitas opinioens que especulativamente parecem certas, e com tudo são impraticaveis*" (subl. nosso).

⁵⁴ Cf. v.g. Luigi FIORIANI, *Per la storia dell'anti quietismo Romano*, in *L'uomo e la storia*, ed. cit., I, 305-308.

⁵⁵ Cf. Gianvittorio SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici...*, ed. cit., 279-321, com as notas críticas de Antonio Menniti IPPOLITO, *L'eresia di Santa Pelagia, Pietro Ottoboni e la Política del S. Uffizio*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Ano XXVI, n.º2, (Florença, 1990), 298-305. A partir da subida ao sólio pontifício, em 1689, do intransigente Cardeal Ottoboni, com o nome de Alexandre VIII, o clima pode ser classificado então já de "caça às bruxas" ao quietismo (Giorgio SPINI, *Ricerca dei libertini: la teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, Florença, 1983, 364-365).

⁵⁶ Cf. relato e apreciações de Ercole Panciroli, representante estense em Roma, por ocasião da prisão de Molinos, facultados por Giuseppe ORLANDI, *Il quietismo nella Modena di L. A. Muratori*, in *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Nápoles, 1982, 281-282.

⁵⁷ Cf. v. g. Gianvittorio SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici...*, 314; segundo o supra citado Francisco A. Montalvo, muitas personalidades aproximavam-se de Molinos por conveniência, "por política", que em Roma era "de gran interés su profesión", mas os quietistas também foram acusados

justamente entender-se à luz de alguns outros factores, já insinuados: o êxito supra-referido das suas propostas devocionais, beneficiando, entre outras sinergias, do influxo prévio e boa aceitação da espiritualidade filipina do oratório italiano⁵⁸, o facto de importantes adeptos da "nova escola" de oração serem pessoas com credibilidade e motivadas por sincero entusiasmo⁵⁹, e finalmente, o ter sido anteriormente reconhecida, oficialmente, por teólogos eminentes a ortodoxia e "bondade" da sua obra impressa, enquanto os escritos anti-molinosistas dos jesuítas Bell'Uomo e Paulo Segneri tinham sido incluídos no *Index*. Como pano de fundo, tínhamos um Molinos, conjunturalmente favorecido pela reviravolta reformística do pontificado de Inocêncio XI, e nesse contexto beneficiando da simpatia dos conselheiros do pontífice, Agostino Favoriti e Lorenzo Casoni nomeadamente⁶⁰, identificados com um governo de acentuada resistência ao galicanismo⁶¹, mas também de distanciamento crítico em relação à Companhia de Jesus, e de distensão e aproximação a sectores port-royalistas⁶²; à pressão da diplomacia francesa, a prisão de Molinos preludiava precisamente o termo dessa conjuntura favorável.

No entanto, no campo moral, para sanar ansiedades e desequilíbrios duma frequente "doença" de escrúpulos, Molinos não se limitou a advogar uma simples e escorreta aplicação da tradicional metodologia do exame de consciência, tal como a vemos divulgada na pastoral de reformadores de um humanismo devoto de linha tridentina⁶³; desconfiado mais uma vez da

pelos seus adversários de, subrepticamente, se insinuarem junto dos poderosos (cf. *La politica segreta di Michele Molinos*, Biblioteca Casanatense, Ms. 3208, fls.19-28).

⁵⁸ Cf. Luigi FIORANI, *Per la storia dell'anti quietismo Romano*, in *L'uomo e la storia*, ed. cit., 1, 306-308, nota 12. Cf. Massimo PETROCCHI, *Il quietismo italiano*, ed. cit., 70. Entre outros aspectos, atente-se no laicalismo do oratório primitivo de S. Filipe de Néri, e particularmente, na forma como nele eram correntemente admitidas à comunhão quotidiana donas casadas e gente secular (cf. Luigi PONELLE, e Luigi BORDET, *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*, Lib. Ed. Fiorentina [1986], 132 e 149).

⁵⁹ Cf. Salvatore PALESE, *Ricerche su quietisti, ex quietisti ed antiquietisti di Puglia*, in *Problemi ...*, ed. cit., 306-308.

⁶⁰ Bruno NEVEU, *Culture religieuse et aspirations réformistes à la cour d' Innocent XI*, em *Erudition et religion aux XVII et XVIII siècles*, Paris, 1994, 245. O autor lembra que foi o preceptorado em Roma do jovem príncipe Marcantonio Borghese que introduziu Casoni num círculo simultaneamente aristocrático e místico, como se vê do facto de a mulher de Giovanni Battista Borghese, Eleonora Boncompagni, se ter vindo a incluir entre os mais fiéis discípulos de Molinos, até à data da sua condenação (*ibid.* 248).

⁶¹ Cf. v. g. Hubert JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, t. VI, Barcelona, 1978, 198-209; cf. J. PAQUIER, *"Innocent XI"*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dir. de A. VACANT, e E. MANGENOT, t. 7, 2.ª parte, Paris, 1927, cols. 2009-20013.

⁶² Cf. Bruno NEVEU, *Culture religieuse...*, 247 e 263-267.

⁶³ Cf. v. g. Franco MOLINARI, *Federico Borromeo (1564-1631) e il quietismo*, in *Problemi...*, ed. cit., 343-345.

"indústria" humana, em nome do comprazimento num "nada" do homem, onde mais claramente teria lugar a manifestação da grandeza de Deus⁶⁴, Molinos ensaiou uma resposta radicalmente tranquilizante em relação a toda a auto-culpabilização, porque passando por uma radical desvalorização da auto-análise. E por isso, traduzindo o "facilitismo" da sua pastoral, em matéria de ascética, lemos, entre as proposições condenadas que reconheceu como suas, as seguintes:

"- Si co' i proprii difetti scandalizza altrui, non bisogna farui riflessione, purchè la volontà non sii di scandalizzare; e il non poter riflettere à proprii difetti è gratia di Dio.

- Alli dubii, che vengono, se si camina bene, ò nò, non bisogna riflettere.

- Dato che si sia a Dio il liberi arbitrio, e la Cura e il pensiero dell' Anima nostra, nè si deve farli altra resistenza se non negativa, senza usare industria, e se la natura si risente, bisogna lasciarla risentire, perche è natura."⁶⁵

O significado e êxito deste tipo de resposta não poderia deixar de se tornar, como de facto tornou, perturbante.

Mas, como se conclui da leitura do elenco das restantes proposições condenadas, sem dúvida que as consequências mais graves do sistema molinosiano, para além da desvalorização do querer e agir humano em nome de um abandono às "mãos" e à vontade de Deus, radicam no próprio dualismo antropológico que lhe subjaz. É esse dualismo que permite aceitar que, uma vez chegada a alma a uma perfeita contemplação passiva e a uma "santa indiferença", enquanto esta goza a pacífica união com Deus, possa o corpo estar sujeito a movimentos sensuais, fora da responsabilidade moral pessoal, ou a actos carnis cometidos por violência diabólica⁶⁶.

É inegável que toda a desculpabilização assente numa desresponsabilização pessoal, redundava numa porta aberta ao laxismo e ao permissivismo moral. E se é verdade que daqui derivavam as consequências práticas mais perigosas do sistema molinosiano, também é verdade que,

⁶⁴ Cf. *Guia espiritual*, Livro III, Cap. XX, 336-337.

⁶⁵ Cf. B. N. Madrid, Mss. 9721, fol. 113, *Decreto da Inquisição Romana de 28 de Agosto de 1687, Proposições 10, 11 e 17* das sessenta e oito proposições condenadas de Miguel de Molinos (texto publicado em Roma, a 3 de Setembro de 1687, *Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae*).

⁶⁶ "Deus permittit et vult ad nos humiliandos, et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus perfectis, etiam non arreptitiis, Daemon violentiam inferat eorum corporibus, easque actus carnales cõmittere faciat, etiam in vigilia, et sine mentis offuscatione, movendo physicè illorum manus et alia membra contra earum voluntatem. Et idem dicitur quod alios actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata; quia in his nõ adest consensus" - *Coelestis Pastor*, Prop. 41. Cf. original publicado B. N. Madrid, Mss. 9721, fol. 126.

depois da condenação romana de Miguel de Molinos, toda a história do quietismo se ressentirá da sistemática exploração dos clichés resultantes desta componente prática e moral, passando a ignorar-se, a substimar-se ou a desvirtuar-se a rica vertente oracional sistematizada no magistério do teólogo aragonês. E, diante dos casos de tanta gente ilusa e enganadora, valendo-se de pretextos "místicos" e "pios" para paliar e "canonizar" os próprios vícios e paixões dominantes, podemos legitimamente perguntarmos se esse tipo de "quietismo", ou "molinosismo", etiquetas fácil e levemente usadas, no futuro, não constituem antes, afinal, um capítulo na história do libertinismo, do laxismo e das formas de impostura religiosa⁶⁷

2. Portugal: Molinosismo ou laxismo moral "espiritualizado"?

Ainda hoje não sabemos qual terá sido a real convivência dos portugueses residentes e passantes na Urbe com o respeitado Molinos de antes da prisão, ou qual a correspondência epistolar que portugueses com ele terão eventualmente sustentado⁶⁸. Contactos de Portugueses com o aragonês, em Roma, de 1665 a 1685, houve-os certamente: anódinos talvez, enquanto este clérigo não passava de mais um padre espanhol entre tantos, ou esquecidos e escamoteados, a partir da sua queda em desgraça, a verdade, no entanto, é que, do tempo do seu triunfo romano, não conhecemos testemunhos de outros intercâmbios senão daqueles que pressupõe a leitura e circulação dos seus livros em Portugal⁶⁹.

Apesar da enfática reacção de D. Pedro II, para estrangeiro e nuncio verem, à comunicação oficial da condenação romana do teólogo espanhol, aproveitando essa oportunidade para encarecer a pureza do reino em tais matérias, o piedoso monarca, protector de néris⁷⁰ e de tratadistas de

⁶⁷ Cf. Giorgio SPINI, *Ricerca dei libertini...*, ed. cit., 364-365. Para uma clarificação histórica da utilização dos conceitos de *hipocrisia* e *impostura* cf. Gabriela ZARRI, "*Vera*" *santità*, "*simulata*" *santità*: *ipotesi e riscontri in Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Turim, 1991, 9-31.

⁶⁸ Para além das modestas sugestões referentes a João de Lima e Melo e a Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo (Pedro Vilas Boas TAVARES, *A Corte Portuguesa perante a Condenação de Miguel de Molinos*, in *Espiritualidade e Corte*, Anexo V, 193, nota 24), em novos dados, nada mais logramos avançar ou equacionar, uma pesquisa no arquivo do velho Hospital Português de Santo António, (próximo ao local da primeira residência de Molinos em Roma, e da Escola de Cristo sediada em S. Lourenço in Lucina), e no *Arquivo da Legação Portuguesa junto da Santa Sé*, revelou-se, a este título, infrutífera.

⁶⁹ Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *A Corte Portuguesa perante a Condenação de Miguel de Molinos*, in *Espiritualidade e Corte*, Anexo V, 199-120.

⁷⁰ Cf. Eugénio Francisco dos SANTOS, *O Oratório no Norte de Portugal*, Porto, 1982, 82 e 192.

ciência mística⁷¹, teria ocasião de ver, nos dias do seu reinado, surgirem em Portugal, em autos públicos de fé, personagens sentenciados em nome de erros do heresiarca aragonês, os penitenciados por "molínismo", um fenómeno destinado a enorme recrudescimento no reinado do seu filho e sucessor, D. João V⁷².

No entanto, resulta de um contacto com os processos verificarmos que, em Portugal, por parte dos penitenciados, mesmo alguns mais renitentes à instrução ministrada no Santo Ofício, há uma magríssima componente doutrinal; são "molínistas" não porque tenham tido marcados por leituras ou influências conectáveis directamente com Molinos – talvez alguns tivessem lido o elenco das proposições condenadas –, mas porque, nas suas desordens morais, apelaram para argumentos desculpabilizantes ou caucionantes dos seus erros que podiam relacionar-se ou incluir-se numa tipificação definida aquando da condenação das proposições do teólogo espanhol. Em relação, por seu turno, com a imagem do aragonês que, desde o auto de *Santa Maria sopra Minerva*, ficara desenhada, acima de tudo, não por discutíveis doutrinas quanto à vida espiritual, mas de acordo com clichés de luxúria pessoal, alegadamente de responsabilidade diabólica, tartufismo e hipocrisia. Os casos portugueses de finais do século XVII e das duas primeiras décadas do século XVIII são, afinal, com uma "memória" muito mais ténue da pessoa e da doutrina de Molinos, cronológica e tematicamente, paralelos aos brotes "quietistas" italianos, da Sicília⁷³, Brescia⁷⁴, Modena⁷⁵, Otranto⁷⁶...

⁷¹ Pensamos, nomeadamente, em Frei António do ESPÍRITO SANTO (O.C.D.), que D. Pedro, ainda Príncipe Regente, nomeou Bispo de Angola, e a quem este autor dedicou o seu *Directorium mysticum*, (Guillaume Barbier, Lyon, 1676, in-fol., 246+19pp.), tratado sistemático de teologia mística e obra de êxito editorial (Lyon, 1677, Veneza, 1693, 1732, Paris, 1904), composta por mandato do capítulo geral da congregação de 1670, dentro de uma lógica e finalidade escolásticas: servir de texto nos respectivos colégios. Talvez, já então, o dedo do príncipe D. Pedro, ou dos seus círculos mais próximos, num outro caso: segundo curiosa informação de Duarte Ribeiro de Macedo, Camilo de São Severino, mais tarde nomeado pelo Papa bispo de Salamina, com a oposição do Embaixador de Espanha em Roma, por ter servido Portugal quando da guerra entre as duas coroas, fora chamado a Portugal, prestigiado pela tradução que fizera do *Combate Espiritual* (A.N.T.T., M.N.E., *Correspondência das Legações, Paris, Cx. 1, (1668-1676)*, doc. n.º 2, fols. 9 e 204).

⁷² Cf. José Lourenço D. de MENDONÇA, e António Joaquim MOREIRA, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, 1980.

⁷³ Cf. Massimo PETROCCHI, *Il quietismo italiano...*, ed. cit., 86-89; cf. Marilena Modica VASTA, *La santità negata. Esperienze religiose e inquisizione nella Sicilia moderna*, em AA.VV. *Finzione e santità...*, 406-407, onde, precisamente, pode ler-se a seguinte apreciação, referente a este quadrante geográfico: "La "peste molinista" nell' isola - stando alle relazioni di auto da fe successivi ai processi di fine secolo - andò progressivamente perdendo la sua valenza dottrinaría per definire esclusivamente la simulazione di santità, accompagnata dalle pratiche sessuali illecite".

⁷⁴ Cf. Gianvittorio SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici...*, ed. cit., 299-303.

Assim, como já tivemos ocasião de assinalar, não admira que, no nosso País, um dos focos onde mais cedo e mais gravemente se detectou "molinosismo", na antiga Beira Alta, tenha tido lugar numa terra primeiramente tocada por casos de solicitação simples⁷⁷. Os nossos padres molinosistas são afinal, na sua esmagadora maioria, homens que se furtaram ao cumprimento do sexto mandamento e à continência do celibato consagrado, com a agravante de, por força das circunstâncias, terem delinqüido com as suas dirigidas de espírito, ou terem solicitado *ad turpia* na confissão, o que formalmente era ainda mais grave, porque supunha sacrilégio e constituía os delinquentes em suspeitos de heresia⁷⁸. E verdadeiramente, não foram considerados apenas como solicitantes, porque se meteram a "teologizar" razões e justificações para, perante si e perante o cúmplice, desculparem os próprios desmandos. Essa doutrinação, desculpabilizadora ou santificadora do próprio delito, e neste caso conectável com conteúdos de proposições condenadas de Molinos, é que dava ao caso uma classificação à parte, e uma gravidade muito maior do que aquela que o Santo Ofício normalmente atribuía aos casos solicitação simples, nos quais o delato não procurara "canonizar" os seus actos, antes os apresentando como fruto da sua humana fraqueza e de queda em tentação.

Situando-nos numa mesma área geográfica e cronológica, neste caso no exemplo beirão já evocado, verificamos facilmente essas diferenças de apreciação, no próprio teor das penas impostas pelo tribunal:

Em 1698, o padre Manuel Marques do Amaral, bacharel formado em cânones e vigário perpétuo da vila de Midões, processado por solicitante, em tribunal, como é natural, procura vincar que solicitou por mera "fraqueza da carne" e não por duvidar do sacramento. Conforme ao regimento, no tocante à solicitação simples⁷⁹, ouve a sua sentença na sala do Santo Ofício, faz abjuração de leve suspeito na fé, por "suspeita de não sentir bem do Sacramento da Penitência", e é privado do poder de confessar para sempre;

⁷⁵ Cf. Giuseppe ORLANDI, *Il quietismo nella Modena di L. A. Muratori*, in: *Problemi...*, 289-293.

⁷⁶ Cf. Salvatore PALESE, *Ricerche su quietisti, ex quietisti ed antiquietisti di Puglia*, in: *Problemi...*, 309-331.

⁷⁷ *A Corte Portuguesa perante a Condenação de Miguel de Molinos*, in: *Espiritualidade e Corte*, ed. cit., 199.

⁷⁸ Sobre o conceito e configuração deste delito cf. Juan Antonio ALEXANDRE GARCÍA, *El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de sollicitación en confesión*, Madrid, 1994, 7-46. Para além da bibliografia aí indicada, cf. A.N.T.T., Conselho Geral, Livro 148, *Disputationes de crimine sollicitacionis* [vol. in fól. ms. *De sollicitantibus*].

⁷⁹ Cf. análise do *Regimento de 1613* e do *monitório de 1634*, dedicado à solicitação, realizada por Lana Lage da Gama LIMA, *Guardiães da penitência: o Santo Ofício português e a punição dos solicitantes*, in: *Inquisição: Ensaio sobre Mentalidade, Heresias e Arte* (trabalhos do 1.º Congresso Internacional - Inquisição, Universidade de São Paulo, 1987), S. Paulo, 1992, 740-746.

no campo das variáveis, dependentes de circunstâncias de cada caso, é degradado por seis anos para a Cidade de Bragança, e suspenso quatro anos do exercício das ordens sacras⁸⁰. O prior da Tábua, Francisco Álvares Brandão, "convicto no crime de solicitação", ouve a sua sentença na sala do Santo Ofício, em 8 de Maio de 1690, e nos termos dela é privado para sempre do poder de confessar, degradado 10 anos para o Couto de Castro Marim, e neste tempo suspenso do exercício das ordens⁸¹. O Padre Manuel Botelho, cura da Freguesia da Várzea, anexa de Santa Maria das Chans, Bispaço de Viseu, a 14 de Agosto de 1696, abjura *de levi*, na sala, pela mesma razão, mas a pena é mais pesada: privado para sempre de confessar, degradado cinco anos para o Brasil, e suspenso do exercício das ordens por oito anos⁸².

Em contraposição, misturando-se este delito com "molinismo", as penas são, necessariamente, muitíssimo mais pesadas:

Quando começam a sair clérigos penitenciados por molinosistas, dos três padres que foram publicamente castigados no auto-da-fé realizado no Terreiro de S. Miguel, em Coimbra, nesse Domingo, 14 de Junho de 1699, um deles, o Padre António de Afonseca, (que tinha estado em termos de, como "herege" e "dogmatista", ser "relaxado" à justiça secular, pena de que se livrou *in extremis*), acabou por, fazendo "abjuração de vehemente suspeito na fé", ficar em "perpétua e irremissível reclusão nos cárceres do Santo Ofício", onde seria instruído nas "matérias e mistérios da fé necessários para a salvação da sua alma" e teria penitências espirituais, ficando perpetuamente privado de confessar e do exercício das suas ordens⁸³. Os outros dois, o Padre Domingos Pires, e o Padre Marcos Rebelo⁸⁴, fizeram também abjuração *de vehemente* suspeitos na fé, e

⁸⁰ Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3177, Maço 541*.

⁸¹ Cf. A. N. T. T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 1891, Maço 195*.

⁸² Cf. A. N. T. T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 6728, Maço 287*.

⁸³ Cf. Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora (= B.P.A.D.E.), *Cod. CVI/41*, fl. 67.

⁸⁴ O Padre Domingos Pires, cura da Igreja de Bouzende, "canonizara" as relações carnis ("santas" e "santificantes"), que acabou por manter com uma mulher "virtuosa", sua paroquiana, levando os embustes a pontos de chegar a organizar a "ressurreição" da beata (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011, Maço 142*). O Padre Marcos Rebelo, exercendo o seu múnus nos lugares de Ruidades e Vilar, solicitara "mulheres beatas" no "acto da confissão sacramental, antes, e depois imediatamente, e com pretexto de ouvir de confissão", e nas acções com elas praticadas disserra não ter escrúpulo, outrossim as persuadindo "a que podião estar em graça de Deus e não pecarem com as ditas acções (...)", pelo que contra ele resultavão "urgentes indícios" de não crer nos sacramentos, especialmente no da confissão, e "de seguir a perversa doutrina de Molinos" (A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17861*, fls. 1 e 2).

receberam o mesmo tipo de penas, tirante a de irem toda a vida degredados para o "Reino de Angola"⁸⁵.

A desculpabilização moral ensaiada por este tipo de clérigos, agora classificada pelos inquisidores em ligação com "doutrina de Molinos", fazia por vezes apelo a argumentos de ordem caritativa e de preocupação com a sorte alheia. Do passado se conheciam já clérigos solicitantes sob pretextos curativos das penitentes⁸⁶, mas todo este género de delitos ficara ainda agravado com a explicitação doutrinal da *Coelestis Pastor*, de 1687, contra Miguel de Molinos, sobretudo pelo conteúdo das proposições 17 e 41, e daquelas outras que a esta última se ligam, nomeadamente as proposições 42, 46, 47 e 48, 52 e 53⁸⁷.

⁸⁵ Os dois padres foram conduzidos, finalmente, em princípios do mês de Fevereiro de 1702, à cidade do Porto, para daqui serem embarcados para Angola; por falta de barco para Angola, acabaram por irem ambos para o Brasil (Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011, Maço 142*).

⁸⁶ Cf. Adelina SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, 1994, 109-110.

⁸⁷ "17: Entregado a Deos o livre arbitrio, e todo o cuidado, e conhecimento de nossa alma, não se hà de cuidar mais das tentações, nem se lhe[s] deve fazer outra resistência mais que a negativa, não pondo alguma industria, e se a natureza se commove, convem deixalla que se commova, porque he natureza. 41: Deos permite e quer, para nos humilhar e trazer à verdadeira transformação, que em algumas almas perfeitas, posto que não arrepticias, o demonio faça violencia a seus corpos, e as faça commetter actos carnaes, ainda estando acordadas e sem offuscação do entendimento, movendo-lhe fisicamente as mãos e mais membros, contra sua vontade. E o mesmo se diz de outros actos per se pecaminosos, no qual caso não são peccados por falta de consentimento. 42: Pòde darse caso em que semelhantes violencias para actos carnaes succedão ao mesmo tempo da parte de duas pessoas, homem e mulher, e da parte de ambas se siga o acto. 46: Estas violencias são o meyo mais proporcionado para aniquillar a alma, e que [a] traz à verdadeira transformação e união, nem hà outro caminho. E este he o caminho mais facil e seguro. 47: Quando vem estas violencias convem deixar que obre Satanàs, não pondo industria, ou proprio conato; mas deve o homem permanecer no seu nada; e ainda que se sigão polluções e actos torpes, com as proprias mãos, e ainda peyores, não se deve inquietar, mas deite fora os escrupulos e duvidas e temores; porque então fica a alma mais alumiada, mais fortalecida, mais pura, e se adquire a santa liberdade, e sobre tudo não he necessario confessar estas cousas, e he santissimo o não confessalas; porque deste modo se vence o demonio e se alcança o thesouro da paz. 48: Satanàs, que faz estas violencias, persuade ao depois que são graves delictos, para que a alma se inquiete, e não caminhe mais pela via interna, donde para lhe quebrar as forças, melhor he não confessallos; porque não são peccados, nem veniaes. 52: Quando estas violencias, ainda impuras, succedem sem offuscação do entendimento, então a alma pòde unir-se com Deos, e de facto mais se une. 53: Para conhecer na praxe se alguma operação nas outras pessoas foy violencia, a regra, que para isto tenho, não são protestações daquellas almas, que protestão que ellas não consentirão em semelhantes violencias, ou não podem jurar se consentirão, e ver que são almas que aproveitão na via interna; mas tomo esta regra de hum certo lume actual superior ao conhecimento humano e theologico, que me faz conhecer com certeza interna que a tal operação he violencia, e certamente sey que este lume procede de Deos; porque me vem junto com a certeza de que vem de Deos, e nem sombra de duvida me deixa em contrario: da mesma sorte que acontece quando Deos revela alguma cousa, juntamente certifica a alma de que elle mesmo he o que revela, e a alma não pòde ter duvida em contrario" - António TAVARES, *Exame de Confessores*, 2.^a ed., Of. Manuel Fernandes da Costa, Lisboa, 1734, 352-377, ou consulte-se A.N.T.T., *Conselho*

Isto vemos acontecer também no caso do Padre Manuel Delgado, confessor, natural e morador na cidade do Porto, que, alegadamente com "o mesmo espírito com que opera um cirurgião", examinara por suas mãos várias mulheres, previamente por si confessadas, no sentido de lhes verificar a "desonra", e de, prevenindo desgostos futuros, lhes fornecer remédio contra o desfloramento, havido antes de serem recebidas.⁸⁸ Delato de "solicitação incoada e moralmente principiada na confissão sacramental", por nela terem tido lugar os oferecimentos dos seus "préstimos", o réu esteve, até lhe ser lido o libelo da justiça – contra o que lhe conviria – e contra o teor de alguns testemunhos constantes ao tribunal, concludentes em sentido diverso, contumaz e negativo "em não declarar a malícia e depravada tenção com que obrara as ditas acções, por cuja causa resulta[va] mais vehemente presumpção de elle aprovar e seguir os erros de Molinos"⁸⁹. No entanto, dois anos depois de preso, vistos segunda vez na Mesa de Coimbra, a 29 de Maio de 1706, os autos, culpas resultantes da prova da justiça, e declarações do réu posteriores ao tormento, mandado por assento do Conselho Geral de 23 de Fevereiro desse ano, pareceu a esta Mesa que "pellos urgentes indicios que ainda result[av]ão contra o Reo, de viver apartado da Nossa Santa Fee Catholica e não crer nos sacramentos della, e especialmente do da penitencia, abusandoo em solicitar molheres para actos torpes e deshonestos no acto da confissão sacramental, valendose

Geral do Santo Oficio, Livro 257, Proposições de Miguel de Molinos condenadas [tradução portuguesa], fls.113-115.

⁸⁸ Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194* fls. 239-240. No primeiro exame na Mesa de Coimbra, a 28 de Julho de 1704, "Disse que o remedio que offercia era hum saquinho de Cambray proporcionadamente feito, cheyo de cagarosa e pedra lume moida, e quando o dava às pessoas que referio em sua confissão, lhes dizia que na noite antecedente ao seu recebimento o metessem no vaso natural, e despois sangrando o pescosso de hum frango ou pombo tomassem o sangue em hum lenço para nesta forma justificarem o sinal da sua virgindade"; e perguntado "em que livro lco ou a que pessoa ouvio que podião os confessores dar o dito remedio às confessadas, para cfeito de não serem conhecidas por corruptas quando houvessem de casar, disse que vio praticar o dito remedio a dois padres da companhia" - . Em relação a esta função, normalmente desempenhada por mulheres, das quais se dizia que, - como a mãe do *Buscón* -, reedificavam donzelas, seja-nos lícito evocar ideias ponderadas há algum tempo por José L. SÁNCHEZ LORA: "Nuevamente la búsqueda de la estimación y el acomodo, pero ahora mediante el cumplimiento eficaz de otra función, menos sobrenatural pero más cotidiana: mitigar la tensión conflictiva a que se aboca una sociedad que, después de colocar como claves de orden y estabilidad: el honor, la fama y la honestidad femenina, tropieza con la dificultad insuperable de mantenerlas; porque aunque la del XVII no fue una sociedad precisamente puritana, veló por el mantenimiento de la norma como paradigma. La amenaza [aos princípios de organização e integração social do Antigo Regimen] no está en la transgresión personal y oculta de la honestidad, sino en la publicidad del infringimiento que puede conducir a la inversión de la norma mediante la acomodación de las pautas de comportamiento proclamadas a las practicadas" in *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, 1988, 354.

⁸⁹ A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls. 252-253.

della pera que, com pretexto do remedio que nelle oferecia às sobreditas, tivesse ocasião de satisfazer ao seu lascivo apetite, e juntamente seguir a perversa doutrina de Miguel de Molinos, fazendo acções lascivas com as ditas mulheres e dizendo que não erão pecaminosas nem dellas havia que fazer escrupulo por faltar o consentimento", deveria este padre ir ao auto público da fé na forma costumada, aí fazer abjuração *de vehemente* suspeito na fé, ser para sempre privado do poder de confessar, desterrado para sempre da cidade do Porto e todo o seu bispado, onde não poderia entrar mais "pelo escandalo que deu com suas culpas", suspenso por dez anos do exercicio das suas ordens, e pelos mesmos degredado para Angola⁹⁰.

Assim, destes casos, e deste último nomeadamente, do Padre Manuel Delgado, em que os qualificadores são conduzidos a expressamente evocar erros sobre questões morais, condenados pelo Papa Alexandre VII⁹¹, parece sobrelevar um importante ponto a reter em processos por molinosismo: a necessidade de estabelecer uma conexão entre as doutrinas alegadas e a realidade prática e vivencial de uma sociedade na qual se manifestavam fortes sintomas de um tenaz laxismo moral⁹²; a necessidade, em suma, de conjugar laxismo e molinosismo⁹³. De resto, esse laxismo manifesta afinal, nas circunstâncias concretas do tempo, a grande dificuldade, por parte de clérigos e leigos, em cumprirem o programa ascético-moral da Igreja, crescendo, no caso dos clérigos, dados os deficientes modos de recrutamento e formação, a impreparação de muitos para a direcção espiritual e para lidarem intimamente, no confessionalário, com os delicados problemas da vida e da moral sexual⁹⁴. Desse laxismo,

⁹⁰ A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls. 254-255. Surgiu divergência de votos na Mesa de Coimbra quanto ao local da abjuração (em auto público ou na sala?), e quanto ao peso do castigo. Quanto ao peso da pena, o deputado João de Mendonça queria que a suspensão das ordens fosse também por toda a vida. E, apesar de os deputados António de Matos Bernardes, Afonso Cabral Botelho, João de Mendonça e D. Nuno Álvares Pereira de Mello terem aventado a hipótese de um degredo apenas em Castro Marim, prevaleceu a decisão de maior rigor, defendida pelos deputados Manuel da Gama Lobo e António Teixeira Álvares, e confirmada por um Assento do Conselho Geral, de 11 de Junho de 1706, e o padre Manuel Delgado pôde sair no auto de 25 de Julho de 1706, realizado no Terreiro de São Miguel em Coimbra.

⁹¹ Nomeadamente os constantes das *Proposições 6.ª e 40.ª*, do elenco das proposições condenadas por este pontífice, a 24 de Setembro de 1665 e 18 de Março de 1666, no Santo Ofício Romano (cf. A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls. 250v.º e 252r.º), respectivamente: "6. Confessarius, qui in sacramentali confessione tribuit poenitenti chartam postea legendam, in qua ad venerem incitat, non censetur sollicitasse in Confessione, ac proinde non est denunciandus. (...) 40. Est probabilis opinio quae dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis".

⁹² Cf. v. g. Maria de Lurdes Belchior PONTES, *Frei António das Chagas, Um homem e um estilo do séc. XVII*, Lisboa, 1953, Caps. II, IV, XI.

⁹³ Cf. Massimo PETROCCHI, *Il problema del lassismo nel Secolo XVII*, Roma, 1953.

⁹⁴ Cf. Adelina SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión...*, art. cit., 13-15 e 55.

entre outros evidentes sinais, nos fala, não apenas em Castela⁹⁵, ou na Galiza⁹⁶, mas também entre nós, a frequência de processos a *fornicários*⁹⁷, o que mostra em determinadas camadas sociais uma pacífica permissividade de costumes⁹⁸, por certo proporcional ao menor conhecimento de "normas-padrão" do dogma e da moral católica, e à mescla, no quadro das motivações pessoais, de mitos, atavismos difusos e crenças populares⁹⁹.

⁹⁵ Cf. Adelina SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión...*, art. cit., 55.

⁹⁶ Cf. Pegerto SAAVEDRA, *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Barcelona, 1994, 275-301, incidindo sobre a tardia e limitada reforma post-tridentina de um clero rural apegado aos valores camponeses.

⁹⁷ Classificação dada àqueles que mantinham que a fornicação entre solteiros, mais precisamente a *fornicação simples*, definida como *copula soluti cum soluta ex mutuo consensu*, não era pecado. Isto defendera a 15 de Maio de 1682, na Vila de Avis, o hortelão Domingos Fernandes Barreiros (A.N.T.T., *Inquisição de Évora, Livro 237, Cad. 31 do Promotor*, fl. 490). Em data próxima, o comissário do Santo Ofício da vila de Estremós dava conta dos testemunhos recebidos contra o beneficiado da Igreja de São Tiago, acusado não apenas de defender que a *fornicação simples* não era pecado, mas também de não fazer a reverência devida ao Santíssimo Sacramento, pois mascava tabaco antes da comunhão (A.N.T.T., *Inquisição de Évora, Livro 235, Cad. 29 do Promotor*, fl. 63). Esta culpa (*simples* ou *qualificada*) era, como se sabe, frequente no Brasil, particularmente no século anterior (cf. Ronaldo VAINFAS, *Moralidades do trópico e Inquisição: notas sobre o casamento, celibato e fornicação no imaginário do Brasil colônia*, Actas do I.º Congresso Lusobrasileiro sobre Inquisição, Vol. I, Lisboa, 1989, 365-375. E o facto de, no século XVIII, nos continuarem a aparecer delatos nesta culpa, depõe contra o grau de eficácia do esforço reformador post-tridentino. Um exemplo: em 14 de Fevereiro de 1750, na sala do Santo Ofício de Évora, os Padres Anastácio Ribeiro e Miguel Álvares Pereira saem penitenciados, por solicitantes, e por defenderem "que a fornicação simples não era pecado" - B.P.A.D.E. *Cod. VI/1-43, fl. 120*.

⁹⁸ O ensaio de um mais apertado critério e de um novo rigor de costumes patenteia-se na própria regulamentação das romarias e das procissões públicas por parte da hierarquia, onde, com tanta espontaneidade e perigo de excessos, tradicionalmente se mesclava o sagrado e o profano, na inevitável expressão corporal e física das realidades espirituais. Entre tantos, conhecidos, um mero exemplo mais: a 16 de Março de 1676, a Inquisição de Lisboa proíbe os *Passos do Desterro* com figuras vivas, já que, havendo o hábito de, no Convento de Nossa Senhora do Desterro desta cidade, se fazerem os *Passos* todas as Sextas-Feiras da Quaresma, com figuras vivas, chegou àquela Mesa queixa da pouca decência da procissão, e do ludíbrio a que se prestava por parte dos cristãos-novos - A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Livro 153, fl. 23*.

⁹⁹ Com João Francisco MARQUES, *A paranética portuguesa e a Restauração 1640-1668*, Porto, 1989, 212-213, somos necessariamente levados a lembrar o peso de uma tradição oral e de "um universo mítico inseparável do quotidiano da sociedade portuguesa", explorado, nomeadamente, pelos pregadores da Restauração. Para estas datas, um exemplo significativo: a 13 de Maio de 1667, a Mesa de Évora era informada que um lavrador, morador em Vila Nova de Milfontes, que costumava repetir coplas e versos de Bandarra, Bocarro e outros autores, "em ordem a mostrar que são tudo verdades muy certas", em uma feira local, tinha defendido "que quem não crese em El Rey Dom Sebastião não se podia salvar" - A.N.T.T. *Inquisição de Évora, Livro 235*, fls. 121 e 127. Não se trata de um caso isolado. Como se sabe, adiantado já o século seguinte, a Inquisição continuava a lidar com este tipo de messianismo. Pedro de Rates Henequim, que estudara filosofia e teologia em Santo Antão, andara pelos Brasis, e acabou preso em Lisboa e *relaxado* pelo Santo Ofício por herege, em 21 de Junho de 1744, andara anteriormente "bastante tempo convidando ao Senhor Infante D. Manoel a que passasse ao Brazil, aonde o faria acclamar Imperador, e provava nos seus escritos que o Paraizo terreal, aonde fora criado Adão, estava no Brazil, e que os quatro Ryos do paraizo crão o das Amazonas e outros que nomeava; e a isso accumulava muitos textos e

As autoridades eclesiásticas sempre temeram e preveniram contra os perigos nascidos da familiaridade entre clérigos e dirigidas de espírito, pois por experiência sabiam que o perigo do "amor lascivo" sempre espreitava por detrás de uma dedicação meramente pastoral e espiritual, e que, incorrendo nesse amor "lascivo", era fácil a director e dirigida "precipitarem-se" em graves erros doutrinários. Contra esses erros doutrinários, neste caso nascidos ou incrementados a partir de "lascívia", actuava o Santo Ofício, de uma forma tanto mais intensa quanto maior era a vontade de extirpação e o relaxamento moral e religioso dos clérigos. Entre esses erros, eram frequentes situações de embuste na publicitação de "virtudes", "milagres" ou "dons sobrenaturais" das dirigidas, assim promovidas, mercê do aproveitamento de espaços abertos ao protagonismo feminino, e da procura e reconhecimento social da santidade¹⁰⁰, do anonimato, às vantagens, e também inconveniências, da notoriedade e admiração públicas.

Nem sempre o crédito a revelações e a publicitação de virtudes de uma dirigida de espírito por parte de um director espiritual, como atitudes ligadas ou originadas em "affecto carnal" e "lascivo", descambaram em molinosismo, naquelas vezes em que, particularmente, não houve uma elucubração justificativa da liceidade e mérito de situações moralmente proibidas, mas, desde início, (é o supra-referido caso do Padre António de Afonseca, cujo processo foi incoado em 1694), vai, também entre nós, ser frequente o tratamento pelo Santo Ofício de casos em que os três aspectos – santidade presumida e fingida, lascívia e "molinosismo" – se conjugam, ou não carecesse prementemente qualquer transgressor de princípios e normas consagradas de recorrer a um quadro explicativo da aceitabilidade das suas condutas. Mas – perdoe-se-nos a insistência –, vemos descambar em "molinosismo", quase sempre, porque se invocam argumentos de desculpabilização moral idênticos aos do aragonês e constantes de um elenco de proposições condenadas, não porque se tenha lido Molinos, ou se tenha sequer dado assentimento consciente a um corpo de doutrina.

provas", acreditando que Portugal seria o *Quinto Império* – (cf. B.P.A.D.E., *Cod. CVI/1-41*, n.º 32, fls. 205 a 252), e Maria Luísa BRAGA, *A Inquisição em Portugal, primeira metade do séc. XVIII*, Lisboa, 1992, 286-291. Saltando para outro contexto político, mais adverso ainda, na lista dos penitenciados do auto realizado em 20 de Setembro de 1761, no claustro de S. Domingos, em Lisboa, lá se inscreve o nome de um religioso, sacerdote, identificando-se este como "sebastianista", "de Loures, morador em Lisboa", por "publicar certas obras de sua confessada, estando cheias de erros heréticos" (B.P.A.D.E. *Cod. CVI/1-42*, fl. inumerada).

¹⁰⁰ Cf. José L. SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, ed. cit., 332-350.

Inclui-se no primeiro tipo de situações referidas o caso do Padre António Gonçalves, do Porto, preso pelo Santo Ofício em princípios de Abril de 1692.

O "bom do sacerdote" – para usar da benigna expressão de um qualificador do Santo Ofício –, tirara uma mulher, sua dirigida de espírito, com anterioridade à intervenção inquisitorial tida por santa, de um recolhimento, e andara com ela de terra em terra, publicando, por papéis que fez, "a virtude da sua chamada beata", usando, para este efeito, das "revelações ou interior luz" que dizia ter¹⁰¹. Estando ambos no Porto, em casa do Bispo D. João de Sousa¹⁰² – detalhe que, aparentemente, nos serve de barómetro para apreciarmos o nível de aceitação, crédito e entusiasmo suscitado por certas manifestações públicas de "santidade" –, e tendo "notícias" que o tribunal da Inquisição os queria prender ou examinar, sobre certas "revelações" da sobredita beata, "por evitar a descomposição da casa do Senhor Bispo", ambos se "vieram oferecer ao exame", donde afinal veio ela a sair açoitada publicamente em auto, e ele a ser sentenciado a degredo para o Algarve. No entanto, como persistisse na afirmação da verdadeira santidade da mulher, e do erro do Tribunal neste caso, o Padre António Gonçalves permaneceu preso, agravando no cárcere a sua causa com uma tenaz renitência argumentativa, afirmações "temerárias", e com novas "revelações", - pois entretanto "Deos fora servido representar-lhe hum prodigio que tinha nas mãos", uns caracteres ou sinais que nelas via, pelos quais Deus "lhe representava a santidade da referida mulher" -, circunstâncias que a um qualificador circunspecto e experiente como Frei Domingos Barata (O.S.T.)¹⁰³, apenas dotado de "capacidade visual"

¹⁰¹ Sendo antes "pio e catholico", pôde tanto "a familiaridade com a sua confessada", que lhe passou a chamar santa, aplicando-lhe os lugares dos *Cantares*, "entendidos hereticamente", dispondo-se a com ela "hir pregar e converter o mundo". Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 194, Qualificação sobre o crime do P.e António Gonssalves*, fls. 1-7.

¹⁰² A identificação da pessoa do Bispo resulta da conjugação da cronologia e dos dados fornecidos pela *qualificação* citada. Com efeito, era este o Bispo do Porto em 1692 (foi-o de 1684 a 1697). Este prelado, futuramente Arcebispo de Braga e de Lisboa, ocupara já, anteriormente, como se sabe, importantes e distintos cargos. Depois de se doutorar em Cânones e ser colegial do Colégio de S. Pedro da Universidade de Coimbra, passou a Arceidiago de Santa Cristina, na Mitra Primaz de Braga, a Presidente da Relação Eclesiástica de Évora, a Deputado da Inquisição de Lisboa, a Sumilher da Cortina do Príncipe D. Pedro, sendo depois Bispo eleito de Miranda, mitra que regeitou, e seguidamente Bispo do Porto, cargo este que aceitou "pelas razões que lhe propôs o Venerável Padre Bartolomeu do Quental", segundo informe recolhido pelo Padre Agostinho Rebelo da COSTA, *Descrição Topografica e Historica da Cidade do Porto*, Porto, 1789, 86.

¹⁰³ Este padre trino, Doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra, autor de vários tratados resultantes das suas lições nesta Universidade, a partir de Junho de 1699, (precisamente o ano da redacção da sua *Qualificação sobre o crime do Padre António Gonçalves*, datada de Lisboa, do Convento da Santíssima Trindade, de 4 de Agosto de 1699), culminando um apreciável *cursum honorum* de mestre e teólogo, ver-se-ia elevado ao episcopado, primeiro como coadjutor do prelado

ordinária, e expressamente enviado ao cárcere para sondar e convencer este seu antigo discípulo da filosofia, permitiram supôr estar o sacerdote do Porto "iluso do demónio"¹⁰⁴, por cuja razão o seu tempo de prisão se prolongou desmesuradamente¹⁰⁵.

É importante notar a forma como Frei Domingos Barata impugna as pretensões do Padre António Gonçalves; argumenta, manuseando o "aureo tomo" do *Directorium Mysticum* de Frei António do Espírito Santo (O.C.D.), apelando para os exemplos das *vidas* de Santa Gertrudes, da "mayor may de espirito Santa Teresa", e juntando às autoridades quase obrigatórias de Santo Agostinho e de São Bernardo, a do "grande Padre Frei João da Cruz" na *Subida do Monte Carmelo*¹⁰⁶. Continua cada vez mais necessário lembrar a justíssima observação de que um clima geral de reacção anti-mística, posterior à condenação de Molinos, nem sempre significou um descrédito da espiritualidade baseada nas manifestações extraordinárias¹⁰⁷, e de que, afinal, como geralmente sucede, é natural encontrar-se, em textos dos qualificadores do Santo Ofício sobre "molinosistas" – crescentemente preocupados aqueles em ordenar, racionalizar e distinguir "verdadeiro" e "falso" –, uma grande erudição em matérias de teologia mística, saber actualizado e apreço pelos autores místicos, antigos e modernos, desde que suficientemente aprovados, ou não correspondesse a personalidade desses qualificadores a uma almejada selecção de competências por parte do tribunal. Regra geral que não deixará de ter excepções, pois nomeadamente nos consta que, em 1722, um qualificador do Santo Ofício, o Padre Frei José do Espírito Santo, religioso de Santo Agostinho, natural de Lisboa e morador no Convento de Nossa Senhora da Graça, pregador e confessor, será penitenciado "por sollicitar pessoas do sexo feminino, usando acções

de Évora e titular de Micénia, tempo em que foi feito também Deputado do Santo Ofício desta cidade, mais tarde como Bispo de Portalegre. Cf. Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, t. 1, 707-708.

¹⁰⁴ Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 194, Qualificação sobre o crime do Padre António Gonssalves*, fl. 2v.º

¹⁰⁵ Pelo menos num total de doze anos, já que foi a auto na sala do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa a 30 de Outubro de 1704.

¹⁰⁶ *Subida do Monte Carmelo*, Cap. 21 e 22, nos quais, de facto, S. João da Cruz lembra aos espirituais que "a ninguna criatura le es lícito salir fuera de los terminos que Dios la tiene naturalmente ordenados para su gobierno (...) por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no solo haria una necedad, sino haria agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad".

¹⁰⁷ José Adriano de F. CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Porto, 1981, 448 De resto, Molinos tinha escrito: "El deseo de revelaciones suele embarazar mucho a las abmas interiores, y especialmente a las mujeres; y no hay sueño natural que no le bauticen con nombre de visión. Es necesario mostrar aborrecimiento a todos estos impedimientos" (*Guta espiritual*, Livro II, Cap.VI, 225).

torpes e deshonestas, entre as quais tinha algumas filhas espirituais de quem escrevia as vidas"¹⁰⁸.

Voltam de novo a misturar-se actos de impudicícia/lascívia, pretensa santidade e "dons" extraordinários com "os perversos dogmas de Miguel de Molinos" num outro processo, concluído na primeira década do século XVIII, neste caso por pouco não tendo conduzido o penitenciado ao relaxamento à justiça secular e ao queimadeiro, dada a pertinácia de que este réu deu prova na defesa de actos contra ele assacados e provados no Santo Ofício¹⁰⁹.

Tratava-se aqui de um donato franciscano, Manuel Pereira, ou de S. José, natural e morador no lugar de Linhares, freguesia de São Pedro de Gondarém, termo de Vila Nova de Cerveira, que tendo enveredado também pela "aventura" dos caminhos espirituais, apesar de ser homem "sem nenhum género de letras" depois de ter grangecado alguma notoriedade e prestígio popular, se foi chocar com a acção do Santo Ofício, impugnadora da direcção espiritual a que se arrogou, das suas "revelações", "curas" e outras " cousas extraordinarias".

Desejando "servir a Deus", procurara "o melhor estado de vida", tendo optado por uma forma que lhe parecia conciliar "a vida activa e a contemplativa". Começou então a fazer doutrinas públicas, "nas quais lhe vinhão ao entendimento muitas autoridades e sentenças de Christo", as quais dizia não ter lido nem ouvido e serem-lhe ditadas pelo Espírito Santo, a ele que era um "porteiro de Deos", enviado, e "só por huma vez", a "avisar" o povo¹¹⁰. Algumas "cousas extraordinárias" – afinal muitíssimo úteis no seu meio social, mas à nossa escala actual relativamente pouco vistosas, porque facilmente explicáveis naturalmente –, foram contribuindo para a sua crescente aceitação: com a sua oração "vocal e mental" e "com a benção de S. Francisco" lançara "fora de hum pouco de pão o gorgulho que tinha"; sarara "a hum porco que estava morrendo, e hum boy", e com uma reliquia da terra de Jerusalém, em que caíra o leite de Nossa Senhora, sarara as enfermidades "de muitas pessoas"; durante uma seca, anunciara aos impetrantes da chuva, que dentro de três dias choveria, o que de facto ocorreu; e, finalmente – num outro expressivo caso de embuste "pio" –, "por não porem, no baptismo, a duas meninas o nome de Clara, huma morreo, e a outra, ainda que viveo, contudo sua may teve grandes dores no segundo

¹⁰⁸ *Lista das pessoas que sahiram no Auto da Fé que se fez na sala do Santo Oficio da Inquisição de Lisboa, em Quinta Feira, 16 de Julho de 1722, cf. B.P.A.D.E., CVI/1-42, fl. solta.*

¹⁰⁹ *Cf. A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319.*

¹¹⁰ *A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319, fls. 4v.º-5r.º*

parto, como elle tinha predito"¹¹¹. Assim, muitas pessoas, "pella opinião que tinhão do Reo, pellas praticas espirituaes que lhes fazia, e couzas que lhes adivinhava, entendião que era hum grande servo de Deos", e que se não fazião o que ele lhes dizia "não andavão pello caminho de Deos"¹¹². Chamando a si o papel de "director das almas christans e pessoas de virtude", apesar de não ser sacerdote nem confessor, muitas mulheres vinham dar-lhe conta do seu espírito e dos seus pecados, comunicando-lhe também as devoções e rezas que faziam, e dele recebendo conselho espiritual, comutação de devoções, tranquilização dos escrúpulos das suas consciências, e até, em certos casos, dele obtendo a declaração do perdão dos pecados que lhe haviam confessado, mediante palavras ininteligíveis, proferidas como se se destinassem a absolver sacramentalmente os penitentes¹¹³. Aos padres das redondezas, que se inquietavam com o seu ascendente junto dos fiéis, e o apodavam mesmo de feiticeiro, pagava o donato franciscano da mesma moeda, dizendo que eles eram maus, que não sabiam ensinar a doutrina cristã, e que por isso, se os penitente "cegos hião à confissão, cegos vinham"¹¹⁴. Acrescentava-se ao seu *curriculum*, um significativo "officio", alegadamente "útil" e "caritativo": sabendo que algumas mulheres "tinhão alguma molestia", Manuel Pereira fazia-lhes "hum lavatorio" que inventou, "e com as suas proprias mãos o fazia nas partes mais occultas das ditas pessoas", a algumas outras não hesitando também em verificar, por suas mãos, a donzelia¹¹⁵.

Mesmo admitido rigor e desfavor nas fontes inquisitoriais, é indiscutível a liberdade de costumes e a permissividade moral vivida e defendida por este donato franciscano. No que toca à singularidade dos procedimentos deste réu, vê-se do seu processo que a sua vida pessoal, particularmente em tudo que concerne à *libido*, está profundamente marcada por uma iniciação sexual precoce, aos doze anos, a solicitação de uma criada de seu pai, e que os "actos cirúrgicos" de "reconhecimento" de virgindade, mais tarde exercitados, tinham sido preparados por "liberdades" na observação das próprias irmãs, em parte certamente resultado de uma adolescência descuidada na promíscua e humilde casa paterna¹¹⁶.

¹¹¹ A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194, Papel sobre a causa de Manoel Pereyra, Donato de S. Francisco* [da autoria do inquisidor João Duarte Ribeiro], fl. 281r.º

¹¹² A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319*, fl. 3v.º

¹¹³ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319*, fls. 2 e 5.

¹¹⁴ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319*, fl. 3r.º

¹¹⁵ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319*, fl. 6.

¹¹⁶ A este propósito conviria lembrar pertinentes considerações gerais de Philippe ARIÈS, lembrando-nos o corrente "despudor", falta de reserva e descuido com que, geralmente, na velha sociedade, antes do reformismo post-tridentino e seiscentista, e com pervivências por vezes difíceis de ultrapassar em determinados meios, o mundo dos adultos envolvia as crianças (*L'Enfant et la vie*

No entanto, nestas circunstâncias, tem para nós acima de tudo interesse verificar em que é que consistiu o molinosismo do réu. Neste caso, mais uma vez, o molinosismo vai essencialmente consistir na justificação teórica da permissividade moral por si pessoalmente usada e advogada junto das suas dirigidas de espírito, e na argumentação com que pretende eximir-se ao juízo da hierarquia eclesiástica sobre as suas acções. Valerá a pena atender aos juízos formulados pelo inquisidor de Lisboa e ministro do Conselho Geral do Santo Ofício, Doutor João Duarte Ribeiro, que, como inquisidor que então fora em Coimbra, lidara com os anteriores casos de "molinistas" que haviam culminado no auto do Terreiro de S. Miguel de Coimbra de 14 de Junho de 1699, e por isso não deixando, necessariamente, de fazer o paralelo entre este caso e os dos padres na altura penitenciados pela mesma culpa.

A três pontos principais reduzia o Doutor João Duarte Ribeiro "o labirinto do processo" do donato Manuel Pereira: a um primeiro, respeitante "aos tactos impudicos" havidos com mulheres, a um segundo, acerca das "revelações" que dizia ter tido, e a um terceiro, relativo às "curas" e "outras cousas extraordinarias" que dizia ter feito.

É no tocante ao primeiro ponto, referente a acções pertencentes ao sexto mandamento, e a situações de laxismo moral, contempladas por disposições do Papa Alexandre 7.º, que se vão recensar tomadas de posição do donato franciscano "conformando-se" com doutrinas de Miguel de Molinos, condenadas por Inocêncio XI.

Já evocamos uma atitude deste réu – a sua preocupação com os escrúpulos de consciência dos fiéis, (chegando ao ponto de lhes dizer que os deixassem, "que elle tomava os tais pecados à sua conta e a dava a Deos nosso Senhor, e que mais se não confessassem delles") –, que, na singular rusticidade da pessoa deste leigo, não deixa de nos lembrar um clima espiritual associado à condenação romana do doutor Miguel de Molinos: a busca da "paz interior" – entendida sobretudo como extirpação de lutas e tensões –, e o desejo (e presunção) da intimidade com Deus, emparelhando com o combate à escrupulização de consciência dos fiéis e com um acentuado menosprezo pela ascética. Sabe-se que de facto, de futuro, os

familiale sous l'Ancien Régime, Cap. 1), bem como as observações de Jean-Louis FLANDRIN, em não menos conhecida obra, sobre as diferenças de "susceptibilidade" da sociedade antiga e da actual, ligadas ao respectivos quadros das condições materiais de vida, sobre questões de promiscuidade doméstica (*Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Cap. 3); realidades que parecem confirmar-se também, abundantemente, num meio social e cultural próximo ao do norte de Portugal, pois Pegerto SAAVEDRA, *La vida cotidiana en la Galicia...*, 200-202, mostra-nos nos rapazinhas e rapariguilas galegas do povo uma precoce "desenvoltura" que escandalizava os moralistas reformadores coevos, outrossim dormindo muito à vontade em casas nas quais se desconhecia "o conceito ou moda da intimidade".

clérigos "molinosistas" seriam vistos como "regalões" e desprezadores dos exercícios ascéticos. E, efectivamente, no seu processo, vemos que o donato franciscano não simpatizava com cilícios e devoções tradicionais, outrossim se jactando de ter "tal paz interior que entendia e se lhe representava que Deos nosso Senhor se dava por bem servido"¹¹⁷. No entanto, também nestes domínios da espiritualidade o que parece nem sempre é. E este leigo, apesar de mais sabedor até do que seria de esperar da sua condição e falta de letras, aparece-nos simplesmente ou acima de tudo – conforme o valor e alcance que dermos às "tintas" com que dourava os seus actos -, com a personalidade de um embusteiro hábil e presunçoso. Mas então – poder-se-á, pertinentemente, perguntar –, porque persistia audazmente nos seus erros, contra toda a argumentação? Se porventura tivesse vivido apartado, por ignorância, da doutrina ortodoxa, era natural que facilmente o tivesse reconhecido, face às admoestações e instrução do Santo Offício. A sua renitência pode explicar-se, todavia, não necessariamente pelo facto de que ele estivesse sinceramente identificado *com uma doutrina*, e compreender-se, simplesmente, pela reacção despeitada perante o perigo de esboroamento definitivo dum esforçado investimento vital, o da fabricação da sua auréola de "santidade", ou até pelo desconhecimento do réu dos mecanismos inquisitoriais, isto é, pela sua convicção boçal de, com esta conduta, causar perplexidades aos inquisidores, levando excessivamente longe a confiança na sua capacidade, já testada, de persuasão. Por isso os inquisidores, depois de se terem informado de que o réu não era louco nem sofria de lesão no entendimento, parecem, a certo momento, exteriorizar algum desespero: "que este velhaco enganasse a esta mulher, muito he para sentir; mas que na mesa do Santo Officio, e aos Padres Doutos, com que esteve seriamente, teime e affirme que não peccara, pella necessidade de fazer esta experiencia [de "tactos impúdicos"] em diferentes tempos, he muito para lastimar, e se judicialmente se não soubera que tinha entendimento, claramente se conheceria que era doudo"¹¹⁸.

Reduziam-se a quatro as razões apresentadas por Manuel Pereira, para defender que nas referidas acções "lascivas" não pecara: a primeira, porque nelas "não consentira"; a segunda, porque "fizera as ditas acções por causa necessaria, util e charitativa"; a terceira, porque de ele consentir ou não consentir só Deus e ele eram juizes e "não o Santo Officio, os Doutores, nem ainda o Sumo Pontífice; a quarta, porque Deus lhe certificara "por revelação" que, em todas as vezes que fizera as ditas acções, não pecara"¹¹⁹.

¹¹⁷ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.*° 16319, fl. 2.

¹¹⁸ A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194*, fl. 279v.º

¹¹⁹ A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194*, fl. 276v.º

Quanto à primeira razão, o Doutor João Duarte Ribeiro mostrava que, sendo o consentimento um acto interno, se conhecia pelos actos exteriores; que não se tratava de factos produzidos *ex improviso*, mas propositados e "com muitas repetições", e como tal, neles era "*moraliter* impossível faltar o consentimento"; quanto à segunda razão, o inquisidor, recordando factos, sublinhava o aspecto contraditório e de "cavilação" das escusas do réu, contrapondo-lhes também, como habitualmente, abundante aparato de textos sacros e autoridades; quanto à terceira razão – considerava –, o réu conformava-se "com a doutrina do Heresiarcha Miguel de Molinos, condemnado pello Sumo Pontifice Inocencio II no anno de 1687", nas proposições 65, 66 e 67¹²⁰. Quanto à quarta razão, o inquisidor João Duarte Ribeiro, mostrava que "sendo muitos os sinais" por que se conhecia "ser verdadeira a revelação e sciencia de Deos, o primeiro he[ra] a pudicicia e honestidade, no que assent[av]ão todos os Doutores Misticos", e "sendo a revelação deshonesta", logo se conhecia "ser illusão do demonio", coroando o conjunto das autoridades alegadas com uma citação de S. Tomás, com cujas palavras - escrevia - se convencia "o engano e petulancia" do réu ¹²¹.

Isto é, teimando que "as obras lascivas" que com aquelas mulheres exercitara tinham sido "do agrado de Deos", o réu, no juízo dos inquisidores, quanto mais se desculpava, por suas palavras mais se condenava, pois descobriam que "o veneno que misturava nas suas praticas espirituas erão os perversos dogmas de Miguel de Molinos", nomeadamente nas proposições 41, 42, 47, 48, 52 e 53¹²². Deste modo, com a sua "pertinácia", Manuel Pereira piorava singularmente a sua causa. Com efeito, se os factos heréticos eram "em matéria de lascívia" – matéria à qual inclinava a natureza –, não se convencia, à partida, "tenção heretica", (como sucedia no caso de alguém que dissesse que a fornicção simples não era pecado, no qual, embora esta proposição fosse tida por herética, o proferente castigado, segundo o

¹²⁰ Cuja citação parcial o Doutor João Duarte Ribeiro fazia, e que nós aqui completamos, recorrendo à lição do *Exame de Confessores* de António Tavares; ed. cit., 65 : [Aos Prelados se há de obedecer no exterior, e a latidão do voto d]A *obediencia dos Religiosos chega somente ao exterior; no interior he outra cousa, donde só Deos e o director entrão*; 66: *He digna de rizo huã [nova] doutrina na Igreja de Deos; que a alma com ordem ao interno se deve governar pello Bispo, [e se o Bispo não he capaz, a alma o consulte com o seu director,] digo nova, porque etc. [nem a Sagrada Escripura, nem os Concilios, nem os Canones, nem as Bullas, nem os santos, nem os Authores ensinarão nem podem ensinar tal doutrina; porque a Igreja non judicat de occultis, e a alma tem jus para escolher quem lhe parecer bem]; 67: *O dizer que se deve manifestar o interno ao Tribunal exterior [dos Prelados], e que he pecado não o fazer, isto he hum engano manifesto, porque ecclesia non judicat de occultis, etc.*[e com estes fingimentos e enganos prejudicão às proprias almas].*

¹²¹ S. Thomas no seu opusculo 64 tt.º de *periculo conversationis mulierum*, cf. (A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194, fl. 279r.º*).

¹²² A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194, fl. 279v.º*. Cf. texto supra, nota 87.

Regimento do Santo Officio, L.º 3.º, tt.º 12, §11.º, poderia limitar-se a fazer abjuração de leve suspeito na fé); isto, no caso em que o réu confessava o seu erro, dele pedia perdão, e não persistia nas suas afirmações. Porém, no caso do donato franciscano, acabou o juiz por considerar que não lhe ficava lugar senão a verificar "animo heretico" e "pertinás teima na heresia" do réu, pois este, insistia em que as "acções lascivas" que fizera não eram pecaminosas, com a mesma insistência teimando, perante admoestações e advertências, "que Deos lhe revelara que nellas não peccara", e "que lhe erão agradaveis e meritorias"¹²³. Manuel Pereira acabou considerado "herege formal" e "impenitente", e como tal, foi-lhe notificado que seria "relaxado à justiça secular". Então se retratou dos seus erros, "dizendo porem, que no tempo em que os affirmava e defendia, entendia que o não erão", e quem os seguia "se não oppunha" ao que mandava e ensinava a Igreja, mas tal "escusa" de ignorância não lhe foi admitida¹²⁴. Salvou a vida *in extremis*, por confissão que fez no auto, com que foi recebido.

Um caso especial este? Apenas pela especificidade de ter sido protagonizado por um "director" leigo. Com efeito, muito próximo no tempo, se situa um outro, considerado pela mesa de Lisboa "mui semelhante", "idêntico e terminante" àquele¹²⁵.

O processado foi desta feita um religioso, sacerdote, teólogo, confessor e pregador. Referimo-nos ao caso de Frei Alexandre de Múrcia, religioso capuchinho da Ordem de S. Francisco, dos barbadinho italianos, natural da Vila de Moratalha, Bispado de Múrcia, no Reino de Castela, por acasos da guerra da sucessão de Espanha, em 1704 em Lisboa, na comitiva do embaixador de Carlos III, Padre Álvaro Cienfuegos¹²⁶.

Em 1704 Frei Alexandre foi viver "por ordem de Carlos III" para o Convento de S. Vicente de Fora, onde permaneceu cerca de dois anos, após os quais foi morar em casa do embaixador, daí passando, em 1707, para o Convento do Campo do Curral, dos religiosos capuchos da Província de Santo António, até ser preso, dois anos passados, pelo tribunal do Santo Officio¹²⁷.

Vê-se do seu processo, contra o teor do depoimento de Frei António de Xátiva, religioso da mesma ordem e nacionalidade, de 75 anos, morador no Convento de Santos, que o conhecia havia cerca de quarenta e cinco anos, com ele tendo sido conventual por algumas vezes nos mesmos conventos – expressamente declarando que nunca lhe soubera "vício algum",

¹²³ A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194*, fls. 283vº e 284vº.

¹²⁴ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 430.

¹²⁵ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 430.

¹²⁶ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 229 v.º

¹²⁷ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 224 r.º e fl. 229v.º

antes nele sempre tendo observado "bom procedimento", satisfazendo "as obrigações de bom religioso" –, que os religiosos portugueses, tanto os capuchos de Santo António do Cural, como os cônegos regrantes que o conheceram em S. Vicente de Fora, fizeram dele uma impressão negativa como religioso: não era amigo do coro, era pouco abstinente (saía nos dias de abstinência, para comer fora do convento), e reparava-se "no excesso com que assistia no confessorio, e ainda fora delle com beatas"¹²⁸. A essas suas confessadas aconselhava "que não tivessem abstinencia, nem jejuassem, antes comessem bem e tratassem de engordar"¹²⁹. Não era tido "em boa conta" pelo padre D. António de Santa Helena, Prior do Mosteiro de Grijó, por não condizerem e se ajustarem as suas acções com o seu habito": tinha-o "em conta de leve", porquanto via "que era regalão e que lançava loas e repetia rellações de comedias em casa de algumas senhoras", e ficara dele desconfiado quando em uma ocasião lhe contou que buscava "alguma casa nobre em que pudesse recolher huma mulher, encarecendo ser de muita vertude e espirito"¹³⁰. Quando a Inquisição o prendeu "foi dito no convento comumente que seria por rezaõ de hum recolhimento que elle fizera pera huãs beatas"¹³¹. Com effeito uma dessas beatas e sua confessada, Micaela de Jesus, cuja vida escrevera "de sua própria letra" em uns cadernos repletos de "heresias e blasfêmias desatinadas"¹³², viria a ser presa e penitenciada pelo Santo Ofício, passando o seu director capucho aos cárceres secretos da Inquisição de Lisboa, "por culpas de ensinar doutrinas hereticas, blasfemas e erroneas às suas confessadas"¹³³.

Passados oito lentos anos de processo, tendo persistido na defesa dos seus erros e em confissões *diminutas*, depois de posto a tormento, a mesa de Lisboa assentou que o réu "estava convicto no crime de heresia e apostasia", e "como herege, apostata de nossa Santa Fe Catholica, convicto negativo e pertinaz", mandava que fosse degradado das suas ordens e entregue à justiça secular¹³⁴. Face à notificação do assento, e após violenta reacção emocional, Frei Alexandre de Múrcia retratou-se dos seus erros por uma última confissão, que lhe foi recebida¹³⁵. Foi sentenciado a abjuração

¹²⁸ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 224v.º

¹²⁹ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 428

¹³⁰ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 224v.º

¹³¹ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 231r.º

¹³² A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136, Censura do Padre Manuel de Oliveira (S.J.)*, fl. 294v.º

¹³³ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 377

¹³⁴ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136, Assento* de 16 de Julho de 1717, fl. 434.

¹³⁵ O frade capuchinho recebeu a *notificação* na casa do despacho, aos Estaus, a 10 de Outubro de 1717; "embravecendo-se", deu "altas e descompostas" vozes, e chamou "conciliábulo" à mesa, "batendo por duas vezes com as mãos na mesa". Admoestado e mandado a seu cárcere, foi outra vez

em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, com insígnias de fogo, sem remissão, privação de voz activa e passiva e suspensão do exercício de suas ordens para sempre, e reclusão irremissível nos cárceres do Santo Ofício. Saiu no auto-de-fé celebrado em Lisboa, em S. Domingos, a 24 de Outubro de 1717¹³⁶.

Nas censuras que os qualificadores deram às proposições de Frei Alexandre de Múrcia não concordaram em tudo, mas há nessas censuras, entre outros, um denominador comum: a valorização da presença dos condenados erros de Molinos. Por isso, resumindo esta tónica geral dos escritos seus outros colegas, Frei Caetano de S. José, do Convento de Corpus Cristi, concluía a sua censura, tonitruando que o barbadinho de Múrcia se fizera "sectário de Molinos", aos erros deste herege tendo acrescentado "outros mayores, que ensinava e inspirava nas suas confessadas, constituindo-se deste modo não somente Dogmatista das heresias de Molinos, mas Heresiarcha das que elle mesmo inventou"¹³⁷. Com efeito, Frei Alexandre de Múrcia viria a ser condenado "por sequaz de Molinos, Calvino e muitos outros heresiarcas, afirmando não serem pecaminosas muitas acções torpes que tinha com certas suas confessadas, porque Deus Ihas tinha revelado por boas e santas e muito do seu agrado", entre outras "proposições hereticas, erroneas, blasfemas, sacrilegas, impias, escandalosas, malsoantes e temerarias, injuriosas à pureza de Cristo Nosso Senhor e da Virgem Senhora Nossa e de alguns santos, e todas *piarum aurium* ofensivas"¹³⁸. Com a defesa das "acções lascivas que exercitava com as suas confessadas", havidas por "do agrado de Deos, meritorias e obrigatorias, por preceito de Christo e da charidade, e feitas pella moção e impulso do mesmo Christo, havendosse elle nellas passivo e não voluntario"¹³⁹, Frei Alexandre de Múrcia parecia presumir em si ausência de livre arbítrio e surpreendente impecabilidade, e o que era pior – lamentavam os qualificadores –, metear-se a mestre de espírito, singularmente na via unitiva "sujeita a tantos

notificado, desta vez "de mãos atadas", a 22 de Outubro de 1717, "para Domingo em que se havião de contar vinte e quatro do presente mez de Outubro ir ao Auto publico da Fe ouvir sua acentença, pela qual estava mandado relaxar à Justiça secular". O despacho, com o parecer unânime da mesa, pelo qual se julgava que as últimas confissões do réu "se deviam receber", é de 23 de Outubro de 1717. Tinha então o frade, nessa data, 59 anos. Veio a morrer de "hum fluxo de ventre" a 27 de Dezembro de 1730, e "estando louco havia anos, no tempo proximo a morte se achou em seu perfeito juizo, e se confessou geralmente"; não sabemos se, como no ano anterior fizera, pediu para se confessar "o Bispo de Miranda, ou o P.e Curado, que era Bispo de Anel, ou os Capuchinhos da Cotovia". A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fls. 436, 437, 459 e sgts. inms.

¹³⁶ Cf. *Sentença*, B.N. Lisboa, Cod. 863, fl. 409v.º, ou B.P.A.D.E. Cod. C.VI/1-41.

¹³⁷ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 134v.º

¹³⁸ B.N. Lisboa, Cod. 863, fl. 409v.º

¹³⁹ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 427r.º

enganos", sem se ter sujeitado, a si e às suas confessadas, aos prévios e árduos exercícios das vias purgativa e iluminativa¹⁴⁰, antes aceitando, com facilidade, a sensualidade como adjutório ou como meio da via unitiva, a "suprema entre as vias místicas"¹⁴¹. Agravava ainda, neste campo, a interpretação da conduta do capuchinho o facto de ele não permitir que as suas confessadas se aconselhassem com outros teólogos confessores, o que permitia de novo a evocação de proposições condenadas de Molinos¹⁴². O Padre Francisco Pedroso, do Oratório, Frei Cactano de S. José, e o Padre Carlos António Casnedi, qualificadores enviados a "reduzir" à fé ortodoxa o frade murciano, "não puderão vencer a sua contumacia", e mostrando-lhes ele "alguma aversão", principalmente aos dois últimos, a mesa de Lisboa, em conformidade com o regimento, pediu que o réu estivesse outra vez com padres doutos, sugerindo lhe fossem enviados os padres Manuel de Oliveira (S.J.), Sebastião Ribeiro (C.Oratório) e Frei António de S. Tomás (O.F.M.), que também qualificariam as suas proposições. Ao inquisidor geral D. Nuno da Cunha a mesa aventava mesmo a hipótese de essas proposições serem enviadas "a Sua Santidade, pella Sagrada Congregação dos Em.os Senhores Cardeaes Inquisidores Geraes"¹⁴³.

As autoridades eclesiásticas tiveram a noção de que, apesar das enormidades admitidas, - "que nenhum herege se atrevo nunca a dizer!" -, como por exemplo escrever que uma das suas confessada tivera união física com a humanidade de Cristo, de quem recebera abraços e beijos, ou incentivar as experiências de uma outra confessada que, pela mesma forma, "tinha chegado à sétima morada de S. Theresa"¹⁴⁴, não se tratava neste caso de meras afirmações irresponsáveis de um rústico, ou de um louco, mas de alguém que manipulava a linguagem mística, capaz de argumentar,

¹⁴⁰ Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 142 (*Censura* do Padre Carlos Casnedi, S.J., neste ponto reproduzindo a insistente tónica de todos) À fl. 147v.º, insistia: "Pero pregunto al humilde y místico frayle [chama-lhe também *ateólogo*], si es humildade el meterse a Director, singularmente en la via Unitiva, sujeta a tantos engaños, no teniendo mas letras [fala o mestre universitário de teologia!] que las gordas que le dá el gordissimo vientre; y lo que es mas, sin haver exercitado a si y sus confessadas con los Dogmas y exercicios de la Via Purgativa, la qual, como mostre en el §5, es familiarissima à los mas contemplativos".

¹⁴¹ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 143.

¹⁴² Assim o faz Carlos Casnedi, invocando, talvez um pouco forçadamente, as Proposições 64 e 68 condenadas por Inocência XI, nas quais respectivamente se declara: "64. Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum cõtemplativi. Primò, quia non habet fidem adeò puram. Secundo, quia non est adeò humilis. Tercio, quia non adeò curat propriam salutem. Quarto, quia caput refertum habet phantasmatis, speciebus, opinionibus et speculationibus, et non potest in illum ingredi verum lumen. 68. In Mundo non est facultas nec jurisdicció ad præcipiendum ut manifestentur Epistolae Directoris quad internum animae, et ideo opus est animadvertere quod hoc est insultus Satanæ &c".

¹⁴³ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 377

¹⁴⁴ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 427v.º

"torcendo" textos que conhecia, e capaz de perorar sobre a *quietação da alma*, a *morte mística*, *desposórios místicos*, *graus de amor*, etc. E essa apropriação de termos da teologia mística fora da sua acepção alegórica específica, a sua utilização indevida – como se via em mais este caso –, corria o risco de se alargar, à medida que o apelo e procura dos caminhos de santidade se generalizava, nomeadamente explorando as virtualidades do duplo e acessível veículo da confissão e da direcção espiritual, no seu uso ou no seu abuso. A "carnalização" desses termos era um risco permanente, permitindo caucionar desordens morais, sob cor e pretexto de virtude, tanto mais que essa caução se fazia apelando para critérios subjectivos – alegadas "revelações" particulares –, fora do controlo e à revelia da aprovação hierárquica. Era justamente isto que tornava toda a "teologia mística" de Frei Alexandre de Múrcia perigosa, além de "herética e blasfema": segundo Casnedi, - numa síntese que afinal valeria para os "molinosistas" vindouros -, o capuchinho espanhol carnalizava as realidades espirituais, enquanto os "verdadeiros místicos" espiritualizavam "todo lo carnal"¹⁴⁵.

O ardoroso qualificador jesuíta, ex-professor de teologia na Universidade de Milão, na linha da sua ordem, aproveitando a publicidade da leitura pública das culpas de Frei Alexandre de Múrcia, e considerando este caso revestido de um significado suficientemente grave, não deixará de lhe consagrar largo espaço, numa publicação em latim, composta segundo o método escolástico – "*quod scholastice non tractatur non scitur scientifice*" –, de combate às "fétidas proposições da mística molinística" e daqueles seus mais recentes e condenados sequazes, "quadrúpedes" cuja mística "residia no ventre"¹⁴⁶.

Talvez tivesse sido contraproducente ou ilógico conferir honras de controvérsia àquilo que era, afinal, acima de tudo, uma questão de embuste e de costumes, mesmo se reveladora de interrogações e latências profundas. Com efeito, entre ambições espirituais e crise de costumes, a primeira metade do século XVIII iria revelar-nos uma larga galeria deste tipo de molinosistas. Naquela sociedade, na qual todo o comportamento estava sacralizado, e no âmago da qual latejava e se expressava generalizadamente uma verdadeira fome individual e social de santidade, não havendo lugar a uma justificação céptica, materialista ou ateia para condutas morais irregulares, face ao quadro de valores e convicções vigentes, era fácil que a

¹⁴⁵ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 141r.º

¹⁴⁶ Cf. *Crisis theologicae in qua contra Michaellem de Molinos, et recentissime exortos et damnatos Caco-Mysticos, Eucharisticè Transubstantiatos, sublimiora Theologia Mysticae Arcana, intermixta difficiliorum à Pontificibus damnatarum expositione, necnon novis, et curiosis practicis digressionibus, non tentata hactenus Scholastica Methodo tractantur*, Lisboa, Pascoal da Silva, 1719, 11-14.

desculpabilização moral se fosse revestir de razões "pias"; e não era mesmo difícil resvalar-se numa imoralidade "ao divino"... tanto mais ou menos, consoante o grau de presunção havido por "santas" e "santos" de terem eles ultrapassado as ombreiras e as leis gerais impendendo sobre o comum dos cristãos.

Pedro Vilas Boas Tavares

Summary: *The author proposes an historical reinterpretation of the Molinos phenomenon, based on a review of the literature on the subject since Massimo Petrocchi. Shifting from the Italian to the Portuguese context, it then goes on to characterize the kind of "quietism" persecuted by the Inquisition in this country, from the late 17th to the second decade of the 18th century.*

Em torno de um manuscrito atribuído a Teodoro de Almeida (1722-1804): a *História da Fundação do Mosteiro da Visitação em Lisboa*.

Autor de uma vasta e conhecida obra publicada, Teodoro de Almeida deixou um considerável espólio manuscrito, guardado em grande parte no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e ainda hoje não completamente inventariado, apesar das valiosas contribuições de A. A. Banha de Andrade¹, Leopoldina de Azevedo², Ferdinand de Azevedo³ e Francisco Contente Domingues⁴. Aliás, os problemas relativos à eventual conservação desse legado parecem ter começado não muito depois da morte do autor em 1804. As informações são parcas, fortuitas, dispersas e de facto não se avançou muito desde o elenco traçado por Inocêncio em 1862. Contudo, conjugando dados de proveniências diversas, é possível vislumbrar algumas explicações e clarificar um caminho algo confuso, sobretudo pelo número de manuscritos deficientemente identificados.

Em todo o caso, neste momento, importa-nos apenas resolver a questão de um documento muito particular que relata pormenorizadamente as vicissitudes da vinda para Portugal das Visitandinas, acentuando o relevante papel de Teodoro de Almeida, principal responsável de tal facto, entendido, aliás, como o motivo fundamental pelo qual a Providência o havia conduzido a França, fugindo à alegada prisão ordenada por Pombal: trata-se da anónima *História da Fundação do Mosteiro da Visitação em Lisboa*, exemplo curioso daqueles textos que percorrem décadas sem identificação absolutamente rigorosa. Com efeito, a primeira e última referência que lhe são feitas, respectivamente em 1830 e 1994, deixam transparecer o tratamento algo enigmático a que o documento tem sido

¹ Em trabalhos vários, mas sobretudo no conjunto de artigos reunidos em *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, Lisboa, 1982.

² Cf. Maria Leopoldina de AZEVEDO, *Pde Teodoro de Almeida - Subsídios para o estudo da sua vida e obra*, Coimbra, 1960 (dissertação de licenciatura dactilografada).

³ Cf. Ferdinand de AZEVEDO, *Teodoro de Almeida and the portuguese enlightenment*, Washington, 1975.

⁴ Cf. Francisco Contente DOMINGUES, *Ilustração e Catolicismo - Teodoro de Almeida*, Lisboa, 1994.

sujeito. Em 1830, na manuscrita *Vida do Padre Theodoro de Almeida...*⁵, Joaquim Dâmaso, seu presumível autor, menciona o texto em causa, ao inventariar as obras de T. de Almeida: "Historia da fundação da Visitação de que ha duas copias do original, que está na Visitação ja licenciado, huma existe na casa da Junta da Congregação e outra he a que o autor tinha mandado copiar pelo mesmo José de Mendonça, que tinha tirado a primeira, e nós comparamos por nolla ter generosamente dado a Exm^a Condeça de Belmonte pela morte da Exm^a D. Leonor da Câmara, a quem o P. Theodoro a tinha offerecido, e ainda havia outra que se queimou em parte, que era cópia de uma linda letra, mas teve o desastre de se queimar em parte, e he pena, pois na parte que se queimou, se queimarão alguns assentamentos da letra do Autor, que muito desejavamos ter, e não podemos alcançar..."⁶. Em 1994, data da mais recente referência de que temos conhecimento, F. Contente Domingues anota também a existência do manuscrito, na passagem que nos permitimos transcrever: "Na listagem dos trabalhos com que conclui a *Vida* Joaquim Dâmaso atribui a Teodoro de Almeida a autoria de uma história da fundação do mosteiro ainda hoje manuscrita. Em 1830 existiam quatro exemplares: o original estava no mosteiro já licenciado, a Congregação tinha uma cópia, a segunda estava em seu poder, e havia uma terceira com acrescentos do autor da qual tinha ardido uma parte. Hoje sabemos apenas da localização de um exemplar"⁷. Na ausência da indicação precisa do local onde se encontra a cópia anunciada, parece ter-se avançado pouco entre 1830 e 1994. E, no entanto, não é exactamente assim.

Ao encontrarmos no ANTT, sob a cota n.º 661 dos Ms. da Livraria, um presumível exemplar do conjunto de quatro mencionado por Joaquim Dâmaso intitulado *Historia da Fundação do Mosteiro da Visitação em Lisboa. No anno de 1784*, pareceu-nos interessante reconstituir o percurso deste texto(s), desde 1830 até 1995, aproveitando para equacionar os diferentes problemas por ele colocados, da autoria aos temas desenvolvidos, com o objectivo de desenhar uma espécie de mapa biográfico, seguindo o caminho do seu conhecimento, no sentido em que os manuscritos também têm uma história: quem os leu, quem apenas os citou, quem os estudou... São, obviamente, pequenos problemas de interesse muito particular, imprescindíveis, porém, a qualquer estudo rigoroso, na exacta medida em que as grandes interpretações dependem da precisão dos dados.

⁵ Cf. *Vida do P. Theodoro de Almeida da Congregação do Oratório de Lisboa...*, A.N.T.T., Ms. da Livraria n.º 2316.

⁶ Cf. *Vida...* no elenco das obras do autor.

⁷ Cf. F. C. DOMINGUES, *Ilustração e Catolicismo...*, 144.

1. O primeiro texto que referencia o manuscrito em causa, sem nunca o descrever, é, como acima afirmámos, a *Vida de Theodoro de Almeida*, que também o utiliza ao longo do relato para documentar passos da estadia do oratoriano em França, essencialmente pelo que diz respeito às suas relações com a Visitação. Aqui o autor não manifesta qualquer dúvida: a *Historia...* foi escrita por Teodoro de Almeida e permite evidenciar a importância que este atribuía à vinda das Religiosas da Visitação para Portugal. O original estava já licenciado, a Congregação possuía uma cópia, o autor da *Vida* outra e da terceira, considerada muito importante por integrar acrescentos do próprio T. de Almeida, diz-se somente ter arduo uma parte. A partir deste momento o rasto das quatro cópias torna-se difícil de seguir: até 1856, as alusões à obra de Almeida ignoram sistematicamente a *Historia da Fundação*, mesmo quando objectivamente tratam, como Pedro Dinis, em 1853, *Das Ordens Religiosas em Portugal*⁸, atribuindo a vinda das Visitandinas ao oratoriano. Em 1856, o Padre José de Sousa Amado, que vinha procedendo desde o ano anterior, nas páginas do jornal católico *O Domingo*, a uma verdadeira cruzada de divulgação do nome e da obra do autor da *Recreação Filosófica*, mostra conhecer o manuscrito, que praticamente resume no artigo "O Padre Theodoro de Almeida e as religiosas da Visitação"⁹, sem contudo localizar ou identificar a cópia utilizada. O mistério permanece nas todavia elucidativas páginas do *Dicionário Bibliográfico* de Inocêncio que se limita a mencionar uma manuscrita "*Historia da fundação do convento da Visitação de Lisboa para o qual ele muito concorrera*"¹⁰. Até Teófilo Braga, que o cita em *Os Arcades*¹¹ (1918), o manuscrito não existe, nem mesmo quando, em 1872, Silvestre Ribeiro descreve, na sua *História dos estabelecimentos científicos...*, o "Instituto das Salesias"¹² em Portugal, baseando-se numa pequenina obra, sem nome de autor, que se limita a reproduzir o alvará de 30 de Janeiro de 1782 e a resumir a regra e os objectivos pedagógicos das Visitandinas, sem nada ter a ver com o manuscrito em causa, embora se intitule *Fundação da Ordem da Visitação em Portugal*¹³. Em 1963, nas páginas da *Brotéria*, A. A. Banha de Andrade reproduz a indicação de Teófilo Braga no artigo "Pombal e os oratorianos": "*Historia da Fundação*

⁸ Cf. Pedro DINIS, *Das Ordens Religiosas em Portugal*, Lisboa, 1853, 171-172.

⁹ Cf. José de Sousa AMADO, "O Pe Theodoro de Almeida e as Religiosas da Visitação", *O Domingo*, nº 51 (26.4.1856), 380-381.

¹⁰ Cf. Inocêncio F. da SILVA, *Dicionário Bibliográfico Português*, eed. cit. T. VII, 309.

¹¹ Teófilo BRAGA, *Os Arcades*, Porto, 1918, 209.

¹² Cf. José Silvestre RIBEIRO, *Historia dos estabelecimentos científicos, literários e artísticos de Portugal, nos sucessivos reinados da monarquia*, Lisboa, 1872, 113-120.

¹³ *Fundação da Ordem da Visitação em Portugal*, Lisboa, 1783.

das Religiosas da Visitação da cidade de Lisboa em 1784 ms datado de 26 de Novembro de 1798. Citado por Teófilo Braga in *Os Arcades*, Porto, 1918, p. 209¹⁴, repetindo-a em 1972, na entrada "Teodoro de Almeida" do *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, indiciando, desta vez, alguma dúvida quanto à autoria: "*Historia da Fundação... em colaboração; ms. de 26 de.11.1793*"¹⁵. Sem mais.

Contudo, em 1960, numa dissertação de licenciatura dactilografada, denominada *Pde Teodoro de Almeida. Subsídios para o estudo da sua vida e obra*, Maria Leopoldina de Azevedo havia pela primeira vez localizado, no Mosteiro da Visitação da Batalha, uma cópia que parece ter utilizado para extrair um ou outro dado biográfico – sem, no entanto a transcrever, estudar ou apenas descrever – e que identifica desta forma: "*Historia da Fundação das Religiosas da Visitação na Cidade de Lisboa em 1784 - escrita por hum devoto da Visitação e testemunha de grande parte dos seus factos em 1793. T. A. D. S. B. (in Mosteiro da Visitação da Batalha)*"¹⁶. Em 1975, Ferdinand de Azevedo usou certamente, em *Teodoro de Almeida and the portuguese enlightenment*, a mesma cópia, pois que a citação é rigorosamente igual, embora também não proceda a qualquer descrição, transcrição ou estudo particular do documento, usando-o essencialmente como fonte biográfica. Francisco C. Domingues cita Joaquim Dâmaso no passo que acima registámos, sem, todavia indicar a localização precisa do manuscrito nem o incluir nas fontes utilizadas¹⁷. Supomos, assim, na ausência de referências precisas e de qualquer descrição, que a cópia por nós localizada no A.N.T.T., sob o número 661 dos Manuscritos da Livraria¹⁸, não coincide com a mencionada por M. Leopoldina de Azevedo, Ferdinand de Azevedo e Francisco Contento Domingues, visto que, nos dois primeiros casos, o título, único dado dispensado, não é rigorosamente o mesmo, e no terceiro, na medida em que Francisco C. Domingues diz conhecer apenas a localização de um exemplar, tendo citado com frequência os autores anteriores, nos leva a concluir ter em mente a mesma cópia, caso contrário conheceria dois e não um. Deste modo, o manuscrito número 661 corresponderia a uma das cópias mencionadas pela *Vida* e o exemplar citado pelos referidos estudiosos a outra, já que a primeira responde pelo título *Viva Jesus // Historia // da //*

¹⁴ A. A. B. de ANDRADE, "Pombal e os oratorianos" in *Brotéria*, vol. LXXVII (1963), 294-306, posteriormente retomado em *Contributos...*, 419-435.

¹⁵ A. A. Banha de ANDRADE, *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, Lisboa, 1980, vol. I, 145-149.

¹⁶ Cf. M. L. de AZEVEDO, *Pe Teodoro de Almeida...*, 374.

¹⁷ Cf. F. C. DOMINGUES, *Ilustração e Catolicismo...*, 144 e 165-166.

¹⁸ Integralmente transcrita na nossa dissertação de doutoramento, *Literatura e espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida* (em curso).

Fundação do Mosteiro da Visitação // em Lisboa. // No anno de 1784, enquanto a cópia usada por M. Leopoldina Azevedo e Ferdinand de Azevedo se intitula Historia da Fundação das Religiosas da Visitação na cidade de Lisboa em 1784 - escrita por hum devoto da Visitação e testemunha de grande parte dos seus factos em 1793.

2. Passemos à descrição sumária do manuscrito localizado. Trata-se de um conjunto de 438 fólhos, não numerados, com múltiplos acrescentos e correcções laterais. Encontra-se dividido em cinco livros, sob os títulos seguintes: "Livro 1º // Do que se passou na Fundação antes // que partissem de Anessy as Cinco // Fundadoras; Livro 2º // Da jornada das Fundadoras desde que sa // hirão de Annessy, até entrarem no seu Con // vento de Lisboa; Livro 3º // Do Estabelecimento das Religiosas no seo // Mosteiro da Junqueira até à morte da Mme // Bernex; Livro 4º // Do que se passou desde q foi eleita para superiora // a Mme Maria Josefa Ferrée, que acabara de Assistente // até se completar o numero da comunidade; Livro 5º // Do Seminario das Meninas, aq cha // mão. Pensionado."

3. Pelo que respeita às questões que se prendem com a autoria e que pormenorizadamente estudámos em outro trabalho, cremos ser de acentuar o testemunho do autor da *Vida*, que inequivocamente a atribui a Teodoro de Almeida, afirmando até que uma das cópias possuía correcções autógrafas. A credibilidade das palavras do biógrafo pode medir-se pela sua qualidade de assumido discípulo do oratoriano, que muito diz ter ouvido "da própria boca do seo mestre"¹⁹ e pela pormenorização das informações. De facto, Joaquim Dâmaso não só anota a existência de quatro cópias, como sabe quem as copiou e a quem pertenciam. Se tivermos ainda em conta que uma dessas pessoas era D. Leonor da Câmara, que com Dâmaso esteve no Brasil, acompanhando a corte, e que simultaneamente havia corporizado um dos maiores auxílios do oratoriano, nas longas negociações que culminaram na vinda das discípulas de S. Francisco de Sales, parece ser de conferir a veracidade necessária ao testemunho do autor da *Vida*... a favor de Teodoro de Almeida. Obviamente, não esquecemos que a outra cópia retém a indicação "escrita por hum devoto da Visitação e testemunha de grande parte dos seus factos em 1793". Porém, as iniciais subsequentes - T. A. - na linha de um procedimento já usado pelo autor de *Recreação Filosófica*, deixam facilmente transparecer o nome do congregado, corroborando a hipótese da autoria. Por outro lado, e apesar de um registo discursivo de terceira pessoa, o texto evidencia um profundo conhecimento das

¹⁹ Cf. *Vida*, par. 2.

circunstâncias de vida de T. de Almeida, dos seus projectos, pensamentos e reacções, apresentando-o não só como principal responsável pela vinda das Visitandinas, mas também como director espiritual e pedagogo modelar.

4. A modo de conclusão desta brevíssima nota, que mais não pretendeu senão clarificar o caminho deste texto, algumas vezes mencionado, mas nunca localizado e descrito com precisão, permitimo-nos sublinhar o seu enorme interesse, talvez não tanto do ponto de vista biográfico propriamente dito, mas essencialmente como contributo a considerar e ponderar no estudo das linhas de orientação da espiritualidade almeidiana, que de muitos modos enquadram, como tentaremos mostrar em outro trabalho, a totalidade da obra do autor da *Recreação Filosófica*.

Zulmira C. Santos

Lágrimas por um Príncipe

"Europa orbata lugens", "Africa indignata fremens", "Asia examinata suspirans", "America afflicta gemens". Choram os quatro continentes, numa dor a que não cabem limites. Por que choram? Por quem choram? São lágrimas pelo seu Príncipe, precocemente arrebatado à vida, e a sua dor não admite consolo.

Grande esperança da Restauração – que também era a de um Império – D. Teodósio, jurado sucessor da Monarquia nas Cortes de Lisboa de 1641 "(...) por disposiçãõ de mais alta Providencia não chegou a cingir a Coroa, de cujo governo se auguravaõ as mayores felicidades (...)"; "(...) quando contava a florente idade de 19 annos, 3 mezes e 7 dias (...) [a enfermidade] intempestivamente o arrebatou para o Impirio com eterna saudade dos Portuguezes (...)"¹.

Em sua memória, já que de lágrimas de saudade se trata, lhe quis erigir um grandioso monumento literário de dor e amor, ornado das quatro partes do mundo, D. Luís de Sousa², íntimo do Príncipe, próximo em idade, e com quem compartilhava essa paixão dos livros que havia de o fazer herdeiro da livraria de Jorge Cardoso, o autor do *Agiológico Lusitano*³. A obra, escrita em latim e impressa em Roma, aonde o autor se deslocou a conselho do próprio D. Teodósio – que via grandes possibilidades de enriquecimento cultural no contacto com as mais célebre cortes europeias e lamentava, por deveres de soberania, estar impedido de o fazer – foi dada à estampa com a seguinte inscrição:

¹ Diogo Barbosa MACHADO: *Bibliotheca Lusitana*, Lisboa Occidental, 1752, T. III, 729.

² D. Luis de Sousa, 2º filho de Diogo Lopes de Souza, 2º Conde de Miranda, nasceu no Porto a 16 de Outubro de 1630. Após uma estadia de sete anos na Corte Espanhola, onde exerceu as funções de Menino da Rainha, regressou a Lisboa em 1646 para ingressar no colégio dos Padres Jesuítas. Com vinte anos, desloca-se a Roma, tendo-se doutorado pela Faculdade de Direito Pontificio. Provido no Deado da Catedral do Porto e nomeado governador da mesma cidade por D. Afonso VI, ascende a Conselheiro de Estado em 1679, não sem antes ter sido investido por D. Pedro II no cargo de Capelão-mor do Príncipe Regente. Sagrado Cardeal por Inocêncio XII, faleceu, com 71 anos, em Lisboa, a 4 de Janeiro de 1702. Sobre a amizade que o unia a D. Teodósio, elucida-nos Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, ed. cit. T. III, 152-154: "A inclinaçãõ que desde a puericia teve aos livros lhe conciliou o affecto do Príncipe D. Theodosio insigne cultor de todas as Artes e sciencias (...). (...) Recebendo a infausta noticia da morte do seu adorado Principe D. Theodosio (...) esteve resolutõ a recolher-se na Cartuxa (...)".

³ Cfr. António Castano de SOUSA, *Agiólogo Lusitano*, IV, Lisboa, 1746, "A Quem Ler".

TVMVLVS
SERENISSIMI
PRINCIPIS LVSITANLÆ
THEODOSII
Ornatus virtutibus, oppletus
Lachrymis;
illius Immortalitati
à D. LVDOVICO SOVSA
COMITIS MIRANDÆ FILIO
VNO EX INTIMIS AVLÆ
RECTVS

Estamos perante um conjunto de enternecidas elegias que tentam "(...) explicar a causa de tão deplorável fatalidade"⁴, e que se estrutura, através de um esquema paralelo, do seguinte modo: poemas mais ou menos longos que exprimem as lágrimas de cada continente, oração fúnebre em prosa e, por fim, séries de epigramas, nébias fúnebres ou elogios sepulcrais. Constituem excepção a substituição, na parte referente à América, da oração fúnebre por uma écloga, e na referente à África por um poema também funeral. Este último é o único, em toda a obra, enriquecido por um conjunto de emblemas, a que o autor deu o nome de *Emblemata Tristia pro tumulo*. Constitui, sem dúvida, uma mais valia, pese embora a inexistência das gravuras que deveriam acompanhar o lema e a glosa⁵. A obra contém, ainda, no início, uma *Summa Vitæ*, laudatória dos feitos e atributos do Príncipe, e termina com uma *Laudatio Funebre* às suas virtudes, capacidades e dotes, ambas em prosa, seguidas de um epitáfio⁶.

Chora-se a perda, a esperança adiada.

A morte repentina do Príncipe herdeiro, a 15 de Maio de 1653, abria um grave problema de ordem política. Causas ideológicas e condicionalismos históricos – urgências civis e militares posteriores à

⁴ António Caetano de SOUSA, *Agiologio...*, ed. cit., "A Quem Ler".

⁵ Da análise da obra não pode concluir-se que tenha havido alguma edição em que o emblema, nas suas vertentes de corpo e alma, tivesse sido integralmente apresentado. Ernesto Soares também não refere nunca a existência de imagem plástica significante das virtudes morais ou dos sentimentos religiosos de D. Teodósio (cfr. Ernesto SOARES, *Dicionário de Iconografia Portuguesa, Retratos de Portugueses e de Estrangeiros em Relação com Portugal*, Lisboa, 1950, nº 3317 e *História da Gravura Artística*, Lisboa, 1940-1941, Tomo I, nº 174 e Tomo II, nº 2346).

⁶ O epitáfio apresenta um estranho erro de datação – 1652 e não 1653, data da morte do Príncipe – em nossa opinião só explicável por um lapso de impressão.

Restauração – absorviam todas as atenções e congregavam todos os homens num mesmo espírito militante. A dominação filipina tinha feito do início do séc. XVII, segundo Silva Dias, um período de energias espirituais diminuídas, uma época de depressão moral⁷. Urgia, por isso, restabelecer autonomamente os contactos com o mundo extra-peninsular e possibilitar o entrosamento intelectual com a Europa, consolidar a independência e fortalecer o império. Para tão alta missão tinha sido moldado o espírito do Príncipe por homens como o P^{ce} António Vieira e Pedro Fidalgo Irlandez: uma boa formação literária, científica, militar e religiosa preparava-o para o grande papel que o destino lhe reservava. Assiste-se ao reforço, em torno da coroa portuguesa, da ideia imperial, da crença em Portugal como nação escolhida pela Providência para uma missão de evangelização e de domínio universal⁸.

Esta ideia de unidade, consequência da força centrípeta⁹ exercida pela dinastia de Bragança, aparece claramente reflectida no texto e na iconografia da portada. Funcionando como porta de entrada para o livro e facilitando a relação entre o leitor e o conteúdo da obra, descobre-se, no verso do "Præmium" uma gravação com o retrato de D. Teodósio, que ressalta pela sua juventude. O retratado, de busto alto, em posição de 3/4 à esquerda, olhando de frente, encontra-se emoldurado por um medalhão ovalado, de simetria bilateral, com volutas a imitar madeira, onde pode ler-se: "THEODOSIVS D.G. PORTVGALLIÆ PRINCEPS, ætatis suæ ann. 19". Sob o medalhão e suspensão dele, existe uma filacteria ondulante com letra do livro da Sabedoria: "Consummatus in brevi, explevit tempora multa, sap. 4", sentença que aponta claramente ao sentido da vitória, sobre a morte antecipada, de uma vida madura em virtude. Numa banda inferior, em duas linhas, pode ler-se: "Vivit Theodosius sub pectore: vivit in ære/ære Manus

⁷ J. Silva DIAS, *Portugal e a Cultura Europeia (sécs. XVI a XVIII)*, separata de *Biblos*, vol. XXVIII, (1953), 95.

⁸ Dá disso testemunho o P^{ce} António VIEIRA quando, no cap. VII da *História do Futuro*, declara: "Considera Castella contra quem peleja, e conhecerá quão impossivel é a empreza a que aspira; acabe de entender que não peleja contra Portugal senão contra a firmeza da palavra e promessas divinas. Talar as nossas campanhas, vencer em batalha os nossos exercitos, sitiar as nossas cidades, bater, minar, escalar e arruinar as nossas muralhas, bem pôde ser; mas fazer brecha na firmeza da palavra divina é impossivel!" in *Trechos Selectos do Padre António Vieira*, Publicação Comemorativa do Bicentenário da sua Morte, Lisboa, 1897, 440-441. E, nas páginas 427-428 afirma: "Faltou-lhe El-rei D. João ao Reino, sobre ter faltado de antes seu primogénito, príncipe de tantas virtudes, opinião e esperanças; mas viu o mundo, posto que o não quiz vêr Castella, que era o braço immortal o que defendia e conservava aos portuguezes".

⁹ Cfr. José António MARAVALL, no prólogo ao livro de Ana Maria ROTETA DE LA MAZA, *La Ilustración del Libro en la España de la Contrarreforma. Grabados de Pedro Angel y Diego de Astor (1588-1637)*, Toledo, 1985, XXII.

vivum: Pectore: cudit Amor", s/l/, s/d.¹⁰

Um par de cortinados, ao estilo maneirista¹¹, aberto e sustido por dois anjos, cumpre um papel que ultrapassa o meramente decorativo: funciona como um cenário que nos permite aceder ao Príncipe e confirma, aos nossos olhos, uma majestade terrena que se entrelaça com a divina, reforçando os laços existentes entre ambas – "vel à Deo datus; Deo redditus. Caelo Theodosii nomen restitutum (...)", afirma o autor na *Summa Vitæ*.

Potencia-se a força carismática do Príncipe pela exaltação da sua figura na morte – "Clarior in occasu". Aquele a quem a morte prematura arrebatou à vida, continha em si todos os atributos do corpo e da alma: "Principem justum, probum, magnanimum; Magistrum morum, Ducem militiæ, Decus Aulæ, Splendorem Curiaë, Præsidiûm Regni, Europæ Lumen, Orbem ornatum". Daí, tão grande pranto; pranto nacional e universal. Turba-se o Tejo, mas também o Indo, o Ganges e o Nilo, perante a morte daquele "prodígio do mundo", "sede de virtude", "tenaz condutor dos ímpios à Fé". Desespera a Europa, porque a glória foi avara; inveja-a a África, por não poder chorar junto às cinzas do seu príncipe; desfalece a Ásia, pois a morte violenta inverteu o destino inicial e truncou-lhe o futuro; geme a América pelo Luso, que tornou fértil o inóspito. Faz-se eterno luto pela esperança da Cristandade na reconquista de Jerusalém; ouve-se um longo e profundo lamento, premonitor da ruína africana, subjugada pelos sarracenos; abrasa-se o Oriente no fogo do amor, para não deixar apagar a dor que a recordação das alegrias passadas mais não faz do que ampliar; vertem-se grossas lágrimas pelo Príncipe do Brasil: "gens fuit una mihi semper spes una salutis / Hæc eadem luctus gens mihi causa fuit".

O mundo ficará, para sempre, incompleto: "Luxit Europa Principem sibi defuisse, qui illustraret ad gloriam. Africa, qui à feritate ad Christianum cultum traduceret. Asia qui erudiret ad Fidem. America, qui à

¹⁰ Apesar da falta de dados quanto ao autor, local e data da execução da gravura, Ernesto SOARES in *História da Gravura Artística*, T. I, nº 758 e T. II nº 2346, atribui a autoria da estampa a Thomas Dudley, artista inglês que se pensa ter estado em Portugal, uma vez que se pode ler em vários retratos: "Thomas Dudley Anglus fecit". Embora Ernesto Soares não aduza as razões que o levaram a esta conclusão, parece poder concluir-se, a partir do que expõe sobre o artista:

1º - ter subscrito outros retratos do Príncipe D. Teodósio, bem como de D. João IV;

2º - as figuras das suas estampas carecerem de expressão e o seu traço ser duro (na realidade o retrato em análise caracteriza-se pelo olhar fixo, pelas pupilas vazias, pela rigidez da figura), pelo que o considera mais um industrial do que um artista.

¹¹ Pelo tratamento cénico dado à imagem, por uma certa monumentalidade conferida pelo recurso a ricos panejamentos e, ainda, pelo serpenteado das linhas, quer da figura humana, quer dos restantes elementos da gravura ("figura serpentinata" recomendada por Lomazzo), poder-se-á considerar que, sob o ponto de vista estilístico, a obra se integra no Estilo Maneirista. Para um estudo mais aprofundado das características das gravações, neste período, ver Ana Maria ROTETA DE LA MAZA, *La Ilustración del Libro...*, ed. cit., nomeadamente, 35-166.

Barbarie liberaret, & ad religionem transferret".

A categoria humana do príncipe não pôde submeter a natureza: foi ultrapassada por ela. Aquele a quem Marte, Mercúrio e Minerva tinham engrandecido com fabulosos dons, aquele a quem fora dado poder sobre reinos vários, foi submetido ao império da morte. Se as elegias cumprem uma função panegírica, às orações fúnebres compete pôr em evidência o destino final do homem sobre a terra: aludem claramente ao crescer da morte na vida (representada por ruínas) e constituem uma reflexão séria sobre a existência, o homem e o fluir do tempo. Da consciência aguda da efemeridade do terreno, tão patente no homem do séc. XVII, decorre o desengano na vida, que atravessa todo o texto.

A obra assume, assim, uma intencionalidade clara em termos de fixação da imagem do Príncipe D. Teodósio, perante reacções vindouras, potenciada pela dimensão afectiva e simbólica do emblema, que opera como transmissor de mensagem e facilitador da sua assimilação. Neste sentido, por ambas as dimensões (intencionalidade e formalização) o *Tumulus* pode ser, de algum modo, e no âmbito em que se situa, lido como um lugar da memória, na acepção de memória não espontânea, antes construída, que é exposta por P. Nora na sua Introdução a *Les Lieux de Mémoire*¹². Esta dimensão é, aliás, no presente caso, reforçada, como já foi referido, pela complementaridade descrição/figuração, perfeitamente adequada à filosofia subjacente à noção de *lugar*¹³.

As alegorias femininas – representações figurativas dos quatro continentes considerados, até então, como todo o mundo – que precedem cada uma das elegias, ocupam todo o tamanho da página. São corpos em movimento, quais personagens acabadas de entrar em cena, a representar o seu papel (é, aliás, na força dos factores plásticos que se joga a aproximação da emblemática ao teatro). Fazem-se acompanhar de distintivos específicos, simbolizando aspectos etnográficos, culturais e raciais. A América monta um jacaré e é figurada por uma nativa (apesar das feições ocidentais) coberta de penas e de jóias, armada de arco e flecha, instrumentos bélicos usados pelos índios americanos; a figura feminina da Ásia, com turbante e traje oriental cavalga sobre um elefante que transporta um estandarte na tromba. As pulseiras nos braços e o sol na mão esquerda, são, certamente, referência à riqueza oriental e à terra do sol nascente. A alegoria africana, ao contrário do que seria de esperar, não apresenta traços nativos alusivos ao continente

¹² P. NORA, *Les Lieux de Mémoire*, Paris, 1984, Vol. I, T. I., XVII-XLII.

¹³ Para este aspecto chama expressamente a atenção Massimo MASTROGREGORI na recensão crítica à obra de Nora publicada na *Rivista di Storia della Storiografia Moderna*, Anno VIII, Nº 2-3 (1987) 133-164, nomeadamente 136.

negro. Faz-se acompanhar de leões e o céu é atravessado por alguns signos do Zodíaco. Enfim, a Europa, lança na mão direita, elmo com plumas na cabeça, fato de guerreira, chora sentada sobre o dorso do touro-Zeus. A sua vertente erudita e artística é, aqui, ignorada, em favor do temperamento belicoso. No entanto, esta dupla faceta – numa mão a espada, na outra o livro – também apanágio de D. Teodósio, é explorada ao longo da elegia europeia.

A representação emblemática das personagens femininas parece, assim, ajustar-se aos cânones já estabelecidos por Cesare Ripa na sua *Iconologia*¹⁴. Seria, contudo, interessante, proceder-se a um estudo da tradição iconográfica dos continentes.

Estamos perante um documento essencial ao estudo da cultura do séc. XVII português que, reflectindo o grupo humano em que a obra se produz – a alta aristocracia – e que nela se contempla, permite perceber como, através do conjunto iconográfico, procurava transferir, divulgando-o através da imprensa, para os outros grupos sociais, o seu programa político. Deste modo, esse seu testemunho das ânsias imperiais, políticas, militares e socio-económicas que depositava no Príncipe herdeiro, bem como das tendências filosóficas e religiosas que marcavam a sua personalidade, permite-nos perceber melhor como se procuravam ressuscitar num tempo e num espaço históricos, correntes que, porque já "históricas", se revestiam de carácter utópico. Será uma violência defender que estas lágrimas por um príncipe o eram também por um passado igualmente morto?

Anabela Vilela Bouça

¹⁴C. RIPA, *Iconologia*, Roma, Lepido Facci, 1603, 332-339.

Notas

As "lágrimas secas". O pranto dos malditos na obra "*Gritos do Inferno para despertar ao mundo*" do Pe. Joseph Boneta.

"E lançá-los-ão na fomalha ardente, e ali haverá choro e ranger de dentes".

Mateus 25, 41-42.

Há, pois, *choro* no Inferno.

Os autores que, ao longo dos tempos, apresentaram a narrativa apavorante dos suplicios "corporais" e tormentos espirituais infligidos aos condenados mencionam o *choro* como consequência desses terríveis males? Em que termos nos aparece descrito o *choro* do Inferno? Que atributos o caracterizam? Numa palavra, que *choro* e que *lágrimas* são as dos eternamente danados?

Na tentativa de uma individualização do pranto dos malditos a partir de fontes bibliográficas do século XVIII, estudou-se, em especial, um autor: o padre aragonês Joseph Boneta¹ e uma sua obra: *Gritos del Inferno para despertar el mundo* na tradução e edição portuguesas de 1721²

¹ Joseph BONETA Y LAPLANA (1638-1714), natural de Zaragoza, sacerdote e doutor em teologia, autor de numerosos títulos, alguns deles com notável projecção para a época e com traduções em várias línguas, inclusivé em chinês. Ver A. PALAU Y DULCET, *Manual del Librero Hispano-Americano*, Barcelona, 1949, 327-328

Ver também Maria Gabriela Gomes de OLIVEIRA, *Uma "irmandade" volante do século XVIII. O folheto "Lágrimas das Almas"* in *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, II Série, Vol. IX (1992), 349-354.

² Joseph BONETA, *Gritos del Inferno para despertar el mundo*, Zaragoza, por Tomaz Martínez, 1705. A obra conheceu sucessivas edições das quais destacamos: Barcelona, Pablo Campinas, 1706; Valadolid, Alonso de Riego, 1754; Madrid, Ramírez, 1765. Paris, irmãos Garnier, s/d. Em Portugal fizeram-se duas edições: *Gritos do Inferno para despertar ao Mundo*, Lisboa, oficina de Miguel Manescal, 1716 e Lisboa, oficina de Filipe de Sousa Villela, 1721. Em Lisboa, a B.N. possui exemplares da obra em original, edições de Madrid, 1707 e Barcelona, 1718 e as duas edições portuguesas já citadas. A Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra tem as duas edições

O livro acompanha, sem originalidade, os cânones doutrinários adoptados pela Igreja Católica no tocante ao Inferno e às penas eternas, os quais remontam à *Cidade de Deus* de Santo Agostinho e vão ganhando forma e estrutura entre o século XIII e o século XV em obras pias, sermões, teatro religioso e na iconografia respectiva³. Criam-se, deste modo, estereótipos e lugares comuns que, lentamente, acabam por ser indissociáveis de qualquer evocação do Inferno: a eternidade das penas, a adaptação do castigo à culpa, os suplícios espirituais com principal incidência na pena de dano, os tormentos ditos "corporais", normalmente agrupados de acordo com os cinco sentidos, o fogo e o calor como instrumentos primeiros de tortura, a escuridão...⁴ Dentro deste mortificante contexto, o *choro* surge como uma manifestação de ira e sofrimento dos excluídos da beatitude do além.

O Pe. Boneta, como acima foi dito, segue todos os modelos de "composição" do cenário infernal. Quanto ao choro, embora ao longo das mais de quatrocentas páginas de *Gritos do Inferno* se lhe refira escassamente, essas curtas alusões oferecem dados interessantes para uma tipologia do pranto dos malditos. No texto, o *choro*, ora se define como *bramido*, ora se exprime como *rayvoso tormento*: "Que farei eu, que actualmente padeço já estas misérias? O seu distante ameaço deve fazer huiivar a quem pôde fugir dellas, vede que bramidos provocará sua actual eterna pancada a quem já não pôde escapar della? Aqui, pois, choro, grito, rujo, huivo e bramo, tão cuberto de miserias, como incapaz de se despegar dellas."⁵

As formas verbais que se seguem a chorar acentuam o carácter animalesco desses sons agudos, berros que exprimem a angústia, a raiva e o desespero absoluto. Em um outro passo da obra lê-se: "me affundiram para sempre em huma profunda cova de fumo e fogo, na qual se nam pôde tomar pé, aõde me queymo vivo, aõde morro sem morrer, aõde choro sem cessar, suspiro sem esperança, & me despedaço sem cõpayxam, aonde quãto vejo, quanto ouço, quãto cuydo, quãto toco, quãto faço e quãto deyxo de fazer he hũ rayvoso tormento."⁶

Morro sem morrer, choro sem cessar, não importa o que faço numa

nacionais. Nas Bibliotecas Municipais do Porto, Braga e Évora existe a edição de 1721.

³ Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII-XVIII siècles*. Paris, 1983, Cap. 13, 416-426. Jérôme BASCHET, *Le Moyen-Age a-t-il peur de l'enfer?* in *L'Histoire*, Novembro (1994), 26-36.

⁴ Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur*, ed. cit., 423.

⁵ Joseph BONETA, *Gritos do Inferno para despertar ao mundo* (tradução de António de Faria Barreiros) Lisboa, oficina de Filipe de Sousa Villela, 1721, 42.

⁶ Joseph BONETA, *Gritos do Inferno*, ed. cit. 461.

situação eternamente imutável; o *choro* revela-se inútil, apenas um sofrimento a mais... E as lágrimas? Não se soltam como explosão de dor ou de fúria o que, de algum modo, descarregaria as tensões, poderia constituir um abrandamento nos suplícios constantes. Os olhos ficam enxutos, as lágrimas secas, como se o autor receasse que a humidade delas tivesse o poder de aliviar, ainda que minimamente, o braseiro que consome os danados.

Todavia, o Pe. Boneta, nas últimas páginas de *Gritos do Inferno* fala expressamente em lágrimas. Sim, mas de essência e substância diferentes das que correm neste mundo-vale de lágrimas. As do "cárcere maldito" são inumanas, pestilentas e escaldantes, de alcatrão fervente ou de sangue putrefacto destilado pelo próprio coração...⁷

Alguns autores contemporâneos do Pe. Boneta exprimem-se de modo muito semelhante no que diz respeito ao *choro* e às *lágrimas* na "negra região das sombras". Por exemplo: o pregador francês Godeau, na 8ª homília para o 4º domingo do advento, ao falar dos castigos do Inferno, lembra que lá se hão-de chorar "lágrimas de fogo"⁸; o jesuíta português Alexandre de Gusmão em *Eleiçam ente o bem & o mal eterno*, datado de 1720 refere que os olhos dos condenados apenas servem para chorar mas deixa ficar bem claro que essas lágrimas "não são de penitência nem de alívio mas sim de tormento"⁹.

As lágrimas, esvaziadas de merecimento, inúteis também elas, desprovidas da capacidade de aliviar ou consolar, tornam-se como o choro, um suplício a mais entre os tantos que afligem os condenados.

A análise da obra *Gritos do Inferno* do Pe. Boneta permite-nos esboçar alguns traços individualizantes do pranto dos malditos. Este assemelhar-se-á a sons agudos, animais, que de humano apenas terão a nota do desespero. Um pranto inútil para o alívio do corpo ou do espírito, um pranto de olhos enxutos, abrasados pelas lágrimas secas, um tormento acrescentado aos incontáveis tormentos dos condenados à maldição eterna.

Maria Gabriela Gomes de Oliveira

⁷ Joseph BONETA, *Gritos do Inferno*, ed.cit., 422.

⁸ A. GODEAU, *Homélies*, 62-63 in Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur*, ed. cit., 423.

⁹ Alexandre de GUSMÃO, *Eleiçam entre o bem & o mal eterno*, Lisboa Occidental, Officina de Musica, Anno MDCXX, 168-169.

Por "erros de Lutero e Calvino": um episódio para a história das relações inter-confessionais no Porto

Apresentamos há pouco o significativo caso da tentativa de realização, na barra do Douro, em 1704, de um casamento misto entre uma católica e um anglicano, residentes na cidade¹. Apresentaremos hoje o caso de um padre católico, penitenciado em 1725, por se ter deixado resvalar para certas posições doutrinárias próximas às de alguns comerciantes estrangeiros seus amigos, residentes no Porto, de confissão "reformada", a cuja influência teria sido particularmente permeável. O quadro das atribuições deste sacerdote permite-nos contactar com uma personagem coeva, e das suas relações, que fez exactamente o caminho inverso, e que não só passou do luteranismo ao catolicismo, como se fez padre da Congregação do Oratório desta cidade. Não só estes casos e situações nos permitem evocar, com mais nítido recorte, certos meios humanos e sociais da urbe portugalense, como da sua evocação pode resultar algum serviço - assim o desejamos - àqueles que expressamente se dedicam ao estudo das minorias religiosas e de pensamento no nosso país, ou à interacção dos proselitismos confessionais².

O nome do padre Francisco Rodrigues Pereira, sacerdote secular, natural e morador em Miragaia, "extra-muros" da cidade do Porto, aparece-nos na *Lista do auto-de-fé* realizado a seis de Maio de 1725, em S. Domingos de Lisboa³, a que "assistiu el-rei, a rainha e mais pessoas reais"⁴.

¹ *Relações inter-confessionais no Porto: um casamento numa lancha inglesa (subsídios documentais da época do Tratado de Methuen)*, in *O Tripeiro*, 7.ª Série, Ano XIV, n.os 6-7 (1995), 179-188

² Especial relevo para a Mesa Redonda *Minorités religieuses et de pensée à l'époque contemporaine*, organizada pelo Centro de Estudos do Norte de Portugal/Aquitânia, Bordéus, Novembro de 1991, em vias de publicação. Temos presente, nomeadamente, os seguintes estudos: Maria Isabel Rodrigues FERREIRA e Geraldo J.A. Coelho DIAS, *Batismo de protestantes e proselitismo católico no Porto Setecentista* in *Humanística e Teologia*, t. VI (1985), fasc. 2, 199-222; Geraldo J. Amadeu Coelho DIAS e Maria Isabel Rodrigues FERREIRA, *Ingleses no Porto Setecentista e proselitismo católico in Actas do Colóquio Comemorativo do VI Centenário do Tratado de Windsor*, Porto, 1988, 251-273

³ *Lista [impressa] das pessoas que sahiram, condemnaçoens que tiveram, e sentenças, que se leram no Auto publico da Fé que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa Occidental, em Domingo seis de Mayo de 1725. Sendo Inquisidor Geral o*

É o número 3 da lista dos homens penitenciados (23 homens e 13 mulheres), na qual predominam os cristãos-novos, castigados "por judaísmo", um dos quais saiu "relaxado". Aí se diz que o Padre Francisco Rodrigues Pereira fez "abjuraçam de vehemente", indicando-se as suas culpas: "por proferir proposiçoens hereticas, e presumpção de seguir os erros de Luthero, Calvino e outros heresiarcas". À frente, a pena que lhe correspondeu: "suspensão do exercício de suas ordens por tempo de cinco annos, hum anno de reclusão nos carceres da custodia, e degradado por cinco para o Reyno de Angola, e para sempre da Cidade do Porto".

O mandado de prisão da Inquisição de Coimbra contra este sacerdote, "agora assistente em huã fazenda que tem na freguesia de Caver, Conselho de Penaguião, Comarca de Sobre Tamega" é de 31 de Agosto de 1723. A 17 de Setembro era entregue em Coimbra pelo *familiar* do Santo Officio António de Payeca⁵. Passado um ano, o Padre Francisco Rodrigues Pereira viria a ser transferido para Lisboa, fazendo-se a sua entrega "aos 24 dias de Outubro, nos Estaus e porta dos Carceres desta Inquisição"⁶.

O que está na base do seu processo?

"Denunciações" remetidas à mesa de Coimbra por um Padre Frei Francisco de Mello. Supomos que este seria o religioso dominicano, bacharel em teologia por Coimbra, Consultor da Bula da Cruzada no Porto, que em datas próximas pronunciou alguns sermões no Convento de S. Domingos desta cidade, de cuja personalidade, de algum peso na Igreja do Porto, se ocupou Diogo Barbosa Machado⁷.

Dessas denúncias constava que o Padre Francisco Rodrigues Pereira tinha "comunicação amiudo e trato particular com muitos hereges protestantes" que viviam na dita cidade, "especialmente co hum João Bretim, Amburgues de nação, assistindo continuamente em sua Casa, comendo com elle carne nos dias prohibidos pella Igreja, estando são e bem disposto". E que não dizia nem ouvia Missa "nos dias santos, nem jejua[va] nos de preceito"; outrossim não rezava o officio divino, nem tinha breviário, nem fazia "obra alguã de Catholico Romano", antes afirmava e defendia "muitas proposiçoens hereticas de Luthero e Calvino, mostrando crer, aprovar e seguir os seus erros e doutrinas", de tal modo que "propondo e expondo os ditos erros na presença de sua Irman Luisa Clara dos Anjos, e de

Eminentissimo e Reverendissimo Senhor Nuno da Cunha, Presbitero Cardeal da Santa Igreja de Roma, do Titulo de Santa Anastasia, do Conselho de Estado de Sua Magestade.

⁴ José Lourenço D. de MENDONÇA e António Joaquim MOREIRA, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, 1980, [183]

⁵ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, Proc.º 7354, fls. 2 e 3.

⁶ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, Proc.º 7354, fl. 5

⁷ *Bibliotheca Lusitana*, t. II, 201

seu Cunhado Anacleto Pereira, e contrariandolhe este os mesmos erros e doutrinas por hereticas e falsas", ele os defendera e asseverara, como quem neles cria⁸.

Face a estas denúncias, o promotor, de harmonia com a praxe regimental, requereu à mesa que mandasse passar as ordens necessárias para serem "judicialmente perguntadas" as testemunhas Luisa Clara, sua irmã, Anacleto Pereira, seu cunhado, Manuel Barbosa dos Santos, ourives, e Manuel Pereira Correia, também ourives, todos moradores no Porto, e "as mais" que estas primeiras referissem e do caso soubessem, e que, "fazendo culpa ao delato", se ratificassem em seus testemunhos; finalmente, que de tudo o que resultasse, lhe fosse dada notícia, para, como promotor, poder voltar a requerer o que se impusesse "a bem da justiça"⁹.

Vale a pena atentar no teor destes depoimentos: deles se extrai que o Padre Francisco Rodrigues Pereira nunca fora um sacerdote com actividade pastoral digna de registo, antes vivendo dos seus bens, numa tibieza da sua fé católica e num laxismo prático que o permeabilizaram a influências do meio protestante mercantil do Porto, em contacto directo com o qual se colocara, pela gestão dos seus próprios interesses. Ao contrário do pai, que tinha sabido manter as distâncias com os estrangeiros, a quem vendia o vinho e o limão, e aos quais alugava os seus armazens, o Padre Francisco Rodrigues Pereira, porventura mercê de um feitio mais exuberante, de uma maior instrução, ou ainda até pela simples atracção do diferente, - com esses estrangeiros podendo ventilar outras e variadas matérias que não apenas as de deve e haver -, começou a ser notado no seu meio por com eles fazer "juntas e galhofas". E na cidade, por certo elementos dos estratos sociais mais baixos, começaram a infamá-lo de *cristão-novo*, "o que se dizia por ter amizade com hereges"¹⁰.

⁸ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 5

⁹ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 5

¹⁰ Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fls.113-114. Se o povo das principais cidades do país era geralmente mais agradável com os estrangeiros, mesmo numa cidade como o Porto, desde sempre aberta ao exterior, e habituada à presença no seu seio de importantes minorias de estrangeiros «reformados», protegidas por lei, por exemplos como este vemos a força tenaz dos constrangimentos, não apenas institucionais, mas sócio-culturais. O vulgo era veementemente apegado, com um sentimento de fidelidade cega, à «fé dos avós» e aos seus sinais externos, e de hostilidade genérica às «novidades». Esse vulgo praticamente apenas conhecia o protestantismo dos esquemas e instrumentos propagandísticos inquisitoriais, nomeadamente do eco de certos *autos*, e sempre envolto no negrume da ignorância e de "lendas negras"; ora, dada a condição estrangeira dos seus praticantes residentes (prática essa sempre longe das suas vistas), e dada a natureza quase exclusivamente estrangeira ou estrangeirada dos «hereges» pronunciados neste tipo de matérias, dada ainda a tradicional animosidade e inveja socialmente cristalizada em relação a um tipo de *trato*, entre nós com "linhagem" cristã-nova, fácil era que o discurso popular se ressentisse de "contaminações" xenófobas, uma vez que o outro, enquanto recusava obediência ao nosso Deus e à

A denúncia de Anacleto Pereira Monteiro, "homem de negócio", natural de Santa Marinha de Vila Nova de Gaia e morador na freguesia de São Pedro de Miragaia da cidade do Porto, casado com sua irmã Luísa Clara dos Anjos, foi talvez para este sacerdote a mais demolidora, tanto mais que, até ao momento dessa denúncia, havia "mais de um ano" que ele vinha vivendo em casa do casal¹¹.

Não sabemos até que ponto as circunstâncias da morte dos pais e da partilha de bens da casa paterna, em Penaguião, terão afectado o destino deste padre. Sabemos que o pai vendia aos estrangeiros o seu vinho do Douro; e sabemos que, desaparecido este, o Padre Francisco Rodrigues Pereira continuou a vender-lhes os frutos das suas terras, ao mesmo tempo que, tal como anteriormente fazia o pai, continuou a arrendar-lhes os armazens "para recolhimento desses frutos e outros mores que compravam a diversas pessoas"¹². No entanto, por uma outra testemunha que mais tarde seria ouvida no seu processo, quando ele se encontrava preso em Coimbra, Paulo Vaz Silveira, "homem de negócio", natural e morador em Miragaia, somos informados que, por morte do pai, "esses frutos" ficaram para a mãe, enquanto esta viveu, sendo que eles lhe pertenciam e ao irmão do sacerdote, José Rodrigues, que com ela ficara "congraçado", tendo o padre "somente o seu património"¹³. Assim, José Rodrigues parece-nos o primogénito, agindo como chefe da casa. Todavia, como vimos, o mandado de prisão referia uma "fazenda" que ele tinha no conselho de Penaguião. E outra testemunha, o Padre Manuel de Brito Salgado, natural e morador em S. Pedro de Miragaia, di-lo-á "abastado de bens"¹⁴. O certo é que na inquisição de Coimbra o padre declarou que o seu irmão o tinha expulso de casa, razão pela qual tinha vindo viver para Miragaia, para casa do cunhado, agora seu denunciante. Com efeito, deste José Rodrigues pouco sabemos, por não ter sido sequer chamado a depôr, cremos que precisamente por, dada a sua questão com o irmão, o seu eventual depoimento se arriscar a ser considerado ferido de validade. Ficamos assim limitados no alcance de uma apreciação sobre o contexto familiar que precede e acompanha este processo.

nossa Igreja, facilmente passava a ser visto como alguém que questionava também os fundamentos definidores duma comum e prezada identidade nacional. Como tal, com uma imagem conotável com sentimentos de perigo externo, ameaça e inimizade. Um fenómeno, como se sabe, conhecido também das minorias católicas residentes nalguns países «reformados». Para o quadro ibérico, pode ver-se esta ideia desenvolvida em Pierre DEDIEU, *L'Administration de la foi, l'Inquisition de Tolède (XVI-XVIII Siècle)*, Madrid, 1992, 288-297.

¹¹ Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 7.

¹² A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 111r.º

¹³ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 114 r.º

¹⁴ Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl.117.

A denúncia de Anacleto Pereira Monteiro faz-se eco de uma má imagem pública do cunhado, como padre, acentuando os aspectos de laxismo da sua conduta, mas conectando essa conduta com as posições doutrinárias por ele perfilhadas colidindo com a doutrina católica, e não apenas em importantes aspectos relacionáveis com ideias protestantes (como em matéria de veneração de imagens, justificação e livre arbítrio), mas apresentando-o também como céptico, fornicário¹⁵, e dando afinal a impressão geral de alguém com um conjunto heterogêneo de ideias, resultantes de um processo de relativização, de picada racionalista. No entanto, o teor do convívio havido com os protestantes hamburgueses da Rua Nova e da Reboleira surge extremamente valorizado:

"(...)haverá sinco para seis annos a esta parte sempre ouvia dizer que o dito seo cunhado era muito mau clerigo [desde 1717, tinha o clérigo 39 anos, talvez a data em que o conheceu, ao casar com a irmã] e não tinha acções de catholico romano, e havendo já mais de hum anno que o trouxe para sua casa, no discurso deste tempo foi achando que era verdadeira a fama que tinha, porque não diz missa, nem reza o officio divino, nem tem contas nem breviario, e toda a sua comunicação he com hereges, mas com especialidade a tem com João Bertim, Amburgues de Nação, morador na Rua Nova, e com Christiano Olmy e Christiano Cupqui, ambos amburgueses, moradores na Reboleira e todos Protestantes. E com o dito João Bertim come carne nos dias prohibidos e no tempo da quaresma, porque nos tais dias e tempo vai para casa delle, e nos dias de Porcissoens a que he obrigado a assistir com penna de excomunhão, se recolhe para casa do dito João Bertim, que tem em Massarellos, não fazendo caso da excomunhão. E alguãs vezes dice a elle denunciante que no outro mundo todos nos havemos de achar enganados, por não haver Inferno nem Purgatorio, e tambem porque tudo o que obramos he movido por Deos, em tal forma que não são livres as nossas acçoens, e destas, ou sejam boas ou más, he Deos a causa, e por isso não he possivel que Deos dê huã penna eterna, pello mesmo de que elle he causa. E tambem afirma que se ha Inferno a que alguãs almas sejam condenadas, estas hirão a elle porque Deos as quer mandar, e sem attender as obras boas nem mas, porque como Deos he Senhor Universal, dara o Ceo ou o Inferno a quem muito quiser. E outro sim afirma que os Hereges tem rezão em affirmarem que no sexto mandamento somente se prohibe o adulterio, porque o tal mandamento só

¹⁵ Classificação dada àqueles que mantinham que a fornicção entre solteiros, mais precisamente a *fornicção simples*, definida como *copula soluti cum soluta ex mutuo consensu*, não era pecado. Esta posição, que acolhia certa permissividade popular em matéria de costumes, deu bastante que cuidar à inquisição em Portugal e Espanha, pois até meados do século XVIII há um grande número de processos a *fornicários*.

diz Non Mechaberis, e por isso, todos os mais actos carnaes, principalmente o de soluto com soluta, não são peccaminosos, porque não ha percheito que os prohiba (...)"¹⁶.

Esta denúncia é completada pela de Luísa Clara, que se desculpa de o não ter feito há mais tempo por ser irmã do delatado. Segundo o seu depoimento o irmão também não acreditava na presença real na eucaristia, e teria dito que não havia obrigação de confessar-se senão uma vez na vida¹⁷. Por seu turno, os criados católicos dos seus amigos amburgueses depõem sobre o regime alimentar do sacerdote.

Há uma denúncia extremamente importante na evolução deste caso e que, simultaneamente, nos informa sobre uma outra personagem, em termos de atracção confessional, com um trajecto de sentido inverso ao do sacerdote católico: referimo-nos à pessoa do hamburguês Pedro Bretim, irmão do seu amigo João Bretim. Essa denúncia foi feita pelos supramencionados Manuel Barbosa dos Santos, ourives, natural da freguesia de Fornos, concelho de Paiva, bispado de Lamego, morador no Porto, na freguesia de S. Nicolau, e por Manuel Pereira Correia, ourives também, natural da freguesia de S. João de Alpendurada, do concelho de Benviver, bispado do Porto, igualmente morador na cidade, em S. Nicolau. Contaram eles que estando Pedro Bretim "recolhido" no convento dos padres congregados da cidade, "para haver de se Baptizar e redusir a nossa Santa Fé", o Padre Francisco Rodrigues Pereira fora lá para o "despersuadir do bom intento com que estava, dizendolhe que sahisse daquelle convento e não abraçasse a fé catholica, com o que se escandalizou o dito Pedro Bretim, e se queixou a elles denunciantes"¹⁸. Não supondo certamente a utilização futura dessas queixas, Pedro Bretim ainda lhes revelara nessa ocasião que, em cinco meses que esse padre assistira em casa de seu irmão João, nunca rezara o officio divino. E a ele - continuara a revelar-lhes Pedro Bretim - outrossim o fora também "despersuadir" Henrique Lourenço, "homem de negócio", morador "em cima do muro", freguesia de S. Nicolau, dizendo-lhe também que saísse do convento, e que a vida que se propunha tomar não era tão boa como a que até aí gozara¹⁹.

Pedro Bretim foi interrogado judicialmente pelo comissário Carlos da Rocha Pereira²⁰ na "Casa da Congregação de S. Filipe de Neri", onde

¹⁶ Cf. fl.7. Não ficavam de fora, nesta denúncia, naturalmente, as objecções do Padre Francisco Rodrigues à veneração das imagens. Na transcrição feita apenas racionalizamos a pontuação.

¹⁷ Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 9.

¹⁸ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 11r.º

¹⁹ Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 11v.º

²⁰ Cónego prebendado da Sé do Porto, fora provisor do Bispado.

havia dado entrada a 2 de Agosto de 1723²¹, tinha então 21 para 22 anos, e onde havia já abjurado "a ceita luterana". Neste mesmo convento, passado muito pouco tempo, a 15 de Agosto de 1723, festa de Nossa Senhora da Assunção, haveria de tomar a roupeta parda de noviço oratoriano, tomando a preta de professo um ano depois²². Teria vindo da sua Hamburgo natal quatro anos antes, com 17-18 anos, e teria sido captado para o catolicismo pelo padre Gabriel Talbott, irlandês natural da vila de Baltinegone, que se fizera oratoriano no Porto em 1704, e que na cidade, reconhecidamente, se comprometeu num apostolado para a conversão de protestantes²³, uma acção que também Pedro Bretim viria a abraçar, quando padre oratoriano²⁴. Escutam, ratificam estas declarações de Pedro Bretim e obrigam-se ao segredo da praxe o padre Gabriel Talbot, "mestre de teologia moral", e o Padre Francisco de Brito, "religioso também naquele convento"²⁵.

Pedro Bretim parece tentar reduzir as possibilidades de ampliação de certas denúncias à verdadeira escala real dos factos que domina, procurando outrossim interpretar ajustadamente a intervenção dos delatos padre Francisco Rodrigues Pereira e Henrique Lourenço. Assim, por exemplo, apesar de António Silva, caseiro que fora na quinta de João Bertim em Massarelos, asseverar que o Padre Francisco comia aí carne em dias defesos, estando bem disposto²⁶, Pedro Bretim, sublinhando a sua condição de testemunha presencial, adverte que apenas alguns dias viu o sacerdote comer carne, "por estar molestado". Confirma os factos referentes à tentativa dos delatos em o "despersuadirem", mas admite que eles não soubessem que o seu irmão João o queria prender, para compulsivamente "o embarcar para o Norte".

Mal é entregue preso em Coimbra, o padre Francisco Rodrigues Pereira começa a tentar desculpar-se: a não abstinência de carne devera-se a que tinha andado doente, e quando fora aos congregados, tinha-o feito para dar os parabéns a Pedro Bertim, por este se fazer católico. Simultaneamente, resolve admitir algumas "culpas" menores e mais notórias. Assim, a 20 de Setembro desse ano de 1723 pede audiência "para continuar a confessar as

²¹ Maria Isabel Rodrigues FERREIRA e Geraldo J. A. Coelho DIAS, *Baptismo de protestantes...*, art. cit., 211.

²² Maria Isabel Rodrigues FERREIRA e Geraldo J. A. Coelho DIAS, *Baptismo de protestantes...*, art. cit., 211. Dos dados fornecidos pelos autores, apenas corrigimos a idade de Pedro Bertim, com elementos coligidos do processo em apreciação.

²³ Cf. Geraldo J. Amadeu Coelho DIAS e Maria Isabel Rodrigues FERREIRA, *Inglezes no Porto...*, art. cit., 261.

²⁴ O padre Pedro Brettinigh (como ele se assina, embora no processo também apareça a grafia Brettunigh) faleceu em 1778.

²⁵ Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 24v.º

²⁶ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 129.

suas culpas": haveria "sete para outo annos a esta parte elle confitente não dizia missa, e em cada um dos ditos annos só a dizia em Quinta Feira de Endoenças ou comungava por satisfazer ao preceito annual"; não rezava o officio "por estar dispensado por breve de Roma", por achaques que padecia, e esta obrigação lhe havia sido comutada " no officio parvo de Nossa Senhora, o qual reza[va] todos os dias"; aproveitou ainda este ensejo para negar que houvesse posto em causa a veneração das imagens.

No segundo exame, a 22 do mês seguinte, o padre Francisco declara que nunca assistiu às cerimónias dos "hereges", e que a sua ligação à família Brettingh ocorrera "a respeito do negócio que faziam". Como dissesse que não tinha mais culpas a confessar, foi perguntado acerca do que se passara entre ele e Pedro Bretim, na sua visita ao convento: "Nessa visita ao Convento lhe perguntara Pedro Bretim o que dizia seu Irmão João Bretim, e que elle declarante lhe respondera que o dito seu irmão dizia que elle fugira por medo, pelo não mandar para o Norte a trabalhar na Casa a que chamão Argasto, e que elle o não persuadira a que deixasse de se fazer catholico". O Padre Francisco asseverou que João Bretim só não queria que o irmão entrasse na Congregação do Oratório; mas a Inquisição de Coimbra estava de posse das declarações de Pedro Bretim, nas quais este dizia que "do reo" entendera "que seo irmão nenhum desejo tinha que se fizesse catholico"²⁷.

A 3 de Dezembro desse ano, outro exame; nele faz a afirmação de que só uma vez disputara (academicamente) com o Padre Gabriel Talbot, dos congregados, "se a causa prima movia a segunda quo ad individuum"²⁸. Mas o *libelo* vai acusá-lo de não fazer inteira confissão, "antes muito diminuta, simulada e fingida".

Entre outros aspectos, cumpriria agora à defesa provar que o réu nunca tratara com os "hereges" matéria de religião, limitando-se a actividades neutras, decorrentes da gestão dos seus interesses económicos. O comissário do Porto volta a ouvir testemunhas que, num ou noutro ponto parecem desculpá-lo - Alexandre Pereira da Cunha²⁹, por exemplo, diz que o Padre Francisco Rodrigues Pereira, antes da lesão que sofreu no braço esquerdo, dizia comumente Missa -, mas que, no essencial, não atenuam o juízo do tribunal. Assim, a 15 de Maio de 1724, o comissário Carlos da Rocha Pereira ouve Jerónimo de Almeida Barbosa, escrivão do Juizo Geral da cidade, que confirma os piores testemunhos desabonatórios: o padre Francisco falava de matéria de religião pera "persuadir", e "pelo modo como

²⁷ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 53r.º

²⁸ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 92v.º

²⁹ Homem de negócio, natural e morador em Miragaia. Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 115v.º

falava, entendia defendia a seita dos hereges por boa³⁰. Com mais ou menos rigor, a sua sorte estava traçada e passaria por um auto-de-fé público. Como "diminuto", esperava-o o tormento.

Em finais de Outubro de 24, o réu foi, como se sabe, transferido para Lisboa. E aos 7 de Novembro desse ano, nos Estaus e Casa do Despacho, "estando aí em audiencia os Senhores Inquisidores", compareceu perante eles o padre Francisco Rodrigues, "e sendo presente lhe foy dito que o seu processo fora visto nesta mesa por pessoas doutas e de sã consciência, e nelle se tinha tomado hum assento muito rigoroso de sofrer, do qual se poderia livrar confessando a verdade de suas culpas, e por dizer que não tinha culpas que confessar, foy mandado vir à Mesa o Promotor, e o Reo levantar em pé", sendo-lhe "logo lida a sentença do tormento"³¹. Posto a tormento, seria perguntado pelo libelo da justiça, confessando "a verdadeira tenção" das suas culpas.

Perante este cenário iminente, o padre Francisco Rodrigues Pereira pediu tempo para pensar; este foi-lhe concedido, mas voltou a dizer que não tinha que confessar³². Diante do potro cedeu, pediu audiência, e nesta confessou tudo, com circunstâncias de tempo, lugar e companhia. Confessou nomeadamente que dissera a Pedro Bretim para não deixar a sua religião, que negara a presença real na eucaristia, e que, embora defendendo os mandamentos do decálogo, pusera em causa os da Igreja. Nem por esta confissão lhe foi poupado o tormento, e sofreu uma hora de potro³³, embora nada mais tenha acrescentado de significativo.

Restava-lhe fazer *abjuração de veemente e suspeito na fé* no mais próximo auto-de-fé público a realizar na capital, nos termos de uma sentença cujas principais cominações já nós referimos. Depois, pela frente, cinco anos de degredo angolano, sendo um deles recluso, "para ser instruído nas matérias da fé". O último documento deste processo dá-nos conta da sua chegada a S. Paulo da Assunção do Reino de Angola³⁴.

Em termos de investigação, muitas são as questões que este processo pode levantar. Entre outras, intriga-nos a maneira fácil como este padre substituiu a vigilância inquisitorial, ultrapassando os limites de toda a prudência. E, inevitavelmente, pensamos naqueles que, podendo ter enveredado por alguma forma de pensamento menos "ortodoxa", souberam

³⁰ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 160r.º

³¹ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 207r.º

³² A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fls.209-210

³³ A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7354*, fl. 214r.º

³⁴ «aos 23 dias do mes de Mayo de 1725»; tratar-se-á de um erro, de um engano fortuito de escrita? De facto, entre a data do auto e esta, o lapso de tempo é excessivamente curto, por muito prósperos e favoráveis que tivessem sido os ventos da viagem.

não ultrapassar esses limites; como rastrear a actuação desses indivíduos que souberam torneir o limiar de "tolerância", de inércia ou inoperacionalidade desse aparelho de vigilância e repressão?³⁵

É este um processo a situar, um outro processo a contextualizar, num labor amplo e de conjunto que urge fazer. Mas, para já, importa que conste...

Pedro Vilas Boas Tavares

³⁵ Atente-se por exemplo nas brechas e perda de eficácia prática das visitas aos navios; cf. Manuela D. DOMINGOS, *Visitas do Santo Ofício às naus estrangeiras*, in *Rev. Biblioteca Nacional*, S. 2, 8-1 (1993), 117-229.

Recensões

Josep I. SARANYANA - Ana de ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América* (Segunda Edición), Pamplona, Ediciones Eunate, 1995, 181 p.

A reedição de uma obra – de uma bela obra, aliás, neste caso – permite ou devia permitir, para além de deixar perceber, de algum modo, uma ressonância grata do acolhimento com que foi recebida, corrigir alguma desatenção – real ou aparente – por parte de alguns leitores. E quando as páginas da sua primeira edição (1992) se vêem acrescidas por outras que, ampliando o campo de investigação, reiteram as conclusões iniciais, tudo concorre para que uma mais profunda ressonância se possa esperar e uma maior atenção se lhe deva prestar. As nossas notas a esta segunda edição pretendem visar esse duplo objectivo que, obviamente, é solidariamente coerente.

A primeira edição constava de três capítulos – *Los ideales religiosos de los doce apóstoles de México, Francesc Eiximenis y su influencia en Nueva España e Influências Joaquinistas en la iconografía franciscano-cuzqueña del siglo XVII* – e de *Epílogo – Heterodoxias Españolas y Americanas (Siglos XIII-XVII). Aproximación historiográfica y bibliográfica* –, epílogo tão largo nas suas propostas e cronologias que antes o deveríamos dizer um capítulo de conclusões e de precisões reiteradas dos seus autores. A estas páginas juntaram-se agora outras formando dois novos capítulos: um sobre *La "Declaración del Apocalipsi" (Lima, 1575) de Francisco dela Cruz* e outro sobre *El "Tratado del Apocalypsi" (México, 1586) de Gregorio López*. O enriquecimento desta segunda edição resulta ainda evidente no cuidado posto na sua actualização bibliográfica. E muito embora a obra resulte, como é convenientemente assinalado, da reunião de páginas publicadas pelos seus autores em momentos e lugares diferentes, o conjunto guarda uma notável unidade – travada até por uma certa repetição inevitável (dada a origem e cronologia dos diversos ensaios) de dados e de uma voluntária reiteração de pontos de vista. Porque cremos os seus autores solidários nesses pontos de vista e nas suas teses não aludiremos, nestas notas de leitura, à autoria particular de cada ensaio – o leitor pode perfeitamente controlá-lo – nem discutiremos, ainda que a aceitemos, a tese que enforma toda a obra: "en el debate sobre el joaquinismo americano... algunos historiadores identifican indebidamente el reino escatológico predicado por Cristo con los modelos utópicos preconizados por profetas seculares" (p. 15). Estamos mesmo em crer que, em alguns casos, os autores são extremamente generosos, pois a *moda* (expressão dos autores que fazemos nossa) de tudo referir e querer explicar por Joaquim de Flora tem dado origem a explicações que nada explicam... e resultam, nos casos mais conseguidos, em puras teleologias poéticas que dizem mais

dos seus autores que do Abade florense e da sua influência, directa ou indirecta, autêntica ou atribuída, ao longo de setecentos anos. E na maior parte das vezes Joaquim não é mais que um nome – quase um "abre-te Césamo" – misterioso e indiscutível, pois das suas obras que não são fáceis de ler nem de encontrar, geralmente nada conhecem os que as referem... (Oxalá a tradução da sua obra sob a direcção de G. L. Potestà não tarde a facilitar esta leitura actualmente quase só possível em latim e em caracteres góticos...) e a divisão ternária da História e o terceiro *status*, por si só, não dão mais garantias que as de uma hipótese... Mas também é certo que o Joaquinismo se alimentou, ao longo dos tempos, precisamente destas alusões e destas ignorâncias... E seria extremamente interessante tentar algum dia perceber o porquê dessa utilização "ignorante", mas relevando de uma erudição prestigianante, de Joaquim que, talvez, nada terá a ver, por exemplo, com a sua utilização por parte de alguns grupos franciscanos no século XIII-XIV *en quête* de um profeta que garantisse a sua interpretação da figura de Francisco e da sua *Regra* em dias em que, por um complexo jogo de desafios teológicos – em que iam também rivalidades e interesses – e até políticos, estava em causa a auto-compreensão – entendamos, a sua "originalidade" evangélica intocável por interpretações autoritativas – que da Ordem franciscana se faziam esses grupos. Curiosamente serão estes grupos extremos defensores da letra da *Regra* ditos "espirituais" – outra palavra que constantemente se faz brilhar sem atender a conteúdos e cronologias e geografias, mas, quase sempre, sublinhando ou insinuando a sua dimensão heterodoxa que, quando existiu, foi apenas de alguns – que se verão encarregados de fazer de ponte para o joaquinismo entre os tempos medievais e os modernos e, depois, através da sua descendência observante, entre a Europa e a América. Por isso, percorrem igualmente as páginas da obra de J. I. Saranyana – A. de Zaballa.

Com estas notas sobre uma obra que, no momento actual, representa, tanto quanto conhecemos, a mais ampla e mais cuidada revisão de muitos dos problemas que a "questão" do Joaquinismo levanta em relação à sua influência na história das ideias na Europa e, consequentemente, nas "origens" da América, muito particularmente da América que foi hispânica, gostaríamos, sobretudo, para além de uma simples recensão, contribuir para sublinhar ou discutir alguns dos seus pontos de vista. Em qualquer caso, como um modo de anotar a sua importância. Esperamos que assim sejamos entendidos.

Pelo que fica dito, compreende-se que o primeiro capítulo examine *Los ideales religiosos de los doce Apóstoles de México*, isto é, da missão franciscana observante enviada pelo Ministro Geral Francisco Quiñones e presidida por Fr. Martín de Valencia, quem se terá destacado para tal em virtude do seu espírito missionário se ter despertado ou confirmado por algumas visões, com notas proféticas, sobre a conversão de infieis. "Infieis" – supondo que J. Mendieta copia ou traduz correctamente textos ou tradições – não seria o modo mais exacto de definir os índios americanos e, por isso, talvez as revelações de Fr. Martín não se referissem, concretamente, como se entendeu depois, à conversão dos índios (que não eram, propriamente, infieis), mas, sim, à de povos orientais que ele, numa segunda visão, identificava com os chineses... Talvez isto nos possa ajudar a perceber como em horas de desencanto da sua experiência missionária indiana

desejava voltar-se para esse Oriente, dentro, aliás, de uma certa orientação da sua ordem, onde havia – aí, sim – verdadeiros infiéis. Mas o que é interessante é verificar que esse desencanto é extremamente evocador do que assaltou tantas vezes um Manuel da Nóbrega no Brasil, causado também pela lentidão da "resposta" dos povos à conversão. De qualquer modo, a lentidão da adesão dos índios à fé católica não só contradizia todas as afirmações de descobridores e viajantes que desde a descoberta do Novo Mundo garantiam a fácil conversão dos seus povos, mas também representava uma demora para a urgência ditada tanto por um zelo apostólico baseado no amor de um mandato de Cristo como pelo sentimento de que, em breve, a plenitude dos tempos seria uma realidade num mundo que na plenitude das suas terras conheceria a Cristo. Não discutamos a "extensão" dessa plenitude – assunto que ocupou exegetas e teólogos desses dias –, mas recordemos que tal sentimento informou e enformou muito do pensamento – popular e erudito – dos fins do século XV. C. Vasoli e O. Niccoli têm-no estudado para a Itália desses dias e há bons indícios de que nas cortes de Fernando e Isabel e de Manuel de Portugal se vivia, vacilando entre a realidade de esperança e temor e o tópicio elogio encomiástico que a explorava, em clima semelhante. E, muitas vezes, apelando à autoridade de Joaquim - verdadeiro ou falso, distinção que, para estes dias, não haverá que sobrevalorizar, pois, como muito bem sabem J. I. Saranyana e Ana de Zaballa, quase sempre não se fez e muito do Joaquinismo não é de Joaquim... Teremos ocasião de recordar que Fr. Francisco Quiñones vivia numa Roma altamente condicionada por tal clima. Já houve mesmo todo um colóquio sobre essa *Roma Ermetica* (24- 27. 10. 1983)..., depois, aquando da publicação das respectivas actas, identificada, não menos significativamente, com *La Città dei Segretti (Magia, Astrologia e Cultura Esoterica a Roma. XV-XVIII)*, Milano, Franco Angeli, 1985). De qualquer modo, em 1543, a empresa dos doze Apóstolos chefiada por Fr. Martín de Valencia era, por meio de uma sua carta de 1531, já vista e divulgada, seguramente entre outros, pelo franciscano lusitano Fr. Afonso da Ilha no seu *Tesoro de Virtudes* (Medina del Campo) como um renovado tempo cristão que, porque realizava os ideais e práticas dos primeiros tempos do Cristianismo, deveria identificar-se com a autêntica "idade dourada", suplantando, assim, a cantada por poetas que, tantas vezes, também aspiravam a profetas... E, um pouco mais tarde, com a autoridade que lhe advinha de ser o autor da primeira crónica geral da Ordem, Fr. Marcos de Lisboa também escreverá (*Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, III, 9, 9) sobre a aventura missionária de Martín de Valencia e seus companheiros, relato que, apesar da sua brevidade, valerá sempre a pena confrontar com o de Mendieta, pois, além de ser mais antigo, de ter sido escrito e publicado na Península Ibérica e de ser menos "completo", isto é, menos sujeito a possíveis arranjos posteriores, também pode representar outras tradições de informação. Aqui apenas anotemos que o cronista assinala que as revelações de Fr. Martín se deram quando estava "en maytines oyendo unas lecciones del propheta Esayas"... , um dado que, talvez, possa introduzir um pouco mais precisamente que o relato de Mendieta a esse clima profético dos seus dias que evocámos e que haverá sempre que ter em conta.

De qualquer modo, independentemente do interesse das páginas que os autores dedicaram à obra e figura de Francesc Eiximenis e da importância que

algumas páginas do seu *Llibre dels Àngels* possam ter servido de fonte a J. Mendieta, cremos não será necessário sobrevalorizar tal fonte – como faz A. Milhou e discutem, aceitando, ao parecer, implicitamente, os autores essa sobrevalorização – para traçar a ponte – uma das pontes, aliás – entre os franciscanos ditos espirituais e os observantes hispânicos..., nem recorrer ao apreço de Fr. Hernando de Talavera pela obra do minorita catalão como algo que "pudo influir notavelmente" para explicar ou a difusão da obra de Eiximenis junto dos franciscanos observantes. Estamos em crer que essa difusão datará de muito antes, já que o *Llibre dels Àngels*, em latim ou em tradução, é uma obra muito presente nas pequeninas bibliotecas franciscanas observantes portuguesas da segunda metade de Quatrocentos, como já tivemos ocasião de assinalar aquando da publicação de alguns dos seus inventários. Um dado que pode ajudar a esclarecer muitos dos leitores das edições que da obra se fizeram ao longo dos séculos XV e XVI como lembram os autores (p. 158 *et passim*). Mesmo que obra de Eiximenis, para além da questão de remeter para esse desconhecido *Llibre dels miracles de sent Miquel...*, nos deva merecer atenção – essa presença nas casas observantes portuguesas parece, a seu modo, exigir-lo – estamos em crer que há muitos outros elementos que, quando os juntamos, podem ganhar consistência mais que suficiente para sobre eles atravessar muito do espírito e das obras desses grupos franciscanos mais radicais do século XIII –XIV ou seus epígonos que, mais ou menos embuidos de esperanças de renovação apoiadas em Joaquim – verdadeiro ou falso, lido ou conhecido por tradição oral – se espalharam pela Europa, nomeadamente pela Península Ibérica. Lembremos os contactos certos de alguns portugueses e espanhóis que pela Úmbria, pelas Marcas e pela Toscana dos meados do século XIV andaram durante anos nos círculos espirituais do Beato Tomasuccio de Foligno – terceiro franciscano como querem os cronistas ou elemento de um grupo de "fraticelli ortodossi di obediencia episcopale" (M. Sensi, *Le Osservanze Francescane nell' Italia Centrale*, Roma, 1985, 118), pregador itinerante, emparedado, profeta difundidíssimo de castigos políticos e renovação espiritual – donde regressaram a Castela e Portugal para dar origem a uma nova ordem religiosa profetizada pelo seu mestre – digamo-lo assim para abreviar – que muitos, mas não para os principais que de lá regressaram, identificaram ou aceitaram identificar com a nascente ordem dos jerónimos. Também através deles se difundiu Jacopone da Todi – ou laudes que estavam próximas do seu espírito – que, se não foi propriamente um "espiritual", não deixou de ser um radical crítico de muito que os espirituais criticavam e de esperar muito do que eles esperavam.... Mas muito mais importante que todos estes grupos eremíticos e religiosos deverá ter sido a presença de Ubertino da Casale que circulava não só em Aragão onde, como assinalou Pou y Martí, terá sido traduzido por volta de 1404, mas também em Castela e Portugal... Antes do *De Conformitate a Arbor Vitae Iesu Christi Crucifixae*, tão devedora a S. Boaventura, divulgava, com os tons críticos conhecidos, temas boaventurianos e esperanças de renovação da Igreja, apoiada – tal renovação – numa ordem franciscana que renovaria o espírito de Francisco segundo a sua verdadeira *intentio*... Tais esperanças, fixas na sua cronologia, remetiam, como bem se sabe, através de Olivi, para Joaquim de Flora... O Vº livro da *Arbor* é essencial para estes temas e a sua difusão depois de impresso em Veneza em 1485

parece-nos, tal é a sua presença nas pequenas bibliotecas franciscanas desses dias, como uma revelação que confirmava ideais e orientações que presidiram aos começos e desenvolvimentos da Observância e reformas franciscanas tanto em Itália como na Ibéria. E apesar de um certo S. Boaventura garantidor – mais por devoção e por ornamento retórico do que por convicção teológica, distinção pertinente em que insistem os autores, mas que fora dos círculos de alta teologia talvez não tenha tido a pertinência que hoje lhe atribuímos – de Francisco como o Anjo do Sexto Selo receber em *Arbor Vitae* confirmação e divulgação – Marcos de Lisboa é Ubertino que cita a tal propósito – facilmente se reconhecerá que nem o autor nem a obra recebem a atenção correspondente à que mereceram nos tempos de arranque e consolidação de observâncias e reformas franciscanas... E havia ainda, como muito bem assinalam os autores, o *Floreto de Sant Francisco*, compilação importantíssima de fontes franciscanas, mas que não foi a única que se fez na Península Ibérica. Talvez mais antiga do que ela será essa *Vida* de S. Francisco dos começos do século XV que se guarda em Coimbra e que, mais do que uma biografia, representa uma compilação e, por isso, assim foi recentemente estudada e publicada (Porto, 1993). O *Floreto*, no entanto, não é apenas importante pela profecia dos *duo viri* que lá se encontra atribuída a Joaquim..., mas também por muitas profecias que, recolhidas de Ângelo de Clarenó, continuavam a garantir uma renovação espiritual da Igreja - entenda-se também do mundo - garantida, por sua vez, pelos franciscanos e que estes gostaram, por necessidades polémicas certamente, de ver garantidas por um Joaquim a quem atribuíam o *In Hieremiam*.... E convirá não esquecer quanto de Joaquim - autêntico ou não - foi, muitas vezes, mais que uma autoridade, uma "vulgata" de textos mais ou menos fragmentários em que todos liam o que esperavam...

Compreende-se que todo este clima fosse favorável ao acolhimento de um texto tão importante como polémico ao longo do século XVI, nomeadamente à volta dos anos em que partiu a missão franciscana observante para o México. Referim-nos, obviamente, à *Apocalypsis Nova* atribuída ao "beato" Amadeu da Silva, o irmão de Santa Beatriz da Silva, portugueses que pela sua formação e vivências espirituais há que dizer hispânicos. É uma obra igualmente tão importante como geralmente pouco referida nestes contextos da missão franciscana dirigida por Fr. Martín de Valencia. E, no entanto, sabemos da importância que lhe concedeu Fr. Francisco Quiñones, pois foi ele que trouxe para Espanha (c. 1523) uma cópia da obra que precisamente andou pelo Novo Mundo donde regressou para ser lida e copiada e, depois, analisada e aprovada pelo arcebispo de Sevilha, Alonso Manrique. Tudo isto foi confirmado pelo futuro S. Pedro de Alcântara em 1543 e não temos motivos para duvidar nem da sua memória nem da sua palavra. De todos os modos, não deixa de ser interessante anotar como meio de confirmar o interesse que tal obra teria para o Ministro Geral franciscano à volta de 1524, que o secretário do Cardeal Francisco Quiñones será, precisamente, o franciscano Pedro Galatino, leitor e comentador da *Apocalypsis Nova* no seu *De Arcanis Catholicae Veritatis* (1518)... Mais do que as esperanças no *Papa Angelicus*, figura obsessiva do texto do pseudo-Amadeu, de duvidosa ascendência joaquimita, mas que, quase sempre, se viu "anunciada" pelo Abade Joaquim, interessa-nos anotar as esperanças de renovação

que, apoiada nesse pontífice, conlevava. A. Morisi-Guerra voltou, recentemente, a expor esse plano de reforma (*The 'Apocalypse Nova': A Plan for Reform in Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, ed. by M. Reeves, Oxford, 1992). Como aludimos já, o joaquimismo, mais do que esse sistema exegético-teológico de que os autores sublinham com pertinência os cinco pontos fundamentais (p. 19-20), refinadamente explorado nas suas conseqüências, foi, quase sempre (e nos melhores dos casos), um conjunto de temas – nem sempre coerente – derivado de leituras tantas vezes circunstanciais e dramáticas e fragmentárias de obras do Abade calabrês ou a ele atribuídas com o fim de garantir esperanças de uma *nova aetas* e, logo, de uma *renovatio* cuja iminência se desejava e se temia... Outras tantas vezes, uma autoridade de quem quase nada se conhecia, mas que autorizava tais esperas e esperanças... Os autores sabem tudo isto muitíssimo melhor do que o autor destas notas e se nelas insistimos é porque pensamos não será totalmente correcto (porque incompleto) em sede de história cultural procurar (principalmente, para não dizer quase somente) saber se tal ou tal autor, tal ou tal ideia representam *posiciones teologicas genuinamente joaquinistas*. Geralmente não representaram..., mas funcionaram como se representassem... Mas o contribuir para fazer ver essa diferença – e obrigar a distinguir com rigor conceitos geralmente tão alegremente trazidos e levados como escatologia e apocalíptica, etc. – é um mérito indiscutível desta obra.

Mas, neste momento, talvez seja conveniente não perder de vista que neste clima que sumarissimamente acabámos de evocar "o reino escatológico pregado por Cristo" implicava, como, pelo menos, uma etapa sua, essa *renovatio*... antecipadora (ou coincidente em parte, que de tudo houve defensores) de uma *nova aetas* de que os franciscanos (com mais ou menos radicalismo) sempre se sentiram os preparadores mais imediatos, precisamente devido ao papel de *alter Christus* especialmente atribuído a Francisco de Assis. E o apressar a chegada do reino de Cristo passava, assim, como declarava, com uma linguagem inspirada, de acordo com o relato de Mendieta, nos salmos, Martín de Valencia, pela conversão de (todos) os infiéis, trabalho em que deveria pôr-se urgência, pois os tempos estavam a chegar ao fim... Por muito que utilize as expressões do salmista e por muito que agostinianamente interpretemos o seu pensamento – e não há nenhuma razão para o não fazer, como estabelecem J. I. Saranyana e A. de Zaballa (p. 32) – a urgência que punha Fr. Martín nesse trabalho missionário pode medir-se pelo seu desejo de que os seus dias fossem suficientes para assistir a essa conversão, conversão que anunciaria a plenitude do mundo convertido a Cristo..., os últimos tempos. Retórica? Não cremos, mas, de qualquer maneira, o seu modo de traduzir uma urgência numa época em que muitos pensavam, com base em sinais e profecias vários e desvairados, que os tempos iam mesmo acabar... Por outro lado, essa conversão, que deveria ser uma *convertio* no pleno sentido da palavra, implicava estabelecer um estilo de vida que, nessa plenitude e na sua plenitude, se podia dizer essa idade dourada de que a vida dos primeiros cristãos era como que o arquétipo. Os filhos de S. Francisco, nomeadamente através da visão que sempre evocavam dos tempos "míticos" da sua experiência "fraterna", viam-se como os seus renovadores por antonomásia..., esses renovadores que Joaquim teria profetizado nos *virii spirituales*

que dariam um sentido contemplativo à vida da Igreja, entenda-se, do mundo nos últimos dias... Os jesuitas, como ainda defenderá, em 1603, citando e discutindo Joaquim, um Brás Viegas, comentador do *Apocalipse* de grande altura e de grande difusão, também gostaram de se rever nesses *virii spirituales*... Seria relativamente fácil juntar textos franciscanos em que esta visão se fixa ao longo dos séculos e, perdoe-se-nos a insistência, muito do seu zelo apostólico missionário tinha aí uma justificação e um estímulo. Baste-nos aqui recordar novamente esses comentários de Fr. Afonso da Ilha em 1543. Claro que nada disto se poderá identificar, sem mais, com "los modelos utópicos preconizados por profetas seculares" que, se bem entendemos, manejam muitos dos que entram "en el debate sobre el joaquinismo americano", como bem assinalam J. I. Saranyana e A. de Zaballa (p. 15). Daí que a questão central de todo este *Joaquin de Fiore y América* – "la presentación escatológica de san Francisco, supone, *eo ipso*, una eclesiología utópicojoaquinita?" (p. 29) – tenha de ser resolvida em sentido negativo.

Depois dessa discussão sobre o joaquinismo que poderia ter informado os franciscanos que foram para a América, os autores examinam os possíveis traços joaquimitas em gente que mais tarde, da segunda metade do século em diante, passou ao Novo Mundo. E fazem-no analisando três casos exemplares.

O primeiro é o de Fr. Francisco de la Cruz, O.P. (1529-1578), com a sua *Declaración del Apocalipsi* (Lima, 1575). Não nos interessem aqui os seus dados biográficos – grandezas e misérias – que J. I. Saranyana e A. de Zaballa sintetizam e discutem, apoiados, em algum caso, em excelentes estudos de mestres como V. Abril Castelló..., A. Huerga..., P. Castañeda..., limitando-nos a anotar que, em resumidas contas, estamos perante um caso de alumbradismo nas Índias. E mais ainda: de um comentário do *Apocalipse* escrito na prisão e, a crer no seu autor, em intervalos lúcidos da loucura que o vitimou desde 1574. Será um tanto estranho aceitar um texto elaborado nestas condições – que fé dar à declaração do autor de que o escreveu em momentos de lucidez? –, mas poderemos concordar em que nele brotam temas que, porque documentados no ambiente limiano do tempo, poderão merecer ser tidos em alguma consideração no contexto do joaquinismo americano. Entre essas temas destaquesmos, mesmo se envolto em roupagens bem pouco joaquimitas, a ideia de uma *renovatio* que, depois de uma purificação profunda da Igreja – romana e peruana – através de uma série de trágicos castigos de que o turco seria o principal instrumento, viria levada a cabo pelo próprio profeta, Francisco de la Cruz, para tal eleito papa e rei de Israel e pelo seu filho, Gabriel, que, novo Salomão, seria imperador de todas as Índias... Mesmo que, como muito bem assinalam os autores, fáltem ao "sistema" de Francisco de la Cruz os elementos essenciais do joaquinismo – mas, perdoe-se-nos a insistência, estes faltaram quase sempre – a ideia de *renovatio* que percorre o seu comentário do *Apocalipse* parece dever mais à adaptação, em sede peruana, de profecias do pseudo-Metódio, um "santo" que também será citado nos círculos alumbrados que se reclamavam da autoridade de Gregorio López e por tantos que, nos fins do século XVI e começos do seguinte se dedicavam a especular, profeticamente, o regresso do rei Sebastião de Portugal para vir a ser o último imperador do mundo em companhia do Papa Angélico... Uma boa – com o seu quê de loucura – elaboração deste divulgadíssimo texto seria suficiente

para fornecer ao autor o quadro em que inscrever castigos purificadores..., conquistas e eleições de imperadores e papas... E, por muito que a aproximação possa ser favorecida por certos temas de algumas críticas, por uma cronologia e pela pertença à mesma ordem religiosa, não cremos que seja necessário apelar a uma possível influência de Savonarola... E – a reflexão é apenas nossa – muito menos a uma leitura personalizada, isto é, *pro domo sua* – como fez às cartas das sete Igrejas da Ásia... – de algumas páginas da *Apocalypsis Nova* de que tantos – frades..., jesuitas..., cardeais – se serviram para justificar as suas pretensões a "papas angélicos" garantidores de uma renovação da Igreja e do mundo... Haveria ainda a referir a questão da passagem da Igreja às Índias, mas o que pessoalmente conhecemos do texto de Francisco de la Cruz não nos permite avaliar convenientemente a sua implicação mais profunda. De qualquer maneira, "semeado" ou não por Las Casas a quem Francisco de la Cruz, se bem interpretamos as referências apontadas pelos autores, teria ouvido algo sobre o assunto, não deixa de ser interessante que a Igreja que deverá passar às Índias seja uma Igreja reformada..., isto é, purificada por castigos divinos que aí virá a ter por pontífice-rei o profeta e a sua descendência... Cremos ainda não haver um estudo sistemático desta ideia da passagem da Igreja ao Novo Mundo... e seria interessante estudar as suas origens e o seu desenvolvimento ao longo do século XVI, pelo menos. Lembremos aqui que um Luis de Blois na sua carta-dedicatória a Florentius da *Instituição Espiritual* se fazia eco da mesma possibilidade não para aí instaurar qualquer "Nova Igreja", mas, sim, para oferecer à Igreja o território que na Europa estava perdendo face ao avanço da Reforma... Claro que nas palavras do abade Blósio transparecia a ideia que tal seria uma necessidade no caso desse avanço não ser contido por uma reforma da vida cristã... Por lá se refugiaria a melhor parte..., a parte sã.... Em L. de Blois e em outros autores (um M. Severim de Faria, no Portugal dos meados do século XVII...) o que parece sublinhar-se é a ideia de refúgio... e não de *translatio* que está subjacente a renovações do tipo das de Fr. Francisco de la Cruz. Terá havido contaminação dos matizes do tema? Independentemente do preciso estudo a que deu origem, merecia o caso tanta atenção no contexto do joaquimismo? Talvez, pois, para além de nos oferecer uma brecha para ver algo dos movimentos que percorriam a vida religiosa do Novo Mundo quando ele ainda era novo – alumbradismo..., profetismos... etc. – não tem faltado, como chamam a atenção os autores, quem, em seus estudos, o tenha interpretado, *pro domo sua* também, como exemplo de milenarismos e joaquinismos...

O caso seguinte é dedicado a examinar outro comentário do *Apocalipse* – mais outro de uma série de que foram férteis os anos finais do século XVI e começos do seguinte na Península Ibérica. Trata-se do *Tratado del Apocalipsi* (México, 1586) de Gregorio López cuja *Vida* publicou em 1613 o P. Francisco Losa, como fruto da sua experiência de vida junto do célebre eremita durante os anos finais da existência do seu biografado. Assinalemos, ainda que os autores não se ocupem de tal aspecto – e verdadeiramente não tinham por que o fazer – quanto o caso de Gregorio López interessa ao estudo do eremitismo nos tempos modernos – na Europa e no Novo Mundo –, um "universo" praticamente desconhecido, já que apenas o eremitismo medieval costuma merecer a atenção dos investigadores. Interessou-lhes a possível

relação do eremitaço com alguns grupos de alumbados que teriam explorado as suas relações como fonte autorizada para algumas das suas doutrinas sobre "un nuevo estado que [Deus fundaria] despues de la consumación del mundo". Naturalmente que esta perspectiva interessa de sobremaneira para examinar o comentario sobre *Apocalipse* de um autor que, segundo as mesmas testemunhas, se interessava especialmente em saber quando apareceria a Jerusalém celeste descrita no mesmo livro novo-testamentário (21, 5). Uma desilusão, já que o "padre de los alumbados de México", segundo Álvaro Huerga citado pelos autores (p. 104), nesse seu *Tratado del Apocalipsi* nada afirma nesse sentido e o seu comentário, fruto de um profundo conhecimento das Escrituras por parte de quem era ainda astrólogo, cosmógrafo e geógrafo (p. 106) e leitor de muitos autores místicos – aqui convirá, algum dia, rastrear melhor essas leituras que por ora nos garante F. Losa – mantem-se dentro dos limites da pura ortodoxia, como demonstra a análise a que procedem J. I. Saranyana e A. de Zaballa. Restaria, no entanto, um apocaliptismo extra-comentário que se conhece graças aos processos dos alumbados que contactaram Gregorio López e que os autores examinam com detenção. Mesmo sendo possível que F. Losa tenha escrito a biografia para "salvar" Gregorio López de qualquer suspeita de alumbadismo, como sugerem (*maliciosamente?* perguntamos, retomando com alguma malícia também, uma pista dos autores...) com razão J. I. Saranyana e A. de Zaballa (p. 102, 115, 116) – e talvez mais do que de alumbadismo desse apocaliptismo que, atribuindo-lho, revelavam como seu os alumbados... –, não nos parece que os elementos oferecidos relevem de qualquer tipo de joaquimismo e que Gregorio López conhecesse "el pensamiento del Florense y lo apreciaba" (p. 119). Sinceramente, pela única referência que, se bem lemos, faz G. López a Joaquim e em que o cita entre outros nomes de gente que teve espírito de profecia (p. 111) e por tudo o que, com tanta precisão, discorrem os autores não conseguimos ver onde se revele esse conhecimento e esse apreço. Aceitamos que seja ignorância nossa. Preferiríamos, como no caso de Francisco de la Cruz, sublinhar, mais do que qualquer e mais provável conhecimento da *Apocalypsis Nova* em cópia mais ou menos completa ou fragmentária, a elaboração da profecia do Pseudo-Metódio, explicitamente citada pelo alumbado P. Juan Plata...

Relevemos como pormenor insignificante no contexto de *Joaquín de Fiore y América* o interesse que Miguel de Molinos manifestou pela experiência mística de Gregorio López, um interesse que foi um pouco fatal à fama do eremitaço do México... Notemos, porém, que a condenação de Molinos repousou, principalmente, sobre a sua correspondência e testemunhos orais – processo que, misteriosamente (?), desapareceu – e que o seu *Guia Espiritual*, texto em que Gregorio López é citado, não mereceu qualquer condenação nesse momento... Depois, claro!, de um autor condenado tudo se tornava suspeito... e indexável, peripécias que J. I. Telechea, ponderadamente, resume na introdução à sua edição desse célebre obra de Molinos.

O último capítulo, dedicado a discutir a possível influência – e os seus caminhos – de Joaquim de Flora no Novo Mundo, examina não textos, mas imagens desde um ponto de vista iconográfico-teológico. Um pouco mais concretamente, o quadro *La profecia* das séries franciscanas dos conventos dos Menores em Cuzco,

Opoca e Santiago de Chile onde, em trabalho original dos meados do século XVII ou em cópia da segunda metade de Setecentos, S. Francisco, alado e estigmatizado, aparece rodeado pela Sibila Iriteia, S. Boaventura, S. João Evangelista e por Joaquim. Interessante que nesta pintura que parece deverá interpretar uma gravura anterior, se esclareça, em letreiro pintado no próprio quadro, que essa representação de S. Francisco depende, "como entendió San Buenaventura a la letra", de Joaquim... Aqui não cabe recorrer à sabedoria de Chiara Frugoni (*Francesco e l' Invenzione delle Stimite*, Turim, 1993) para esta invenção... Deixemos a cuidada análise a que procedem os autores sobre as restantes figuras do quadro – uma análise com sólido apoio bibliográfico –, para nos ocuparmos apenas do que diz respeito ao abade florense, cuja presença no quadro "es decisiva para su análisis teológico, pues la interpretación del resto de las figuras depende de él, en buena medida" (p. 134). Verdadeiramente dependentes parecem ser apenas S. Francisco e S. Boaventura e não cabia esperar que, para além do que possam dever às desconhecidas gravuras em que directamente se inspiraram, os artistas tivessem, nos meados do século XVII, aportado grandes originalidades ao "joaquimismo" em sede franciscana, mesmo no Novo Mundo... Temos a sensação de que, com outros meios e com detalhes que a pintura permite ou obriga, repetem ideias e ideais que já encontramos na hora da partida de Fr. Martín de Valencia... Aliás, aquele esclarecimento do letreiro do quadro de Cuzco – "como entendió San Buenaventura a la letra" – parece remeter para uma passagem em que Ubertino garante o mesmo nos começos do Livro Quinto da *Arbor...*, como repete Fr. Marcos de Lisboa no prólogo das suas *Crónicas...* Mesmo que, como não se cansam de lembrar os autores, S. Boaventura "no tuvo influencia joaquinita decisiva", foi sob a autoridade do Doutor Seráfico que, muitas vezes, estas interpretações se foram fazendo... E, pelo que temos vindo a sugerir, talvez – talvez! – seja mais importante começar a valorizar o papel de Ubertino que continuar a discutir o lugar – importante, sem dúvida – do *De Conformitate...* As conclusões dos autores quanto ao joaquimismo do quadro de Cuzco são, naturalmente, de aceitar, já que, mesmo a um não especialista, a presença de Joaquim, mais, talvez, do que o resultado de um joaquinismo puramente ornamental (p. 143), se deverá, independentemente de qualquer interpretação doutrinária, a esse facto indesmentível de Joaquim ser visto como um profeta, entre outras coisas, do "aparecimento" na economia da História da Salvação do *muito pobrezinho S. Francisco...*, mesmo que tal facto se baseie em textos mal interpretados... e em textos apócrifos... Infelizmente, a História nem sempre se fez com textos, mais que autênticos, verdadeiros... Cremos, por isso, que mais do que tentar mostrar com grande rigor que tais ou tais doutrinas..., tais ou tais interpretações de este ou aquele autor nada têm a ver com o que autenticamente escreveu, é, muitas vezes, mais importante, porque mais esclarecedor em sede da história das ideias – mesmo teológicas –, seguir os textos "falsos" e ver como funcionaram como "verdadeiros". De qualquer modo, esta nossa preferência em nada invalida – antes sublinha – a importância dos trabalhos de J. I. Saranyana e A. de Zaballa. Sempre serão um marco de referência, tal como o serão as notas historiográficas e bibliográficas com que encerram a obra, notas em que, mesmo se em algum caso, como se depreenderá do que fica até dito, nem sempre estaremos de acordo, se revelam leitores

atentísimos da bibliografia à volta das questões joaquimitas... E um dos defeitos de muitos dos estudos joaquimitas que se vêm publicando, é, quando merecem esse nome, o recurso a uma bibliografia não só parcelar, mas, principalmente, acrítica e arcaica... Esperemos que, algum dia, os autores nos ofereçam a síntese final de todo o seu saber e enquanto esse dia não chega – quase parafraseamos Fr. Martin... – que continuem a alimentar a nossa esperança com outros trabalhos como este.

José Adriano de Freitas Carvalho

Las Clarisas en España y Portugal (Congreso Internacional, Salamanca, 20-25 Septiembre, 1993). *Actas*, Org. da Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos. Coordinación editorial de José Martí Mayor, OFM e M^o del Mar Graña Cid, Madrid, José Vicente, 1994, 2 Partes, 4 vols., 2.126 pp.

Muito se tem escrito, falado e filmado sobre Francisco de Assis, dilecto filho da burguesia daquela cidadezinha umbra, que, no seu tempo, terá conhecido uma importância política e económica bem maiores que a que possui nos nossos dias. Encanto e esplendor, serenidade e misticismo para sempre ali permaneceram. Fama não lhe faltará também, advinda dos seus filhos mais conhecidos, à frente dos quais aparece o *Poverello*. Poucas serão as figuras da humanidade com tão grande universalidade e intemporalidade, fama e impacto civilizacional. Das várias lendas e cronistas, de Sabatier e Jorgenssen a Manselli ou Cardini, entre tantos outros numa constelação de brilhantes biógrafos e estudiosos da figura histórica do *Poverello* e do fenómeno por ele desencadeado, ainda não se conseguiu esgotar o essencial acerca da sua figura histórica e do movimento espiritual e religioso, em todas as suas dimensões e projecções várias, por ele fundado na primeira década de '200 naquela cidadela fortificada sobre a fértil planície da Úmbria.

Um fenómeno que, como diria Th. Desbonnais, a partir de uma simples intuição do jovem assisano e da sua humilde e evangélica *fraternitas* - a que um dia ditou uma regra - se terá transformado na maior ordem religiosa da Cristandade. O seu êxito e difusão conheceram pontos altos e ritmos espantosos, espalhando-se os frades por toda a Europa e sempre na mira da missionação e evangelização em terras de muçulmanos e gentios da Ásia ou norte de África, conhecendo ora o sucesso, ora o martírio. Aos ritmos espantosos sucederam-se por vezes ritmos bem mais brandos motivados por momentos delicados e de profunda e dilacerante divisão no seio da Ordem.

Como a maior parte das ordens religiosas medievais, também esta ordem assistiu ao aparecimento do seu ramo feminino, que, tal como os seus irmãos, conheceu um desenvolvimento magnífico e uma multiplicação numa série imensa de congregações e divisões. A enorme adesão de efectivas a esta nova forma de espiritualidade feminina, de vida comum em torno de um ideal de pobreza adaptado à sua condição feminina, pioneira de um vasto movimento místico que nunca mais cessou - surgindo uma série de ramos femininos de outras ordens inspirados no

sentimento religioso, experiência e estilo de vida das Damas Pobres de Stª Clara - demonstra bem a vitalidade e dimensão atingidas pelas clarissas ao longo dos seus quase oitocentos anos de história, na Europa, primeiramente, e nos outros continentes, a partir do séc. XVI. Estamos, volvidos estes oito séculos de vida clariana, perante uma verdadeira cruzada de sucesso e de grande dinamismo ao nível da história da espiritualidade e, num quadro mais abrangente, da própria Humanidade.

A história repetiu-se uma vez mais, com as devidas diferenças circunstanciais. A exemplo do jovem conterrâneo, também rico, uma jovem mulher de Assis, também rica e de renomada família no burgo, adere a um novo projecto de vida e de união espiritual a Deus, alicerçando todo o seu futuro género de vida religiosa nos ensinamentos evangélicos, imitando o filho dos Bernardone na humildade, na pobreza e na alegria de viver o *ritorno* aos mais puros preceitos de vida cristã. De uma forma espontânea, singular, uma e outra mulher se lhe foram juntando, tal como acontecia na primitiva *fraternitas* de Francisco. O projecto deste conhecia, assim, uma nova dimensão, uma diferente projecção dos valores defendidos pela sua jovem comunidade que brotava na Úmbria. Clara e as suas irmãs pobres nunca mais seriam somente algumas, irradiando de S. Damião e espalhando-se, como as flores no despontar da Primavera, pelas sete partidas da Cristandade.

A cruzada da Damas Pobres de Assis não mais cessou, relançando e reforçando uma nova forma de comunhão espiritual, de sentimento religioso, numa renovada forma de cenobitismo feminino. Atravessou séculos, com sucessos e com problemas, com mais ou menos vocações, mas sem nunca deixar de reluzir no imenso clarão da Cristandade que era o novo mundo do franciscanismo. Logo nos alvares desta sua propagação pela Europa, chegaram as clarissas à fronteira ocidental do mundo cristão, à terra onde a cruz de Cristo ainda media forças com a lua maometana: a Península Ibérica. Aqui, como em todo o mundo cristão, despontou e frutificou a semente dos ideais clarianos, cobrindo gradualmente a Península com os seus conventos. Ter-se-ão transformado, as clarissas ibéricas, num dos mais importantes bastiões e férteis rebentos do ideal de vida de Clara Favarone, animado pelas reformas sucessivas e variantes regionais ou epocais tal como sucedia, de uma forma mais crispada e conturbada, com a Ordem Primeira.

Nesta perspectiva, e ao comemorar-se o nascimento da santa fundadora, aparece-nos a realização de um congresso dedicado aos estudos clarianos como um momento oportuníssimo e de forte simbolismo para a actualização e clarificação dos quase oito séculos de vida franciscana das clarissas na Península Ibérica.

Plenamente conseguido tal intento, numa abordagem excelente das mais diversas tonalidades que matizaram a presença das clarissas neste rincão da Europa. Acima de tudo, este congresso apresenta-se, de um ponto de vista pragmático e congregativo, como uma realização capaz de conferir e consolidar a autonomia científica dos estudos clarianos no seio da questão franciscana, muito mais estudada e aprofundada a nível masculino, esquecendo-se os seus investigadores, por vezes, das Irmãs Pobres de S. Francisco, perfeitamente associadas ao despontar do movimento pauperístico lançado pelo jovem umbro. Contudo, mantêm-se ligados os

estudos clarianos, e muito bem, ao ideário franciscano que lhe assistiu desde sempre e no qual ubicou todo o projecto espiritual baseado na experiência mística de Stª Clara. Esta ligação, lógica e doutra maneira impensável, está bem patente, no referido congresso, no elevado interesse despertado junto dos investigadores oriundos das famílias da Ordem Primeira, sejam observantes, capuchinhos ou, também, de terciários. Para além da qualidade das suas exposições, realce-se o facto de lhes pertencer a ideia e boa parte da organização deste evento (da Associação Hispânica de Estudos Franciscanos), ao qual dedicaram grande esforço e empenho científico. Na linha, diga-se, daquele que é considerando o grande especialista da história e herança da Ordem de Stª Clara na Península, Fr. Ignacio Omaechevarría, OFM. Este, como muitos outros, representa todo um esforço constante de pesquisa da história clariana desde há algumas dezenas de anos a esta parte, assegurado, perfeitamente, como se poderá ver bem nestas *Actas*, quer com a realização de eventos como este, quer pelo elevado número de congressistas que nele participou e que desse esforço historiográfico são continuadores. E muitos são os nomes ilustres da investigação clariana de Espanha e Portugal congregados nesta reunião decorrida no ano de 1993.

Note-se, de igual modo, a transposição das paredes dos conventos e das comunidades científicas dos vários ramos da ordem no que respeita ao corpo de investigadores clarianos: a participação dos não religiosos é elevada, demonstrando todo o interesse que o tema desperta no mundo laico e toda a sua atracção, como sentido de estudo, pela inegável influência do projecto de vida das freiras de Santa Clara na esfera mental - civilizacional porque não? - das populações que rodeavam as suas casas ou que gravitavam em torno das suas figuras de maior santidade ou projecção mística.

A bibliografia constante das mesmas *Actas*, e citada em todas as comunicações, atesta também todo esse interesse crescente em torno da temática franciscana na sua perspectiva feminina. Nas *Palavras Prévias* que abrem o 1º volume da primeira parte destas *Actas*, os seus editores revelam a surpresa que lhes proporcionou este congresso quando depararam com tantas intenções de participação e da variedade temática - para além da qualidade e alcance científico - das várias "ponências" levadas a efeito, ultrapassando-se as expectativas geradas pela própria organização. O esforço de edição e apresentação das *Actas*, perante tão elevado número de temas e exposições, é notável e de extremo rigor científico, evidenciando-se quer na sua composição gráfica quer no ordenamento temático, dividindo em várias secções temáticas de forma a agrupar de forma coerente o variado conjunto de exposições de acordo com a respectiva área científica. Na composição gráfica poucos são os reparos a fazer. Talvez um aspecto haja que consideremos importante apontar aqui: os mapas. Nem sempre a informática poderá ser um auxiliar infalível ou para tudo servindo de forma perfeita ou correcta. Digamos que, no caso dos mapas, algumas são as imperfeições a assinalar, desde a pouca exactidão à difícil identificação das variáveis expostas ou do seu conteúdo, para além da ausência de certos elementos essenciais ao nível de cartografia. Não mancham, estas pequenas falhas - para mais em algo de somenos importância no conjunto dos trabalhos expostos e para o qual não vislumbramos na organização nenhum géografo ou

cartógrafo - o elevado teor científico e a extrema qualidade de edição destas *Actas*, que, numa apreciação global, se pode considerar excelente. Quanto à organização dos textos, índices, anexos, bibliografia, abreviaturas... denota-se um elevado grau de perfeccionismo e competência (profissional diríamos) da parte dos seus editores, apresentando uma excelente sequência e disposição dos temas em exposição, proporcionando a quem não esteve presente uma clara ideia e imagem do que terá sido o decurso dos trabalhos. A um nível intensíssimo aliás, a avaliar pela quantidade de comunicações e da preenchida parte social do programa.

Relativamente ao ordenamento temático, este evidencia inequivocamente a imensa variedade de assuntos expostos e reforça o carácter interdisciplinar da investigação clariana. Com efeito, se atentarmos bem nos índices das duas partes das *Actas* – cada uma delas dividida em dois volumes – facilmente deduziremos o esforço ordenativo dos seus editores perante tão considerável e riquíssima variedade temática. Documentação e arquivos, biografias, espiritualidade, história, arte e arquitectura, música, literatura, cartografia e bibliografia, missiologia, são os vários temas apresentados referentes à presença das clarissas na Península Ibérica. De todos os temas expostos, as “ponencias” de carácter biográfico e histórico são as mais numerosas, demonstrando-se uma maior antiguidade desse tipo de pesquisas. Dos vários trabalhos apresentados relativos a essa área temática, dois são da autoria de investigadores portugueses, alusivos às biografias e “vidas” de Clara e à figura de uma ilustre clarissa espanhola. No que respeita às demais biografias apresentadas, estas não se reportam exclusivamente a Clara (poucas...), aparecendo-nos um número muito maior ligado a vidas de insígnies clarissas espanholas: quanto a portuguesas, nada há a assinalar, ainda que apareça uma comunicação de Fr. Tarcisio de Azcona, OFM Cap., alusiva à vida de uma princesa espanhola tornada clarissa em... Portugal, para além de uma análise iconográfica da figura jacente de uma clarissa de nome (pelo menos a sua grafia) português: Constança de Noronha. Não propriamente biográfico, um outro trabalho de origem portuguesa foi exposta dedicado à protecção das clarissas em Portugal no séc. XV pela rainha D^a Leonor e todo o seu apoio dado à introdução da reforma coletina no nosso país. Dos vários temas analisados, a fatia maior de comunicações – não só biográficas ou históricas – reporta-se, todavia, à presença da Ordem segunda em Espanha.

Do ponto de vista histórico e arquivístico, muito se terá avançado neste Congresso, mais do que em qualquer outro plano talvez, evidenciando-se o nível avançado de investigação em que se encontra esta área de estudos. Para o caso português, para o trabalho sobre a actuação da rainha D^a Leonor atrás mencionado, surge um esforço de síntese assinalável do Pe. Montes Moreira, OFM, relativo à presença multissecular das clarissas no nosso país, de que muito há para investigar.

Quanto à espiritualidade, esta aparece ainda muito ligada às exposições de carácter biográfico, numa perspectiva amplamente baseada na análise da linguagem dos textos místicos, das “vidas” e da própria iconografia. De qualquer modo, a qualidade dos trabalhos apresentados demonstra todo um esforço de pesquisa e actualização daquilo que se tem extraído da vivência mística e dimensão espiritual das Damas Pobres de S. Francisco na Península. Melhor, neste campo, não se poderia fazer no quadro deste congresso.

De toda a surpresa demonstrada pelos editores, algo nos aparece, nestas *Actas*, que por si só evidencia de sobremaneira todo o esforço de estudo das diversas vivências e realizações clarianas. Para além das ditosas filhas que a Ordem teve em terras ibéricas, da sua extraordinária projecção espiritual e importância histórica ao nível regional ou em determinadas circunstâncias epocais na sua área de influência, o plano artístico surge-nos – folheando as páginas destas *Actas* – como uma grata surpresa e algo que não esperávamos tão desenvolvido e em tão grande profundidade e avanço científicos. De facto, o conjunto de comunicações dedicadas ao tema, com a diversidade de abordagem temática, demonstra por si só a vitalidade e dinamismo deste ramo dos estudos clarianos para o caso peninsular. Pintura, arquitectura, música, arte funerária, são algumas das manifestações artísticas nas quais as clarissas se projectaram ao longo da sua já longa presença no sudoeste europeu. Também a literatura aparece como secção autónoma no conjunto dos trabalhos apresentados nos cinco dias de congresso, reforçando a nota de interdisciplinaridade que caracteriza os esforços (e resultados) científicos congregados em torno do ramo feminino do universo franciscano. Pressentimos, neste aspecto literário, um dos futuros ramos de investigação a desenvolver nos estudos clarianos.

Muitos são os pontos de grande interesse e qualidade que estas *Actas* possuem, ilustrados pela variadíssima e imensa galeria de imagens e ensinamentos que nos são fornecidos pela sua leitura, desenhando-se, de forma clara e definida, todo um género de vida e de sentimento religioso presentes em oitocentos anos de vida das clarissas peninsulares.

A impressão com que ficámos da leitura deste corpo de *Actas* é, por conseguinte, extremamente positiva e esclarecedora. Fornecendo ideias, metodologias, indicações, áreas de interesse e linhas de orientação, informação, enfim, toda uma série de elementos sobejamente válidos e ricos no que concerne a um incremento dos estudos clarianos no nosso país, ainda reduzido – no número, não na qualidade – a um pequeno grupo de estudiosos relativamente dispersos. A envergadura desta efeméride está, pois, muito bem documentada neste quatro volumes de *Actas*, demonstrando toda a vitalidade e dinamismo científico que animaram e asseguraram o decurso do Congresso Internacional *Las Clarisas en España y Portugal*. Uma vez mais, reiteramos o desejo de ver cada vez mais estudos da autoria de portugueses a esta temática dedicados, de forma a se empreender todo um esforço de clarificação histórica – e não só – para a presença de clarissas no nosso país, para o qual se poderá, eventualmente, encontrar um bom espólio documental capaz de propiciar uma série de elementos e bases de pesquisa para a prossecução dos projectos de investigação subordinados ao tema. Para tal, servem as *Actas* do Congresso em epígrafe como um excelente tónico e um multifacetado conjunto de áreas para onde pode direccionar-se qualquer tipo de investigação. De qualquer forma, fica a ideia – e o desafio – de que muito há ainda por estudar no que concerne à presença destas irmãs da pobreza na Península Ibérica, nomeadamente, em Portugal.

Fr. António do ROSÁRIO, O.P., *Escritores Dominicanos Século XVII com 'Obras Meores'*, Porto, Arquivo Histórico Dominicano, s.a. [1995], 123 pp.

Fr. António do Rosário, benemérito cronista da Ordem de S. Domingos em Portugal, não necessita de qualquer apresentação, já que o seu labor de descobridor, editor e comentador de textos e documentos dominicanos é tão longo como perseverante. Um exemplo para todos nós e – se nos é permitida a lição – para todas as ordens religiosas que trabalham em Portugal. A essa larga lista de publicações junta agora este trabalho de pesquisa bibliográfica, essa tão ingrata como recompensante investigação. E urgente.

Numa "Introdução" em que expõe as "Premissas" do seu trabalho, Fr. António do Rosário, não só explica os seus critérios editoriais, mas também chama a atenção para a importância doutrinal – indiscutível – de muitos desses textos a que chama, com um simpático arcaísmo, "obras meores" por oposição às que geralmente são ditas "maiores" – tratados..., sermões..., obras poéticas... Uma importância doutrinal que não diz apenas respeito a doutrinas de fé e costumes, mas também de letras humanas – da poesia à história. É o momento aproveitado para anotar o interesse do trabalho dessas "lucernazinhas" dominicanas – assim lhes chama o autor aos seus autores – e também para, um pouco mais polemicamente e em tom que nos quer parecer um tanto áspero..., repor – de "uma vez para sempre" – a verdade sobre o papel dos dominicanos nos "malefícios inquisitoriais"... "Ora, e assente-se, escreve Fr. António do Rosário, de uma vez para sempre, os Dominicanos não foram quem, primeiro, pugnou pela vinda do Santo Ofício para Portugal, nem Dominicano algum foi omnipotente Inquisidor-Mor ou Geral, que era quem tudo mandava". Seria muito difícil rebater a verdade histórica destas afirmações de um autor que pertence à Academia Portuguesa de História..., mas também é verdade histórica que, se a primazia da lembrança e dos esforços de introduzir a inquisição em Portugal não lhes pertence, a questão inquisitorial e de todos os seus *malefícios* – os discutíveis e os indiscutíveis – não é propriamente uma questão de primazia... Se com a Inquisição todas as ordens religiosas, com mais ou menos incidência e variações cronológicas, colaboraram, tal como tantos leigos, o saber quem colaborou primeiro é um dado histórico importante, mas não assenta que, por muitos motivos – que vão das circunstâncias históricas de um momento até à sua "vocação" definidora como ordem – essa colaboração dominicana não tenha existido e que não tenha sido particularmente relevante. E que interesse terá que em Portugal nenhum dominicano tenha sido inquisidor-mor – um cargo quase "apropriado" por membros da família real ou de famílias palatinas? Não o foi entre nós, mas foi-o, por exemplo, em Espanha (Castela)... Sincera e infelizmente, não cremos que tais dilucidações reponham nos devidos termos tudo o que, com tantos disparates tantas vezes, se repete sobre a Inquisição, começando mesmo pelos seus *malefícios*. Por isso, seria urgente, para que, como escreve o autor, "os meios escolares" deixem de ter essa larga base da ignorância construída sobre certas "asserções feitas, repetidas, em toada momocórdia", que, além de se chamar a atenção para que, variantes à parte, o

fenómeno inquisitorial moderno não é um exclusivo da Europa católica, dispusésemos de uma obra como a que B. Bennasar elaborou para Espanha e os estudos inquisitoriais conhecessem entre nós renovação e aprofundamento que, se não evitam que monocordicamente se repitam disparates, permitem que, com bases seguras, possamos não só proclamar, mas também – e sobretudo – justificar por que razões o são... Mas isto exige um programa vasto e sistemático que não pode limitar-se à publicação e estudo beneméritos de alguns processos ora de protestantes, ora de bruxas, ora de censuras de letrados, ora de judeus e cristãos – novos, etc... Exige amostragens profundas e sistemáticas que revelem números e significativas de momentos, crimes e faltas – que nem sempre foram de fé e costumes – orientações, teorias jurídicas, crises, dúvidas, avanços e recuos, pressões e resistências, geografias regionais, etc... Que estude como começou – o que já se sabe relativamente bem –, como continuou e se desenvolveu e como, felizmente, foi acabando e acabou como corpo institucional em 31. III. 1821. Tal estudo, apesar da comodidade de ter os processos reunidos num arquivo único – comodidade que tanto nos elogiam os que estudam os arquivos espanhóis – é uma tarefa tão ingente como urgente e, por vezes, incómoda. Como a verdade.

Mesmo se limitado ao acervo bibliográfico da Biblioteca Pública Municipal do Porto (BPMP), o voluminho, acompanhado da respectiva "Tabuada" geral e de índices de Abreviaturas, Siglas e Fontes, da *Bibliografia com Obras Meores* e de Cotas na BPMP dos textos com *Obras Meores*, é, como dissemos, um riquíssimo repositório de informações sobre textos mais ou menos breves de crítica doutrinária e literária que muitos dos seus irmãos de hábito do século XVII foram produzindo nas mais variadas circunstâncias, lugares e finalidades. Por obrigação, por devoção, por autoridade... Efectivamente, concebido como início de um plano mais vasto e, por isso, apenas oferecendo neste volume I/I os autores cujos nomes começam pela letra A, *Escritores Dominicanos com Obras Meores* regista, sumária, mas essencialmente, a biografia e a bibliografia de cada um dos recensados e publica os textos menores que ficaram dispersos e, conseqüentemente, muitas vezes ignorados, por obras que iam prologando, censurando, aprovando, etc... E não só regista como publica esses textos, o que torna este volume um precioso instrumento de trabalho não só para os investigadores da história cultural, da história da espiritualidade, mas também para todos os que se dedicam à história mais propriamente dita literária do século XVII. Quem teria recordado, por exemplo, aquela Ana de S. José, priora do Convento de Jesus de Aveiro, como poetisa?

No entanto, estamos em crer que o amor de Fr. António do Rosário aos seus irmãos de hábito e às suas obras menores – que como muito bem o sublinha nem sempre o são – o terá levado a alguns critérios que talvez relevem mais desse amor que da pertinência do seu plano de trabalho. Não discutimos aqui a inclusão de muitos autores de quem se conhecem obras maiores – tratados..., sermões..., crónicas..., etc. –, mas de quem se ignora qualquer obra menor... Aceitemos que essa inclusão de um desses autores sem obras menores num repertório bibliográfico de obras menores parte do pressuposto de que alguma terá escrito e que aqueles "ainda nada se registou"..., "ainda não se registaram"... são um desafio a essa investigação urgente a que António do Rosário nos convida. Mas quando se diz que "nada se

registou" – supondo que não é uma simples variante, por um desses lapsos de que todos sofremos, da fórmula anterior – para que catalogar tal autor que não tem obras menores? Por outro lado, se o sermão é considerado uma obra maior que determina a inclusão de um autor no catálogo, porque se hão-de incluir alguns trechos de sermões entre as obras menores de certos autores? E impertinência por impertinência, porque considerar entre as obras menores de um autor o Privilégio real concedido à publicação de alguma sua obra maior, como acontece, por exemplo, a Fr. António Feo a propósito dos seus *Tratados Quadragesimais* (p. 94)? E seriam de incluir entre as obras menores de um autor as licenças do Mestre Geral para a publicação de uma crónica (p. 59)? E a longa e notável aprovação de Fr. Tomás Aranha à publicação da *Segunda Parte da História de S. Domingos particular do Reino e Conquistas de Portugal* não deveria ter sido reservada para o futuro volume de *Escritores Dominicanos com Obras Menores* cujo nome começa pela letra T? Talvez sem razão, temos dificuldade em distinguir certos textos (*obras meores*) classificados, à falta de melhor, naturalmente, de "juízo crítico" de outros classificados de "despacho". Um bom exemplo poderá ser o "juízo crítico" emitido por Fr. António de Castro sobre os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1654) – que não é mais que o parecer exigido pela Inquisição para a aprovação e publicação da obra – e o "despacho" – classificação esta com apoio na tradição "literária" burocrática inquisitorial – que o mesmo frade deu sobre o repertório desse mesmo *Estatuto...* (p. 74). Pelos que conhecemos e pelos que se nos oferecem em *Escritores Dominicanos...* temos mesmo algumas dúvidas, não sobre a legitimidade, mas sobre o interesse de incluir como "obra menor" tais despachos, já que na sua enorme maioria se limitam a repetir estereotipadas fórmulas comuns a dominicanos, franciscanos, jesuitas, oratorianos, etc.. São obras que por tudo isso e pela sua brevidade de fórmula bem se podem dizer menoríssimas..., e cremos que Fr. António do Rosário nos acompanhará se dissermos, glosando o seu texto introdutório, que neles não se vislumbra qualquer obra grande em embrião... Mas, apesar disso, cremos que ao decidir incluir todas as que foi encontrando, o autor escolheu o único caminho objectivo possível para uma obra como a que se propõe. Ainda que nada valham como obra, mesmo menor, tais despachos podem servir, algum dia, a quem se interessar pelo seu autor.

Como bem sabe Fr. António do Rosário, quem escreve estas notas tem cometido faltas bem mais graves do que estas e se aponta estes *peccadillos* de trabalho benemérito é com o desejo de que a continuação, que todos esperamos, desta obra saia ainda mais perfeita.

José Adriano de Freitas Carvalho

Francisco Contente DOMINGUES, *Ilustração e Catolicismo - Teodoro de Almeida*, Lisboa, Ed. Colibri, 1994, 188 pp.

Centrado sobre a figura do oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804), este estudo de F. C. Domingues revela-se uma utilíssima contribuição para um mais rigoroso conhecimento de uma área de saber em que muito permanece por fazer em Portugal, sobretudo se seleccionarmos como termo de comparação a investigação e produção editorial no âmbito da Ilustração, em países como a vizinha Espanha, França ou Itália.

Responsável por uma vastíssima obra que cobre praticamente toda a segunda metade de Setecentos, de 1751 a 1804, o oratoriano Teodoro de Almeida não tem, todavia, gozado da atenção merecida, se bem que trabalhos importantes, mas de orientação particular – difusão em Espanha e França, mecanismos editoriais, tradutores – como os de Robert Ricard e Marie-Hélène Pivnik lhe tenham sido dedicados. Com o objectivo anunciado de interpretação global, existe a dissertação de doutoramento de Ferdinand de Azevedo S.J. que, a despeito de méritos inegáveis, não conseguiu, porém, libertar-se do esparrilho do enquadramento biográfico e do resumo dos textos mais importantes, sem verdadeiramente chegar a equacionar o alcance e significado cultural da obra e acção do oratoriano, no âmbito da Ilustração. F. C. Domingues, se bem que desenvolva uma ideia já presente em Ferdinand de Azevedo – e numa muito ampla bibliografia que teria valido certamente a pena utilizar – a da conciliação Fé/Luzes, através da formulação Ilustração e Catolicismo, obtém resultados mais seguros, no sentido em que procura integrar, por meio de informadas sínteses dos conhecimentos já existentes, a figura e a obra de Teodoro de Almeida, muito particularmente a *Recreação Filosófica*, no contexto cultural de Setecentos, revelando-se menos preso à vertente biográfica. O Capítulo I apresenta resumidamente o que se sabe sobre a fundação e vocação pastoral do Oratório, evidenciando, como o havia feito Vicente Ferreira de Sousa Brandão na sua utilíssima *Recopilação...*, que a dimensão pedagógica não surge de início, mas em tempos posteriores, de certa forma imposta pela necessidade de obstar à falta de preparação de alguns dos membros da Congregação. O Capítulo II historia a polémica que envolve a divulgação da Filosofia Experimental, por onde já havia passado A. A. Banha de Andrade, descrevendo e procurando interpretar algumas das reacções aos primeiros tomos da *Recreação*, acentua o eclectismo filosófico de Almeida e, na esteira de F. de Azevedo, sugere que o oratoriano "estruturou uma espiritualidade onde procurou harmonizar o cristianismo com a Filosofia das Luzes, tal como se propunha fazer no domínio filosófico"(p.84). Abandonando esta dimensão que não chega a demonstrar – e também não era certamente esse o objectivo do seu estimulante estudo – F. C. Domingues passa a privilegiar nos Capítulos III - "Projectos culturais e projectos políticos no Pombalismo" e IV "A fundação da Academia das Ciências e a polémica da oração de abertura", alguns dos mais significativos factos da biografia de Teodoro de Almeida, a saber, o desterro para o Porto, por ordem de Pombal, o subsequente exílio, fugindo a alegadas ordens de prisão emitidas pelo ministro de D. José, o papel na fundação da Academia das

Ciências, após o regresso à pátria e a discutida oração de abertura, em Julho de 1780. A fonte privilegiada para o estudo destas questões, em especial no que diz respeito ao desterro, exílio e vicissitudes da fundação da Academia é a *Vida do Padre Theodoro de Almeida...* (ANTT, ms da Livraria 2316), documento atribuído por Ebion de Lima a Joaquim Dâmaso, a acreditar nas palavras de F. de Azevedo, que afirma ter recebido a informação por carta, texto obviamente tentador, no sentido em que aduz explicações para a maioria dos factos controversos da biografia almeidiana: divulgação da Filosofia Experimental, desterro, exílio, Academia das Ciências, respectiva Oração de abertura, estabelecimento da Visitação em Portugal, mudança das Necessidades para a primitiva Casa do Espírito Santo. Independentemente do indiscutível valor do manuscrito, teria talvez valido a pena prestar alguma atenção à natureza do texto, uma *Vida*, praticamente uma "biografia devota", que não pode ler-se fora do enquadramento retórico a que naturalmente pertence. Daí que, ainda que integradas no contexto histórico-cultural da época por F. C. Domingues, essas justificações não deixem de provir de um assumido discípulo de Teodoro de Almeida que, alegadamente, as ouviu "da boca do seu Mestre". Apenas como exemplo, pelo que se refere aos motivos do desterro para o Porto, para além das razões aventadas pela *Vida...*, haveria talvez que procurar outras menos evidentes e mais complexas, centradas nos círculos da alta nobreza que o oratoriano dirigia espiritualmente, confessava e, em alguns casos, até ensinava, e que coincidia com os sectores politicamente hostis a Pombal. O Capítulo V "Ilustração e Catolicismo: a ética do saber na obra de Teodoro de Almeida" é que, verdadeiramente, equaciona a questão consagrada pelo título, um pouco através de obras mais tardias do oratoriano e, sobretudo, pela referência aos Tomos IX e X da *Recreação* (1792, 1800) que C. Domingues entende como um todo – e, em rigor, haveria que discutir se será exactamente assim – sintetizando pela denominação do Tomo IX, *Harmonia da Razão e da Religião*, os dois domínios, ditos por F. de Azevedo "Fé e Luzes" e por C. Domingues "Ilustração e Catolicismo". As características deste estudo, originalmente uma dissertação de mestrado, não contemplam, obviamente, apesar de estarmos perante uma excelente introdução à obra e figura do oratoriano, o tratamento aprofundado dos problemas enunciados. Permitimo-nos, todavia, uma sugestão inspirada pelo muito interesse do trabalho em causa. Julgamos que, de um ponto de vista teórico, poderia ser eficaz situar o problema das relações Ilustração/Catolicismo, no seio de uma larga e segura bibliografia, de B. Plongeron a Mario Rosa ou Passerin d' Entrèves, essencialmente porque ela alerta para a possibilidade de pensar aspectos que em Almeida parecem restritos ou particulares, num mais amplo e complexo contexto cultural, espanhol, francês e italiano - com óbvias diferenças mútuas - levantando uma questão tão pertinente quanto estimulante: em vez de Ilustração e Catolicismo, será possível e produtivo falar em Ilustração Católica como projecto global?

Martine AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde, Les manuels pour la confession des Indiens, XVI.e - XVII.e siècle*, Paris, Albin Michel, 1993, 261 pp.

Neste livro, sob título de intenção algo provocatória e efeito bem conseguido, Martine Azoulai leva-nos a evocar vectores e estratégias missionárias de catequização na América espanhola, com especial destaque para a utilização pastoral, junto da população autóctone, de manuais de confissão, devidamente traduzidos e adaptados a partir de modelos e exemplares anteriores do velho mundo.

Tendo em conta que esses manuais, redigidos pelos seus potenciais utilizadores, clero secular e regular, contêm traduzida a lista das perguntas a fazer pelos padres, no momento da confissão, referentes aos pecados eventualmente cometidos pelos indivíduos dessas populações indígenas, Martine Azoulai vai valorizar um comparativismo de grelhas de perguntas e diferentes tónicas estratégicas na administração da confissão sacramental entre textos do velho e novo mundo, visando fazer o seu leitor contactar com «os pecados do novo mundo» vistos pela Igreja missionária da época tridentina e post-tridentina. Mas, apesar de a autora nos levar ao seio da vida colonial americana, ela própria reconhece que os manuais de confissão americanos dificilmente nos permitem ultrapassar o contacto com um índio «médio» e «arquetípico», sendo certo que os interrogatórios penitenciais propiciam dados resultantes de uma realidade original "deformada" por grelhas de interpretação, ordenação e classificação próprias do código moral do velho mundo, transportado por missionários e curas.

No entanto, uma terceira e última parte da obra, dedicada aos caminhos do imaginário ameríndio em contacto com a fé cristã, vai permitir à autora, a partir de passagens extraídas de manuais americanos, e de bibliografia especializada de apoio, realizar excelentes explanações descritivas de carácter antropológico sobre os sonhos, as aves do bestiário indígena, os augúrios, o lugar e função das bebidas alcoólicas, etc., explanações essas convergindo na afirmação de uma terceira realidade, nova e original, palpável também a partir dos interrogatórios desses manuais: a existência de uma expressão religiosa sincrética, índia e mestiça, a que a autora resolve chamar o «cristianismo americano» (Conclusão, 175-184). Neste particular, a autora chama-nos a atenção para a importância do funcionamento, simultaneamente criativo e integrador no conjunto da catolicidade, das confrarias de índios; para o papel condicionante das categorias mentais dos autóctones na apresentação catequética do dogma (bem patente na intraduzibilidade de «Espírito Santo», no relativo apagamento deste mistério no esforço doutrinador, e na singularidade das suas representações iconográficas americanas); e ainda para a evolução da linguagem da hierarquia, conforme se ia consumando uma aculturação vitoriosa do cristianismo: no fim do século XVII advertiam-se as populações para os perigos da «superstição», quando um século atrás se combatia assanhadamente a «idolatria» (p.183).

Estritamente na perspectiva de uma obra visando zonas de evangelização espanhola, e exceptuado o senão de uma reduzida bibliografia referente a *catecismos* e *doutrinas cristãs*, neste livro merece ser sublinhada a boa informação

bibliográfica, ao nível de fontes e de «trabalhos contemporâneos» na área, sendo igualmente de relevar o grande número de manuais de confissão consultados e, neste domínio, a significativa lista de manuais americanos estudados. Não podemos, no entanto, deixar de manifestar o nosso espanto ao verificarmos que Martine Azoulai, apesar de referir (p.137) «um best-seller dos dois lados do Atlântico» do português Manuel Rodrigues (*Suma de casos de conciencia*, Salamanca, 1595), e incluir nos seus quadros o *Catecismo brasilico* de António de Araújo, S.J., (Lisboa, 1618), incoerentemente, sem visível observação explicativa prévia de ressalva, pôde tratar do «Novo Mundo» subtraindo-lhe o imenso "continente" brasileiro, ignorando particularmente fontes e bibliografia portuguesa, mesmo no estrito campo dos manuais de confessores e penitentes, um rol considerável a iniciar no conhecido e reeditado *Breve memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissam* de Garcia de Resende (Lx.^a, 1518). Ora seria lógico que se quisesse observar uma zona de missão onde, depois das pioneiras experiências da Guiné e Congo, cedo se experimentaram métodos catequéticos com impacto para futuro, nomeadamente na área jesuítica. Lembramos particularmente os meninos da doutrina dos padres Nóbrega e Anchieta, réplica, nos trópicos, de métodos e de uma solicitude pastoral anteriormente posta à prova, àquem Atlântico, pela escola sacerdotal avilina; mas damo-nos conta que a autora não considerou este âmbito da doutrinação. E todavia, o tipo de manual para a confissão que a autora considera – do género do *Confessionário ou interrogatório breve para os confessores preguntarem aos penitentes*, Coimbra, 1557, de D. João Soares – não deve ser separado de outro tipo de manuais (*catecismos, doutrinas maiores e menores*), inseridos numa única estratégia catequética, e compostos por vezes pelo mesmo autor, como sucede em Portugal com o lóio Frei Pedro de Santa Maria, que além do seu *confessionário* (Coimbra, 1553), compôs uma *cartilha* e uma «*doutrina maior*». De resto, haveria também de ser útil fazer o paralelo entre as experiências de tradução de manuais feitas na América e as empreendidas no malabar em datas próximas.

Na primeira parte da obra são particularmente interessantes, sugestivas e ricas de informação as páginas consagradas aos inícios da administração da penitência na América, mostrando as primeiras técnicas utilizadas pelos missionários para ultrapassagem das barreiras linguísticas, as diferentes sensibilidades pedagógicas e regionais de franciscanos, dominicanos e jesuítas no ensino da doutrina, e simultâneamente, a evolução de um ensino prevalentemente feito nas línguas autóctones para o ministrado em espanhol, correspondendo à passagem do encontro inicial de culturas à hispanização forçada.

É na segunda parte da obra que se coloca de novo, expressamente, a questão dos «pecados do novo mundo», quanto à forma, evidentemente, iguais aos do velho mundo e de sempre, mas que poderíamos considerar até, efectivamente, *pecados do velho mundo*, no sentido das culpas deste na desarticulação quadro mental e social ameríndio.

Martine Azoulai nesta sua obra mostra que os missionários tiveram que contar com os ritos penitenciais e de purificação pré-hispânicos, para marcarem bem, perante os índios, a novidade radical do cristianismo, não desdenhando embora um aproveitamento catequético desse subsolo aí encontrado – manifestando estruturas

permanentes do comportamento religioso –, para lhe insuflarem espírito cristão. A autora, sucinta e sugestivamente (73-77) evoca-nos a noção de *falta* no México pré-cortesino: era «pecado» (*tlatlacolli*) algo que rompia o equilíbrio social, físico e metafísico, dele advindo a morte, a doença e o sofrimento; por seu turno, segundo nos assevera, no mundo andino, a palavra *hucha*, termo quíchua, foi retido pelos missionários para designar pecado, num sentido católico, embora originariamente designasse simplesmente um desequilíbrio e uma mudança de estado, sem esse sentido. Conclui a autora pelas profundas divergências entre o pecado cristão, «não imanente», supondo a responsabilidade humana individual, e o ameríndio, ligado às origens, de dimensão cósmica, afectando corporativamente a sociedade, e dela exigindo cerimónias colectivas, restauradoras do equilíbrio perdido. Não o diz Martine Azoulai, mas é caso para pensar que, num terreno destes, não terá sido difícil aos missionários inculcar a ideia de queda original... com a sua dimensão cósmica e corporativa, um outro sentido católico de pecado, não considerado pela autora. No entanto, com os elementos carreados, a autora mostra com nitidez que o esforço dos pedagogos cristãos em relação aos índios, ia de facto no sentido de individualizar e interiorizar a noção que eles tinham de pecado.

No domínio das questões morais objecto de questionário por parte dos confessores, Martine Azoulai, salientando que «l'évocation de la violence traverse les manuels américains comme une bourrasque», garante que nestes manuais estas questões se colocam de uma forma francamente mais rude e directa do que nos manuais europeus. Razões? Como para o alcoolismo, convirá, com a autora, dividir a resposta, não definitiva, em duas ordens de razões, raízes culturais, anteriores à chegada dos brancos – e a autora evoca-nos, por exemplo, os cultos sanguínários pré-existentes –, e razões resultantes do choques de culturas, com violências institucionais cada vez mais ameaçadoras. Quanto ao «sexo americano», desconto feito à uma maior e natural espontaneidade e soltura de costumes, por parte das populações ameríndias, que os missionários sempre tendiam a enfatizar – em todas as paragens –, a preceituação moral é igual àquela que todos conhecemos da *Prática do confessorio* de Jaime Corella, um compêndio que, de resto, não seria muito do agrado de um certo rigorismo vindouro; ninguém, evidentemente, esperaria novidades. No entanto, mais uma vez, a autora tem o condão de, de uma forma leve e sugestiva, nos fazer situar no contexto colonial destes questionários, às vezes palpável em apenas pequenas nuances terminológicas.

Entre outros aspectos, uma leitura estimulante para reflectir sobre questões permanentes nas relações fê-cultura, missiologia e aculturação religiosa.

Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and metaphor*, New York-San Diego-London, Harcourt Brace & Company, 1994, 518 pp.

Desde os primeiros tempos do cristianismo, a figura de Maria Madalena tem constituído uma fonte de polémica e de inspiração, sobre a qual se foram inclinamando teólogos, moralistas, historiadores e artistas. A proximidade de Jesus Cristo permitiu a esta mulher adquirir um estatuto privilegiado no quadro da herança espiritual cristã, tanto mais importante quanto terá sido por ela que os apóstolos primeiro tomaram conhecimento da ressurreição de Cristo, acontecimento central de toda a História, desde uma perspectiva cristã, sem o qual, como escreveu S. Paulo, a fé seria vã. Num plano diferente, este papel nuclear que Maria Madalena desempenha no dealbar do cristianismo aponta para um protagonismo de certas figuras femininas mais íntimas de Cristo na vida da Igreja primitiva que a misoginia dos seus dirigentes posteriores terá feito desaparecer. A vastidão e importância dos problemas que a figura da *beata peccatrix* suscita são de tal ordem que a sua figura tem desempenhado, na arte e na cultura ocidentais, um papel permanente, complexo e relevante, tendo servido em diferentes situações de argumento ou fundamento de posições morais e teológicas. O interesse que esta santa despertou em S. Agostinho, S. Gregório Magno, S. Bernardo e outros Padres e Doutores da Igreja tem a sua contrapartida, no plano artístico, nas múltiplas representações escultóricas e pictóricas que desde os primórdios do cristianismo a tomaram por modelo.

Na presente obra, Susan Haskins propõe-se abordar a figura de Maria Madalena enquanto mito e metáfora, como indica em sub-título. Para alcançar esse objectivo, socorre-se dos contributos que diferentes áreas no campo das ciências humanas lhe podem fornecer, no sentido de historiar o processo de formação da imagem mítica da *beata peccatrix* e de mostrar a interacção que esta foi estabelecendo – e ainda hoje estabelece... – com a sociedade e a cultura ocidentais. Um tão vasto propósito é concretizado através do recurso a documentos e análises colhidos em domínios tão diferentes – e, simultaneamente, tão afins... – como a arte, a literatura e a religião. Enquanto obra de síntese, o trabalho de Susan Haskins faz intervir materiais muito diversos, organizando-os em torno de um vector estruturante, definido pelas representações plásticas de que Maria Madalena foi objecto. Não se trata, no entanto, de um simples catálogo de pinturas e esculturas que tomam a Santa por modelo. O alcance da presente abordagem é muito mais vasto, sobrepondo a história da arte a domínios como a crítica literária, a sociologia, a espiritualidade e a história das mentalidades. Trata-se, efectivamente, de um autêntico trabalho de história cultural, convocando e integrando uma multiplicidade de saberes, no intuito de dar conta de toda a complexidade implicada nas representações artísticas e sociais de Maria Madalena.

Susan Haskins organiza a sua exposição segundo um critério cronológico, começando por uma análise dos textos evangélicos e terminando na actualidade. Um tão amplo arco temporal é segmentado em períodos históricos que a autora agrupa em torno de uma imagem contemporaneamente prevalecente da Santa. Os primeiros séculos da era cristã atribuíram a esta "companheira do Salvador" um destaque

privilegiado consubstanciado na imagem da *apostola apostolorum* que os relatos da ressurreição documentam e que lhe conferiu um protagonismo semelhante ao dos principais discípulos de Cristo na organização das primeiras estruturas da Igreja. O período medieval corresponde a uma perda progressiva deste protagonismo, sendo reequacionado o seu significado religioso no sentido de a valorizar enquanto metáfora da penitência. Nas biografias medievais mais ou menos fantásticas, as quais vêm a coagular na *Legenda aurea*, fixa-se a sua imagem de modelo de arrependimento e conversão, objecto da inesgotável misericórdia divina. Centrada no sul de França, a lenda de Maria Madalena suscitou uma corrente de peregrinos que se dirigiam a Vézelay, com a intenção de reverenciar os supostos restos mortais da *beata peccatrix*. A autora faz, com brevidade e precisão, a história dessas peregrinações e dos processos utilizados para as alimentar, não deixando de referir, igualmente, a intervenção social que este culto despoleta, particularmente nas acções de recuperação e reintegração das prostitutas, segundo o modelo da Santa. Com o Renascimento, a imagem que se destaca é a da *dulcis amica dei*, valorizando a intimidade com Cristo, a solicitude e a comunhão espiritual com o Salvador. A importância atribuída à dimensão contemplativa deste relacionamento impõe-na como símbolo do amor místico e explica a frequência da sua presença em textos poéticos de influência petrarquista. As lágrimas de Maria Madalena, entendidas como expressão do arrependimento e forma de penitência, constituem o *leit motiv* das suas representações artísticas. Na sequência das determinações do concílio de Trento, multiplicam-se as obras que se debruçam sobre a sua vida exemplar, destacando especialmente o arrependimento e expiação das suas culpas. A imagem mais comum representa a Madalena penitente, encerrada na sua gruta, entregue à meditação sobre a vanidade das ambições sociais e dos bens terrenos, um exemplo de *contemptus mundi* que moralistas e pregadores utilizam recorrentemente. A popularidade da Santa despertou em muitas mulheres de sociedade o desejo de se verem retratadas na pele de Maria Madalena, favorecendo, assim, a multiplicação das suas representações e a sua dessacralização. O século dezanove serviu-se também da figura da Santa para veicular impor conceitos sobre sexualidade, amor, pecado e papel da mulher nas classes médias da sociedade: "Her age-old association with fallen women made her a central figure in the examination of feminine sexuality with its connotations of sin and moral inferiority, particularly as societies struggled with the major social problem of prostitution" (p. 365).

A referência ao papel que o século dezanove atribuiu a Maria Madalena deixa clara a intencionalidade de Susan Haskins na sua pesquisa. Através das investigações a que se entrega, a autora deseja demonstrar o direito histórico das mulheres a um lugar mais destacado na Igreja, particularmente ao nível da sua hierarquia. Em sua opinião, "the woman by the cross represented the more positive aspects of woman in Christianity: her ministering role, strength, courage and faith are in sharp contradistinction to traditional 'feminine' meekness and passivity, traits which had long served only to subordinate women" (p. 365). Esta perspectiva militante não põe em causa o rigor e a atitude científica do trabalho de Susan Haskins, embora o condicione na sua orientação. Estamos em presença de um trabalho que pretende demonstrar uma tese, a do protagonismo histórico das

mulheres no movimento fundacional do cristianismo, pondo ao serviço desse desiderato a capacidade que a sua autora revela de utilizar os métodos científicos praticados nas ciências humanas, particularmente no plano da recolha e interpretação dos documentos. A perspectiva de certo modo 'feminista' que a autora assume na sua abordagem da figura de Maria Madalena é transparente em toda a obra, mas aparece inequivocamente no fecho do texto, onde se regista, à maneira de epílogo, a seguinte informação: "On 11 November 1992 the General Synod of the Church of England voted to ordain women as priests" (p. 400). Aparentemente, Susan Haskins interpreta esta decisão conciliar como um reconhecimento por parte da hierarquia anglicana da justeza da sua tese.

Poderá admitir-se que o empenhamento 'militante' da autora tenha deformado uma ou outra visão de Maria Madalena; no entanto, a manifestação inequívoca desse empenhamento dá prova da sua honestidade intelectual. Apesar deste aspecto, a obra revela-se utilíssima, pelo grande manancial de informações que faculta e de pistas que aponta, para quem deseje aprofundar a importância e o significado não só de Maria Madalena mas genericamente das mulheres na história do cristianismo. Como obra de síntese, poderá revelar insuficiências no desenvolvimento de alguns aspectos particulares deste amplo campo de trabalho, mas tem a grande vantagem de proporcionar ao leitor português um ponto de vista diferente do que podemos encontrar habitualmente nos poucos trabalhos dedicados a estes temas a que temos acesso. De qualquer modo, há que destacar o facto de Susan Haskins tratar nas suas diferentes vertentes uma figura em que convergem problemas de tão diversa ordem e que desafiam tão diferentes domínios do saber. Em nossa opinião, estamos perante um bom exemplo do rico contributo que uma abordagem histórico-cultural pode trazer ao conhecimento científico.

Luis de Sá Fardilha

Luis de Moura SOBRAL, *Pintura e Poesia na Época Barroca*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, 234 pp.

A obra que agora se apresenta constitui mais um estudo de Luis de Moura Sobral, em torno de uma área que se vem desenhando como preferencial, no conjunto da bibliografia geral do autor: a pintura barroca portuguesa. Se o seu título, por um lado, sintetiza de imediato a essência dos textos aqui editados e coloca em evidência a efectiva natureza relacional destas duas artes da pintura e da poesia no século XVII, por outro lado, ele de alguma maneira oculta ao leitor, numa primeira abordagem, o real impacto que esta obra de Luis de Moura Sobral adquire para a história da arte, da literatura e da cultura portuguesa do século XVII.

Trata-se de uma edição crítica, precedida de um estudo simultaneamente ousado e consistente dos textos que constituíram a homenagem com que a Academia dos Singulares de Lisboa, em 1670, celebrou o pintor Bento Coelho da Silveira, na

altura considerado um dos vultos mais representativos da pintura portuguesa do século XVII, e que permaneceram até hoje, na sua maioria, inéditos.

Através destes textos, que se inscrevem homogeneamente na poesia efrástica – género provavelmente dinâmico na cultura europeia da época, mas de difícil, se não exigua documentação nos testemunhos que dele nos restam no contexto português –, consegue o leitor mais alguns dados para a apreciação do que foi a vitalidade das nossas Academias barrocas, na sua articulação com a efervescência intelectual da época. Os mesmos textos adquirem, nesta obra, a importância fundamental de suprirem a míngua de informações que hoje se detêm sobre a pintura lisboeta da década de 60-70 do século XVII, ao permitirem reconstituir, ainda que de modo conjectural, obras que a História, por vicissitudes várias, não guardou.

A obra apresenta duas partes iniciais, a primeira dedicada à contextualização da homenagem e à particularidade do género efrástico (género literário erudito e de origem arqueológica, caracterizado pelo comentário poético de obras de arte (pp. 35-37)) e a segunda consagrada à reconstituição dos desaparecidos quadros de Bento Coelho, a partir dos textos em causa, seguidas de uma conclusão e de um apêndice que funciona, efectivamente, como a terceira parte do livro. Aí, o autor transcreve os textos conservados no manuscrito 2578 da B.G.U.C., ao que tudo indica já organizados para uma edição que no entanto não chegou a ser viável, à semelhança do que havia acontecido com os textos de duas sessões anteriores, que a Academia havia feito editar em 1665 e em 1668. E traduzem-se para português, numa versão cuidadosamente revista por Ana Paula Quintela, alguns textos latinos dessa homenagem, numa clara preocupação com a acessibilidade desses textos ao público de hoje. Registe-se ainda, como marcas do apuro criterioso que o autor colocou na organização desta obra, para além de uma bibliografia conceituada e de referência utilíssima, um índice dos quadros de Bento Coelho, pela ordem por que são mencionados nos poemas, um índice dos poetas, acompanhado dos *incipit* das poesias de cada um, um índice dos *incipit* das composições, registando entre parênteses o respectivo autor, e um índice das ilustrações em extra-texto – que constitui um magnífico apoio documental com que o autor sustenta a sua leitura coesa do universo cultural europeu de Seiscentos.

Depois de, inicialmente, ter pensado integrar estes textos num livro, que anuncia em preparação, sobre a pintura de Bento Coelho da Silveira, o autor optou – e em boa hora o fez – por lhes dar tratamento monográfico, atendendo à raridade do seu teor, do seu género, do seu conjunto e da sua homogeneidade.

A homenagem é constituída, na sua totalidade, por três momentos, os *Carmina Amicorum*, compilados em 1670 pelo Presidente da Academia, José de Faria Manuel, e um concurso poético subordinado ao tema da Imaculada Conceição. Uma terceira parte integra o conjunto agora editado, constituída por epigramas latinos de Frei José da Assunção a Bento Coelho, mas que Moura Sobral situa numa época mais tardia, provavelmente dos primeiros anos do século XVIII (p. 20).

Esta homenagem dos Singulares revela a existência de aproximadamente quarenta obras de arte, hoje quase todas desaparecidas, e traduz, por parte dos

poetas Académicos, uma acesa "consciência estética que importa considerar para o entendimento correcto da cultura pictural do Seiscentos portugueses" (p. 12)

Esta edição não contribui apenas para iluminar a produção e a situação sócio-cultural de Bento Coelho da Silveira. Ela constitui um importante contributo para a história geral da cultura portuguesa de Seiscentos, pelo modo como, através dela, se pode apreciar a sensibilidade da época à figura de um Pintor, considerado merecedor de uma obra literária colectiva, o que leva a "equacionar de maneira totalmente nova o problema das relações entre a pintura e a "grande" cultura da época" (p. 12).

Na primeira parte, o autor apresenta características gerais da obra barroca de Bento Coelho, situando-o no seu tempo e adivinhando-lhe influências e confluências (pp. 21-25). Aí, Moura Sobral revela a participação do pintor na Academia também como poeta, apoiando-se na transcrição de poemas da autoria de Bento Coelho, que haviam sido publicados pela Academia em 1665 e 1668. De seguida, o autor detém-se numa breve apreciação da actividade dos Académicos, com o objectivo de sustentar que essa actividade não se restringia a um plano meramente literário, como as poucas colectâneas publicadas podem, redutoramente, dar a entender. Sublinha-se assim que as Academias constituíam "associações de estudos e conferências onde se tratavam os mais variados aspectos da erudição contemporânea" (p. 28), frisando-se deste modo a sua acção no dinamismo cultural da altura.

De facto, se estudos como os de Elze Matias têm rasgado novas perspectivas para a compreensão da dinâmica cultural da sociedade lisboeta de Seiscentos, no âmbito das Academias, este acervo de textos dos Singulares vem alargar e tornar mais consistente a leitura dos seus polifacetados vectores de existência.

Logo desde o início, Luis de Moura Sobral faz questão de reivindicar uma orientação de abordagem deste acervo sob a perspectiva da história da arte. Por isso, ainda que o autor não se furte a incursões no domínio da crítica, da teoria e da história literárias - chegando mesmo a propor a autoria de António Serrão de Crasto para o poema que a antologia apresenta anonimamente sob a designação de "um padre da Companhia" - este acervo de textos agora publicado aguarda também um estudo mais direccionado para a sua importância literária.

A primeira parte termina com uma delimitação da especificidade do género ecfrástico, procurando o autor enquadrá-lo e surpreendê-lo na generalidade da cultura europeia da época, no sentido de lhe precisar tópicos e delinear procedimentos estilísticos e literários de apreciável codificação. A partir daqui, será possível reequacionar a avaliação que se tem feito acerca da importância deste tipo de poesia, que a história da arte e da literatura em Portugal têm menosprezado, por ignorância da especificidade do género. Alguns destes poemas, que foram já objecto de uma publicação isolada, não foram de facto devidamente entendidos à luz da especificidade própria do género ecfrástico. Assim, este trabalho de Moura Sobral permite reorientar as aproximações anteriormente feitas a estes textos por Gomes Teixeira, em 1977, e por Sousa Viterbo, em 1920, recuperando os textos como contributos importantes para a literatura portuguesa e para a história da arte.

A segunda parte da obra constitui o núcleo central deste estudo e é sem dúvida o sector mais ousado e ambicioso da obra. Neste capítulo, Luís de Moura Sobral reafirma a originalidade deste conjunto de textos, que julga tratar-se de um caso isolado no conjunto da literatura europeia de Seiscentos, enquanto "homenagem poética colectiva de uma Academia literária a um pintor contemporâneo" (p. 51). De facto, o autor percorre uma série de exemplos deste tipo de poesia efrástica em toda a Europa, situando-se no contexto português, para onde detecta uma reduzida fortuna do género, antes e depois de 1670. Em nota de rodapé, o autor assinala algumas das obras do século XVIII português de carácter panegírico que ilustram a abrangência de tal género no nosso universo literário, a que poderia também ter juntado a referência à série de poesias dedicadas ao retrato da Rainha de Hungria, editadas na *Oraçam Académica* de Frei Francisco da Cunha, em 1743, entre outros poemas dispersos pelas antologias nacionais.

A vertente predominantemente descritiva dos textos poéticos do manuscrito 2578 permitiu ao autor "reconhecer a variante iconográfica representada" e há condições para acreditar que os quadros descritos existiram mesmo. António Leitão de Faria, na "Dedicatória", afirma que "estes poetas admiráveis" se reuniram "em casa do Senhor Bento Coelho da Silveira, de onde levavam assunto para os seus poemas" (p. 57). Nesta convicção de base, toda a segunda parte desta obra de Moura Sobral é ocupada pela enumeração e identificação dos quadros descritos nos poemas, tomados nesta obra como principal fonte documental, que o autor procura tornar mais consistente, através da exibição de um interessante apoio de imagens nacionais e europeias da mesma época – e faça-se aqui um parênteses, para realçar a apreciável qualidade do trabalho gráfico deste livro –, cuja temática, ideologia ou carga simbólica encontram correlato nos quadros dados como desaparecidos de Bento Coelho da Silveira. Neste ponto, é de assinalar o minucioso trabalho de filigrana realizado por Moura Sobral sobre a malha cultural da sociedade europeia da idade moderna, não só para a reconstituição das obras do pintor, como para o entendimento da ideologia que lhes estava subjacente. Daí decorre que esta obra de Moura Sobral não se limite a ser um inventário, sempre útil, aliás, como primeiro passo, de pinturas desaparecidas, mas constitua um esforço e uma proposta de leitura da história e do entendimento da funcionalidade da obra pictural, no contexto da Restauração.

Não cabe no âmbito desta notícia descrever as obras reconstituídas pelo autor. Refira-se apenas que o autor segue uma metodologia que analisa os quadros reconstituídos por ciclos e séries, pois os poetas que os descreveram deixaram no texto marcas da sua distribuição no espaço, constituindo às vezes "um verdadeiro roteiro para uma visita guiada" (p. 74). Analisam-se primeiro três importantes séries de pinturas (o ciclo da Capela Real do Paço da Ribeira, o ciclo hospitalar da Capela dos enfermos da Companhia de Jesus em Coimbra e a série das quatro "Matronas Insignes", que constitui um tema bastante raro na pintura portuguesa). De seguida, analisam-se os outros quadros, a partir de uma ordem temática ou iconográfica, correspondente "mais ou menos à divisão da pintura em "géneros" (p. 57).

A terceira parte constitui a edição crítica propriamente dita do manuscrito 2578, que o autor optou por transcrever dentro da normalidade gráfica que os textos

teriam hoje. Por isso, para facilitar a sua leitura, o autor procedeu à actualização da ortografia, da acentuação e da pontuação. Em notas de rodapé, onde o autor teve o cuidado de registar as notas de margem que o próprio manuscrito possui, aparece também a tradução para português dos textos latinos. O discurso de José de Faria Manuel aparece também comentado, de modo a informar o leitor sobre as fontes teóricas e literárias de onde Faria Manuel terá retirado as referências eruditas às teorias da arte da poesia e da pintura que percorrem o seu discurso. Simultaneamente, Moura Sobral anota a difusão que essas referências terão tido na época, noutros autores, com vista ao estabelecimento da coesão que sustenta a sua leitura acerca da presença de teorias da arte, no discurso geral da idade moderna.

Para o conjunto de quadros que ornamentavam a Capela Real – pinturas desaparecidas de que até hoje ainda ninguém se ocupou – Moura Sobral sustenta que elas constituíam, na sua generalidade, um programa de grande alcance político e ideológico (p. 68), sendo esta a grande significação deste ciclo de pinturas: dignificar e glorificar os dirigentes da nação, através da exposição pictórica das acções gloriosas dos santos e mártires da pátria, numa época tão conturbada e instável como foi a da Restauração.

Relativamente aos quadros da Capela dos enfermos, as poesias dos Singulares têm o mérito de revelar obras de que se desconhecia até hoje, ao que se pensa, a sua existência. As telas desse ciclo inserem-se na temática das curas milagrosas de Cristo, inscrevendo-se por isso com naturalidade na tradição dos ciclos hospitalares.

É sobretudo para a série das quatro obras representando as matronas insignes (Judite, Jael, Semíramis e Lucrécia) que a análise de Moura Sobral se revela audaciosa e particularmente aliciante. Ao longo de várias páginas que deixam o leitor preso ao fio do discurso, Moura Sobral procura demonstrar que o verdadeiro tema destes "quadros de Bento Coelho era a rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia" (p. 91), constituindo a tela de Semíramis o elemento interpretativo determinante. Estes quadros parecem pois inserir-se, segundo o autor, na tradição panegírica da Corte de Lisboa, e "fazem a apologia da acção e reivindicam a preponderância da razão de Estado para a conduta individual dos príncipes" (p. 98).

O bloco de poesias dedicadas a um quadro da Imaculada Conceição lê-o Luís de Moura Sobral como um conjunto de poemas que ultrapassa a área estritamente devocional. A tela e as poesias que suscitou parecem adequar-se a uma problemática bastante recorrente entre os pintores e teorizadores de pintura no século XVII, ao permitirem "estabelecer paralelos entre o pintor e o *deus artifex* ou o *deus pictor*". "A capacidade criadora de Bento Coelho iguala-o a Deus", segundo se infere das afirmações explicitamente feitas nas poesias dos Singulares, "pois tão bela é a sua "cópia", a sua Imaculada, como o original, a "criação divina" (p. 111). A mesma pintura da Imaculada deixa ainda nos poemas marcas de uma simbologia combativa fundamentada na serpente que representava, "justificada pelo desfecho favorável das guerras da Restauração" (p. 113).

Como conclusão, Moura Sobral realça a convicção de que a totalidade da homenagem dos Singulares a Bento Coelho reflecte a ilustração da doutrina da *ut pictura poesis* em Portugal, no século XVII. A boa poesia e a boa pintura deveriam

ser imitação ideal das acções humanas, revelando-se assim a grande conformidade entre as letras e a pintura, profusamente ilustrada por Francisco de Holanda. No discurso de Faria Manuel, encontra o leitor a justificação para os Singulares se ocuparem de pintura: "suposto que a pintura com a poesia, com as ciências tem tanto ou mesmo lugar, bem nos serve para a Academia o valermos da pintura" (p. 120).

No capítulo de conclusão, Moura Sobral conclui que, no que diz respeito às teorias da arte enunciadas, os poemas acusam um posicionamento estético que reclama da *mimesis* de tipo aristotélico e, simultaneamente, da *idea* platónica. Nos poemas, essas referências "combinam-se habilmente num discurso ordenado em sentido ascendente para nos apresentarem a concepção neoplatónica da criação artística como o ponto de chegada duma visão de tipo aristotélico. A "Homenagem" de 1670 foi de facto construída com o rigor programático e simbólico dum ciclo pictural contemporâneo. A sua elaboração obedeceu a um projecto de recorte e intuito nitidamente teóricos, e foi esse projecto que determinou a divisão do livro de 1670 em duas partes e a criteriosa colocação de determinados poemas nos sítios estrategicamente mais eficazes da obra" (p. 127). "Da primeira até à última ecfrese da colectânea de 1670, o leitor assiste pois à trajectória ascensional de Bento Coelho, do mundo imperfeito das realidades sensoriais, o Visível, até ao universo supra-sensível das ideias puras, o Invisível. A "Homenagem" dos Singulares é assim, a representação poética da apocose do pintor no ano do seu quinquagésimo aniversário(...)" (p. 129).

A globalidade destes textos constitui pois um núcleo densamente informativo quer para o que se poderá chamar de literatura artística portuguesa do século XVII, quer para a compreensão da funcionalidade artística e ideológica da pintura, nesse lapso de tempo.

De tudo isto, e da convicção entusiasmada com que expõe as suas propostas de interpretação dos textos e das telas desaparecidas, resulta uma leitura aliciante e informativa. E apesar de, nesta obra, o autor se movimentar sobre o terreno bastante árido da reconstituição conjectural da pintura portuguesa desaparecida, não será demais afirmar que, nesse âmbito, Luis de Moura Sobral conseguiu trazer cor a algumas sombras da História.

Isabel Morujão



Crónica

Colóquio

Os "últimos fins" na cultura ibérica dos séculos XV-XVIII

C.I.U.E. - Instituto de Cultura Portuguesa

Porto, 19, 20 e 21 de Outubro de 1995

(Actas no prelo)

Comunicações:

19.10.95

Maria Idalina Resina Rodrigues, *A salvação dos contritos em alguns autos vicentinos*

Vitor Infantes, *La meditatio mortis en la literatura áurea española*

Fausto Martins, *Carácter pedagógico das gravuras: ut picturae sermones*

Ivo Carneiro de Sousa, *Os ofícios dos mortos e a segunda morte de D. João II (doutrina, iconografia e ideologia na representação da morte do Príncipe)*

Carlos A. Ferreira de Almeida, *A propósito da Ementação das Almas*

Maria Manuela Martins Rodrigues, *Entre o temor e a confiança: o medo da agonia e a presença do purgatório no discurso testamentário portuense*

Maria Gabriela Gomes de Oliveira, *Os tormentos do Inferno na obra Gritos do Inferno do Pe. Joseph Boneta*

20.10.95

Adeline Rucquoi, *Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV*

José Adriano de Freitas Carvalho, *Os últimos fins de Portugal*

Zulmira Coelho dos Santos, *O Tratado dos Quatro Novísimos de Fr. António do Rosado*

Maria Lucília Gonçalves Pires, *Os Últimos Fins do Homem do Pe. Manuel Bernardes*

Luís de Sá Fardilha, *O Auto dos Quatro Novísimos de Jerónimo Corte Real*

Isabel Morujão, *A temática dos últimos fins na poesia conventual feminina: em torno de um romance de sóror Violante do Céu*

Pedro V. B. Tavares, *Hora e imagens da morte na pastoral missionária. Os Brados do Bispo de Cabo Verde, D. Fr. José de Santa Maria de Jesus (1731)*

Agostinho Araújo, *Pierre-Antoine Quillard e a reportagem gráfica das exéquias do 1º Duque de Cadaval*

Biblioteca da *Via Spiritus*

- I - José Adriano de Freitas Carvalho, *«Fermosos Volumes»... «Nobres Leteras»... Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes no século XV em Portugal*, Porto, 1994.
- II - *Catálogo da Biblioteca do Convento de Santo António de Caminha (O.F.M.)*. Edição e estudo bibliográfico (no prelo).

Publicações com a colaboração dos membros do C.I.U.H.E. e do Instituto de Cultura Portuguesa

- I - *Problemáticas em História Cultural*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1987 - 236 p.
- II - *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1988 - 526 p.
- III - Manuel Gomes de Lima Bezerra, *Os Estrangeiros no Lima*, Viana do Castelo, Câmara Municipal de Viana do Castelo, 1992, 3 volumes (Edição Fac-similada e Estudos Introdutórios).
- IV - *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1993 - 264 p.
- V - *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, I.N.C.M., 1994.
- VI - Isabel Morujão, *Contributo para uma Bibliografia Cronológica da Literatura Monástica Feminina Portuguesa dos sécs. XVII e XVIII (Impressos)*, Lisboa, 1995 - 90 p.
- VII - Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1995 - X+455 p.

Via Spiritus - normas para a apresentação dos artigos:

I - Citação

1) No texto:

- a) Títulos: em itálico.
- b) Textos (frases, extractos, etc.): entre " " (ex.: "ele viu o...")
- c) Palavras ou expressões em destaque: itálico (ex: *quaestio, Devotio Moderna, in re*).

2) Em nota

– Autor e obras singulares:

- a) Nome do autor (apelido em maiúsculas): ex: R. (ou Roberto RUSCONI).
- b) Título da obra: título completo em itálico.
- c) O nome do autor vai separado do título da obra por vírgula.
- d) Local e data da edição.
- e) A referência bibliográfica exigirá a localização de citação, indicando a pág. ou págs. por simples algarismos (ex: *Muerte y Sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, 1993, 18-180).
- f) Nas subseqüentes referências ou citações da mesma obra devem apenas referir-se o nome do autor, o título abreviado da obra (seguido ou não de ed. cit., de acordo com a citação ou não da mesma edição), seguida da referência à pág. ou págs. como em e).

– Obra colectiva (actas e obras de AA.VV., dicionários, enciclopédias, etc.)

- g) Nome do autor como em a).
- h) Título do trabalho em itálico seguido de in.
- i) Título da obra em itálico (seguido do nome do *curator* entre parêntesis caso exista).
- j) Lugar; data de edição e páginas de acordo com e).

3) Citação de artigo de revista

- a) Nome do autor como em 2) a).
- b) Título do artigo em itálico seguido de in.
- c) Nome da revista em itálico, seguido da respectiva identificação: volume, ano entre parêntesis, pág. ou págs. como em 2) e) – ex: *Cristianesimo nella Storia*, XVI / 1 (1994), 29-33.

- d) Nas subsequentes referências ou citações do mesmo artigo deve proceder-se como na citação de obras singulares, indicando art. cit. em vez de ed. cit.

Nota importante: Os originais deverão ser entregues acompanhados de cópia em diskette (windows ou compatível), bem como da tradução do título em inglês e de um resumo em português e em inglês. Não haverá revisão de provas.

Serão liminarmente recusados todos os artigos que não obedeçam a estas normas e exigências.

Originais, notas, livros a recensear e/ou a anunciar devem ser enviados a:

Redacção da Revista *Via Spiritus*
C.I.U.H.E - Instituto de Cultura Portuguesa
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Rua do Campo Alegre, 1055
4150 Porto

