

PÓRTICO

PÓRTICO

Bater as asas e voar, tocado pelo sonho, que, mesmo de raízes mergulhadas nos cromossomas que foram vindo de outras gerações – sei de avós, tios e primos de ambos os lados, que correram a aventura da ultrapassagem de toda as fronteiras – mesmo assim, esse sonho trazia consigo as inibições próprias do que, para os nossos costumes, não deixa de ser um fruto seródio... do latim *serotinus* -, que é o nome que ainda hoje damos ao filho gerado na velhice, ou quando se está muito próximo dela.

Chama-se velho a quem viveu muito; mas também as sucessivas madrugadas em que se acorda mergulhado nas ruínas dos sonhos que nos fazem sentir jovens, empurram, com mais violência do que os anos, para o outro lado da colina, a encosta sombreada da descida.

Fruto seródio de uma vida que está carregada de adiamentos, teve a criatura que aqui se apresenta um parto tão complicado, quão difícil foi a sua gestação: desde aquele Verão escaldante de 1995.

Roma, em geral, e a Chiesa Nuova, em particular, gritavam por todos os lados a memória de Filippo Neri, que voara deste mundo para a Glória, havia precisamente quatro séculos.

Um grito que esquecia por completo aquele que deixara ao Fundador do Oratório, o melhor testemunho de amizade que um humanista podia, nesse tempo, deixar a quem dedicara toda a sua vida procurando demonstrar que nenhum valor autenticamente humano fica excluído do radicalismo do Evangelho.

Em busca desse voltava eu à Cidade Eterna, três décadas depois de nela ter iniciado a carreira universitária.

E a comparação de um tempo com o outro gerava no meu espírito novo trauma, não tanto pela diferença que neles descobria, como sobretudo pela dificuldade em vencer a perturbação que me assaltava sempre que tentava reduzir a distância entre os dois, também visível nas ruas e praças da cidade que, nem por ter o apelido de eterna, muda menos que as outras.

Ou talvez mude com uma particular crueldade, típica daquilo que, bom grado mau grado, leva consigo o encargo de simbolizar valores que não dependem do tempo: obrigando as pessoas a ser fiéis ao presente com o afã de não trair o passado.

Foi de certo modo doloroso o meu primeiro encontro com Aquiles Estação, em demanda de cujos manuscritos subi os cento e cinco degraus da escadaria seiscentista que dá acesso à Biblioteca Vallicelliana, naquela manhã de Julho, com algumas credenciais no bolso e um enorme arsenal de esperanças.

Nesse galgar degraus, como quem pretende recuperar o tempo perdido vencendo a resistência dos séculos, o que particularmente me chamou a atenção foi, antes do último lanço, aquela memória do Papa que, três séculos atrás, apoiara, com os tesouros da Igreja, a fábrica do edifício: ALEXANDRI VII PONT. MAX. MVNVS.

Fábio Chigi, a nuvem negra – neste caso vestida de branco – do céu límpido de Mazarino, do absolutismo e do galicanismo da corte francesa, o protector de Bernini, a figura tutelar do barroco romano.

Era uma informação carregada de sugestões, com a janela aberta sobre o campo dos símbolos, no meio dos quais avultava a prevenção sobre o carácter tortuoso do caminho por onde me metia.

Assim, não admira que as esperanças, passados os primeiros dias de luta contra o tempo e a canícula romana, iniciassem um longo balançar-se entre a amargura, o entusiasmo e a decepção... para regressarem depois, reduzidas no seu tamanho, mas reforçadas pelo realismo do programa

gizado, à estabilidade da ideia que, um ano mais tarde, saltaria inesperadamente, não dos manuscritos da Vallicelliana, mas de páginas impressas que, num interlúdio – quase ancoradouro transitório de mareante cansado que não vislumbra enseada de acolhimento – lia por mera curiosidade.

A partir daí, fui abrindo caminho entre o espicaçar de dois sorrisos, qualquer deles mais adivinhado do que claramente visto, mas entrecrocando-se a cada passo na minha imaginação, atormentada pelos ermos que a vida foi construindo à volta dos meus projectos de ordem cultural:

Havia o sorriso, entre a ironia e a amargura, que adivinhava no rosto, sem dúvida marcado pelo sofrimento, daquela visão de Aquiles Estaço, presente na sala de leitura de uma biblioteca que bem podia ter o seu nome, mas cujos utentes, na sua larguíssima maioria, não só não reparam no retrato, como ignoram a pessoa e o que a liga àquela casa.

Um humanista português, que eu procurava arrancar ao esquecimento, vencendo a ironia mal contida de outros portugueses que, sem deixarem de ser amáveis, sorriam, quando lhes referia este nome, que, afirmavam, lhes era inteiramente desconhecido.

Espantavam-se quando me ouviam dizer que fora contemporâneo, por exemplo, de Damião de Góis; e não apenas por ter vivido na mesma época, mas sobretudo pela fama que alcançara para si e para Portugal.

Quando, na minha imaginação de corredor já empatado pela artrite, o sorriso entrevisto nos lábios doridos de Aquiles Estaço se encontrava com os olhares irónicos dos meus interlocutores, valia-me uma doença de que nunca quis curar-me, apesar das barreiras, por vezes de estrondosas ruínas, que foi lançando na estrada por onde me calhou fazer o percurso da existência.

Não me refiro ao inconformismo, para o qual sempre encontrei reforço na fé que herdei de meus pais, a quem presto a primeira e a mais

sentida homenagem, neste momento de uma caminhada que cada vez descubro mais devedora do seu modo de ser e estar na vida.

A doença a que me refiro é aquele espírito de contradição que os meus educadores sempre se recusaram a sancionar; e ainda bem, porque assim, talvez sem o saberem, me ajudaram a transformá-lo em arma eficaz contra as verdades demasiado evidentes, os dogmas laicos, e tudo o que seja afã de estar com a maioria por qualquer preço.

Voltei a Roma ainda outras vezes, mais seguro do meu projecto, mas também mais consciente das minhas limitações, contra as quais tive de abrir várias frentes

Convenci-me de que Aquiles Estação era uma grande figura do «século de ouro» português injustamente esquecida: e o resultado do encontro daqueles dois sorrisos, na minha imaginação atormentada, era sempre um novo acicate, que fazia crescer o desejo de ir para a frente: vitorioso aqui, derrotado acolá, seleccionando as pistas, que, a partir de certo momento, se tornavam confusas, por serem demasiadas.

A certa altura foi preciso parar.

A meta atingida não será a que inicialmente me propus, mas é a que se tornou possível, no quadro histórico da corrida.

É, no entanto, evidente que, mesmo assim, a corrida não teria sido possível sem outras ajudas, para além da força de vontade, que, digo-o sem nenhuma falsa modéstia, é qualidade reconfortante, talvez seja a única no oceano de defeitos que o esforço dos que me ajudaram a formar a minha personalidade, e aos quais estou profundamente grato, não conseguiu extirpar.

Por isso, e porque também a gratidão é uma virtude cujo valor aprendi na infância, outras homenagens e outros agradecimentos são devidos:

Não poderei nunca esquecer os funcionários da Biblioteca Vallicelliana, o seu profissionalismo e o seu bom humor, diante das minhas

dificuldades: a esse profissionalismo e a esse bom humor devo inclusivamente algumas tábuas de salvação, nos inúmeros naufrágios a que estive sujeita a minha pesquisa, durante estes cinco anos, precisamente os últimos do milénio e que correspondem a outras tantas passagens por Roma.

E desta Roma, em crescente afã de preparação para o Grande Jubileu, fica-me a lembrança de muitas amizades que se foram criando, nos momentos e nos espaços em que comungávamos os mesmos interesses culturais ou a mesma fé... nas conversas que provocava a informação relativa às razões da minha presença na Cidade Eterna:

Não digo nomes para não me tornar culpado de omissões injustas; até porque, por estranho que pareça, muitas dessas amizades só não se confundem no anonimato porque de todas elas ficou um rosto, que me conforta emoldurar com os materiais que mais de três mil anos de história humana foram deixando ali, nas margens do Tibre, a desafiar a nossa capacidade de integrar o passado no presente.

Sinto-me, no entanto, obrigado a mencionar a amizade – apetece-me chamar-lhe carinho, pelo que em certas ocasiões ali experimentei – de que fui objecto no interior do Pontificium Collegium Lusitanum de Urbe, edifício e instituição: a extrema amabilidade do seu Reitor, Monsenhor Amândio José Tomás, e a inesquecível compreensão dos seus jovens alunos, que muitas vezes me fizeram esquecer o peso da idade, reacendendo-me o entusiasmo.

Penso depois nos colegas cuja disponibilidade tornou possível estas ausências, dado que, para realizar o meu sonho de estudar Aquiles Estaço, nenhuma das instituições que sirvo me concedeu qualquer apoio, nem sequer dispensando-me dos compromissos que com elas assumira: agradeço aos sacerdotes comigo encarregados do serviço paroquial nos Pousos – Dr. Fernando Clemente Varela, primeiro, e Dr. Abílio Domingues Fernandes

Lisboa, depois – e, de um modo geral, a todos os colegas da Vigararia de Leiria, por aquilo que só eles e eu sabemos, além de Deus, evidentemente.

Quanto aos colegas do Pólo de Leiria da Universidade Católica Portuguesa, que sempre mostraram interesse pelo avanço do meu trabalho de pesquisa, certamente não me levarão a mal que mencione especialmente o Dr João Filipe e o Doutor José Augusto Bernardes:

O primeiro pela generosidade com que pôs ao serviço da montagem gráfica deste trabalho os seus vastos conhecimentos na área da informática; o segundo, porque foi para mim de uma gentileza que já não julgava possível nos tempos que correm.

Posso mesmo dizer que sem a sua ajuda não teria conseguido a disponibilidade necessária para levar este projecto a bom termo.

Não posso recuar demasiado no tempo, pelo que terei de omitir muitos nomes que guardo na memória agradecida.

Queria, no entanto, mencionar aqui, mesmo correndo o risco de ferir a sua quase proverbial modéstia, a pessoa do meu antigo professor de Grego e Exegese Bíblica, no Seminário Diocesano de Leiria, o Senhor D. Américo Henriques, bispo emérito de Nova Lisboa (Huambo):

Além do muito que lhe devo pelo bem que me fez, na fase mais difícil da minha formação humana, intelectual e sacerdotal, foi ele que despertou em mim o gosto pelos estudos clássicos. E agora não só pôs inteiramente à minha disposição a sua biblioteca pessoal, uma das melhores, se não a melhor e mais actualizada do país, no que se refere a estudos bíblicos, como ainda se dignou ajudar-me, primeiro com o seu encorajamento, depois com sugestões amigas, no sentido de melhorar, sobretudo os capítulos III e V, cuja temática tem especial relação com as ciências bíblicas.

Senhor D. Américo, perdoe-me este público testemunho de gratidão, mas a minha consciência sentir-se-ia gravemente onerada se o não desse.

Deixo propositadamente para o fim aquele a quem mais devo na elaboração deste trabalho.

Falo do Doutor Carlos Ascenso André, que esteve neste projecto ainda antes de ele nascer:

De facto, como para um crente não existe o acaso, nem a conjugação das causas segundas é puramente mecânica, tenho de agradecer à Providência o cruzar de sonhos sobre a promoção da Princesa do Lis a uma verdadeira cidade universitária que nos facilitou o reencontro, já que havia mais de duas décadas que não nos víamos, apesar da grande comunhão de interesses culturais. Esse reencontro acabou por me levar à retomada de um projecto que pusera de lado havia muitos anos e que agora me parecia totalmente absurdo.

Foi o Doutor André que me dissipou as dúvidas, me animou, no último momento, a não desistir nunca, me ajudou a escolher o campo de pesquisa e me guiou, também com uma dedicação que sempre percebi ir muito além das exigências estritamente profissionais.

Devo-lhe o testemunho público da minha gratidão por esta amizade, de tantos modos documentada, e a disponibilidade que sabia arrancada a ferros das suas inúmeras tarefas, primeiro como docente, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; e ainda as suas responsabilidades de Coordenador e docente do Pólo de Leiria da Universidade Católica Portuguesa e, nos últimos cinco anos, de Governador Civil do Distrito de Leiria.

Ao Doutor Carlos Ascenso André e a quantos, como ele, acreditaram no meu projecto e na validade dos sonhos que o enquadram, o meu sincero muito obrigado.

Leiria, Janeiro de 2002

A. Pascoal

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

A 17 de Setembro de 1581, na sua residência de Roma, que muitos conheceram e procuraram enquanto puderam servir-se do seu saber e dos seus livros, mas da qual nunca mais se falou, morria, aparentemente abandonado de todos, um homem que sempre fez questão de indicar, como distintivo próprio, a sua condição de português: por isso, quando os primeiros organizadores da biblioteca do Oratório, que viria a ser mais tarde a conhecida Biblioteca Vallicelliana, quiseram identificar o autor e antigo proprietário de tantas das suas espécies, o nome que utilizaram foi: Achilles Staius Lusitanus.

Um ano antes, ignorado pelo mundo das artes e das letras, ao qual legava uma produção de valor inigualável, esquecido dos poucos amigos que conseguira, ao longo de uma vida mais larga em tribulações do que em anos, morrera em Lisboa outro português, cuja existência quase coincidira, quanto aos anos, com a de Aquiles Estação¹.

Quanto aos anos, porque quanto ao resto, ambos foram de tal modo do seu tempo, que, não tendo o mesmo temperamento nem a mesma formação, teriam existências verdadeiramente antitéticas, menos naquilo que é característico do modo como Portugal reconhece o valor dos que o engrandeceram.

Luís Vaz de Camões, apesar de, no momento em que terminava a sua existência histórica, o poema que viria a celebrizá-lo ter já despertado a

¹ Evitando entrar em questões que não são do âmbito deste trabalho, aceitam-se aqui como os limites mais prováveis, da existência histórica do nosso épico: 1524 ou 1525, *terminus a quo*; 1580, *terminus ad quem*.

cobiça de editores e livreiros², não conseguira o nome que lhe granjeariam mais tarde certas leituras, algumas nem sempre puramente literárias ou estéticas, da sua obra prima. E, quanto à sua pessoa, basta pensarmos que os Portugueses não sabem mais acerca do destino dos seus restos mortais do que do lugar exacto em que nasceu³.

Aquiles Estaço parece ter conseguido em vida uma fama que não procurou: interessava-lhe mais a pureza dos textos que eram usados pelos estudiosos, nos seus gabinetes, os mestres nas suas cátedras e os pregadores nos seus púlpitos. Pureza sem a qual o erro tem o campo livre para se desenvolver, e a verdade fica extremamente enfraquecida.

De autoridade incontestada em questões de crítica textual, falando com elegância o latim dos humanistas, versado no grego e no hebraico, teve o favor de três Papas, dos Príncipes que se moviam na área da corte pontifícia, dos grandes da corte portuguesa, desde os últimos anos do reinado de D. João III, até aos primeiros meses de vigência da monarquia dualista, defendida por tanta gente em Portugal, durante a segunda metade do século XVI e finalmente realizada na aclamação de Filipe II, filho de Carlos V e neto de D. Manuel I, rei de Portugal.

Aparentemente, Aquiles Estaço morria de uma forma que não correspondia à fama que alcançara durante a vida, também não demasiado longa, como acontecera com a de Camões, ainda que talvez menos atribulada⁴.

Diz-se talvez, porque nisto de tribulações, é muito difícil saber qual vida é mais e qual é menos recheada delas.

² Não provirá desse facto a existência, ainda hoje mal explicada, de duas versões – uma considerada clandestina – da edição de 1572? Já que a segunda edição autêntica data de 1584. Ainda que, bem entendido, não seja de excluir a hipótese de uma fuga à censura da Inquisição.

³ É sabido, embora se fale pouco nisso, que o «túmulo de Camões» que se encontra nos Jerónimos não passa de um monumento sepulcral, sem os restos mortais do poeta: aquilo a que habitualmente se dá o nome de cenotáfio.

⁴ Cf. B. F. PEREIRA, *As Orações de Obediência...* p. 74.

Em relação a Aquiles Estação, apesar de se não ter ainda feito a pesquisa necessária à solução dos muitos pontos obscuros da sua vida a que faz referência B. F. Pereira no local citado, fica-nos a impressão de que a sua figura começou a apagar-se da memória dos homens, antes da sua morte. Isto apesar de ter proferido uma oração obediencial ainda em Março de 1581, que é também o ano da última edição do *De Reditibus*...

Se nos mantemos no plano das hipóteses, e dado que os seus poemas inéditos não estão datados, podemos pensar que os incómodos a que faz referência em vários deles denunciam um mal-estar frequente que, ao mesmo tempo que lhe impedia a necessária mobilidade, ia afastando parte dos amigos, que se interessariam mais por quem pudesse secundá-los nas ambições que os levaram a Roma.

O seu testamento, as circunstâncias pouco claras do seu funeral, com o esquecimento do local da sua sepultura, fazem-nos suspeitar de uma morte particularmente solitária⁵.

Depois vieram as vicissitudes do tempo, a incúria e os conflitos de interesses dos homens: assim, aquele que fora, durante três décadas, um dos portugueses mais conhecidos, se não o mais conhecido em todo o mundo culto, foi caindo no esquecimento, até quase se perder a memória dele.

Como aconteceu com Camões, sabe-se onde foi sepultado, quem herdou a parte mais preciosa dos seus bens materiais⁶, mas os seus ossos

⁵ Sobre este assunto, ver infra, nota 7 e p. 6.

⁶ A «parte mais preciosa dos seus bens materiais» terá sido a biblioteca que deixou aos padres do Oratório e forma um dos fundos mais valiosos da actual Biblioteca Vallicelliana, em Roma. Mas o Oratório não foi o único herdeiro do nosso humanista, como se pode ver no seu testamento, conservado no «Archivio di Stato di Roma, Segretari e Cancellieri R. C. A., notaio Nicoai Compagnus 579, fols. 565-570», e em parte publicado por Elena PINTO, *La Biblioteca Vallicelliana in Roma*, Roma, Società Romana di Storia Patria, 1932, pp. 111-112.

Para os pormenores mais importantes deste testamento, ver B. F. PEREIRA, «A Livraria de Aquiles Estaco», separata de *Humanitas*, vol. XLV (1993) 255-305. Trata explicitamente este assunto na página 262, nota 20.

desapareceram⁷. E, para se completar a desgraça, nem sequer tem o que os Portugueses acabaram por dedicar a Camões: um cenotáfio.

O P. José de Castro⁸ refere elogios de vários contemporâneos do humanista português, não indicando, porém, as suas fontes.

⁷ As afirmações sobre a sepultura de Aquiles Estaço continuam a ser contraditórias. B. F. PEREIRA, por exemplo, traz a seguinte informação, dependente, como ele próprio indica, de José de Castro: «Nesta Igreja (Chiesa Nuova), foi sepultado o nosso humanista com o hábito de São Domingos, onde ainda hoje se pode ver o seu túmulo que «está na capela da Mãe de Deus, a primeira ao entrar pela igreja ao lado esquerdo» (P. José de CASTRO, *Portugal no Concílio de Trento*, vol. IV, p. 171)».

M. La Tella BARTOLI termina o seu resumo biográfico com uma informação que coincide, no essencial, com a de José de Castro, pois escreve: «Morì all'età di 57 anni il 28 settembre del 1581, nella sua casa romana. Fu sepolto nella chiesa dell'oratorio di san Filippo Neri, dove è tuttora» [«A proposito di Aquiles Estaço e dei Carmina del codice vallicelliano B 106», *Annali Istituto Universitario Orientale Sezione Romanza*, 17 (1975), p.296].

Por sua vez, M. T. Rosa CORSINI informa: «Nella stessa chiesa (Chiesa Nuova) fu sepolto l'illustre portoghese con l'abito domenicano, ma in seguito a lavori di rimaneggiamento le sue spoglie andarono disperse» (*I Libri di Achille Stazio*, p.7).

Procurou-se com insistência, no local indicado, quer por José de CASTRO e B. F. PEREIRA, quer por M. La Tella BARTOLI, algum vestígio da sepultura do nosso humanista, mas sem qualquer êxito.

Por isso se conclui, a partir da informação de M. T. R. CORSINI, que, neste pormenor, Aquiles Estaço teve um destino igual ao de Camões. Ver, no entanto, o que sobre o assunto se diz na p. 100, nota 8.

Neste pormenor, porque, no que se refere à fama, foi diferente.

Outro problema é o da data da sua morte: de facto, quer M. La Tella BARTOLI, quer o P. José de CASTRO, precisamente no lugar citado, dizem que o humanista português morreu a 28 de Setembro, no que coincidem com Barbosa Machado. Belmiro Fernandes PEREIRA, no lugar também acima citado, seguindo D. António Caetano de Sousa, indica o dia 17 de Setembro. Quem terá razão?

Sem outro argumento que o facto de esta ser a data preferida pelos estudos mais recentes, adopta-se aqui a segunda, não deixando, porém de se referir que M.T.R. CORSINI prefere limitar-se a indicar o ano da morte, omitindo qualquer referência ao mês e ao dia. Veja-se, porém, *infra*, nota 9.

⁸ O. c. pp. 170-171.

Pode dizer-se que o último elogio de Aquiles Estaço perfeitamente documentado é o que César Barónio, seu amigo pessoal, desde os encontros promovidos por Filipe de Néri, escreve no Martirológio Romano, no dia 12 de Novembro de 1581: Aí se faz referência ao «ilustre erudito» que deixou «insignes monumentos da antiguidade»⁹.

A respeito desta nota diz M. T. R. Corsini que, depois «la biblioteca di Achille Stazio non fu più ricordata se non per l'inventario compilato successivamente alla revisione ordinata dal P. Bordini e databile in un periodo compreso fra la morte del grande portoghese 1581 e la data della nota: 1605»¹⁰.

O que será importante reter destas informações é o que a própria Rosa Corsini insinua: que Aquiles Estaço, por ela própria designado como «grande portoghese» – antes chamara-lhe «illustre portoghese»¹¹ –, foi progressivamente caindo no esquecimento, a ponto de nem sequer os beneficiários dos seus livros, aqueles em que ele pensou ao legá-los a São Filipe de Néri¹², se lembrarem dele.

Até que, já na década de quarenta, do século XX, o adido cultural português em Roma, Dr. José Gomes Branco, decide dedicar-se a arrancar da injustiça do esquecimento este «grande portoghese», não só estudando a sua personalidade, mas fazendo, juntamente com os então responsáveis da

⁹ Ibidem.

Há um problema, quanto à data desta nota, sobre a qual não concordam os dados fornecidos por M. T. R. CORSINI, aliás confusos, e os indicados no elenco de B. F. PEREIRA, C. 3 p.39: de facto, aí se informa: «Barbosa Machado: Baronio, *Not. Martyrol. Roman.* 3. Idus Iunii».

¹⁰ *I Libri...* p. 8.

Ver também B. F. PEREIRA, *A Livraria de Aquiles Estaço*, p.263-264.

¹¹ *I Libri...* p.7.

¹² Ver adiante, p.41, as cláusulas do testamento do nosso humanista, relativamente aos livros legados ao Oratório.

Vallicelliana, o primeiro grande esforço de reconstituição da biblioteca pessoal de Aquiles Estação¹³.

Os trabalhos de José Gomes Branco, para além do seu valor intrínseco, tiveram o mérito de despertar a atenção dos eruditos portugueses para uma figura do nosso humanismo cujo esquecimento constituía uma injustiça flagrante.

De facto, as referências ocasionais que encontramos em dicionários ou elencos bibliográficos, quase sempre repetindo-se uns aos outros, deixam-nos a impressão de que estamos perante um nome de importância muito secundária, quase a não merecer sequer o espaço que se lhe dedica.

O P. José de Castro parece ter intuído o valor deste português romanizado; mas os dados que nos fornece, na obra já citada, além de carecerem da documentação adequada, não ultrapassam de modo significativo o que tinha vindo a repetir-se desde Gaspar Estação, ou, mais concretamente, desde 1625, ano em que é publicado o seu *Tratado da Linhagem dos Estações, naturaes da cidade de Évora*¹⁴.

Juntamente com José Gomes Branco, pelo seu valor científico, temos os trabalhos de Américo da Costa Ramalho, A. Pinto de Castro e outros¹⁵.

Merece especial referência a investigação levada a cabo por Belmiro Fernandes Pereira, que apresentou, em Outubro de 1989, como dissertação

¹³ O principal fruto deste esforço foi, em primeiro lugar, a mostra organizada em 1947, e, em segundo lugar o «Catalogo della Mostra organizzata dalla stessa Biblioteca Vallicelliana, S. Filippo Neri e il contributo degli oratoriani alla cultura italiana nei secoli XVI-XVIII, Roma, 1950». Este catálogo servirá de guia em todas as pesquisas relativas ao espólio de Aquiles Estação, nomeadamente *I Libri di...*

¹⁴ Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1625. E esta é ainda a impressão que nos fica do mais recente trabalho sobre a presença dos Portugueses na Cidade Eterna, aliás, valioso noutros aspectos. Referimo-nos ao livro de A. P. CARDOSO, *A Presença Portuguesa em Roma* (Lisboa, Quetzal, 2001), que ao nosso humanista faz referência de forma oblíqua, em apenas meia dúzia de linhas, que repetem o que outros disseram já.

¹⁵ Ver, no fim, «Informação bibliográfica» .

de Mestrado em Literaturas Clássicas, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, um estudo sobre as «Orações de Obediência»¹⁶.

O presente estudo, no que se refere à biografia e ao «corpus estaciano», fica a dever muito à investigação de Belmiro Fernandes Pereira, ainda que, em alguns aspectos, se discorde do modo como interpreta a personalidade e a obra do humanista português.

Tirando um ou outro pormenor, não se acrescenta nada à biografia apresentada em *As Orações...* Os principais dados, neste campo, irão sendo apresentados ao longo dos capítulos e à medida que parecerem oportunos.

Belmiro Fernandes Pereira, a certa altura do Prefácio do seu livro *As Orações de Obediência de Aquiles Estaço*, depois de se referir à necessidade de traçar a biografia do humanista português, escreve:

À abundância de referências não corresponde, porém, o número de estudos. Estaço saiu cedo do reino, resistiu à saudade, acabou por morrer longe da pátria. À distância cresce, talvez, a ortodoxia, o compromisso com a Contra-Reforma. Estaço frequenta os ambientes eclesiásticos da Roma pós-tridentina, os círculos devotos do cardeal Borromeu e de Filipe de Néri. Não possui, pois, o sortilégio de um heterodoxo. Apesar de ter suscitado o interesse de investigadores como A. da Costa Ramalho, J. Gomes Branco e A. Pinto de Castro, entre outros, Aquiles Estaço espera ainda as monografias de conjunto que, sem dúvida, merece.¹⁷

Diríamos que o Autor, sem naturalmente ter tido essa intenção e apesar da palavra com que encerra este parágrafo, nos deixa uma imagem

¹⁶ Publicado pelo Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1991, com o título de *As Orações de Obediência de Aquiles Estaço*.

¹⁷ *As Orações...* p.7.

pouco lisonjeira do humanista português, que seria assim o responsável pelo esquecimento a que foi votado, logo a seguir à sua morte.

Adiante se procurará situar melhor Aquiles Estaço, esclarecendo alguns conceitos que, como é habitual na historiografia portuguesa, aparecem aqui sem determinados matizes, absolutamente essenciais, quando se trata de classificar as pessoas, em relação aos acontecimentos e às ideias que produzem ou de que nascem¹⁸.

Chama, porém, a atenção o período: «Não possuí, pois, o sortilégio de um heterodoxo».

E chama a atenção, não por se discordar dele, mas porque levanta a suspeita – afinal depois confirmada com o trabalho de pesquisa –, de que Aquiles Estaço seria mais uma vítima da selecção ideológica a que muitas vezes se sujeitam as figuras da história portuguesa.

O intuito inicial deste trabalho era a descoberta e análise do pensamento religioso de Aquiles Estaço, visto através de textos de oratória sagrada ou escritos espirituais possivelmente existentes entre os seus manuscritos.

O primeiro contacto com o espólio estaciano é, de certo modo, decepcionante, para quem inicia o trabalho de pesquisa com um conceito demasiado estreito de manuscrito.

De facto, tomando a ideia de manuscrito quase como sinónimo de inédito, seria muito difícil, à primeira vista, encontrar material suficiente nas folhas que apareciam como manuscritos autógrafos e que exigiam um tratamento muito diferente do suposto no projecto inicial.

Ficava, no entanto, a suspeita de que existia um segundo Aquiles Estaço, provavelmente ainda mais desconhecido do que o primeiro.

Teria de procurar-se noutro lado, talvez abandonando a ideia de trabalhar apenas os manuscritos: uma pesquisa no âmbito do latim humanístico podia perfeitamente começar por aquele opúsculo de 1547, a

¹⁸ Ver sobretudo o capítulo II, onde se aborda a questão da terminologia referente à problemática religiosa do século XVI.

completar precisamente quatrocentos e cinquenta anos, quando se iniciava esta pesquisa.

Programa novo que acabou por se firmar com a descoberta, tanto do pensamento, como do trabalho editorial realizado por Aquiles Estaço, até chegar à última edição do *De Reditibus Ecclesiasticis*.

Mas a grande surpresa foi a revelação, graças aos trabalhos recentes de Maria Teresa Corsini¹⁹, de que o aspecto que apresentava o exemplar da penúltima²⁰ edição daquela obra, proveniente da biblioteca pessoal de Aquiles Estaço, era sensivelmente o mesmo de muitos outros livros que ele possuía e que deixara carregados de notas de leitura, sinais gráficos e textos manuscritos, apontamentos que denunciavam, pelo menos, a sua sensibilidade de leitor.

Estes apontamentos, associados à leitura de alguns dos seus poemas, também deixados inéditos, mas já publicados²¹, com o *De Reditibus...* uma das poucas obras originais que publicou, constituirão a fonte principal das ideias que se propõem²², como achega para uma síntese do pensamento do humanista português, atendo-nos, de modo especial, àquilo que permitirá considerá-lo um verdadeiro teólogo, mesmo se não logramos descobrir nele qualquer intuito de originalidade criadora, no campo das ideias.

Dado o contexto histórico em que decorre a vida de Aquiles Estaço, e por se discordar da utilização que, entre nós, se faz de alguns conceitos básicos da historiografia desse período – como é, por exemplo, o caso de Reforma e Contra-Reforma – abrir-se-á com um capítulo, relativamente

¹⁹ *I libri di Achille Stazio, alle origini della Biblioteca Vallicelliana*. Roma, Edizioni de Luca, 1995.

²⁰ Não se diz o número da edição pelas razões apontadas adiante, no capítulo IV.

²¹ M. La Tella BARTOLI, «A proposito di Aquiles Estaço e dei Carmina del codice vallicelliano B 106», *Annali Istituto Universitario Orientale Sezione Romanza*, 17(1975), pp. 293-362.

²² Relativamente às partes do espólio de Aquiles Estaço que aqui vamos ter em consideração, o «corpus» desta pesquisa, ver adiante, capítulo I.

breve, no qual se procurará, não propriamente discutir esses conceitos, mas esclarecer o sentido que, neste trabalho, se dá a essas e outras palavras comumente usadas pela referida historiografia.

No capítulo seguinte, após uma referência sumária às obras impressas sob a orientação de Aquiles Estaço, quer como editor, quer como autor, dar-se-á o elenco dos textos que ele anotou e foram objecto de uma atenção especial na presente pesquisa; os títulos das obras serão acompanhados de uma apreciação, essa muito breve, das respectivas notas ou apostilas.

Como o objectivo principal deste trabalho era encontrar, analisar e referir o que na obra de Aquiles Estaço nos permitisse considerá-lo, além de humanista, um teólogo – epíteto que lhe concede, por exemplo, J. Gomes Branco²³ - começa-se por uma relativamente larga referência à sua poesia religiosa, na qual se incluem as paráfrases que fez de alguns textos bíblicos, na sua grande maioria, extraídos do Saltério.

Será o capítulo III.

No capítulo IV, abordaremos a questão do contributo positivo e explícito do nosso humanista para aquilo que aqui se designa por reforma da Igreja, principalmente do clero: procurar-se-á inserir Aquiles Estaço no complexo ambiente que entre nós se designa, de modo talvez demasiado redutora, de «Contra-Reforma»: tentaremos mostrar como o humanista português, por temperamento e formação, se movimenta, quanto às ideias, na corrente reformista que vinha já dos finais do século XIV.

Esta corrente mantém-se viva e actuante, superando a pressão dos extremismos entretanto gerados pelas correntes revolucionárias e seus opositores, até ser integrada, sem, no entanto, se confundir com qualquer

²³ «A propósito da primeira obra de Achilles Staius Lusitanus», *Humanitas*, 2 (1948-1949) 81-92.

acção de cruzada, na vasta acção de reforma empreendida pelos Papas, sobretudo a partir de Pio V.

Aquilo que se poderia talvez considerar o grande manuscrito de Aquiles Estaço, sem dúvida o mais vasto e o mais variado de conteúdo, porque nele, ao contrário do que acontece com as obras de Virgílio²⁴, o humanista português se mostra tão exímio conhecedor das ciências bíblicas como autorizado filólogo, é, sem dúvida o exemplar que possuiu da edição bilingue – grego e latim –, do Novo Testamento, ordenada, em 1514, pelo cardeal Cisneros²⁵.

Será em referência a esta obra que se acrescentarão, no capítulo V, algumas notas sobre Aquiles Estaço enquanto comentador de textos bíblicos.

Este é um dos campos em que o nosso humanista vai ainda ficar à espera da pesquisa que merece, já que, pelo seu carácter específico, se decidiu deixar aos biblistas um estudo mais vasto e profundo dos seus comentários.

Aqui, e com isso temos o capítulo V, limitamo-nos a fornecer exemplos da extrema variedade de pontos de vista a partir dos quais Aquiles Estaço lê o texto sagrado.

Designa-se o humanista português de «Comentador de Textos Bíblicos», para evitar a discussão, que se reserva para os especialistas da respectiva ciência, relativa às suas qualidades de exegeta. Não é que se duvide dessas qualidades: mas, de facto, na perspectiva deste trabalho, as suas notas interessam mais como exemplo da leitura que da Bíblia faz um filólogo crente.

Contudo, ainda neste caso, trata-se apenas de sugerir uma nova pista de estudo da rica personalidade de Aquiles Estaço. Maior fôlego reclama a vastidão do material disponível, juntamente com o carácter extremamente moroso do trabalho de interpretação de uma escrita que, apesar de não tão

²⁴ Biblioteca Vallicelliana, códice E. 60-II.

²⁵ Biblioteca Vallicelliana, códice A.1-II.

difícil como outras do mesmo género, conta mais de quatro séculos e tem geralmente as características de apontamentos que, em princípio, se não destinavam a ser lidos por outros.

Neste facto radica também a causa principal da ausência de uma tradução que possa considerar-se definitiva dos textos do nosso humanista; tradução que, aliás, não fazia parte do plano inicial desta pesquisa.

Mas, se em algum momento desperta o desejo de meter ombros a essa tarefa, bem merecida pelos referidos textos, detém-nos a consciência de que a versão portuguesa que merecem os escritos latinos de Aquiles Estaço, as paráfrases de textos bíblicos e os poemas, quer religiosos quer profanos, exige um trabalho de crítica textual muito sério, tanto no caso dos impressos, como sobretudo no que se refere aos manuscritos.

Quanto a estes, basta repararmos nas deficiências da leitura dos poemas contidos no códice vallicelliano B 106, levada a cabo por Marina La Tella Bartoli²⁶.

Assim, as traduções que se apresentam, ao longo deste trabalho, não passam de propostas cuja consistência depende da fixação do texto original, que, infelizmente, nem sequer ainda se iniciou.

Finalmente, e ainda a propósito de traduções, levanta-se a questão dos nomes divinos, quando se trata dos Salmos, já que o problema não se põe, ou põe-se de maneira diferente, mas sem pertinência no que se refere a este trabalho, no caso do Novo Testamento:

Os crentes de tradição judaica, normalmente, mesmo quando usam uma língua diferente do hebraico, evitam traduzir esses nomes, que para eles têm uma ressonância que não encontram nos nomes das outras línguas, ainda que reconheçam que, *grosso modo*, eles respeitam o seu conteúdo essencial.

²⁶ «A proposito di Aquiles Estaço e dei Carmina del codice vallicelliano B 106», *Annali Istituto Universitario Orientale Sezione Romanza*, 17 (1975). pp. 293-362.

No decorrer deste trabalho, sempre que se citar Marina La Tella BARTOLI, é esta obra que se tem em mente.

Esta atitude torna-se particularmente significativa e, a todos os títulos justificada, quando se trata do tetragrama sagrado, *יהוה* que, segundo *Ex 3, 3-15*, seria o nome próprio do Deus de Israel.

Relativamente a este nome, segundo A. Chouraqui, perdeu-se por completo a memória do modo como era pronunciado nos tempos bíblicos, pelo seu carácter inefável, que levava os judeus piedosos a empregarem no seu lugar nomes como Elohim e Adonai²⁷.

No contexto da poesia de Aquiles Estação, especialmente das paráfrases aos Salmos, chamar-se-á a atenção para alguns inconvenientes, na realidade mais estéticos do que ideológicos, resultantes do facto de, na tradição cristã ocidental, se ter perdido a noção de *יהוה* como o nome pessoal de Deus.

Além disso, nos comentários que se fizerem, sempre que o texto do salmo parafraseado, na sua versão hebraica original, continha o tetragrama sagrado, em vez de traduzi-lo, far-se-á a sua transcrição em caracteres latinos – YHWH - segundo os hábitos editoriais do Ocidente, seguidos pela maioria dos biblistas.

Conta-se que, por ocasião da sua visita à Universidade de Alcalá, em 1514, Fernando de Aragão terá observado a Cisneros que o material com que se revestiam as paredes do edifício não era digno de uma obra que devia durar para sempre. Ao que o grande cardeal teria respondido:

«Vossa Alteza tem razão; mas o homem, porque é mortal, tem de se apressar em concluir as suas obras. Consola-me pensar que o que hoje se faz de barro, um dia se fará de mármore»²⁸.

Este episódio, que vem contado numa edição relativamente recente de uma das obras que Aquiles Estação possuiu, leu e anotou²⁹, e é uma das

²⁷ André CHOURAQUI, *La Bible*. (Annexes: Les noms divins). Desclée de Brouwer, 1989, p. 2415.

²⁸ STARKIE, *A Espanha de Cisneros*, cap. 12, ed, espanhola, 1943, p. 389.

ilustrações possíveis do ditado segundo o qual o óptimo é inimigo do bom, atravessou-se muitas vezes no horizonte da memória durante o trabalho árduo das pesquisas à volta do espólio de Aquiles Estaço.

Em primeiro lugar, porque Cisneros é precisamente o pai da edição do Novo Testamento, em cujo exemplar o humanista português deixou uma enorme profusão de marcas do seu saber filológico, bíblico, patrístico e teológico.

Depois porque a resposta do cardeal a Fernando de Aragão continha uma filosofia que poderia servir de estímulo em momentos mais dominados pelos efeitos negativos do perfeccionismo.

Deve-se aos que sempre apoiaram esta pesquisa, a amizade com que a cada passo recordavam o seu primeiro objectivo, repetindo sem cessar isso, de que o óptimo, quando nos bloqueia, se torna no pior inimigo do bom; e que um trabalho deste género tem de ter a humildade de aceitar a ingrata missão do batedor, dando-se por muito feliz quando inicia obra que outros possam continuar e quiçá fechar com chave de ouro: substituir a fragilidade do barro da nossa humilde mansão pela solene nobreza do mármore dos grandes palácios.

Claro. Neste caso, o barro tem a apoiá-lo material de boa qualidade, algum mármore de outros, que, se tivessem podido continuar o seu trabalho, teriam feito melhor, com grandes vantagens para o conhecimento do nosso «Século de Ouro» e daqueles que mais contribuíram para a sua grandeza.

Segundo as exigências da honestidade e da gratidão, que uma e outra são virtudes importantes de qualquer investigação científica, procurar-se-á indicar oportunamente a proveniência dos materiais utilizados. Em qualquer dos casos, se alguma falha será de detectar na bibliografia que se apresenta, não é certamente a omissão de obras de que depende esta tentativa, talvez menos conseguida do que trabalhosa e entusiasta, para tornar conhecido o que se considerou um dos maiores humanistas portugueses do século XVI.

²⁹ Trata-se da *Arte para servir a Dios. -Espejo de ilustres personas*, de Alonso de MADRID. Cf. *Místicos Franciscanos Españoles -I-* BAC-Madrid, 1968, p. 81.

I. FONTES PARA O ESTUDO DE AQUILES ESTAÇO

FONTES PARA O ESTUDO DE AQUILES ESTAÇO

Alguns conceitos

É suficientemente conhecido do público erudito, em geral, o facto de o livro, mesmo após a invenção da imprensa, se conservar por muito tempo um objecto raro, de difícil aquisição, dados os custos que, praticamente até ao século XVIII, comportava a impressão de um texto.

Isto explica a importância assumida pelas casas editoras, que ficaram inseparavelmente ligadas à história da cultura ocidental. Mas serve também de base para dizermos, ainda que de forma indirecta, quem, neste período, tinha nome suficientemente prestigiado para despertar a curiosidade dos estudiosos. De facto, só esses mereciam a atenção dos senhores da imprensa, que, mesmo quando adeptos da cultura e economicamente poderosos, no geral, não imprimiam por simples mecenato¹.

O que significa que a vastidão da obra impressa por um estudioso do século XVI, conjugada com a importância das casas impressoras que a deram à luz, de modo indirecto, constitui uma base segura para aquilatarmos do seu prestígio.

¹ Para mais elementos sobre o tema, aliás estudado, sob várias perspectivas, consultar, por exemplo, L. FABFRE e H.-J. MARTIN, *La nascita del libro*, Editori Laterza, 1998; Aldo ADVERSI, *Storia del libro*, Bologna, Sansoni, 1963; A. ANSELMO, *Estudos de história do livro*, Lisboa, Guimarães Editores, 1997; S. DAHL, *Historia del libro*, 5ª edição, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

Assim, se queremos estudar um autor deste período, enfrentamos a necessidade de uma referência, ainda que breve, ao seu acervo literário – tomando aqui a palavra no sentido mais amplo, de actividade no domínio das letras, quer editando produção original, quer responsabilizando-se pela edição de textos alheios.

E esta necessidade é tanto maior, quanto o estudo que se procura levar a cabo não diz respeito a um livro concreto, a um pormenor da obra de um autor, mas ao conjunto da sua produção.

Neste contexto, o primeiro ponto a esclarecer é que, ao falar do espólio literário de Aquiles Estação, não se tem a pretensão de entrar em discussões académicas de tipo jurídico, ou outro qualquer, sobre aquilo que se entende por propriedade ou autoria do que de algum modo lhe pertenceu. Nem se procurará estudar os critérios com que foi lido e executado o seu testamento.

Isto, além de se achar que se trata de um problema que deveria interessar, não apenas os eruditos, mas também as autoridades portuguesas, como pensam alguns estudiosos², sem menosprezo dos direitos legítimos dos actuais proprietários do que lhe pertenceu.

Portugal tem uma palavra a dizer sobre a conservação e o aproveitamento de materiais que, directa ou indirectamente, se relacionam com a cultura portuguesa³.

² Veja-se, por exemplo, o que escreve José Gomes Branco, a propósito de um pormenor, relativo à autenticidade dos papéis reunidos no códice B 106, da Biblioteca Vallicelliana: «os manuscritos de Estação pertencem ao património da nossa cultura humanística e não podem por isso ser deixados ao abandono, mas exigem que os estudem e publiquem». «A propósito da primeira obra de Achilles Statius Lusitanus»: *Humanitas* 2 (1948-1949) 90.

Este pormenor foi já esclarecido, como pode ver-se em M. BARTOLI, «A proposito di Aquiles Estação e dei Carmina del codice vallicelliano B 106»: *Annali Istituto Universitario Orientale Sezione Romanza*, 17(1975) 293-362, p.6 (398), nota 12.

³ Emprega-se a expressão «cultura portuguesa» no seu sentido mais corrente, embora se esteja consciente da complexidade do tema da «nacionalidade» de uma cultura.

Trata-se, porém, de um problema que não constitui o objectivo deste trabalho.

Apenas se pretende, a título de informação, e também para definir as fronteiras do *corpus* que se vai utilizar, fornecer algumas notas sobre o espólio de Aquiles Estaço, ou seja, sobre os escritos que de qualquer modo se relacionam com a sua actividade intelectual.

Como veremos adiante, neste conjunto de escritos, assumem uma relevância especial obras que, não sendo embora da autoria do nosso humanista, lhe pertenceram e que ele utilizou como material de trabalho, deixando-as carregadas de notas que nos permitem, não só detectar as fontes do seu pensamento, mas ainda o modo como discutia e comentava o pensamento dos outros.

A primeira tentativa de inventário completo e devidamente documentado das obras do nosso humanista foi a de Belmiro Fernandes Pereira, em *As Orações de Obediência de Aquiles Estaço*⁴.

⁴ B. F. PEREIRA: *As Orações de Obediência de Aquiles Estaço*, Coimbra, 1991, pp. 34-46.

Do elenco aqui referido, sem se pretender de modo nenhum diminuir os seus méritos, relativamente à rubrica «C. Edição de Padres da Igreja», comentam-se apenas dois pormenores:

Em primeiro lugar, não parece exacto incluir obras como o *De Reditibus...*, no elenco de edições dos Padres da Igreja.

É certo que Aquiles Estaço utiliza largamente as fontes patrísticas, na exposição da sua doutrina acerca do uso dos bens eclesiásticos; mas isso acontece também com os concílios, tanto gerais como particulares; e os autores que cita não pertencem apenas à época dos Padres (sec. II-VII). É o caso, por exemplo, para referirmos apenas dois nomes, de Urbano II (séc. XI) e São Bernardo (séc. XII), para não falarmos já dos teólogos da corte carolíngia, e, muito perto do próprio Aquiles Estaço, Gabriel Biel.

A outra observação diz respeito aos dados fornecidos no número 8, deste conjunto de obras, onde se menciona: *Commentarium siue Epistola ad Nauarrum de Reditibus Ecclesiasticis*. Roma apud haeredes Bladii, 1552.

Antes de mais, torna-se difícil explicar a data da edição, da qual, aliás, B. F. PEREIRA não indica nenhum exemplar existente. Ainda que isso não seja, só por si, prova

Do mesmo autor é um estudo sobre o conteúdo, em livros e temática, da sua biblioteca, tomando como referência fundamental a lista, aliás incompleta, que acompanha o testamento⁵.

Trabalho de mérito, com ampla bibliografia e dados muito concretos sobre os manuscritos autógrafos do humanista português.

Parece, no entanto, incompleto, já que, talvez pela perspectiva que adopta, não se ocupa daquilo que, como se verá, pode ser considerado a parte mais importante do espólio manuscrito estaciano: ou seja, a vastidão das marcas de leitura deixadas nos livros que possuiu e leu.

E será importante o emprego dos dois verbos, *possuiu* e *leu*, pois normalmente Aquiles Estação deixava marcas nos livros que lia. Ora, alguns dos seus livros não apresentam tais marcas, o que nos permite concluir que talvez não tenha lido todos os seus livros. Mas pelas leituras asseguradas por notas autógrafas e outros tipos de sinais, podemos ajuizar dos seus interesses de ordem intelectual.

E estudando estas notas, damo-nos conta, não apenas desses interesses, mas da vastidão do trabalho e da riqueza do pensamento de um homem que, desde a juventude até quase ao momento da morte, sempre utilizou o livro para estudar e exprimir o seu pensamento, em confronto com o pensamento dos outros.

Os investigadores que até agora se têm debruçado sobre a obra manuscrita de Aquiles Estação não consideraram os apontamentos que ia

concludente, tem a sua importância recordar que, segundo todas as probabilidades, em 1552 Aquiles Estação não chegara ainda a Roma.

Por outro lado, tanto a sua carta como a resposta do Doutor Navarro, vêm datadas de 1574: a primeira de 1 de Julho e a segunda de 16 do mesmo mês.

O actual ficheiro da Vaticana coloca, no lugar indicado por B. F. PEREIRA, Racc. 1.V. 1769 (1); Ferraioli VI. 1236 (17), ou seja a edição de 1575.

A obra mencionada por Barbosa Machado, na referência citada por B. F. PEREIRA, está noutra ficha, com a cota seguinte: a) Ferraioli VI 1232 (17); b) Racc. VI 1769 (1).

⁵ B. F. PEREIRA: «A Livraria de Aquiles Estação», separata de *Humanitas*, 15 (1993) 255-305.

redigindo no decorrer das suas leituras, porque não se deram conta de que, a esse respeito, o nosso humanista constitui realmente um caso especial.

Não tanto pelo facto das notas, que poderiam encontrar-se em livros de outros possuidores: o que faz da biblioteca de Aquiles Estaço um caso especial é o conteúdo dessas notas, a que se fará referência, ao longo de todo este trabalho, mas particularmente quando falarmos dos seus comentários bíblicos.

Aquiles Estaço, autor e editor

Aquiles Estaço pode ser estudado como autor e como editor: autor de obras originais, suas, e editor, isto é, responsável literário pela edição de obras de outros. E tanto numa actividade como na outra, encontramos sempre o humanista que, na linha dos principais mestres do Renascimento Italiano, procura não deixar de lado nenhuma das grandes áreas do saber⁶.

Todos os eruditos conhecem os seus méritos de filólogo, aliás universalmente reconhecidos pelos seus contemporâneos, e demonstrados em importantes edições de Padres da Igreja e de autores clássicos⁷.

Fala-se aqui de «edições de Padres da Igreja e de autores clássicos», invertendo conscientemente a ordem habitual, pois se crê que o interesse pelas duas áreas é simultâneo, ao contrário do que é hábito insinuar-se ou mesmo dizer-se expressamente, entre aqueles que se têm debruçado sobre a obra do nosso humanista⁸.

⁶ Cf. Albert RABIL (Ed.), *Renaissance Humanism*, vol. 3, *Humanism and the Disciplines*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press. 1988.

⁷ Cf. B. F. PEREIRA, *As Orações...* p. 29 e nota 36.

⁸ Segundo Belmiro Fernandes Pereira, o interesse de Aquiles Estaço pelos Padres da Igreja teria nascido «nos últimos anos da sua vida», quando estava sob a influência «dos santos Carlos Borromeu e Filipe de Néri e da Contra-Reforma» (cf. *As Orações...* pp.29-30).

Todos sabemos como é complexo e polémico o conceito de Contra-Reforma; e seria necessário perceber a que tipo de contra-reforma aderiam sobretudo as pessoas da órbita de Filipe de Néri ou do Oratório.

Poderíamos mesmo dizer que a actividade editorial de Aquiles Estaço se encerra entre duas produções originais, em que o peso da Tradição, no sentido, digamos, técnico da palavra⁹, e as preocupações de ordem teológica e filosófica dominam qualquer outro campo do saber¹⁰.

De facto, o jovem estudante de Lovaina, que, com vinte três anos incompletos, convence um editor como Tiago Bácio¹¹ a publicar as *Syluulae Duae*, onde os ensaios poéticos e o gosto pela retórica latina se conjugam com preocupações de ordem filosófica e teológica, está em perfeita harmonia com o humanista cansado, quiçá um pouco desiludido da vida, que, trinta e sete anos mais tarde, em Roma, faz sair dos prelos dos herdeiros de António Bládio¹² a última edição, por si cuidada, do *De*

No capítulo II, *Uma Tentativa de Clarificação Conceptual*, fornecer-se-ão alguns dados, que não pretendem ser exaustivos, nem muito menos tirar conclusões definitivas sobre o tema. Deseja-se apenas indicar as bases, também terminológicas, do espaço que parece legítimo atribuir a Aquiles Estaço na cultura europeia do século XVI.

⁹ Segundo a teologia católica, a Revelação pública – a única que é, digamos, oficial e conseqüentemente objecto de fé de todos os crentes – está contida na Sagrada Escritura e na Tradição. Desta são monumentos os escritos dos Padres, isto é, dos autores cristãos dos oito primeiros séculos que, pela santidade de vida e pelo prestígio da ciência, foram tidos por toda a Igreja como testemunhas autênticas da fé da comunidade crente deste período.

Entretanto, convém não esquecer que, no ocidente, São Bernardo (1090-1153) foi também «recebido» como Padre da Igreja .

Tradição e Sagrada Escritura, na perspectiva da teologia católica, são servidas pelo Magistério, que é também o seu intérprete, nos termos referidos por *Mt* 16, 19; 18, 18; *Lc* 22, 31-32. (Cf. Conc. Ecum. Vaticano II, const. dogmática *Dei Verbum*, sobre a Revelação).

¹⁰ Faz-se aqui referência, em primeiro lugar, ao opúsculo publicado em 1547, em Lovaina, com o título completo: *Achillis Statii Lusitani Syluulae Duae, quibus adiuncta sunt, Praefatio in Topica Ciceronis, et Oratio quodlubetica eiusdem*. A outra obra é, também com o título completo: *Achillis Statii Lusitani de Reditibus Ecclesiasticis qui Beneficiis et Pensionibus Continentur. Commentarioli II*, cuja última edição revista pelo autor saiu em 1581, precisamente o ano da sua morte.

¹¹ Iacob Batus

¹² Antonius Bladius: iniciador de uma empresa tipográfica que imprimirá a maior parte dos livros editados por Aquiles Estaço, em Roma; viveu entre 1490 e 1567. Nomeado

Reditibus..., um livro de índole canónica e moral, recheado de citações dos Padres e dos Concílios, que oferece aos clérigos desejosos de colaborarem na reforma das instituições, reformando-se a si próprios¹³.

E isto na linha do que parece ter sido sempre a perspectiva do amigo e confidente, São Filipe de Néri, que viveu em Roma quase sessenta anos¹⁴.

Seja como for, o interesse do humanista português pelos Padres da Igreja é, segundo os dados que foi possível coligir no decurso desta pesquisa e como se procurará demonstrar neste trabalho, pelo menos contemporâneo do seu interesse pelos autores clássicos.

Com isto não se quer negar um facto evidente, isto é: que as áreas da Filosofia, da Teologia e da Patrística tinham de estar no centro das suas atenções, a partir de certa altura, pelo facto de se fixar em Roma, com as funções que acabaram por lhe ser confiadas; funções que o obrigavam, em qualquer dos casos, a pôr em segundo lugar os seus interesses de filólogo; excepto quando eles coincidiam com as exigências do seu trabalho no seio das comissões encarregadas de redigir ou rever os textos cuja publicação fora preconizada, em certos casos mesmo decretada, pelo Concílio de Trento¹⁵.

por Paulo III «impressor cameralis», diríamos hoje, editor pontifício, passou aos herdeiros Bartolomeu, Estêvão e Paulo, o título e o prestígio, que se manteve até finais do século.

¹³ Adiante nos ocuparemos do assunto (vide cap. IV, *O Moralista*). Mas Aquiles Estação, na dedicatória ao Cardeal Hósio, Penitenciário-Mór de Gregório XIII, fala expressamente dos «uitia» do clero e do povo cristão que atormentam o seu protector, cuja acção reformista deseja secundar, não com pareceres pessoais, «sed sanctorum Patrum salutaribus monitis».

¹⁴ Ver adiante, cap. IV.

¹⁵ Mencionam-se alguns dos principais decretos de reforma, aprovados na última fase do Concílio de Trento e nos quais se inspiraram, quer os Papas, quer as instituições e as pessoas que se ocuparam do assunto: Sessão XXI (16.07.1562), *Decretum de reformatione*, cânones I-III, sobre o modo de prover à honesta sustentação dos clérigos e ministros do culto; sessão XXII (17.09.1562), *Decretum de reformatione*, cânones I-IV, questões relacionadas com a vida e os costumes dos clérigos; sessão XXIII (15.07.1563),

Segundo Maria Teresa Rosa e Patrizia Formica, que utilizam as informações de Carmello Trasselli¹⁶, a biblioteca de Aquiles Estação conteria à volta de 230 manuscritos, dos quais teriam já sido identificados cerca de centena e meia, nem todos actualmente na Biblioteca Vallicelliana¹⁷.

Ora, tal quantidade de manuscritos, que são, na sua grande maioria, textos bíblicos, litúrgicos e patrísticos, não se conseguiria juntar facilmente em poucos anos e já no fim da vida.

Aliás, é precisamente à posse de tão preciosos instrumentos de trabalho que as edições por ele preparadas, com oportunos comentários, sobretudo de carácter filológico, devem o prestígio que alcançam muito cedo.

Nesse campo gozou de autoridade indiscutível:

A facilidade com que manejava, quer o grego quer o latim, foram certamente determinantes na sua escolha para trabalhar nas comissões encarregadas de fornecer ao Papa os textos exigidos pela execução das reformas tridentinas¹⁸; mas é evidente que a sua autoridade como filólogo, já então reconhecida pelos humanistas de toda a Europa, desempenhou igualmente um papel importante, entre as motivações dessa escolha.

Decretum de reformatione, cânone I, a questão da residência; sessão XXIV (11.11.1563), *Decretum de reformatione*, cânone I, uma habitação condigna.

¹⁶ C. TRASSELLI, «Librerie private nella Roma cinquecentesca», *Roma*, XIII (1935).

¹⁷ M. T. ROSA e P. FORMICA, «Contributo per una ricostruzione della biblioteca manoscritta di Achille Stazio», *Accademie e Biblioteche d'Italia*, 55(1987), pp. 5 e 14.

¹⁸ Ver acima, nota 16.

De Lovaina a Roma

Aquiles Estaço, que estudamos como homem de cultura – e, no século XVI, de um modo geral, todo o homem de cultura é um humanista – podemos dizer que inicia a sua existência como tal em Lovaina.

Não sabemos ao certo em que ano chega a essa cidade, mas é aí que, em 1547, publica a sua primeira obra, ainda com as marcas da juventude – quase um exercício escolar -, mas, como se diz mais abaixo, denunciando com clareza os gostos do jovem estudioso e indicando as áreas em que, de futuro, se desenrolará a sua actividade intelectual¹⁹.

Essa actividade terminará em Roma, onde virá a morrer, aos 57 anos, a 17 de Setembro de 1581, depois de ter dado à estampa mais uma edição do seu *De Reditibus...*²⁰ e ter, na sua última missão diplomática, em Março do mesmo ano, proferido, perante o Papa Gregório XIII, a *Oração de Obediência*, em nome de Filipe II, recentemente aclamado rei de Portugal e que nessa qualidade o encarrega de redigir e pronunciar o seu discurso de homenagem e obediência ao Sumo Pontífice.

¹⁹ B. F. PEREIRA, *As Orações...* p.27 e nota 54.

²⁰ «Romae, apud haeredes Antonii Bladii, 1581». Exemplar da B. Vallicelliana: S. Borr. I. V. 104 (2).

Considerando a obra no seu conjunto, esta edição, a última, em vida do autor, como foi já anteriormente referido, seria a segunda. No entanto, o próprio Aquiles Estaço, na dedicatória ao cardeal Estêvão Hósio, do livro que designa por «bina munuscula», afirma que um destes «munuscula» fora já antes editado – «editum pridem». Trata-se do *De Reditibus* propriamente dito, publicado em 1574, abrindo com a carta dirigida ao Doutor Navarro e fechando com a resposta do mesmo Doutor Navarro. Este texto, no dizer do autor, «nunc retractatum non nihil», publica-se em 1575, com o *De Pensionibus*, segundo Aquiles Estaço, «plane recens», isto é, no contexto das edições, inteiramente inédito.

Esta *Oração*, que tem, sem dúvida, um significado na evolução da oratória de Aquiles Estaço²¹, poderá também ser lida como um documento do modo de ser e estar no mundo do humanista português, cuja atitude fundamental, nesta sua última intervenção pública, é aquela moderação fecunda, que traz consigo também o esforço do optimista discreto, o abnegado companheiro de maréação que, em cada naufrágio, sempre procura salvar o que lhe parece ainda capaz de salvação.

Também poderíamos considerar como última intervenção pública do humanista, com real significado, a assinatura do seu testamento, que tem a data de 25 de Maio de 1581²²:

Nele, de facto, o humanista português revela-se o que sempre foi: amante do estudo, naturalmente motivado pelo desejo de saber; mas também preocupado com o serviço que a sua cultura poderia prestar aos outros, sem cuidar de auferir daí vantagens especiais. Ao morrer, parece mais inquieto com o que vai acontecer aos seus livros do que com ele próprio.

Quanto à *Oração de Obediência* proferida perante Gregório XIII, em 18 de Março de 1581, manteve-se inédita até 1957, ano em que foi publicada por J. Gomes Branco²³.

Assim que, como se deu a entender nas páginas anteriores, toda a actividade intelectual de Aquiles Estaço, nomeadamente a sua produção escrita e dada a lume, se encerra entre duas obras que, apesar de tão distantes no tempo e no espaço, se poderão apresentar como as duas pontas de um único fio condutor.

Entre 1547 e 1581 decorreram trinta e quatro anos, quase três quartos dos que viveu na totalidade.

Durante estes trinta e quatro anos, Aquiles Estaço faz publicar trinta e três volumes, quase ao ritmo de um por ano.

²¹ B. F. PEREIRA, *As Orações...* p.85.

²² B. F. PEREIRA, «A Livraria de Aquiles Estaço», pp. 262-263.

²³ J. Gomes BRANCO, «Os discursos em latim do humanista Aquiles Estaço», *Euphrosyne*, Nova série, 1 (1957) 3-23.

Ver também o que sobre este texto diz B. F. PEREIRA, em *As Orações...* p.73.

Estamos perante uma actividade editorial que só não espanta quem não a conhece, sobretudo se tivermos em conta a época em que ela se verifica: os primórdios da imprensa, quando o preço dos livros é ainda de tal modo elevado que os editores, mesmo os mais generosos, não se dariam ao luxo de correr riscos graves, publicando obras cujos autores não tivessem prestígio suficiente para que tais obras alcançassem também um real êxito comercial²⁴.

Esta actividade, porém, não conhece um ritmo linear, já que se verifica uma pausa de sete anos: de facto, entre 1553 e 1560 não há notícia de qualquer edição levada a cabo pelo nosso humanista.

Será, no entanto, interessante verificar dois pormenores que podem ter alguma relevância na análise do percurso intelectual de Aquiles Estaço:

Em primeiro lugar, estes sete anos coincidem com o período da sua viagem de Lovaina e Paris, a caminho de Roma; viagem que inclui certamente muitas paragens e encontros, para além de uma demora em Pádua²⁵.

O segundo pormenor é que estes anos constituem precisamente a ponte entre um período dominado por edições de autores clássicos e outro em que predominam as edições de cariz teológico.

Para completarmos este enquadramento cronológico, só nos falta saber em que data terá escrito tantos apontamentos, uns que se perderam, outros que podemos ler ainda nas margens e páginas não ocupadas por texto impresso de muitos dos livros com que foi enriquecendo a sua biblioteca pessoal.

Quanto a isso, o único ponto de referência que nos resta é a data da edição dos livros anotados. E é a partir daí que nos é permitido pensar que o

²⁴Cf. P. 19, nota 1.

²⁵ Aquiles Estaço, segundo os seus biógrafos mais autorizados, estudou em Paris e Lovaina, entre meados da década de quarenta e 1555, altura em que, de acordo com J. Gomes Branco, aparecem os primeiros indícios da sua presença na Itália. Ainda de acordo com este investigador da vida e obra do humanista português, sabe-se «con certezza che nel '57 era a Padova».

Ver B. F. PEREIRA, *As Orações...* pp. 18-19 e bibliografia citada.

seu interesse pelos estudos bíblicos e os escritos dos Padres não é tão tardio como às vezes se supõe.

Tanto quanto o estado actual das investigações nos permite saber, a última publicação dirigida por Aquiles Estaço, da área da filologia, terá sido o *C. SVETONII TRANQUILLI LIBRI II. DE INLVSTRIBVS GRAMMATICIS, ET CLARIS RETHORIBVS*, Antuérpia, 1574.

A primeira edição deste livro saíra em Paris, em 1567.

De 1547 a 1574, Aquiles Estaço faz publicar 14 textos de carácter filológico; o que constitui um pouco menos de metade do total das suas publicações. Entre esses textos há algumas produções originais, mas a grande maioria são obras de autores antigos, com introduções, notas e comentários seus.

Cinquenta por cento destas obras são de Cícero.

Este facto pôde ser utilizado como base para a opinião de alguns estudiosos, como Amadeu Torres e Belmiro Fernandes Pereira, que falam de uma evolução de Aquiles Estaço, passando do ciceronianismo cristão a inquietações mais consentâneas com o pensamento da Igreja tridentina²⁶: Igreja, de facto, profundamente empenhada numa reforma que não se ficasse numa mera alteração de estruturas.

Crê-se, porém, que o êxito destas edições nos diz também que, apesar do prestígio de Erasmo, a sua influência não terá sido tão vasta e profunda como às vezes se imagina²⁷.

Por outro lado, se analisarmos os títulos das obras que despertaram um interesse particular em Aquiles Estaço, quer se trate de Cícero, quer se trate de outros autores pagãos, verificamos que, de facto, a retórica ocupa

²⁶ De passagem, informa-se que se emprega este adjectivo sem nenhuma conotação especial. Aqui, *Igreja tridentina* é pura e simplesmente a Igreja Católica, depois do Concílio de Trento.

²⁷ PEREIRA, *As Orações...* p.75. O A. manifesta o seu acordo com as opiniões de Amadeu TORRES, expressas em «Damião de Góis e o pensamento renascentista: do ciceronianismo ao eclectismo» in *Arquivo*, 17 (1982),pp. 3-40.

um espaço preponderante; temática à qual se segue, na ordem dos interesses do humanista, a filosofia moral.

Também isto pode ver-se indiciado no opúsculo de 1547. O que, aliás, não é de espantar, se recordamos a genuína tradição humanística, desde o século XV, quanto ao papel da retórica, no quadro das disciplinas então defendidas pelos humanistas, sobretudo de tradição florentina²⁸.

Quanto à publicação de textos poéticos, como acontece, por exemplo, com Horácio, Catulo e Tibulo, podemos alargar a outros autores o que o próprio Aquiles Estaço nos diz a respeito dos poemas eróticos de Catulo, ao dedicá-los ao Cardeal Jerónimo Rusticucci: isto é, que essas publicações surgem num quadro de pesquisa, para exemplificar a teoria que divulga e também para adquirir, ele próprio, a técnica que reconhece necessária à realização do projecto da sua juventude²⁹.

O subjectivo no científico

É indiscutível que Aquiles Estaço, apesar do que escreve ao Príncipe D. Luís, na dedicatória de *Syluae aliquot...*,³⁰ após a conclusão dos estudos teológicos, se lança na edição de textos clássicos, e é certamente a partir daí que alcança o prestígio que já se lhe reconhece no início da década de sessenta.

²⁸ Cf. Albert RABIL (Ed.), *Renaissance Humanism, vol.. Humanism and the Disciplines*. Veja-se especialmente o capítulo 31, «Humanism and Rhetoric», de John Monfasani, pp. 175-275.

²⁹ O assunto será tratado com mais pormenor no capítulo III, *Poeta religioso*. Ver também B. F. PEREIRA, *As Orações...* pp. 29-32.

³⁰ Diz Estaço, referindo-se aos trabalhos que dedica ao Príncipe português: *Ac sunt hi quidem quos accipis princeps clarissime ocii mei fructus: non enim haec scribo nisi uacuis, et a Theologiae studiis aliquantulum feriatas*. Isto é, o humanista português parece ter como interesse primário da sua vida os estudos teológicos: só em momentos de ócio se dedica a outros trabalhos; e, ainda neste caso, como se lê a seguir, procurando um enriquecimento que possa pôr ao serviço da Teologia.

Tentemos uma visão de conjunto da obra impressa do nosso humanista, procurando acompanhar a cronologia das suas edições, após a publicação de *Syluae aliquot*:

Dos textos que Aquiles Estaço fez publicar, interessam-nos de modo especial aqueles em que, por um motivo ou por outro, fala de si, ou das suas preocupações de humanista, também sintonizado com os intelectuais que, em Roma, nos anos que se seguem à clausura do Concílio de Trento, procuram dar o seu contributo à reforma da Igreja empreendida pelos Papas, sobretudo a partir de Pio IV³¹.

A ausência de tratados que expressamente abordem temas filosóficos e teológicos não significa, só por si, desinteresse relativamente a essas matérias, que podem ser abordadas noutros contextos, ou estar na base de determinadas opções, no campo editorial.

É o que procuraremos ver, no caso de Aquiles Estaço, que, além da *Oratio Quodlubetica*, sobre a imortalidade da alma, incluída no opúsculo de 1547, e do *De Reditibus...*, não terá publicado nenhuma obra de cariz expressamente filosófico, jurídico ou teológico.

O seu pensamento, porém, vai surgindo quase espontaneamente, ao longo das edições, quer dos Padres, quer de autores clássicos. Edições que muitas vezes faz acompanhar de uma dedicatória ou de um prefácio, além dos comentários, que nem sempre são puramente filológicos.

Textos que, apesar do seu discurso muitas vezes programático, a par de um estilo áulico, sobretudo no caso das dedicatórias, extravasam uma subjectividade que nos permite chegar a certas peculiaridades do pensamento estaciano, difícil de detectar noutros contextos.

³¹ No capítulo II, *Uma Tentativa de Clarificação Conceptual*, abordaremos a questão da Reforma e das reformas, como deverá entender-se, para um correcto posicionamento de Aquiles Estaço.

Fontes impressas

Apresenta-se a seguir a lista das obras impressas com o nome de Aquiles Estação, quer como autor quer como editor.

Serve de base o elenco de B. F. Pereira, já referido³² e que vem publicado em *As Orações de Obediência...* pp. 34-46.

Dele se aproveitam os títulos das obras, com pequenas alterações, relativamente a pormenores, talvez pouco importantes e menos adequados à índole deste trabalho, além de desnecessários ao objectivo da sua inserção nele.³³

A ordem adoptada é a cronológica, tomando como referência a primeira edição conhecida de cada obra; assim se poderá acompanhar a evolução dos interesses intelectuais do nosso humanista, que, como parece deduzir-se das suas primeiras publicações, se deve mais às circunstâncias concretas em que decorre a sua vida, do que a uma real mudança ideológica.

1547:

*1. Achillis Statii Lusitani Syluulae duae, quibus adiuncta sunt, Praefatio in Topica Ciceronis, et Oratio Quodlubetica eiusdem, nunc primum in lucem aedita. LOVANI.*³⁴

1549:

2. Achillis Statii Lusitani Syluae aliquot una cum duobus hymnis Callimachi eodem carminis genere ab eo latine redditis.
LVTETIAE

³² Pp. 21-22.

³³ Referimo-nos à preocupação de B. F. PEREIRA em fornecer-nos uma imagem tanto quanto possível perfeita dos tipos adoptados no frontispício das edições, bem como à informação relativa às bibliotecas onde se encontram os exemplares inventariados.

³⁴ Das obras que são referidas noutros lugares deste trabalho, para evitar repetições inúteis, indicar-se-á aqui apenas o título e a cidade da primeira edição.

3. *M. T. C. ad C. Trebatium Iuris consultum Topica. In eadem Barth. Latomi enarrationes. Ph. Melanchtonis, et Ch. Hegendorphini scholia. Ant. Goueani Commentarius. Quibus adictum est Achillis Statii Lusitani ad aliorum commentationes epidoma. LVTETIAE.*

Do mesmo ano da publicação de *Syluae aliquot*, diríamos tratar-se de uma recolha de textos que se ocupam uns dos outros e que Aquiles Estaço dedica ao Bispo de Arras.

Será digno de nota, em primeiro lugar, o grupo de autores que despertam a atenção do humanista português; entre eles encontra-se Filipe Melanchton, amigo pessoal de Lutero e o maior sistematizador da sua doutrina.

De notar ainda a presença de António Gouveia, um dos mais ilustres portugueses do Colégio da Santa Bárbara, que se fixa em Cahors neste mesmo ano.

Outro pormenor de interesse é o título da obra, que, depois de referir o texto de fundo, à volta do qual gravitam os outros, indica a temática de cada um, de forma gradual:

Sobre os «Topica» de Cícero, dedicados a um jurisconsulto seu amigo, Trebácio, temos as «enarrationes» de Bartolomeu Látomo, os «scholia» de Filipe Melanchton e os «commentarii» de António Gouveia. A todos estes trabalhos alheios, Aquiles Estaço acrescenta o seu «epidoma», palavra grega latinizada que talvez pudéssemos traduzir por «contributo», expressão mais modesta do que o termo «epítome».

1551

4. *Achillis Statii Lusitani Commentarii in Librum ciceronis de Fato, ad clarissimum Laurentium Pirez de Tauora. LOVANII.*

5. *M. T. Ciceronis de Optimo Genere Oratorum Liber. Achillis Statii in eundem Commentarii.* LVTETIAE.

6. *Typi Epistolici, siue Figurae Epistolarum, autore incerto. Interprete uero Achille Statio Lusitano. Eadem de re quaedam ex Basilio Magno, Libanii Sophistae commentariolum, quaedam ex Tatiano, ex Demetrio Phalero, ex Cicerone, ex Philippo Beroaldo, ex Sulpitio Virulano: Eodem interprete et collectore. Ad Clarissimum uirum. D. Antonium Mendonçium.* LOVANII.

Um tratado filosófico, um tratado de retórica e uma obra de arte epistolográfica.

Editadas no mesmo ano, estas três obras tratam de temas diferentes, mas que, bem vistas as coisas, conduzem ao mesmo: a correcta utilização da linguagem, ao serviço da transmissão da verdade.

Em relação ao nº2, *De optimo genere oratorum*, de que B. F. PEREIRA assinala um exemplar na BN do Rio de Janeiro, trata-se certamente de uma edição diferente da que se menciona logo a seguir, feita em 1552, e que tem uma carta dedicatória a João de Barros.

1552

7. *M.T. Ciceronis De Optimo Genere Oratorum Liber. Achillis Statii Lusitani in eundem Commentarii.* LOVANII.

8. *Achillis Statii Lusitani Castigationes ac Explorationes in Topica M. Tullii Ciceronis.* LOVANII.

9. *Obseruationes in uarios Latinorum scriptorum libros.* LOVANII.

1553

10. *Appendiculae explanationum Achillis Statii Lusitani in libros tres M. T. Ciceronis De optimo genere oratorum, Topica, De Fato, atque Obseruationes rerum aliarum.* ANTVERPIAE

11. *Achillis Statii Lusitani In Q. Horatii Flacii poeticam Commentarii.* ANTVERPIAE

1560

12. *Sancti Spiritus Inuocatio. In Sancto Generali Concilio Indicendo. Auctore Achille Statio Lusitano.* ROMAEE.

13. *Ad Pium IIII. Pont. Max. Sebastiani. I. Portugalliae Algarbiorum etc. Regis Nomine, Obedientiam Praestante Laurentio Pirez de Tauora Oratio Habita ab Achille Statio Lusitano XIII. Cal. Iun. Anno Salutis MDLX.* ROMAEE

1566

14. *Catullus cum Commentario Achillis Statii Lusitani.* VENETIIS.

15. *Oratio Habita ab Achille Statio Lusitano in Pleno Consistorio ad Pium V. Pont. Max. Illustrissimi F. Io. Valletae magni Magistri...* ROMAEE.

1567

16. *C. Suetonii Tranquilli Libri II. De Inlustribus Grammaticis, et Claris Rhetoribus: Cum Achillis Statii Lusitani Commentatione, falso nuper Lugduni Ioannis Baptistae Egnati nomine inscripta, atque edita.* LVTETIAE.

Como se diz no próprio título, o comentário de Estaço teria sido recentemente publicado em Lião, como sendo de João Baptista Inácio.

Além disso, esta edição traz uma carta encomiástica de Denis Lambin³⁵ e uma dedicatória dirigida ao Cardeal D. Henrique.

Relativamente a esta, confrontou-se o texto do exemplar guardado na Biblioteca Casanatense - Val. Misc. 20(2), com o opúsculo da Biblioteca Angelica – N. 1. 37. 4. – que tem o seguinte título:

*Henrico Principi Infanti Portugalliae. S. R. E. Cardinali,
Legato a latere, Archiepiscopo Olisipponensi. Achilles Staius. S.
P. D.*

Parece tratar-se do mesmo texto, ainda que com ligeiras variantes, que poderão explicar-se pelo facto de a carta ser publicada fora do seu contexto.

*17. Tibullus cum commentario Achillis Statii Lusitani.
VENETIIS.*

1574

*18. C. Suetonii Tranquilli XII Caesares Theod. Pulmani
Craneburgii opera et studio emendati... eiusdem C. Suetonii
Tranquilli de illustribus grammaticis et claris rhetoribus lib. II
cum Achillis Statii Lusitani commentatione. ANTVERPIAE.*

*19. De electione, profectioe, et coronatione Serenissimi
Henrici Poloniae Regis..*

³⁵ Denis Lambin (1520-1572), que no ano anterior publicara alguns comentários sobre Cícero, pode ter-se encontrado com Aquiles Estaço, por ocasião da sua segunda vinda à Itália (1555-1560).

1575

20. *Gregorii Baetici Heliberitanae Sedis Antistitis De Trinitate, siue De Fide Liber ante hac numquam editus. ROMAEE.*

21. *S. Pacomii Coenobiorum Quondam per Aegyptum Fundatoris Regula e Syriaco Graecoque in Latinum a B. Hieronymo conuersa. Item B. Anselmi de uita aeterna sermo. Vtrumque nunquam antea, nunc autem ab Achille Statio Lusitano primum editum. ROMAEE*

Não se vê de modo muito claro o que levou Estação a unir no mesmo volume dois textos de épocas diferentes e assuntos, aparentemente pelo menos, tão díspares.

Aventam-se as seguintes hipóteses:

Relativamente à obra de São Pacómio, além do facto de ter sido vertida para latim por São Jerónimo, podemos certamente falar do interesse muito temporão do nosso humanista por tudo o que se referia à ascese sacerdotal e religiosa³⁶; o que indirectamente se poderá aplicar também ao sermão de Santo Anselmo, que pregava sobretudo aos monges da sua abadia. Monges para os quais escreveu alguns dos seus tratados mais conhecidos, onde se lançam os fundamentos da Escolástica medieval³⁷.

22. *Achillis Statii Lusitani De Reditib. Ecclesiasticis Qui Beneficiis et Pensionib. Continentur. Commentarioli. II. ROMAEE.*

³⁶ Tema a desenvolver no cap. IV.

³⁷ Santo Anselmo, que, embora nascido no continente, é mais conhecido por Anselmo de Cantuária, cidade onde exerceu o múnus episcopal. É considerado o pai da Escolástica.

Como se trata do texto que servirá de base ao capítulo IV, e se fala dele noutros contextos, aqui chama-se apenas a atenção para o facto de se continuar a temática das obras anteriores, todas editadas em 1575 – “Anno Iubilaei” - como se assinala no frontispício.

1577

*23. Laurentii Gambarae, Brixiani, Rerum Sacrarum Liber, cum Argumentis Iacobi Pacti Siculi Mamertini. ANTVERPIAE*³⁸.

1578

24. S. Ferrandi Karthaginiensis Ecclesiae Diaconi Opuscula. E Bibliotheca Achillis Statii Lusitani Deprompta. ROMAE.

25. Orationes Nonnullorum Graeciae Patrum e Bibliotheca Achillis Statii Lusitani Depromptae Eodem Intreprete. ROMAE.

Espécie de antologia de Padres e Escritores Eclesiásticos gregos, que o humanista português verte para latim, fazendo-os preceder de uma dedicatória ao Papa Gregório XIII.

Autores incluídos no volume:

São Nilo, São João Crisóstomo, São Gregório de Nissa, Santo Atanásio de Alexandria, Santo Anfilóquio, São Gregório de Antioquia, São Sofrónio, São Cirilo de Alexandria e São Martiniano.

³⁸ Não se assinala data de impressão.

1579

26. *Beati Anastasii Monachi. Montis Sinai. Oratio. De Sacra Synaxi. Ad eo, quod est, ne quem iudicemus, nec iniuriarum memores esse uelimus. Achille Statio Interprete. ROMAEE.*

1580

27. *Sancti Patris Nostri Ioahnnis Archiepisc. Constantinopolitani Cognomento Chrysostomi Homilia In Seraphim. Achille Statio Lusitano interprete. ROMAEE.*

A questão dos inéditos

Como se disse já³⁹, a motivação inicial deste trabalho era o estudo dos inéditos de Aquiles Estaço, no domínio da oratória sagrada e da reflexão espiritual. Apesar das alterações que o andamento da pesquisa foi impondo ao plano inicial, continua a interessar, em primeiro lugar, o material que deixou inédito; e deste assume uma importância especial o que ainda não foi publicado.

De facto, podemos dizer que, neste momento, os principais inéditos de Aquiles Estaço, se nos referimos a produtos completos, foram quase todos publicados.

No entanto, tem passado despercebida aos investigadores a riqueza das notas que o nosso humanista tomava no decorrer das suas leituras.

A quase totalidade dessas notas escreveu-as ele nos próprios livros que lia ou estudava: têm o carácter de apontamentos sem ordenação sistemática, comentários ao correr da leitura, à vezes simples ajudas da memória.

Foi talvez essa a razão por que os estudiosos não lhes deram a importância que se supõe terem realmente.

³⁹ Cf. p. 9.

Por isso se crê que, falando de manuscritos de Aquiles Estação, há necessidade de nos entendermos sobre o conceito de manuscrito:

A menos que queiramos referir-nos às obras da Antiguidade que foram propriedade sua e que, apesar das recomendações exaradas no seu testamento, acabaram em parte dispersas⁴⁰, do punho do próprio Aquiles Estação não nos resta, que saibamos, nenhuma obra completa. Textos acabados e relativamente autónomos ficaram apenas as composições poéticas, que, pelo menos em parte, como se disse já, pertenciam ao projecto de uma obra mais vasta, que nunca passou de projecto⁴¹.

Acontece, porém, que Aquiles Estação era um incansável trabalhador intelectual: a sua biblioteca, mais do que um armazém de objectos preciosos, recolhidos com interesse de coleccionador, era um imenso arsenal de instrumentos de trabalho, ao serviço das tarefas que lhe confiavam, bem como da sua curiosidade intelectual.

Do que lia e ouvia procurava anotar tudo quanto lhe merecesse uma atenção especial: ou porque lhe apresentava alguma novidade, ou porque se tratava de doutrina a sublinhar, ou porque o texto devia ser corrigido, ou ainda porque, fosse seu ou alheio, ele próprio se propunha reeditá-lo.

Deste último caso temos um exemplo indiscutível no exemplar da edição de 1575 do *De Reditibus Ecclesiasticis qui Beneficiis et Pensionibus*

⁴⁰ Destas recomendações, a que parece mais importante é a que prescreve a catalogação e conservação das obras em local único e acessível a qualquer estudioso vindo de fora, *ex extraneis probis uiris ibi conuenientibus*. Ficava assim criada em Roma a primeira biblioteca aberta ao público, fora dos muros do Vaticano.

Sobre este tema merecem referência:

B. F. PEREIRA, «A Livraria...» pp. 262-263.

M. T. ROSA e P. FORMICA: «Contributo...» p. 6.

M. T. R. CORSINI, *I Libri di Achille Stazio, alle origine della Biblioteca Vallicelliana*. Edizione de Luca. Roma 1995, pp. 7-8.

⁴¹ Cf. Capítulo III, *O Poeta Religioso*, onde se dará também conta da edição destes poemas, feita por Marina La Tella BARTOLI.

Continentur... que pertencia à sua biblioteca⁴²: este exemplar contém manuscritas todas as alterações introduzidas na edição de 1581.

Mas podemos pensar que o humanista português tinha objectivos semelhantes relativamente a outras obras:

Por exemplo, é muito difícil excluir essa hipótese, no caso do volume das obras de Virgílio, editado em Paris, em 1551⁴³.

Quando folheamos esta preciosíssima espécie bibliográfica ficamos assombrados com a vastidão do saber e a laboriosidade intelectual do seu possuidor.

É perfeitamente legítimo pensar que Estaço verteu neste exemplar das obras de Virgílio todo o seu saber literário e filológico, utilizando documentos hoje desaparecidos, com o intuito de fazer uma nova edição dos poemas virgilianos⁴⁴.

Também o seu exemplar dos poemas de Catulo, por si editados, contém notas manuscritas autógrafas que documentam a delicadeza do seu

⁴² Biblioteca Vallicelliana, S. Borr. I.V.104 (3).

Trata-se de uma miscelânea que contém, entre outros opúsculos, dois exemplares do *De Reditibus...* de Aquiles Estaço: edição de 1575, inserto (3); edição de 1581, inserto (2).

Dados os hábitos de leitura do nosso humanista, a ausência de notas no exemplar de 1581 permite-nos supor que já não teve tempo de o ler com cuidado: estamos precisamente no ano da sua morte.

⁴³ *P. VIRGILII MARONIS BVCOLICA, GEORGICA, ET AENEIS. LVTETIAE. Apud Vascosanum, uia iacobeae ad insigne Fontis. MDLI.*

Biblioteca Vallicelliana MS. E.60-II.

A propósito deste volume escreve M. T. R. CORSINI: «Questa edizione si può considerare, insieme com la Bibbia segnata A.1-II, il testo più riccamente postillato da Achille Stazio, sí da considerarsi un campionario della sua grafia: di cui la sua collocazione, pur essendo opera stampata, fra i mss. della Biblioteca Vallicelliana» (*I Libri...* p.98).

⁴⁴ Cf. M. T. ROSA e P. FORMICA, «Contributo...» pp. 5-16.

B. F. PEREIRA, «A Livraria...» p. 265, nota 26, para a problemática do manuscrito Ashburnam 1051, da Biblioteca Nacional de Florença.

trabalho e, digamos, a sua insatisfação, pois sempre quer melhorar alguma coisa naquilo que lhe sai das mãos⁴⁵.

Nesta ordem de ideias, os organizadores da Biblioteca Vallicelliana, ao colocarem entre os manuscritos de Aquiles Estação o seu exemplar da Bíblia do Cardeal Cisneros⁴⁶, indirectamente apoiam o seguinte raciocínio:

Para um humanista que, em relação aos estudos bíblicos, além do interesse próprio dos humanistas, enfrentava as exigências das tarefas que lhe eram confiadas na Cúria Pontifícia, um exemplar do Novo Testamento assim recheado de notas denuncia necessariamente um trabalho sério de um estudioso que está também habituado a editar textos antigos.

É, pois, muito provável que Aquiles Estação tivesse intenção de publicar uma nova edição da Bíblia Complutense. Assim, podemos considerar esta espécie bibliográfica um autêntico inédito do humanista português.

E, diga-se de passagem, um inédito que, tal como as obras de Virgílio acima referidas, reclama que alguém com tempo e competência se

⁴⁵ Biblioteca Vallicelliana, S. Borr. H.I. 161 (1): *CATVLLVS CVM COMMENTARIO ACHILLIS STATII LVSITANI* Cum Priuilegio Senatus Veneti. [m.t] VENETIIS. MDLXVI. In aedibus Manutianis.

⁴⁶ Ms. A.1-II. Título completo, na fl.1r. *Novum testamentum grece et latine in academia complutensi noviter impressum. [coloph.:] felici fine absolutum est in haec preclarissima complutensi universitate: de mandato et sumptibus Reverendissimi in Christo patris et illustrissimi Francisci Ximenez de Cisneros tituli sancte Romane ecclesie Cardinalis hispaniae Archiepiscopi toletani et Hispaniarum primatis ac regnorum castelle archicancellarii: industria et solertia honorabilis viri Arnaldi guilielmi de Brocario artis impressorie magistri. Anno domini Millesimo quingentesimo decimo quarto, mensis ianuarii die decimo.*

M. T. R. CORSINI nota: «Questo esemplare a stampa è stato collocato tra i mss., come altre opere impresse, a causa delle numerosissime note manoscritte che ne fanno un volume particolarmente prezioso» (*I Libri...* p. 95).

debruce sobre ele, o estude devidamente e o publique, em homenagem ao seu autor e para fornecer aos estudiosos mais um instrumento de trabalho⁴⁷.

As notas manuscritas deste volume foram em parte transcritas por um copista do século XVII. Esta transcrição acusa já algumas dificuldades na interpretação da caligrafia de Aquiles Estaço, apesar da relativa proximidade no tempo. Trata-se, no entanto, de um trabalho precioso, que só é pena estar incompleto⁴⁸.

A hipótese de estarmos perante edições em projecto – no caso das obras de Virgílio, parece tratar-se de mais do que um simples projecto – não foi o que inspirou propriamente os organizadores da Vallicelliana. Pelo menos, a explicação até agora dada para a inclusão dos referidos volumes na série dos manuscritos autógrafos, insiste exclusivamente no facto de as notas marginais, ou apostilas, serem em tão grande número. O que não será razão suficiente, já que há outros volumes com igual ou mesmo superior quantidade de notas, ainda que não propriamente de texto, e que não foram incluídos nesta série.

Tratando-se da obra manuscrita de Aquiles Estaço, deveríamos distinguir entre *manuscritos*, em geral, e *inéditos*, em especial:

⁴⁷ No capítulo V adiantar-se-ão alguns dados, fruto do manuseio da referida obra, procurando assim contribuir para a apreciação do saber do nosso humanista, que, no que diz respeito à sua ciência bíblica, continua ignorado. Quando muito, parte-se dela como um dado adquirido, sem o menor tratamento das fontes que justificam os elogios dos seus contemporâneos.

⁴⁸ O documento em questão é o códice U 69 (Fondo Bianchini). Uma cuidadosa comparação dos dois manuscritos pode ainda detectar um ou outro pormenor em que nos é permitido discordar da leitura feita pelo copista do século XVII.

Cf. P. FORMICA «Ancora Sulla Biblioteca Manoscritta di Stazio», *Accademie e Biblioteche d'Italia* – Anno LVII (40º n. s.) n.2, pp. 7-8.

Apesar de tudo, pode ajudar a ler as notas autógrafas do proprietário do referido exemplar da Bíblia Complutense.

Estes seriam apenas os textos autógrafos, não publicados pelo nosso humanista, mas que podemos, com grande margem de segurança, considerar destinados à publicação, ou fazendo parte de obras em projecto.

É o caso dos poemas religiosos e profanos, bem como das paráfrases aos salmos, uns e outras contidos no códice B 106, da Biblioteca Vallicelliana, e publicados por Marina La Tella BARTOLI⁴⁹.

Pelas razões já apresentadas, deveriam também considerar-se inéditos os códices E 60-II e A 1-II, ainda que, sobretudo no que se refere ao segundo, o trabalho do nosso humanista estivesse talvez ainda numa fase inicial: mais de recolha de material útil a uma futura edição, que de preparação próxima desta.

No que se refere a manuscritos autógrafos, tratando-se do que pode elucidar-nos sobre o pensamento e a actividade intelectual de Aquiles Estaço, adopta-se um conceito muito amplo, que tem a sua raiz na amplitude da noção de apostila já adoptada pela autora de *I Libri di Achille Stazio*: ou seja, tudo aquilo que são marcas pessoais de leitura. Nestas se incluem, além das glosas, apostilas ou notas marginais – que correspondem a um costume generalizado no século XVI – muitos outros elementos, que nos permitem detectar, não só os interesses intelectuais do nosso humanista, mas inclusivamente as linhas mestras do seu pensamento, sobretudo no campo religioso.

Para classificar todo este espólio, entre muitos critérios possíveis, pareceu funcional adoptar, em convergência, os dois seguintes:

Primeiro, o critério do continente, ou seja, partindo das peças e do material em que se encontram tais manuscritos: cadernos⁵⁰, folhas soltas⁵¹ e notas de leitura (que, como se disse acima, incluem, não apenas textos, mas qualquer sinal capaz de denunciar uma reacção pessoal do leitor, aqui, no caso, Aquiles Estaço).

⁴⁹ Roma, 1975. Cf. p. 20, nota 2.

⁵⁰ É o caso, por exemplo, de B 112 ou C56.

⁵¹ Algumas reunidas no códice B 106.

O outro critério será o do conteúdo, que se procurará conjugar com o precedente: de facto, ao determinarmos que tipo de notas deixou Aquiles Estação, precisamos de saber onde se encontram, tanto para as termos à mão, como, pelo menos em certos casos, para lhe determinarmos o significado.

Também é legítimo que nos interroguemos acerca das intenções de Aquiles Estação ao recolher determinadas notas: no seu espólio encontramos apontamentos que nos permitem ver a permanência do Estação dos anos quarenta ao longo de todo o tempo da sua estada em Roma, ou seja, até aos anos oitenta: filólogo, poeta e teólogo.

Ou, dito de outro modo: a existência de cadernos e folhas soltas, sem uma organização sistemática, mas com verdadeiro conteúdo doutrinal, permite-nos afirmar que Aquiles Estação é ainda, em 1581, o humanista de 1547. E, ao invés, o humanista de 1547 será já o teólogo de 1581⁵².

De facto, nesses cadernos e nessas folhas soltas, recolhidas e arrumadas, talvez nem sempre com bom critério, pelos primeiros responsáveis da Vallicelliana, encontramos notas de tipo filológico, cópias de inscrições antigas, que, no século XVI, eram ainda abundantes em Roma, citações e comentários de autores clássicos⁵³.

A parte dos seus exercícios poéticos deixada inédita e contida no códice B 106, como se disse já, foi publicada por Marina La Tella Bartoli, em 1975⁵⁴.

Finalmente, temos toda uma série de apontamentos de quem se interessa pelo estudo dos Padres da Igreja, esboços de pregação e notas que poderiam destinar-se ao alimento da sua vida espiritual⁵⁵.

⁵² Recorde-se que 1547 é o ano da publicação, em Lovaina, da sua primeira obra (cf. supra, pp.19, nota 1; 29; 33, nota 24).

O único exemplar conhecido deste opúsculo está na Biblioteca Real da Bélgica, em Bruxelas, onde foi encontrado por José Gomes Branco, que dele fala largamente em artigo publicado em *Humanitas*, 2 (1948-1949), 87-117.

⁵³ Por exemplo, os códices B 104 e B 105.

⁵⁴ Cf. p. 20, nota 2.

⁵⁵ É o caso, por exemplo, dos códices B 102, B 104, B 108, B 112, C 56 e D37.

Cf. B. F. PEREIRA, «A Livraria de Aquiles Estação».

Anotações, apostilas ou notas marginais (glosas)

Feita referência aos impressos e manuscritos inéditos sobre que incidiu a pesquisa que está na base deste trabalho, resta agora falar do caso especial das glosas ou apostilas, um hábito antigo dos mestres e leitores privados; hábito do qual o nosso humanista, como outros contemporâneos seus, faz largo uso.

Não pertence ao âmbito deste trabalho explicar o processo - onde se pode dizer que a causa deu o nome ao efeito – ainda hoje utilizado em textos jurídicos e a ter presente na crítica textual das edições da Bíblia.

De facto, as glosas mais antigas que se conhecem são as que foram introduzidas pelos Rabinos nas suas tentativas de tornar acessíveis os vocábulos e as expressões do texto sagrado que o tempo, com a evolução cultural das pessoas, tornava obscuro para o leitor médio⁵⁶.

O uso das apostilas, no que se refere à Bíblia, foi também, durante os anos em que as traduções eram mal vistas pela autoridade eclesiástica, um processo bastante generalizado de explicação do texto, que, em certos casos, acabava diluído na apostila. Por isso, sobretudo a partir de Paulo IV, o processo começou a ser vítima da mesma suspeita que as edições em vulgar.

Relativamente a Aquiles Estação, não se faz aqui menção das notas que escreveu em muitos dos manuscritos que tinha na sua biblioteca e dos

⁵⁶ A quem desejar uma informação mais ampla sobre o tema sugere-se, por exemplo, o trabalho de F. VIGOUROUX em *Dictionnaire de la Bible*, III, col. 252-258; ou, mais breve, mas mais actualizado, o trabalho de Ch. LEFEBVRE, em *Catholicisme*, col. 64-66. De passagem e como simples curiosidade, informa-se que dois dos apostiladores referidos por Vigouroux são expressamente citados por Aquiles Estação: Suidas, quando fala do seu homónimo, Achilles Staius, bispo de Alexandria, e Walafrid Strabon, este em apostilas, por exemplo, de alguns textos patrísticos.

Note-se, no entanto, que, relativamente a Suidas, a existência de alguém com esse nome é hoje posta em dúvida pelos historiadores. Cf. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Edited by F. I. Cross. Third Edition by E. A. Livingstone. Oxford University Press. 1997.

quais fazia assíduo objecto de estudo, a fim de estar bem documentado, principalmente como filólogo.

Aqui dá-se especial importância às apostilas com que enriqueceu as obras impressas que lhe despertaram mais interesse.

Como bom humanista, normalmente escreve as suas notas na língua do próprio livro: em latim nas obras latinas, em grego, nas obras gregas.

Há, porém, alguns casos, de facto raros, em que recorre ao espanhol e, mais raramente ainda, ao italiano⁵⁷.

Não se conhece qualquer apostila em português.

Um estudo atento destas glosas poderia talvez ajudar-nos na questão de saber se sim ou não Aquiles Estação exerceu o magistério – em Roma ou noutro lado – já que algumas delas, pelo menos, podem ter origem em preocupações de ordem didáctica. Esse seria, por exemplo, o caso das edições da Bíblia e dos livros de espiritualidade⁵⁸.

Iole La Ragione, na obra citada, apresenta as conclusões de uma primeira abordagem desse material, que poderá considerar-se verdadeiramente precioso.

A partir dessa abordagem, que, como confessa a autora, se ocupa só de alguns casos de notas latinas, sem entrar em discussões sobre o seu carácter científico⁵⁹, para além de inúmeras intervenções no texto com o único fim de pôr em realce palavras, frases ou ideias nele contidas, podemos falar de oito tipos de notas:

1. Correções lexicais e gramaticais, que constituem um documento privilegiado da cultura filológica do humanista; o que também se pode dizer das análises de ordem linguística:

Exemplos:

⁵⁷ Cf. Iole LA RAGIONE, «Osservazione sulle postille staziane», in *I Libri di Achille Stazio*, p.13-15.

⁵⁸ Sobre este assunto, ver especialmente o que se diz nos capítulos IV e V.

⁵⁹ Cf. O. c. p. 13, nota 1.

Texto de uma homilia antiga, traduzida do grego: *Qui nimirum posse peccasse cognoscit...*; apostila: *Qui nimirum se peccasse*.⁶⁰

Texto de um comentário de Quinto Ascónio a diversas obras de Cícero: *completo quinquennio urbem lustrabant et Solitaurilia sacrificia [...] faciebant [...]*; apostila: *completo quinquennio) Missum lustrum dicebatur. Sic in tabula marmorea fratrum arualium. Ibidem. Suoue taurilib. non ut hic. solitaurilia, aut sueoui taurilia*.⁶¹

2. Comentários destinados a esclarecer o significado de certos vocábulos:

Exemplo: No já citado livro de homilias traduzidas do grego: *I parasceua*, apostila: *id est, feria. VI. septimanae sanctae*.⁶²

3. Informações relativas a nomes citados no texto.

Exemplo: Texto de uma antologia de escritos de Paládio e Teodoreto de Ciro: [...] *nomine magni Acacii ei dixi salutem [...]*; apostila: *forte philo Acacius Episcop. Carpathi cuius exstant comm. in cant. cant. uel potius Acacius Amidendorum episcopus*.⁶³

4. Apostilas realçando determinadas figuras de retórica:

Exemplo: Texto da antologia referida em 1. e 2., fl.18r: *ad spiritualia nos certamina inungens [...]*; apostila: *inungens. metaphora a palaestritis*.⁶⁴

5. Comentários de tipo ideológico:

Exemplo: Texto de um comentário de J. Gagny aos Evangelhos: [...] *filius unicus matris suae, et haec uidua erat*; apostila: *et haec uidua erat ut*

⁶⁰ S. Borr. A. I. 34(1).

⁶¹ S. Borr. Q. V. 147(2), p.6.

⁶² Fl.[6r].

⁶³ S. Borr. F. III. 102 p.397.

⁶⁴ Fl. [18r].

*non solum filius, sed et coniux esse uideretur. ac sic eius ostendit solitudinem ac dolorem.*⁶⁵

Ou este, tirado do *In Vitas Patrum*, de Jerónimo Estridão, fl.137v, e que nos faz lembrar muitas das glosas da Bíblia Complutense: [...] *uidit innumerabilem multitudinem angelorum in gloria. Dixit autem abbas Isidorus. Ecce isti sunt qui missi sunt ad auxiliandum sanctis. Qui uero ad occasum ascendunt: hi sunt qui impugnant nos. Plures ergo sunt qui nobiscum sunt quam Qui adversus nos sunt [...].* Apostila: *tantus est enim amor dei in hominem, ut si necesse esset omnes angelorum legiones laboranti homini sit missurus.*⁶⁶

6. Notas de tipo linguístico:

Exemplo: Do já citado livro de J. Gagny, fl.296v: *Proambulabat. Graece est peripavtei, id est, ambulabat, melius quam uersabatur, quomodo Erasmus uertit.* Apostila: *Salmeronis huius loci ambulare, pro uersari exposuit. quod uulgus Italarum dicit, praticare.*⁶⁷

7. Notas destinadas a pôr em realce a semelhança ou as relações de um determinado texto com outros textos ou autores:

Exemplo: Mais uma vez, no livro de J. Gagny: *Dico autem uobis, nisi abundauerit iustitia uestra plusquam Scribarum, et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum coelorum.* Apostila: *uide quomodo hunc explicat locum Seuerus Antiochie in foliis ms. primis in epistulam Iacobi.*⁶⁸

8. Informações sobre o autor do texto:

Exemplo: No frontispício de um livro de homilias de São Lourenço de Novara. *Hic sit forte Laurentius de quo B. Greg. in 1. Dialogor. capite 1.*

⁶⁵ S. Borr. B. II. 57 fl. 200r.

⁶⁶ S. Borr. F. II. 91 fl. CXXXVIIv.

⁶⁷ Fl. 206v.

⁶⁸ Fl. 18r.

*in fine; sicut, inquit, religiosus uir Laurentius perhibet; alii esse Gaudentium suspicantur, non recte.*⁶⁹

A este elenco convém juntar uma referência aos textos que Aquiles Estaço transcreve de outras fontes: relativamente frequentes, por exemplo, na Bíblia do Cardeal Cisneros, fornecem um precioso conjunto de informações sobre as leituras do humanista português.

Trata-se principalmente de textos patrísticos ou de índole canónica, que Estaço vai buscar a manuscritos antigos de que era possuidor, ou que pedia emprestados.

São citações deste tipo que, em conjunto com os inúmeros sublinhados, fazem suspeitar de um trabalho que bem poderia ser de preparação de aulas.

Em conclusão:

O trabalho intelectual de Aquiles Estaço, intenso em todas as circunstâncias da sua relativamente breve existência, tal como essa mesma existência, não se deixa captar por quem se atenha aos lugares comuns da biografia ou da história das ideias.

Tudo leva a crer que, se exceptuarmos as viagens, aliás, fruto muito comum, na época, da curiosidade intelectual, a vida do nosso humanista foi tranquila, sem nenhum daqueles sobressaltos a que estavam sujeitos todos os que, por um motivo ou por outro, assumiam demasiado protagonismo na vida pública.

Se queremos ter uma ideia da riqueza espiritual dessa vida, é absolutamente necessário mergulhar naquilo que a ocupou, os livros:

Os livros que o Aquiles Estaço filólogo traduziu – quando o original não era latino – comentou e editou; os livros de índole bíblica e patrística que o Aquiles Estaço teólogo tornou acessíveis ao leitor comum da sua época; e os livros que o Aquiles Estaço da curiosidade científica e da aguda

⁶⁹S. Borr. A. I. 34(2) .

consciência profissional adquiria, estudava e enriquecia de notas. Sempre com o afã de aumentar os seus conhecimentos e poder desempenhar com esmero e competência as tarefas de que o encarregavam.

Aquiles Estação não teve tempo, nem talvez isso tenha algum dia feito parte dos seus projectos, para sistematizar um pensamento filosófico ou teológico autónomo.

Mas quem pensar que isso simplifica a tarefa do investigador que se proponha arrancar ao esquecimento este português ilustre, que não contribuiu menos para o prestígio de Portugal além fronteiras do que outros contemporâneos seus, engana-se, pois essa ausência de sistematização deve-se mais à desordem provocada pelo espírito de serviço que sempre o animou, do que à falta de uma linha constante de pensamento.

O que acontece é que esta linha tem de ser procurada principalmente nos apontamentos manuscritos que semeou ao longo das suas leituras, na coerência de interesse que estas denunciam, em certos pormenores da vida do humanista, sobretudo a partir dos estudos teológicos e humanísticos, em Paris e Lovaina, até às amizades que cultivava em Roma, nos últimos anos da década de cinquenta do século XVI.

Dentro do programa que se adoptou – situar Aquiles Estação no pensamento romano da segunda metade do século XVI – seleccionaram-se as obras que pareceram servir melhor esse objectivo: naturalmente, além das obras de Virgílio, os impressos que Aquiles Estação mais anotou foram as edições da Bíblia, de alguns Padres e sobretudo livros de espiritualidade.

Considera-se com particular significado o facto de, entre as obras de espiritualidade, o humanista português privilegiar os livros litúrgicos e, de um modo geral, os que se ocupam do ministério e da vida dos clérigos⁷⁰.

⁷⁰ Além das obras mencionadas nas páginas seguintes, apresentamos mais alguns exemplos, colhidos também no elenco de M.T.R. CORSINI (*I Libri di Achille Stazio*); desse elenco dão-se as páginas em parêntesis rectos: **Humberto de Romanis**, S.Borr. A. III. 13(2): antologia de textos parenéticos, especialmente dirigidos aos religiosos [25]; **Basilio Magno**, S. Borr. III. 67: *Uns opera omnia graeca*, tal como era possível então, publicados em Basileia, no ano de 1551; com notas em latim, mas, dada a língua original de

Nesta ordem de ideias, escolheram-se as seguintes obras, cujas anotações parecem as mais significativas e também as mais ricas de conteúdo⁷¹.

Por razões de funcionalidade, segue-se a ordem alfabética das cotas que estas obras têm na Biblioteca Vallicelliana, com os respectivos símbolos.

Impressos antigos e incunábulos:

S. Borr., isto é, Salão Borromini; esta sigla é sempre acompanhada de uma letra maiúscula, seguida de dois números, um latino e outro árabe.

Os incunábulos são indicados de forma abreviada: **Inc.** seguido de um número árabe.

texto, sobretudo em grego [26]; **Guilherme d’Auvergne**, S. Borr. A.IV. 125(2): impresso em Lião, em 1564, trata-se de uma edição corrigida do *De Sacramentis*, que este teólogo, ao tempo bispo de Paris, dedicara, como se diz no frontispício, aos «uniuersis ecclesiae ministris»; **S. Borr. P. II. 8**: Edição completa da Bíblia, em grego, feita em Basileia, no ano de 1545. Recheada de notas, em grego, como o texto; mas não faltam algumas apostilas importantes em latim, como acontece com a que se encontra nas folhas iniciais -[Iv]-[IIv], [IIIv], [IVv], [Vr] – e que, salvo melhor opinião, poderia conter uma espécie de isagoge, ou introdução aos estudos bíblicos[27]; **Cassiodoro**, S. Borr. I. IV. 10: espécie de guia dos estudos bíblicos e da antiguidade, profusamente apostilado por Aquiles Estaço[29]; **Inc. 92 (S. Borr. C. V. 170)**: incunábulo de 1497 (Paris), que se ocupa *De ualore missarum* [36]; **Gregório de Nissa**, S. Borr. I. V. 19(1): escritos de índole ascética [41]. **Berengósio**, S. Borr. A. IV. 74(1): escritos ascéticos e místicos, editados em Colónia, em 1555[45]; **Paolo Maffei**, S. Borr. I. IV. 214(2): obra da mesma índole que a anterior, publicada em Veneza, no ano de 1521[47]; **Honório d’Autun e Feliciário de Arles**, S. Borr. A. IV. 133: homilias e escritos ascéticos; obra editada em 1521, na cidade de Colónia, e profusamente apostilada por Aquiles Estaço [53]; **Ambrósio de Milão**, S. Borr. A. IV. 53(2): escritos teológicos e ascéticos; obra editada em Antuérpia, no ano de 1534 [53].

⁷¹ Dada a extrema complexidade e habitual extensão dos títulos das obras anotadas, além da cota que lhe foi atribuída na Biblioteca Vallicelliana, pela qual, aliás, se torna relativamente fácil a sua identificação, fornecem-se apenas alguns elementos considerados mais importantes, bem como indicações sumárias sobre o conteúdo da obra e respectivas apostilas.

Os manuscritos, pelas letras **Ms**, seguidas de uma letra maiúscula e um número árabe, que pode ou não ter um número romano indexado.

Volumes cujas glosas foram estudadas

S. Borr. A. I. 34(1-3)⁷²

Uma miscelânea que, no seu estado actual, contém três opúsculos, com textos literariamente diferentes, como diferentes são os seus autores.

No entanto, apesar desta diferença de estilo e de origem, podemos dizer que os três opúsculos abordam sensivelmente a mesma temática, ou seja: *o pecador contemplando o mistério da misericórdia divina*, directamente ou através, por exemplo, da Virgem Maria. Temas caros a Aquiles Estaço, como veremos, sobretudo na sua poesia religiosa.

S. Borr. A. I. 139(1-3)

Miscelânea, de três opúsculos: dois conjuntos de cartas de Santo Inácio de Antioquia e um terceiro opúsculo atribuído a São Macário, mas cuja autoria é posta em dúvida pelo próprio Aquiles Estaço, numa das suas apostilas.

Apreciação global: quase todas as cartas foram estudadas por Aquiles Estaço, com o cuidado com que estuda outras obras: a) sublinha, dando a impressão de que o livro lhe interessa apenas como instrumento de trabalho; b) escreve à margem uma pequena frase ou uma palavra do texto, mais raramente uma palavra sua, como forma de resumir a ideia que lhe chamou a atenção.

Também aparecem apreciações de ordem literária: assim, por exemplo, usa muitas vezes a palavra «simile», para pôr em relevo o processo estilístico; duas vezes aparece o adjectivo «pulcher», em «pulchra similitudine».

⁷² Os algarismos entre parênteses, após a indicação da cota, aparecem nas miscelâneas, para indicar a ordem dos respectivos insertos.

A grande maioria das notas continua a ser, como veremos, de ordem filológica, de crítica textual e referência às fontes.

S. Borr. A. III. 13(2)

Segundo opúsculo de uma miscelânea de três, da qual o primeiro, impresso em 1500, foi classificado como incunábulo (**Inc.** 14), e o terceiro é uma antologia de obras de Pico della Mirandola.

Este reúne uma série de textos de Humberto de Romanis e foi impresso em Hagenau, no ano de 1508.

Muito anotado, transcreve citações dos Padres gregos, algumas com sentido teológico.

S. Borr. A. IV. 133(1-3)

Mais uma miscelânea, com três opúsculos de três autores diferentes:

Honório d'Autun, que será também o autor do volume assinalado com a cota S. Borr. A. IV. 133, de que se falará adiante. As notas deste opúsculo são de interesse limitado.

Santo Ambrósio: todo o opúsculo tem marcas de leitura de Aquiles Estaço; mas a parte que parece ter-lhe despertado mais interesse é o *De Dignitate Sacerdotale*, fls. [36v]-[43r].

Não tanto por se tratar de Santo Ambrósio, como sobretudo pela afinidade temática com o *De Reditibus...*, este opúsculo põe-nos na pista de um dos assuntos que preocupavam Aquiles Estaço, bem como os seus amigos, nomeadamente São Filipe de Néri: ou seja, a reforma do clero. E o que no texto de Santo Ambrósio parece chamar de modo particular a atenção do humanista português é de molde a permitir-nos fazer uma ideia do seu lugar no quadro do que chamaremos a reforma católica⁷³.

⁷³ Ver capítulo II

O terceiro opúsculo é a tradução latina de um comentário de Fílon de Alexandria⁷⁴ ao *Cântico dos Cânticos*.

As primeiras páginas têm muitas marcas de leitura de Aquiles Estaço: vemos que este comentário lhe despertou particular interesse. A índole das marcas, porém, não nos permite perceber o que pensa das ideias aí expressas.

Alguns sublinhados sugerem apenas que aceita a interpretação claramente mística, de influência neo-platónica, do autor.

É o caso, por exemplo, do comentário às palavras *Osculetur me osculi oris sui...*(1,2): o autor alonga-se na explicação do seu sentido místico. Depois aproveita a oportunidade para falar dos abusos sexuais e da bondade do casamento, a respeito do qual tem uma visão redutora, pelo menos se a analisamos com a mentalidade moderna, mesmo considerada correcta⁷⁵.

S. Borr. A. IV. 125(1-2)

Miscelânea, com dois opúsculos:

⁷⁴ Um dos comentadores da Bíblia mais célebres do judaísmo da diáspora, terá nascido por volta do ano 13, antes da nossa era; formado com o esmero comum aos aristocratas judeus que viviam em Alexandria, aí passou a maior parte da sua vida, não deixando, porém, de manter contacto directo com outros meios culturais importantes do mundo helenístico. Terá morrido entre 45 e 50 d.C.

Cf. *Dictionnaire de la Bible – Supplément*. Paris, Letouzey et Ané, 1966. Col. 1288-1351.

⁷⁵ Chama-se, aqui, «visão redutora» à concepção do casamento excessivamente dependente da realidade sexual.

Esta concepção, aliás ainda bastante generalizada, era comum no século XVI, e foi responsável por algumas afirmações infelizes de Lutero a respeito dos votos religiosos e do celibato dos padres, como das atitudes de alguns dos seus opositores.

O primeiro é uma edição de 1573, feita em Antuérpia, do Martirológio de São Beda Venerável.

Recheado de notas, nas quais se pode ver a erudição de Aquiles Estaço, que, além de marcar, como é seu hábito, com sublinhados ou destaques nas margens, o que lhe parece mais importante, corrige o texto, onde ele lhe parece passível de correcção, e completa com informações, quer de ordem histórica, quer de ordem teológica.

As notas começam no verso da capa, com alguns apontamentos difíceis de ler, mas que têm a aparência de um índice.

A página seguinte, que é ainda da folha de protecção e foi colada na capa, contém uma explicação de certos termos empregados no livro.

Explica demoradamente, com grande profusão de «autoridades», o porquê da expressão «dies natalis», para designar o dia da morte dos mártires; a partir daqui, desenvolve o significado dos termos *mártir* e *confessor*, usados pela liturgia dos Santos.

Nas páginas 171-191, o opúsculo contém um devocionário que não apresenta notas de leitura; há mesmo algumas folhas que não foram cortadas: a menos que se trate de uma colagem posterior.

A partir de certa altura, porém, as notas reaparecem, em textos referentes à necessidade de estar com atenção na oração e reflexões de tipo jurídico e moral, como é o caso da usura; reflexões que Aquiles Estaço sublinha, mas não comenta.

O segundo opúsculo é um tratado de teologia sobre os Sacramentos, de Guilherme d'Auvergne.

As notas de leitura, que são particularmente abundantes, limitam-se quase só aos sublinhados.

Apesar de não haver comentários propriamente ditos, terá importância verificar o interesse de Aquiles Estaço por certos temas, nomeadamente aqueles que, como é o caso da teologia sacramental, não só estiveram particularmente em foco no Concílio de Trento, como guardam uma relação privilegiada com a vida e o ministério dos sacerdotes.

S. Borr. A. IV. 133

Volume dedicado por João de Dietenberg OP, a João de Metzenhausen, Arcebispo de Trier; edição de 1531.

Será um dos livros cuja passagem pelas mãos de Aquiles Estaço deixou marcas mais típicas, ainda que não seja dos que têm maior extensão de texto manuscrito.

Trata-se de uma antologia de textos que inclui uma coleção de sermões de Honório d'Autun⁷⁶ e de outras recolhas feitas pelo próprio autor; mostra os interesses intelectuais que podemos supor num leitor como Aquiles Estaço: humanista, filólogo, crente... pastor, moralista, como seria o caso de algumas notas das folhas 117 e seguintes, onde se encontram textos de Santo Agostinho acerca da Penitência.

Sobre o pecado, a conversão e a graça, Aquiles Estaço além de sublinhar as opiniões expressas, acrescenta notas de outros autores, como esta:

Bernardus: Pudet abluī, et non pudet inquinari. Gregorius: mala quae nos hic premunt, ad caelum nos ire pellunt. Folha [342v].

Ou então, na folha [168r], uma observação que hoje diríamos de ordem puramente turística, mas que, bem analisada, nos aponta para algo que terá chamado a atenção de Aquiles Estaço pelo seu valor linguístico:

Um dos textos recolhidos nesta miscelânea é o sermão da festa de São Pedro, «in uinculis», que antes da última reforma litúrgica se celebrava a um de Agosto. Honório d'Autun inicia este sermão com as palavras, *Hac quippe die...*, ao lado, o nosso humanista acrescentou: *Vulgus Italiae Ferragosto hodie dicit, id est, Ferias Augusti...*⁷⁷

⁷⁶ Sobre Honório d'Autun (+1100), autor apreciado por Aquiles Estaço, já que esta não é a única obra dele que possuía, ver principalmente: *Dictionnaire de la Bible* III.

⁷⁷ Duas notas pertinentes:

A primeira, relativa à expressão «ferragosto»:

Na actual gíria romana, a expressão «ferragosto» designa precisamente o facto de os Romanos, após as celebrações do 15 de Agosto, partirem de férias, na sua maioria, criando assim um ambiente especial na Cidade Eterna.

S. Borr. D. II. 1(1-4)

Miscelânea de quatro opúsculos, nem todos igualmente importantes, quanto a marcas de leitura, mas com a característica comum de pertencerem ao conjunto das fontes de Estação:

O primeiro, editado em Paris, no ano de 1558, denuncia precisamente o interesse do nosso humanista pelos textos jurídicos.

O segundo, também editado em Paris, mas no ano seguinte, insere-se na preocupação com a reforma do clero, da qual falaremos nos capítulos seguintes.

O terceiro e o quarto, já com muitas marcas de leitura, ainda que na maior parte simples sublinhados, pertencem de certo modo à literatura controversista.

O primeiro destes, datado de 1560, além de outros aspectos de interesse, traz a imagem do médico, que Aquiles Estação, no prefácio da segunda edição do *De Reditibus...*, adaptará aos seus propósitos.

Quanto ao quarto, tem a data de 1546, quando o humanista português era ainda estudante de Teologia.

Como isto coincide com um período particularmente quente, ainda que não tanto como em Julho, a expressão, a certa altura, sobretudo para os estrangeiros, começou a tomar a conotação sugerida pela palavra - momento em que Agosto se torna particularmente duro para quem vive em Roma -; mas, como pode ver-se, a partir da explicação do nosso humanista, essa palavra resulta da evolução fonética de «ferias Augusti».

Quanto à festa em referência, e esta é a segunda observação, era prescrita pelo Missal Romano anterior à reforma do Vaticano II, também chamado Missal de São Pio V, em oposição ao actual, que alguns designam por Missal de Paulo VI, do nome do Papa que o promulgou, em 1967. Essa festa, que, como se diz no texto, se celebrava a um de Agosto, designava-se por (festum) «Sancti Petri ad Vincula».

O nome vinha-lhe de ter como centro celebrativo a igreja do Santo construída sobre as ruínas das Termas de Trajano, para guardar as cadeias com que, segundo a tradição, o Príncipe dos Apóstolos teria sido amarrado na prisão.

Esta igreja conserva o interesse de nela se encontrar o túmulo do Papa Júlio II, para o qual Miguel Ângelo esculpiu a célebre estátua de Moisés.

Apesar de não podermos tirar ilações desse facto, pois nem sequer sabemos em que altura o comprou, tem a sua relevância este interesse de Aquiles Estaço por uma obra de controvérsia teológica.

S. Borr. H. I. 161(1-3)

Miscelânea de três opúsculos que podemos considerar obra de Aquiles Estaço, já que se trata de textos editados por ele.

O mais importante de todos é, sem dúvida, o primeiro, tanto pela obra de que se trata, como pelo que contém do nosso humanista: trata-se de uma edição dos poemas eróticos de Catulo, que Estaço dedica a Jerónimo Rusticucci, Secretário de Pio V.

Deste opúsculo voltaremos a falar no capítulo III, a propósito dos planos artísticos do autor.

Entretanto, note-se que há muitas observações manuscritas, através das quais se pode ver como o humanista português sempre procurava corrigir e melhorar as suas edições.

Os dois opúsculos seguintes, um datado de Paris, 1567, e o outro de Antuérpia, 1553, apresentam um interesse puramente filológico.

O primeiro traz uma carta-dedicatória ao cardeal D. Henrique, que pode ler-se como exemplo de estilo encomiástico, em que Aquiles Estaço, como muito bem demonstrou, para a prosa oratória, Belmiro Fernandes Pereira⁷⁸, não fica a dever nada aos seus contemporâneos.

S. Borr. P. I. 12

Colecção de Cânones, em latim e grego.

⁷⁸ *As Orações de Obediência...* p.74.

A maioria das apostilas de Aquiles Estaço, em grego, têm sobretudo interesse filológico; ainda que, tratando-se de textos jurídicos, a filologia tenha muitas vezes importância canónica e teológica.

As observações não exclusivamente filológicas, como veremos pelos exemplos apresentados no capítulo IV, surgem sobretudo com textos referentes à vida e ao ministério dos clérigos.

Trata-se efectivamente de uma área de reflexão que desperta no nosso humanista o interesse de que nascerão os opúsculos *De retribus ecclesiasticis* e *De pensionibus*, que se estudarão no referido capítulo IV.

S. Borr. P. II. 8

Uma edição grega da Bíblia. Basileia, 1545.

Muitas notas, na sua maioria em grego e de índole filológica e que documentam a vastíssima cultura bíblica de Aquiles Estaço.

Os comentários são geralmente em latim; por vezes nas duas línguas, latim e grego. As transcrições dos Padres e outros comentadores são feitas na língua original, que será sempre latim ou grego.

Nas folhas de protecção iniciais e nas primeiras páginas, há uma série de apontamentos que talvez possamos considerar um esboço de introdução geral à leitura dos Evangelhos, ainda que se fale apenas do nome dos Apóstolos.

Depois aparecem referências mais concretas a outros textos bíblicos.

Tudo o que Aquiles Estaço escreveu nas páginas que precedem o frontispício tem inegável interesse; e será suficiente para contrariar a opinião de que o nosso humanista não terá deixado escritos de índole espiritual.

Outros dados colhidos nas apostilas incluídas nesta obra serão apresentados no cap.V..

Inc. 64

Actualmente unido a mais cinco incunábulos, só este, que já teve a cota S. Borr. C. II. 197(1), tem notas de algum interesse para a presente pesquisa.

Sem data nem local de publicação, trata-se de um texto canónico e litúrgico cuja primeira parte parece ter interessado particularmente Aquiles Estaço.

Aparentemente, pelo menos, podemos encontrar aqui algumas raízes do *De Reditibus*...

Inc. 79

Texto de Fernando TALAVERA, editado em Salamanca, no ano de 1487; portanto, nos primórdios da imprensa.

Muito bem conservado, tem grande abundância de notas de leitura, ainda que nem todas pareçam de Aquiles Estaço: a tinta utilizada é a mesma, mas, por vezes, a letra muda, pelo menos no que se refere a alguns caracteres mais típicos do nosso humanista.

De escritura muito recente, mas de leitura difícil, há, colado na contra-capa, um papel que contém a informação de que se fez uma edição desta obra em Barcelona, em 1961, incluída na colecção «Espirituales Españoles» est. VI.

Apesar de não ser dos livros mais anotados, este incunábulo permite-nos o seguinte:

Primeiro, ter uma ideia muito clara do modo como Aquiles Estaço lia e anotava os seus livros.

Segundo, discutir o conceito de manuscrito, quando se está perante a obra de um estudioso cuja biblioteca constituía tanto local de estudo como arsenal de instrumentos de trabalho.

S. Borr. C. V. 170(2)

Ligado, juntamente com mais oito opúsculos, ao **Incunábulo 92**:

Editado em Paris, no ano de 1500, este livro tem certamente muito interesse para a história da liturgia, digamos mesmo da teologia e da pastoral dos sacramentos.

As marcas de leitura de Aquiles Estação mostram que ele foi possuidor e leitor interessado, mas não denunciam o seu pensamento a respeito das ideias contidas neste livrinho, que tem o formato e o estilo de um *guia para cura de almas*: não será despropositado compará-lo aos *uade mecum*⁷⁹ tão do apreço de certos párocos e que se editavam ainda por volta de 1950.

Aqui importa notar que Aquiles Estação foi um dos colaboradores de Pio V, precisamente o Papa que fez a reforma da Liturgia – tanto da Liturgia das Horas, que então se chamava *Breuiarium Romanum*, como da Liturgia Eucarística, com a publicação do missal, ainda hoje designado por *Missal de Pio V*.

Este missal, com ligeiras alterações introduzidas por alguns Papas, sobretudo Pio X, esteve em vigor na Igreja Católica de rito latino, até à publicação, em 1967, do missal reformado por ordem de Paulo VI, segundo o espírito da Constituição *Sacrosanctum Concilium*, do Vaticano II, sobre a Sagrada Liturgia.

Reparando nas notas que, aqui, como noutras obras de sua posse, escreveu Aquiles Estação, poderíamos aventar a hipótese de que o humanista português, uma vez ultrapassada a confusão doutrinal pelas claras tomadas de posição do Magistério, se ocupa menos das ideias do que do modo de exprimi-las.

⁷⁹ *Vade mecum*, era o título que as editoras da especialidade, antes da reforma litúrgica que se seguiu ao Vaticano II, davam a um pequeno volume, destinado aos sacerdotes, mas principalmente para uso dos párocos. O seu conteúdo dependia das editoras, mas pode dizer-se que, em geral, continham um resumo daquilo de que o sacerdote poderia ter necessidade, para o exercício do seu ministério, fora das circunstâncias normais.

Inc. 232-233 [S. Borr. L. II. 27(1-3)]

Dois incunábulos ligados numa miscelânea que contém outro impresso – o inserto (3) – sem interesse, no nosso caso.

Este, aliás, não tem marcas de leitura, o que poderia ser significativo, se quiséssemos interpretar o facto como sinal de falta de interesse por parte de Aquiles Estaço, pois trata-se de um livro de controvérsia teológica: uma tentativa de refutação do Judaísmo.

Quanto aos incunábulos, têm ambos muito interesse para o estudo das fontes das concepções de Estaço a respeito da Graça e do Pecado.

O Incunábulo 233 é, pelo menos, uma obra «curiosa»: escrita em forma de diário, ou de apontamentos colhidos de um diário, passa de quinhentos anos: foi impressa em Milão, em 1500.

Fala-se no livro de 1498 – ano em que um tal Estêvão NOTIS(?) iniciou o seu diário nocturno⁸⁰ - e do Jubileu que se aproxima.

Uma vez que anda sistematicamente à volta do Jubileu e da problemática da penitência e do pecado, pode supor-se que o seu proprietário, neste caso Aquiles Estaço, o estudou na perspectiva do Jubileu de 1575.

Ms. A. I-II

Trata-se da edição bilingue do Novo Testamento, levada a efeito em 1514, por ordem e a expensas do Cardeal Cisneros.

Ela precisamente constituirá o fundo de todo o capítulo V, pelo que, por agora, se não dirá nada mais sobre este precioso volume da biblioteca de Aquiles Estaço.

⁸⁰ Não parece muito claro o que se escreve depois do nome... podemos pensar numa confusão de casos gramaticais, ou então num jogo de palavras, entre *ex notis* e o genitivo determinativo *noctis*.

Ms. A. 39

Edição das obras de São Paulino de Nola, prosa e verso, feita em Colónia, em 1560.

Apesar de se tratar de uma obra impressa, foi incluída entre os manuscritos devido à profusão de notas marginais; critério que se poderia ter aplicado a outros volumes, com igual ou superior mérito e que, no entanto, ficaram excluídos desta classificação.

Talvez tenha interesse mencionar dois pormenores curiosos destas notas: em primeiro lugar, a informação aposta no frontispício – *Cum notis marginalibus autographis/Achillis Statii* – que, devido ao tipo de letra utilizado, não parece do proprietário.

Maior interesse, ainda que de ordem exclusivamente bibliófila, despertará o que se refere à nota de posse:

De facto, o nome de Aquiles Estaço terá sido escrito sobre um outro nome que não parece difícil de reconstituir: poderia ser *Guillielmi Cardinalis Sirleti*.

Escrita com letra semelhante à posterior, mas com tinta diferente, é perfeitamente legível a palavra *Sirleti*, bem como o *G* de *Guillielmi*.

Poderíamos assim suspeitar de que também Aquiles Estaço terá feito seus alguns livros que o não eram... ou que este será um dos que recuperou à última hora.⁸¹

Deste volume interessam sobretudo as notas de ordem moral, referidas à vida dos clérigos.

Em síntese

Pode dizer-se que do trabalho intelectual desenvolvido por Aquiles Estaço ao longo de, pelo menos, 34 anos - quantos medeiam entre a publicação da primeira obra (1547) e a sua morte (1581) - nos resta uma grande riqueza de elementos que, apesar do esforço de todos os que, desde

⁸¹ Cf. Belmiro Fernandes PEREIRA, «A Livraria...» pp. 290-295.

de José Gomes Branco, se têm debruçado sobre tão importante figura do humanismo português, não receberam ainda o tratamento que merecem:

Falta inventariá-los na sua totalidade, para depois se organizarem de forma sistemática, pondo-os assim ao alcance dos estudiosos, que poderão deste modo apreciar e tornar conhecida a importância do seu autor.

No âmbito da presente investigação, reduz-se o *corpus* estaciano a três áreas fundamentais:

Área da poesia religiosa:

O documento base é constituído pelo códice da Biblioteca Vallicelliana B 106, no qual, entre outros textos, estão reunidas as composições em verso e as paráfrases dos salmos, deixadas inéditas⁸².

Constituirá matéria do capítulo III deste trabalho, a análise dos poemas de temática religiosa e das paráfrases dos salmos.

Uns e outros foram publicados pela primeira vez em 1975 por Marina La Tella Bartoli, numa versão a que se fará larga referência ao longo de todo o capítulo.

Área da espiritualidade e da moral:

Obra de fundo será: *Achillis Statii Lusitani De Reditibus Ecclesiasticis Qui Beneficiis et Pensionibus Continentur, Commentarioli II*.

Esta será a única obra de Aquiles Estaço impressa sob a sua direção que se estudará, no capítulo IV.

Entretanto, este capítulo dependerá muito das apostilas e outros sinais de leitura deixados sobretudo em livros de espiritualidade, como é o caso da *Arte para Servir a Diós*, de Alonso de Madrid.

⁸² Título completo do códice: *Achillis Statii Lusitani Orationes, Epistolae et Opuscula Omnia quae in foliis sparsa habebantur. Codex XVI saeculi*. Como se vê, estamos perante uma miscelânea cuja formação não obedece a qualquer critério de sistematização.

Área dos estudos bíblicos:

Este é o campo privilegiado das apostilas.

No capítulo V, para dar uma ideia do que temos de Aquiles Estação, escrito pelo próprio punho e ainda inédito, estudar-se-ão algumas das suas apostilas à Bíblia do cardeal Cisneros.

II. TENTATIVA DE CLARIFICAÇÃO CONCEPTUAL

TENTATIVA DE CLARIFICAÇÃO CONCEPTUAL¹

Nenhum estudioso do século XVI, qualquer que seja a área de investigação a que se dedique, consegue evitar a terminologia referente às grandes convulsões religiosas que marcaram a primeira metade deste século e que, nessa altura, tinham também uma componente política.

Dessa terminologia assumem particular importância os vocábulos *Reforma*, *Contra-reforma* e *Reforma Católica*.

¹ A principal fonte destas notas, no que se refere à terminologia, é o opúsculo de Hubert JEDIN, *Katholische Refomation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*. Verlag Iosef Stocker – Luzern 1946. Utiliza-se aqui a quinta edição italiana. Brescia, Editrice Morcelliana, 1995.

Entretanto, consultar-se-á também com proveito a síntese de E. VILANOVA, *Historia de la teologia cristiana, Tomo segundo: Prerreforma, Reforma, Contrarreforma*. Utiliza-se a edição italiana: *Storia della teologia Cristiana, 2. Preriforma – Riforma – Controriforma*, Roma, Edizioni BORLA, 1994, pp. 102-106. Estudo útil também pela indicação das fontes, entre as quais se encontram trabalhos mais recentes que o de H. Jedin, ainda que confirmem, no essencial, as suas opiniões. Algumas destas fontes serão mencionadas na bibliografia geral.

Em relação a Portugal, tem particular interesse, tanto para a matéria deste capítulo, como para a que se aborda no capítulo IV, o volume 2 da *História Religiosa de Portugal*, Direcção de Carlos de Azevedo, edição do «Círculo de Leitores», Lisboa, 2000.

Ludvig von Pastor, na sua *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, emprega a expressão, *Katholische Restauration*, «Restauração Católica», que, apesar de usada por alguns historiadores, tanto católicos como protestantes, é menos conhecida. Além de que, dado o contexto em que a emprega o historiador alemão, terá, na sua mente, um significado mais restrito².

Não há a intenção de entrar em discussões académicas acerca de qual dos termos será mais adequado, ainda que se creia que em Portugal, pelo menos, seria útil retomar a discussão e tentar conseguir um consenso mínimo, a fim de se evitarem equívocos que, quer queiramos quer não, acabam sempre por prejudicar a verdade histórica.

Aliás, é evidente que cada um destes termos tem a sua conotação específica, que não só justifica a existência de todos eles, mas que, bem conhecida e respeitada, poderia servir para o enriquecimento do discurso historiográfico. O problema está em que, por serem tomados, por alguns historiadores, como sinónimos, eles são muitas vezes usados uns pelos outros.

Deixa-se, no entanto, de lado este assunto: aqui deseja-se apenas esclarecer o sentido em que se tomam os referidos vocábulos, quando, por um motivo ou por outro, nos virmos na necessidade de utilizá-los e o fizermos sem qualquer explicação.

Em todo este assunto, a primeira coisa a ter em conta é o equívoco gerado pela polissemia da palavra *reforma*, que em português utilizamos numa extrema variedade de sentidos.

² De facto, a ideia com que ficamos, ao ler os passos em que von PASTOR usa a expressão «Restauração Católica», é que, na sua mente, ela significa precisamente a acção empreendida pelos Papas, sobretudo após o encerramento do Concílio de Trento, não tanto no sentido da reforma da Igreja, mas da restauração do seu prestígio, começando, antes de mais, pela recuperação do protagonismo da Cúria nas lutas pelo equilíbrio europeu.

Bem entendido que este objectivo seria inatingível sem a reforma das instituições eclesíásticas, para o que os Papas tinham um grande apoio nos decretos conciliares; mas esta reforma não parece ser a realidade que von PASTOR quer designar imediatamente com a expressão.

De facto, quando falamos da história do cristianismo ocidental, empregamos o mesmo vocábulo para designar a renovação – a mudança de algo para melhor, sem deixar de ser, no essencial, aquilo que era antes – e o que, desde finais do século XIV, se designava com a expressão *Reformatio Ecclesiae in capite et in membris*.

Era esta *Reformatio* que gerações sucessivas de pensadores, entre os quais se encontravam muitos humanistas, apontavam como condição *sine qua non* da verdadeira reforma, aquela de que o povo cristão sentia a necessidade.

Pode dizer-se que a Cristandade europeia percorre todo o século XV dominada por dois movimentos internos que, apesar de brotarem de uma única necessidade e de, muitas vezes, encontrarem pontos de convergência, acabam produzindo frutos divergentes.

Não se discute a urgência de uma total renovação da vida cristã, para responder ao mal estar provocado pelas alterações de ordem social, política, cultural e económica que caracterizam esta época; alterações, muitas delas inspiradas no estudo aprofundado, com novos critérios, mais científicos, dos textos bíblicos e patrísticos.

Isso não se discute.

Mas, enquanto os místicos e os autores espirituais, em geral, procuram a renovação do modo cristão de estar no mundo, tentando levar as pessoas a transformar a sua vida interior, os políticos e a maioria dos humanistas advogam uma reforma das estruturas da Igreja, com uma ampla renovação da teologia e da filosofia: era a isto que se dava comumente o nome de *Reformatio in capite et in membris*.

É a esta *Reformatio* que se referem, a partir de finais do século XIV, mas sobretudo depois do Grande Cisma, quando tomam corpo as doutrinas conciliaristas³, tanto os príncipes, na sua ânsia de se libertarem da tutela do

³ Também o conceito de conciliarismo não é unívoco: sabemos inclusivamente que a teologia tem ainda muito que reflectir sobre as relações entre o sentir comunitário da fé (o chamado «sensus fidelium», que se pode identificar com a expressão comunitária do «sensus fidei») e o magistério hierárquico, entre Primado, como serviço da comunidade, e

Papa, como os movimentos de opinião e os agitadores anónimos que contestam a concepção hierárquica da Igreja, em geral, mas de modo especial o primado do bispo de Roma.

Como é fácil de compreender, este segundo grupo, tanto pelas acções que empreende, como pelas características do trabalho dos primeiros – geralmente dirigido à pessoa do crente, que é tratado como um campo onde a sementeira só a longo prazo dará fruto⁴ – acaba por ser o mais conhecido, transformando-se assim no grande ponto de referência dos historiadores do movimento religioso do período que vai de finais do século XIII aos primeiros anos do século XVII.

Isto implica necessariamente uma visão redutora de todo o fenómeno, que leva os investigadores inclusivamente a analisar menos correctamente Lutero e o seu significado... o que acontece, por arrastamento, também, com as acções dos que, de um modo ou de outro, se lhe opuseram.

Sintoma disso é o facto de, ainda hoje, muitos dicionários enciclopédicos, ao falarem da Reforma, começarem por defini-la como um movimento iniciado no século XVI, «contra as indulgências e outros vícios da Igreja».⁵

Concílio, como acção da mesma comunidade; nesta perspectiva será possível encontrar uma noção de conciliarismo perfeitamente aceitável para a fé católica.

Como, porém, se trata de uma questão alheia ao objectivo central deste trabalho, informa-se apenas que o termo, quando referido a esta época, designa, no geral, a corrente de opinião que defendia, não só a supremacia do Concílio em relação ao Papa, mas o direito que teria a comunidade cristã de o convocar à margem ou mesmo contra o bispo de Roma.

Qualquer teólogo se dá conta de que por detrás desta opinião está uma concepção de Igreja inaceitável para a fé católica.

⁴ Cf. *Mt*: 13, 1-18. 31-33 (e lugares paralelos).

⁵ *Enciclopédia Britânica*.

Talvez seja oportuno recordar que a questão das indulgências pouco ou nada teve a ver com a rotura da unidade da Igreja provocada por Lutero, certamente contra a sua vontade, pelo menos no princípio.

A pregação da Indulgência, ordenada por Leão X, a fim de angariar fundos para a conclusão da basílica de São Pedro, foi apenas a circunstância, ainda que uma circunstância

Ora o que aconteceu em Vitemberga, em 1517⁶, não teria tido maior repercussão que outros episódios anteriores, sem a força, logo à partida, da questão alemã.

Ou seja: a questão luterana serviu de pretexto ao nacionalismo dos pequenos principados alemães para se revoltarem contra o Imperador; revolta que não podia deixar de ter uma componente marcadamente religiosa nesta época, quando o cesaropapismo, dominante em todos os detentores do poder político, tornava difícil qualquer intervenção do Papa que, por sua vez, era tão cesaropapista como os outros príncipes; e estava, em qualquer dos casos, excessivamente envolvido nas questões do equilíbrio europeu.

Este envolvimento foi, aliás, a marca mais saliente e talvez de consequências mais trágicas para vida da Igreja, da actividade dos bispos de

muito poderosa: tanto, que ela marcará para sempre o núcleo central do que é específico do luteranismo: ou seja, a *doutrina da Graça, que arrasta consigo as noções de Redenção e Justificação*.

O monge de Vitemberga, fazendo-se eco do ressentimento da sua Ordem por não ter recebido a missão de pregar a referida indulgência, procura, antes de mais, uma reflexão doutrinal que questione o valor salvífico dos actos humanos. Ao querer pôr em realce a misericórdia divina e o carácter absolutamente gratuito da salvação, Lutero acaba negando qualquer capacidade de o homem para colaborar com Deus: excluem-se os intermediários, para além de Jesus Cristo, Mediador único, universal; assim, os sacramentos e a Igreja deixam de ter sentido, como realidades da ordem do mistério. Valem apenas como sinais e espaço do encontro do homem com Deus, que se realiza essencialmente através da adesão crente à palavra divina.

Não será preciso saber muita teologia, para perceber que Lutero não teria nunca tido os problemas que teve, nem gerado a confusão que gerou, se se tivesse limitado a atacar «as indulgências» e os «vícios da Igreja».

⁶ Ou seja, a afixação, na porta da igreja, em Vitemberga, a 31 de Outubro de 1517, das 95 teses em que Lutero, tomando como pretexto a questão das indulgências, que a princípio, mesmo para Lutero, não era teológica, mas puramente administrativa, resumia a sua doutrina sobre o pecado, a graça, os sacramentos e a Igreja, em geral.

Pela agitação que provocou e que desembocaria na condenação de Lutero, em Janeiro de 1521, pela bula *Exsurge Domine*, do Papa Leão X, este facto é considerado pelos historiadores como o início da Reforma.

Roma, a partir de Nicolau V, também considerado a primeira figura típica dos papas do Renascimento.

A historiografia tradicional tende a realçar a corrupção do clero como causa principal da Reforma e do seu avanço, sobretudo na Europa centro - oriental. No entanto, os dois pontificados do século XVI em que a desorientação, se nos é permitido chamar-lhe assim, dos crentes atingiu quase o paroxismo, foram os de Clemente VII (1523-1534) e Paulo IV (1555-1559); dois papas cuja piedade, ao contrário do que aconteceu com outros do mesmo século, nunca ninguém pôs em dúvida, mas que eram, por eles ou pelas respectivas famílias, demasiado príncipes e demasiado italianos.

REFORMA, CONTRA-REFORMA E REFORMA CATÓLICA

Tentemos um breve esclarecimento terminológico, partindo do significado das palavras segundo o uso actual das principais línguas europeias:

1. A primeira coisa a notar é o facto de as línguas da área germânica e anglo-saxónica – inglês e alemão⁷ – disporem de dois vocábulos para exprimir o que as línguas da área latina – italiano, francês, espanhol e português – exprimem com uma única palavra.

⁷ O *Collins English Dictionary*, por exemplo, regista «Reform», ao qual atribui valores que se aproximam dos atribuídos à palavra *reforma*, em português, quando empregada como nome comum.

Ao contrário, para os acontecimentos da história religiosa do século XVI, usa o termo «Reformation», que explica assim: «a religious and political movement of 16th century Europe that began as attempt to reform the Roman Catholic Church and resulted in the stablishment of the Protestant Churches».

Paralelamente, em alemão, temos os termos, die «Reforme» e die «Reformation»:

Relativamente a este, diz o DUDDEN: «religiöse Erneuerungsbewegung des 16. Jahrhunderts, die zur Bildung der evangelischen Kirchen führte». É em referência a este termo que o mesmo dicionário regista as expressões: das «Reformationsfest» (der «Reformationstag»), ou seja, 31 de Outubro, que recorda a afixação das 95 teses, por parte de Lutero, em 1517.

E torna-se claro que, como já se deu a entender acima, muitos dos equívocos em que são fecundos os livros de história, nomeadamente em Portugal, são o resultado desta falta de um vocábulo específico, para exprimir os factos relacionados com as alterações da situação religiosa da Europa, durante o século XVI.

2. Consultados vários dicionários, verificamos que, no conjunto das seis principais línguas europeias – português, espanhol, francês, italiano, alemão e inglês - o português é aquela em que a palavra *reforma* tem um valor mais polissémico, o que diminui consideravelmente a sua clareza.

De facto, ela pode designar coisas de áreas muito distintas, como é o caso, por exemplo, das modificações introduzidas numa lei ou num estatuto legal e o fim da actividade profissional do cidadão, ou o seu estatuto social ou mesmo simplesmente o apoio económico que recebe, nessa situação.

Relativamente à história da Igreja, ela traduz termos latinos muito diferentes, ainda que, naturalmente de áreas semânticas contíguas, como é o caso de *renouatio*, *instauratio*, *reformatio*, *innouatio*.

3. As outras línguas românicas, no que se refere à história da Igreja, não são mais claras do que o português, sobretudo porque dependem todas do discurso erudito, nem sempre atento aos matizes de significado, introduzidos pelo uso em determinadas palavras.

E, como acontece em todas as áreas do saber, a ignorância ou o menosprezo desses matizes acaba por criar, no consumidor comum da produção erudita, confusões que se aproximam muitas vezes do erro; quando não induzem mesmo em erro.

Este é um dos campos em que os nossos tradutores mais falham e que devia ser objecto de um cuidado especial das editoras, em nome da honestidade e para salvaguarda dos direitos, não só de quem consome, mas também da cultura que é consumida.

Para não sairmos desta área, pensemos, por exemplo, no que se está a passar com a tradução de termos como *evangelisch* (al.), ou *evangelic*

(ingl.), que, desde há alguns anos, os tradutores se limitam a substituir pela palavra *evangélico*, esquecendo-se de que, no uso corrente, esta palavra tem outro significado.

Nalguns casos, existirá a preocupação, em si louvável, de não ferir os cristãos das «igrejas reformadas», que consideram menos adequada a palavra *protestante*, por lhe acharem um matiz pejorativo⁸.

Mas a verdade é que, além de tal matiz não existir no português comum, o emprego da palavra *evangélico* para designar os *protestantes*, produz dois tipos de equívocos:

Em primeiro lugar, para quem desconhece o contexto histórico do aparecimento do termo, como designativo de um movimento ou grupo religioso, produz-se uma obscuridade desnecessária.

Depois, e isto não será menos grave, a intenção de evitar um melindre que, afinal, não se justifica, se nos atemos à psicologia do falante médio, pode criar outro, este inteiramente justificado; além de se ir pouco a pouco turvando o conteúdo de uma palavra, até agora perfeitamente clara.

E já não falamos do erro, também frequente, dos que traduzem *evangelisch*, do alemão, por *evangelista*, lançando mais uma vez a confusão

⁸ De facto, os cristãos que aderiram à Reforma, quando se organizaram em comunidades autónomas, diferentes das comunidades que se mantinham unidas a Roma, auto-designaram-se por «cristãos evangélicos», isto é, que estavam de acordo com o Evangelho, ao contrário dos outros, que seriam seguidores de uma Igreja que traía o Evangelho.

A origem do nome «protestante», é muito circunstancial: os príncipes alemães que haviam aderido às ideias de Lutero, apresentaram, na Dieta de Espira, em 24 de Abril de 1529, uma solene afirmação de princípios, redigida em forma de protesto contra as decisões da Dieta de Worms, reunida logo a seguir à publicação da bula *Exsurge Domine*, de Leão X, e que ordenava a sua execução nas regiões dependentes do Império.

É essa solene afirmação de princípios, também designada por alguns historiadores como «Solene Protesto», que faz com que de futuro, os defensores da política religiosa do Imperador, designem os seus opositores como “protestantes”.

Este apodo nunca terá entrado na linguagem oficial das «igrejas reformadas», mas acabou por ser utilizado, fora da Alemanha, sem nenhuma conotação pejorativa, por católicos e protestantes.

na mente daqueles que conhecem apenas quatro evangelistas, ou seja, Mateus, Marcos, Lucas e João⁹.

4. Voltando ao tema que nos ocupa:

A partir sobretudo do Concílio de Constança (1414), todas as grandes assembleias sinodais, marcadas pela influência do conciliarismo, que se tornara quase doutrina comum durante o Cisma de Avinhão (1378-1417)¹⁰, precisamente como porta de saída para o cisma¹¹, trataram da

⁹ Talvez os cristãos que se auto-designaram de «evangélicos», desejassem que acontecesse, com esta designação, o que aconteceu com a que se atribuíram, no século XI, as igrejas orientais que se separaram de Roma: de facto, o patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulário, que, em 1054, consumou o cisma entre o Oriente e o Ocidente, declarou que o fazia em nome da ortodoxia, já que, segundo ele, o Ocidente havia caído na heresia. Assim, as igrejas que aderiram ao cisma chamaram-se «ortodoxas», nome que acabou por ser adoptado também pelo Ocidente, ainda que, naturalmente, dando à palavra, neste caso, um sentido muito especial

¹⁰ Cf. supra, p.73, nota 3. Ou nota seguinte.

¹¹ De passagem, recorda-se a necessidade de distinguir o Cisma de Avinhão da residência dos Papas na cidade do mesmo nome, ainda que aquele possa apontar-se como uma das consequências, quiçá a mais grave, de tudo o que esta implicou, principalmente no que se refere à dependência da Cúria em relação ao poder político.

De facto, os Papas fixam-se em Avinhão em 1316, quando João XXII, sucessor de Clemente V, um papa francês que nunca saiu da França, decide comprar a bela cidade das margens do Ródano, para aí instalar a Cúria Pontifícia.

O cisma começa em 1378: após a eleição de Urbano VI, sucessor de Gregório XI, que, entretanto, regressara a Roma, um grupo de cardeais, alegando ter sido irregular a eleição, refugia-se em Nápoles, cuja soberana estava em litígio com o Papa, e decide eleger um sobrinho do Papa defunto, que toma o nome de Clemente VII. Este, afirmando-se o legítimo bispo de Roma, vai fixar-se em Avinhão, donde, aliás, os seus eleitores e ele próprio haviam saído contrariados.

Põe fim a este estado de coisas, ainda que, a princípio, só parcialmente, devido à recusa de Bento XIII, de Avinhão (o célebre Papa Luna), precisamente o Concílio de Constança, convocado pelo imperador Segismundo, mas legitimado por Gregório XII, que depois abdica, deixando livres os Padres conciliares, para resolverem o problema; o que fazem, depondo os outros dois papas (nesta altura já eram três) e elegendo, em 1417, Otão

reforma da Igreja, à qual humanistas e pastores se referiam com a citada expressão *Reformatio Ecclesiae in capite et in membris*.

Preconizava-se, assim, uma profunda alteração das estruturas eclesiásticas, a fim de facilitar a renovação da vida cristã, de cima para baixo.

Esta é a ideia que os primeiros discípulos de Lutero têm presente, quando designam o seu movimento por *Reformatio*, apoderando-se de um termo cujo significado era essencialmente jurídico, ainda que englobasse os outros elementos da tão desejada renovação da vida cristã.

5. Ao utilizarem esta palavra, os discípulos de Lutero, querendo afirmar simultaneamente a novidade do seu movimento e o radicalismo da resposta que, segundo eles, dava aos anseios da Cristandade, talvez sem pensarem nisso, assinalaram o corte com os movimentos de renovação que vinham surgindo na Igreja, desde finais do século XIV¹².

Isso vem criar um problema de dupla dimensão: do ponto de vista sincrónico, os que mais haviam lutado, não apenas por uma reforma das estruturas eclesiásticas, mas por uma autêntica renovação da vida cristã, que

Colonna; este toma o nome de Martinho V e inaugura a série dos Papas do Renascimento, na sua maioria mais preocupados com a recuperação do prestígio político do bispo de Roma do que com o bem da Igreja. O que não contradiz os que, como fica dito (p.76), consideram Nicolau V (1447-1455) a primeira figura típica do Papa da Renascença.

¹² De facto, movimentos de renovação cristã, na perspectiva do crente, surgem em todas as épocas, como fruto da acção do Espírito Santo no coração dos fiéis.

Pertencem a esse tipo de movimentos, por exemplo, as fundações levadas a cabo por grandes carismáticos, como Bento de Núrcia (e todos os reformadores da sua linha), Bernardo de Claraval, Francisco de Assis, Domingos de Gusmão, etc., para falarmos apenas dos principais do ocidente europeu, entre os séculos V e XIII.

Mas no contexto das presentes reflexões, estão a referir-se os movimentos de renovação cristã surgidos num ambiente peculiar da Igreja ocidental, nos finais da Idade Média, quando a Europa se transformava em todos os sentidos, e as consciências mais esclarecidas se davam conta da necessidade de um regresso às exigências do Evangelho; o que reclamava também uma alteração das estruturas eclesiásticas, demasiado dependentes da função política, então desempenhada por grande parte dos membros da Hierarquia.

exigia muito mais do que aquela reforma, viram-se subitamente entre fogos cruzados, com os meios intelectuais divididos em duas posições cada vez mais extremas e, conseqüentemente, cada vez menos conciliáveis.

O pior é que a agitação provocada pelo envolvimento político de Lutero faz com que se esqueçam os reformadores moderados - que os havia de ambos os lados da barricada -, e a história deste período começa a ser marcada de uma forma verdadeiramente maniqueia¹³, com os historiadores a ver o bem totalmente separado do mal e colocando-os frente a frente, segundo as próprias simpatias.

A tendência geral, a partir de finais do século XVI, mesmo nos meios católicos, é a de aceitar o termo Reforma para designar o movimento desencadeado por Lutero, referindo a ele tudo o que nos séculos anteriores trazia os sinais da insatisfação, quer no sentido verdadeiramente evangélico, quer na luta, por vezes violenta, contra o *status quo* político-elesiástico.

Para designar tal estado de espírito, criou-se o termo Pré-Reforma, que, pela sua referência, pelo menos implícita, ao movimento luterano, além dos erros de perspectiva que implica, comete graves injustiças relativamente

¹³ O maniqueísmo político está sem dúvida subjacente a todas as ideologias que fundamentam a intolerância e a ditadura, que é um abuso do poder, possível em qualquer campo da vida humana.

Mas ele insinua-se também na análise dos fenómenos do passado, sempre que nos esquecemos de que ninguém, do lado de cá da história, tem o monopólio da verdade e muito menos da virtude.

¹⁴ Esta tendência surge até em estudos de responsabilidade, mesmo de autores que parecem ter uma noção correcta de Reforma, quando se trata de valores religiosos.

É o caso, por exemplo, de Hans Wolter, que, no seu artigo «Reforma», da *Enciclopédia Verbo*, depois de afirmar, muito judiciosamente, que, «no existir histórico da Igreja, a Reforma constitui um estado-situação fundamental», acaba por se referir aos principais movimentos de reforma, desde a Idade Média, na perspectiva da situação criada pelo movimento luterano (cf. VELBC, 16, col. 49-53)

Para todo este assunto, de modo especial o que se refere ao valor relativo dos movimentos de reforma; a «auto-reforma», a sua vastidão, importância e limites; a fractura luterana e conseqüências negativas em relação ao movimento de auto-reforma no norte da Europa, ver H. JEDIN, o.c., principalmente o cap. II, pp. 35-53.

à maioria dos crentes e a alguns espíritos esclarecidos dos séculos XIV e XV¹⁴.

6. Temos de confessar que eram muitas as limitações destes movimentos, já que, enquanto a eles não aderisse o Papa como tal, isto é, como Bispo de Roma e cabeça da Cristandade, lhes faltava a capacidade de mobilização necessária à reforma que se queria para toda a Igreja; de facto, porém, tais movimentos não só prepararam o ambiente para a reforma que deveria ser empreendida pelos Papas, a partir de 1534, com o início do pontificado de Paulo III (1534-1549), como criaram as bases para o trabalho daqueles que, sobretudo no Ocidente e Sul da Europa, fugindo ao protagonismo do que viria a ser designado por Contra-Reforma, contribuíram para o novo rosto que a Igreja apresentava já em finais do século XVI.

Segundo H. Jedin¹⁵, o termo *Contra-Reforma*, criado em 1776, em Gotinga, pelo jurista Pütter, não tinha, a princípio, o sentido que se lhe dá hoje: significava o regresso forçado à comunhão católica de pessoas que anteriormente haviam aderido à Reforma. Era usado geralmente no plural, pois se referia a acções singulares e concretas.

Como tais acções implicavam normalmente violência, o termo foi sempre considerado, por parte dos católicos, como permanente censura, ainda que não fosse esse o seu único significado.

Mesmo quando se estendeu ao vasto movimento de «restauração católica» que marca a Igreja dos finais do século XVI e princípios do século XVII, não continha o sentido pejorativo que se lhe deu mais tarde, ainda que nele estivesse implícito, tanto pelo seu primeiro elemento, como pelo facto de procurar explicar as tais acções, para designar as quais fora criado por Pütter.

¹⁵ O. c. pp. 13 e ss.

Foi para evitar o uso deste termo que os historiadores católicos criaram, mais tarde, os termos «Reforma Católica» e «Restauração Católica».

Relativamente ao primeiro, a fim de se poder englobar o conteúdo de dois termos diferentes, ambos surgidos na Alemanha – «Katholische Reform» (a reforma operada no interior da Igreja, já desde o século XV) e «Katholische Reformation» (as acções de reforma empreendidas pela Igreja Católica, paralelas à «Reforma», no sentido protestante do termo) – alguns historiadores propuseram o plural, «Reformas Católicas».

H. Jedin, porém, prefere o singular, que seria forma ideal para exprimir a continuidade do desenvolvimento dos séculos XV e XVI¹⁶.

Como, em qualquer dos casos, estes termos guardaram as marcas da origem – o seu valor semântico sempre dependerá da evolução que sofrer a expressão «Contra-Reforma» – e o assunto que nos ocupa é outro, para informações mais vastas, pode consultar-se a citada obra de H. Jedin.

7. Em suma: se queremos situar devidamente Aquiles Estação, como humanista e homem de Igreja, no ambiente de Roma, onde vive durante os anos que correspondem sensivelmente ao terceiro quartel do século XVI, é necessário considerar três realidades que, embora implicando-se umas às outras, são diferentes:

Para simplificar, designa-se, como é habitual entre nós, com o termo Reforma, sem nenhuma outra especificação, tudo aquilo que se relaciona com as igrejas formadas a partir da rotura luterana, ainda que muitas delas nem sequer aceitem Lutero como seu fundador.

A partir de 1534 – início do pontificado de Paulo III – apesar de subsistirem algumas esperanças, principalmente no campo católico, quanto a um diálogo com os protestantes, a Igreja, no que se refere ao esforço dos Pastores, com o Papa à frente, entende que deve tomar a iniciativa.

¹⁶ Pp. 44-45

Ora, tal iniciativa implicava uma dupla batalha:

Em primeiro lugar, na frente interna: como se diria em linguagem familiar, era preciso «arrumar a casa»: o que implicava começar por um esclarecimento doutrinal autorizado e pela fixação dos dogmas que eram postos em dúvida pelas comunidades que se auto-classificavam de igrejas reformadas, ou evangélicas.

Mas exigia também uma séria promoção da vida cristã, adequada aos novos tempos, e o apoio decidido a todos os movimentos que, de diferentes formas e seguindo os mais variados caminhos, desde há muito vinham procurando uma renovação intensa, sem porem em questão os elementos essenciais da fé.

Isto é o que poderíamos definir como «dinâmica de auto-reforma da Igreja», que, embora neste período envolva directamente a Cúria, nasceu nas bases, e pode considerar-se a continuação do que vinha a fazer-se desde o século XV, com movimentos de espiritualidade, tanto religiosos como laicais.

Falamos de frente interna, mas tanto uma batalha como outra se abria para o exterior e acabava despertando mecanismos de defesa que assumiam muitas vezes a forma de autêntica cruzada contra o erro, com tudo o que de negativo acompanha o espírito de cruzada.

Sempre que, ao longo deste trabalho, em referência a Aquiles Estação, se falar de reforma católica, ou reforma da Igreja – expressão que parece menos equívoca -, é a auto-reforma que se tem em vista, sem aquilo que marcou a defesa transformada em ataque.

Auto-reforma que é essencialmente a concretização dos ideais por que se haviam batido os místicos e uma grande parte dos humanistas dos séculos anteriores.

Mas os Papas e os Bispos dão-se conta de que é necessário também tomar medidas para impedir o alastrar da heresia e recuperar para a Igreja os povos que dela se afastaram; isto marca uma acção em dois sentidos:

Primeiramente, e de forma positiva, temos o esforço de recuperação geral, através do restabelecimento do prestígio e da autoridade do Papa, não tanto como príncipe temporal, ainda que não deixe de o ser, com todos os problemas que isso traz consigo, até meados do século XIX: o que se procura, antes de mais, sobretudo a partir de Pio V (1566-1572), é a restauração da autoridade do Papa, como Bispo de Roma, sucessor de Pedro e, por conseguinte, Pastor da Igreja Universal.

Foi este esforço que alguns historiadores, na linha de Ludvig von Pastor, designaram por Restauração Católica¹⁷.

Trata-se do aspecto mais visível da obra realizada pela Hierarquia, em Roma e fora de Roma, sobretudo nos estados da Europa a ocidente do Reno, procurando aplicar os decretos de reforma saídos especialmente da última fase do Concílio de Trento, aprovados e promulgados por Pio IV, em 1564¹⁸.

Assiste-se, de facto, a uma mobilização geral da Igreja, no seio da qual surgem instituições de toda a ordem, que procuram abranger as três

¹⁷ PASTOR, vol. IV e V. (Cf. Jedin, pp. 22-23.).

¹⁸ O que se passa com a aprovação dos decretos da última fase do Concílio de Trento, que devia incluir também o seu encerramento oficial definitivo, ao mesmo tempo que reflecte as dificuldades que foi preciso resolver para a sua realização, prenuncia a energia e o tacto de que terão de ser dotados os Papas seguintes, seus principais executores, a fim de salvarem o essencial do seu espírito.

De facto, apesar de ter sido uma parte do concílio em que o Papa se empenhara pessoalmente, nem o seu reconhecimento oficial esteve livre de tribulações: Pio IV, temendo sobretudo as reacções da Cúria, limitou-se, de início, a uma confirmação oral dos decretos conciliares, em 26 de Janeiro de 1564. A bula *Benedictus Deus*, contendo a aprovação canónica solene, embora traga esta data, de facto, só foi publicada em 30 de Junho seguinte. Pelo mesmo motivo, o Papa reserva para si a interpretação destes decretos, obrigatórios, fora de Roma, desde um de Maio de 1564; interpretação que confia, a partir de 2 de Agosto seguinte, à comissão de cardeais, para esse fim anteriormente constituída.

dimensões da pastoral – evangelização, culto e acção sócio-caritativa – para empregarmos uma linguagem que se tornou comum nos tratados da especialidade, após o Concílio Vaticano II¹⁹.

Renova-se o ensino da Teologia, com uma mais cuidada formação dos clérigos, para a qual se criam institutos de nível superior, que funcionam em concorrência com as tradicionais faculdades, quase todas demasiado dependentes do poder político; e as artes que se põem ao serviço da liturgia – a arquitectura, a escultura, a pintura e a música - adaptam-se às novas exigências de autenticidade e eficácia, no culto e na evangelização.

Mas a Igreja sente também a necessidade de impedir o alastramento da heresia; o que a leva à criação de instituições que são por vezes a oficialização dos mecanismos de defesa referidos, com todos os inconvenientes que os acompanham.

Este esforço, que se serve muitas vezes do poder civil, aliás interessado em tudo o que possa favorecer a unidade política – o que é

¹⁹ Ainda que não se trate de um tema fundamental a este trabalho, será talvez conveniente recordar que nas últimas décadas, a teologia católica, quando se ocupa da missão da Igreja, considera nela três campos que, sem constituírem compartimentos estanques, correspondem às três dimensões essenciais da fé, considerada, tanto individual como comunitariamente: o anúncio da palavra que produz a fé, a celebração desta fé e a acção concreta no mundo dos homens, como fruto desta fé.

Encontrar uma designação relativamente adequada para as duas primeiras dimensões, não foi muito difícil: as expressões «pastoral de evangelização» e «pastoral litúrgica» apresentam-se com uma certa clareza, para as pessoas minimamente habituadas à linguagem eclesial.

O problema está no modo de nomear a terceira dimensão, já que o termo divulgado pelos primeiros especialistas do tema – «pastoral hodgética» , do grego οJdhghtiko;~ -, apesar de tecnicamente parecer o mais adequado, é, de facto, inacessível ao comum dos crentes, que não podem ignorar a realidade que, com ele, se pretende exprimir.

Usa-se aqui a expressão, «pastoral sócio-caritativa», por ser a mais comum; mas tem-se bem consciência de que não é adequada; pode inclusivamente tornar-se responsável por uma nova deturpação entre as muitas que, no que se refere à Igreja e à vida cristã, em geral, persistem na nossa cultura.

comum a todos os príncipes europeus do tempo, tanto católicos como protestantes - será então designado por Contra-Reforma.

Como facilmente se compreende, nesta expressão, o segundo elemento tem o significado específico que lhe atribui a linguagem corrente, utilizando-o para designar as acções inspiradas em Lutero, ou desencadeadas a partir dele.

Assim, o termo, quando usado sem outra especificação, referir-se-á, de facto, às medidas tomadas pela autoridade, tanto eclesiástica como civil, directamente contra os efeitos da Reforma: estes efeitos, nem sempre reais, às vezes serão mero pretexto, podem supor-se em todos os sectores da actividade humana; logo, as acções de Contra-Reforma poderão também existir em todos eles.

Um Modelo de Auto-Reforma?

O testamento de Aquiles Estaço, com as cláusulas referentes à sua biblioteca, põe-nos, quer queiramos quer não, em contacto com Filippo Neri (Florença, 21.07.1515, Roma, 26.05.1595).

Desde o princípio chamou a atenção dos Romanos este leigo florentino, além do mais, pobre, que, depois de várias tentativas para descobrir o rumo da sua vida, chega a Roma entre 1534 e 1535, e aí, nas horas que o preceptorado dos filhos do seu hospedeiro lhe deixa livres, se dedica de diferentes modos, à oração pessoal e à formação da fé dos que começam a reunir-se à sua volta.

Em 1535 rejeita o convite para fazer parte da recém-fundada Companhia de Jesus, apesar da insistência de Inácio de Loiola e Francisco Xavier, também há pouco chegados a Roma e dos quais se conservará grande amigo²⁰.

²⁰ G. PAPÀSOGLI, *Un secolo-Un uomo. Filippo Neri*, 2ª ed., Milano, Edizioni San Paolo 1994, na sua Tavola cronologica, pp. 239-248, situa «circa 1535», esta recusa de Filipe de Néri, que coincidiria com a sua adesão a duas associações de espiritualidade e

Esta recusa de Filipe, apesar de aparentemente sem significado, pode tomar-se como indício do que viria a ser a obra de uma das figuras mais importantes da igreja romana de todo o século XVI, se tivermos presente que São Filipe de Néri vive em Roma de 1534 a 1595, o período que marca a grande viragem da Igreja, no que se refere ao protagonismo dos Papas, quanto à reforma da Cristandade.

É a época do Concílio de Trento (1545-1563) – convocação, realização e aplicação -, e de figuras de Papas reformadores como Paulo III, Paulo IV, Pio V, Gregório XIII, Sixto V e Clemente VIII.

Por outro lado, ainda que isso não tenha chamado muito a atenção dos historiadores, mesmo quando se trata da história da espiritualidade neste século, é sintomático que São Filipe de Néri tenha resistido sempre à ideia de fundar uma ordem ou congregação religiosa, precisamente numa época em que elas surgiam por todo o lado, como sinal de vitalidade da Igreja; além de que, segundo a mentalidade do tempo, isso era considerado como a única porta de saída para o trabalho que ele próprio vinha realizando²¹.

beneficência recém-fundadas em Roma; o que pode significar a persistência do gosto pessoal do florentino por uma via de reforma alternativa às grandes instituições religiosas.

Por sua vez, L. PONNELLE e L. BORDET, *San Filippo Neri e la Società Romana del suo Tempo (1515-1595)*, Tradução italiana de Tito Casini, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1986, p.53, nota 2, matiza a informação, que diz envolta em obscuridade. Cita, além disso, historiadores jesuítas que contam o facto ao contrário.

Seja como for, o que conhecemos de Filipe, bem como da história do Oratório, tornam mais verosímil a hipótese de ter sido o convite de Santo Inácio a ser rejeitado.

Sobre a amizade que terá existido entre os dois santos, ver, por exemplo: R. GARCIA-VILLOSLADA, *Sant' Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. Versão italiana de Anna Maria Ercoles, Milano, Edizioni Paoline, 1990, pp. 10, 404, 586-587.

²¹ A título de curiosidade, e também porque se trata de um sinal inequívoco da vitalidade interna da Igreja neste período, damos o nome e a data da fundação dos principais institutos religiosos, durante a permanência de Filipe em Roma:

1534 Companhia de Jesus.

1535 Ursulinas e Angélicas.

1538 Clérigos Regulares Menores.

1574 Clérigos Regulares da Madre de Deus.

Só já muito para o fim da vida, por volta de 1571-1572, aceita a ideia de uma comunidade regularmente constituída, que o Papa Gregório XIII, com a bula *Copiosius in misericordia*, de 15.07.1575, reconhece oficialmente como “comunidade de padres e clérigos seculares, chamada Oratório”. O santo contava, nesta altura, sessenta anos, idade avançada para a esperança de vida do tempo.

Sem nos determos em pormenores sobre a espiritualidade filipina, parece claro que, ao contrário, por exemplo, de Santo Inácio de Loiola, ele não tencionava organizar nenhuma luta sistemática fosse contra o que fosse: a sua grande preocupação seria aquilo que poderíamos designar hoje por evangelização da vida corrente do cristão, leigo ou sacerdote²².

Por isso, entre os primeiros que se lhe juntaram, havia gente de todas as condições sociais: pobres e ricos, provenientes dos meios menos desafogados e burgueses da Urbe, bem como gente da cultura e membros ilustres da Cúria.

1584 Camilianos ou Padres da Boa Morte.

1590 Agostinhos Recolectos.

1592 Padres da Doutrina Cristã.

²² As palavras, logo que entram no circuito da grande comunicação, tornam-se equívocas e, quer queiramos quer não, às vezes muito perigosas.

A fim de evitar reacções do tipo das que verificámos ainda há pouco na Itália, a propósito de um plano de pastoral da Igreja daquele país, plano divulgado pela comunicação social fazendo largo uso da expressão «evangelizar a cultura», esclarece-se o sentido que aqui se dá à expressão, também para que se entenda o que dizemos de Filipe de Néri; o que é realmente importante pelo que parece detectável no percurso intelectual e religioso de Aquiles Estaço:

Aqui, «evangelização da vida corrente do cristão», significa apenas ajudar o crente a viver a coerência da sua fé, nas situações concretas da sua existência histórica, respeitando integralmente os valores que não se oponham ao Evangelho.

Evangelizar a cultura, nesta ordem de ideias, não seria mais do que ajudar o crente a realizar a osmose entre a fé e a cultura, osmose sem a qual, na perspectiva de quem acredita, ou se destrói a fé ou se atrofia a cultura, o que se saldará sempre em prejuízo para a fé.

Para evitar os equívocos em que caíram alguns leitores do referido plano de pastoral, frisa-se que se trata de ajuda, não de qualquer espécie de imposição.

Chegado a Roma quando esta vivia ainda sob o pesadelo do saque levado a cabo pelas tropas imperiais, em Maio de 1527, procura um trabalho que lhe garanta a subsistência e, no primeiro momento, quer apenas continuar a sua auto-reforma, aprofundando a adesão ao Evangelho que iniciara com o gesto radical de pôr de lado todos os livros.

A visita às sete igrejas, que entretanto realiza com aqueles que se lhe vão juntando, na maioria clérigos vindos das diferentes partes da Itália e da Europa e presentes em Roma com objectivos variados, mas todos igualmente desejosos de se aproximarem do ideal evangélico de vida cristã, estas visitas acabam em encontros e tertúlias sem programa definido, mas sempre juntando a alegria de estar em grupo com o proveito de se comentarem leituras edificantes; leituras que alguns dos participantes haviam feito antes, ou que se faziam ali mesmo, por indicação e sob o olhar de Filipe.

Deixam-se para o capítulo IV outras indicações sobre a espiritualidade filipina e o ambiente romano em que se desenvolve.

De momento, apenas se pretende salientar que ela pertence à corrente reformista vinda já dos séculos anteriores e que, sem se inquietar com o protagonismo das grandes figuras que se agitam, sobretudo, durante a primeira metade do século XVI, continua, precisamente dando alma a esses movimentos.

A descoberta das relações que Aquiles Estaço estabelece muito cedo com Filipe de Néri gera a convicção de que classificá-lo como um humanista da Contra-Reforma só é possível num contexto de pouca clareza terminológica: precisamente quando se reduz toda a movimentação doutrinal, filosófica, teológica, religiosa e moral a duas correntes diametralmente opostas: a Reforma, à qual se associa a ideia de renovação, progresso; e a Contra-Reforma, que, como a palavra parece sugerir, seria tudo o que se organizou contra essa renovação, esse progresso.

Também parece que Reforma, Contra-Reforma, Reforma Católica e Restauração Católica, são termos que não podemos suprimir, porque todos têm a sua função própria, dados os matizes que o uso lhes foi comunicando.

Nem basta renunciar ao emprego isolado da palavra Reforma, como acontece com alguns historiadores, procurando fazê-la acompanhar sempre do adjectivo Protestante ou Católica, conforme os casos; e não basta sobretudo, porque a realidade é tão complexa, que temos necessidade de todos os outros termos²³.

O que é importante é que deixem de se usar uns pelos outros, como se fossem, de facto sinónimos, por exemplo, Reforma Católica igual a Contra-Reforma.

No contexto deste trabalho, tentar-se-á demonstrar que Aquiles Estação foi uma peça importante na obra reformadora realizada pela Igreja, a partir de Roma, no início da segunda metade do século XVI, mas que não pode designar-se como um humanista da Contra-Reforma, sem se cair num equívoco que possivelmente corresponderia a uma grave injustiça.

²³ Já se disse o suficiente sobre esta questão, mas será oportuno acrescentar que, dada a importância do conceito de Reforma, para os historiadores protestantes, que é radicalmente diferente da noção católica de reforma, quando se trata da Igreja, temos de dar razão aos que, como, por exemplo, Hermann Baumgarten (*Hist. Zetschrift*, 46 (1881) 154-164) e Eberhard Gothein (*Ignatius von Loyola un die Gegenreformation*. Halle, 1895), se insurgem contra a expressão «Reforma Católica» (cf. H. JEDIN, 1995, pp. 17-18).

Cf. Também, J. HASHAGEN, *Zeitschrift fuer Kirschesgeschichte* 55 (1936) 52.

III. O POETA RELIGIOSO

O POETA RELIGIOSO

A um de Março de 1566, Aquiles Estaço escrevia a Jerónimo Rusticucci, secretário particular do Papa Pio V, na dedicatória que lhe fazia de uma edição comentada dos poemas eróticos de Catulo:

Versatur in animo meo cogitatio iampridem suscepta de Sacrorum librorum poesi Latinis uersibus exprimenda. Quae cum uaria multiplexque sit, nec generis unius sunt, quae David Rex¹, quae Iob, quae alii denique sanctissimi uiri modulatissimis uersibus cecinerunt, non unum quoque Latini carminis esse adhibendum genus intellegebam, quo uel numerorum similitudinem, uel illorum uarietatem, si nihil aliud, ipsa demum uarietate repraesentarem.

Itaque ad id opus antequam adgrederer, quo paratior hoc ipsum politis ornatisque uersibus praestarem, summos in suo quemque genere Latinos poetas diligenter euolui. Inter legendum autem, quod adsolet, ita multa notarum, ut iustum prope uolumen effectura uiderentur. Ea mei studiosis hominibus cum placita

¹ O problema da autoria dos salmos não se punha, no século XVI, nos termos em que se põe hoje: de facto, praticamente até ao início do século XX, apesar das vozes discordantes, aceitava-se de forma pacífica que David era, pelo menos, o autor moral dos salmos. O que viria a ser demonstrado como impossível pela crítica história e textual. Cf A. SCHÖKEL, pp. 86 e sgs.

essent, contenderunt a me scilicet etiam ne ceteros celarem, neue publico inuiderem.

Ergo, uictus, a Catullo initium duxi, quem superior aetas omnis tanti fecit, ut elegantia illum poetis omnibus facile praestare censuerit.

Em português, segundo a versão de Belmiro Fernandes Pereira:

Desde há muito que eu acalentava a ideia de traduzir para versos latinos a poesia dos livros sagrados. Mas, como esta é muito vasta e variada, pois não pertencem a um único género os temas cantados em melodiosos versos pelo rei David, por Job² e por outros santíssimos varões, para reproduzir apenas com a mesma variedade, se outra coisa não houvesse, quer a semelhança dos ritmos, quer a sua variedade, compreendi que não devia também recorrer a um único género da poesia latina.

Por isso, antes de avançar para aquele trabalho, a fim de que, melhor preparado, o realizasse em versos polidos e elegantes, percorri com cuidado os maiores poetas latinos cada um no seu género. Porém, durante a leitura, como de costume, foram tantas as notas que parecia virem a formar um volume razoável. Estas notas, como agradaram aos homens que se interessam pelas minhas coisas, contenderam comigo, repetidas vezes, para que eu as não ocultasse aos demais, nem impedisse que viessem a público.

² Esta referência do humanista português a Job permite-nos afirmar que o seu conceito de poesia, na Bíblia, era muito amplo, já que englobava livros e partes de livros que os exegetas, ainda que reconhecendo o seu carácter poético, continuam a não incluir nos livros considerados como tais.

Vencido, comecei, pois, por Catulo, por um poeta sempre tão apreciado que se pensava que, sem favor, excedia em elegância todos os poetas³.

Pelo que escreve Aquiles Estaço, ficamos a saber duas coisas muito importantes:

A primeira é que ele, desde a sua juventude, concebera o projecto de traduzir em verso latino os textos poéticos da Bíblia⁴; projecto que em 1566, quinze anos antes da sua morte, continuava vivo, ainda que adiado, pelos muitos afazeres que pesavam sobre os ombros do humanista.

A segunda coisa que ficamos a saber é que ele, pelas exigências desse mesmo projecto e enquanto não podia concretizá-lo de outro modo, ia aperfeiçoando os dotes que queria pôr ao seu serviço, estudando a poesia clássica latina.

Desse estudo intercalar e dos exercícios que implicava, temos frutos preciosos, para além da referida edição dos poemas eróticos de Catulo⁵.

³ B. F. PEREIRA, *As Orações...* pp. 30-32. O A. segue o exemplar existente na Academia das Ciências de Lisboa, que terá sido oferecido, com dedicatória autógrafa, por Aquiles Estaço a Lúcio André de Resende.

Aqui segue-se o exemplar existente na Biblioteca Vallicelliana [S. Borr. H. I. 161 (1)], que foi propriedade do próprio Aquiles Estaço, como pode ver-se, a partir das apostilas autógrafas que o enriquecem sobremaneira.

⁴ Adiante veremos como o humanista português nos informa sobre os dois interesses simultâneos da sua juventude: a poesia e os estudos teológicos (cf p. 106-107).

⁵ B. F. PEREIRA, *As Orações...* p.28, diz textualmente: «A sua actividade poética, Aquiles Estaço alicerçou-a num conhecimento perfeito de toda a teorização literária dos antigos».

Na mesma página, o A. persiste na ideia de que o nosso humanista alterou os seus planos depois de chegar a Roma.

Mesmo que não possuíssemos outros dados, bastaria o que aqui nos diz o próprio humanista, para não estarmos assim tão seguros da influência de Roma em alterações significativas no seu modo de ser e estar na vida. O que se passa é que, como se verá no capítulo IV, ele encontrou na Cidade Eterna o quadro ideal para o carácter multifacetado da sua personalidade humana e intelectual.

Também como reflexão intercalar, talvez possamos tirar algumas ilações do facto de Aquiles Estaço fazer esta edição em pleno pontificado de Pio V, que fora o responsável máximo da Inquisição Romana, no tempo de Paulo IV, e os historiadores apresentam como uma das figuras mais típicas daquilo que se convencionou chamar Contra-Reforma⁶.

Mais, Aquiles Estaço dedica esta edição dos poemas de Catulo, profusamente anotada, com explicações de todo o tipo, incluindo os termos mais escabrosos, relativos à vida íntima do protagonista ou dos protagonistas desses poemas, a Jerónimo Rusticucci, secretário particular do Papa, um homem da Cúria que o conhecia muito bem e ao qual o humanista português devia especiais favores.

Podemos suspeitar de que em Portugal teria sido muito difícil a Aquiles Estaço fazer esta edição, sobretudo tendo presentes as dificuldades com que lutou Frei Bartolomeu Ferreira, seis anos depois apenas, para fazer passar pelas malhas da Inquisição de Lisboa *Os Lusíadas*, tais quais haviam saído das mãos de Camões. Dificuldades que, aliás, já não conseguiu

⁶ Aqui não se partilha desta opinião, ainda que se reconheça em Pio V, depois de tantas décadas de Papas sem envergadura moral, mais preocupados com a sua condição de príncipes temporais do que com a sua missão de pastores, o primeiro grande exemplo da santidade que o momento reclamava para os protagonistas da reforma interna da Igreja.

Admite-se, no entanto, que o facto de se considerar Pio V uma figura típica da Contra-Reforma se explica perfeitamente a partir do conceito que o termo encerra para quem não toma em consideração os matizes a que se fez referência no capítulo anterior.

Por outro lado, se tomarmos em conta esses matizes, podemos dizer que Pio V foi, não uma figura típica, mas uma figura exemplar da reforma que a Igreja quis fazer de si própria. Tão exemplar, que se manteve como ponto de referência – para o melhor e para o pior, há que reconhecê-lo honestamente –, por cerca de quatro séculos. É, aliás, sintomático que, até 1954, seja o único papa dos tempos modernos a ser canonizado.

E podemos ir ainda mais longe, reparando que o Papa canonizado em 1954 é Pio X, que procurou, mais do que qualquer dos seus antecessores, recuperar o que de melhor encerravam os decretos de reforma do Concílio de Trento. Tanta coisa que a polémica anti-protestante havia relegado para segundo plano, quando não feito esquecer completamente e que havia de preparar a Igreja para a viragem de que o Vaticano II foi, ao mesmo tempo, fruto e força impulsionadora.

ultrapassar quando foi encarregado do mesmo trabalho para a segunda edição do poema⁷.

Sabe-se que, a partir de finais do pontificado de Pio IV e durante todo o pontificado de Pio V, D. Sebastião tentou o regresso de Aquiles Estação a Portugal.

Apesar das aparências e dos documentos, não são muito claras as razões da ineficácia de tais tentativas.

É verdade que o trabalho e a competência do humanista português eram particularmente apreciados em Roma. Ele tinha a consciência clara do seu valor, e, apesar da solidão que o terá acompanhado nos derradeiros meses, ou mesmo anos, não parece que tal prestígio tenha alguma vez diminuído.

Basta pensarmos que a sua última intervenção pública se verifica a 18 de Março de 1581, pouco mais de quatro meses antes da sua morte.

Por outro lado, não se conhecem palavras suas que nos permitam fundamentar a existência de um qualquer apego à Cidade, onde acabou por morrer, deixando os livros e os ossos a quem se havia de esquecer, quanto aos livros, de que eram dele, quanto aos ossos, de que mereciam ao menos que se guardassem em lugar digno e acessível a quem um dia viesse a

⁷ Sobre a temática das relações da Inquisição com o movimento editorial na segunda metade do século XVI, há muitos estudos, ainda que nem todos de igual valor.

Cf., por exemplo, I. S. Révah, *La censure inquisitoriale portugaise au XVIe siècle*, Lisboa, 1960.

Jorge de Sena diz, a propósito de *Os Lusíadas*, X, 82, que Bartolomeu Ferreira não entendeu o verdadeiro conteúdo das reflexões do Poeta sobre a mitologia, insinuando assim que foi mais a ignorância do que a abertura de espírito do censor que salvou a integridade do poema (cf. J. de SENA, *A Estrutura de "Os Lusíadas"*, Lisboa, Portugália Editora, 1970, p.73).

É possível que o autor de *A Estrutura de Os Lusíadas* tenha razão. Agora que Frei Bartolomeu Ferreira lia um pouco mais longe do que muitos dos seus contemporâneos prova-o o facto a que nos referiremos mais adiante e que não podemos considerar meramente fortuito (Vide, infra, cap. V, p. 592-593, nota 21).

descobrir o valor deste português, desterrado da pátria e da memória dos seus concidadãos⁸.

⁸ De facto, não se sabe onde param as ossadas do nosso humanista, que foi «congregado» de Santo António dos Portugueses, fiel às reuniões até quase à véspera da sua morte. Nesta igreja existe um monumento funerário a Martín Azpilcueta, o Doutor Navarro, conhecido e amigo de Aquiles Estaço, mas que mereceu mais dos Portugueses do que ele; certamente porque pôde ser considerado benfeitor do Instituto, ao contrário do nosso humanista, que, por razões de ordem cultural (cf. cap. IV), beneficiou outras entidades, afinal não muito mais agradecidas.

Quanto às ossadas de Aquiles Estaço, frente às informações contraditórias de várias fontes – uns dizendo que se encontram na Chiesa Nuova (P. José de CASTRO, *Portugal no Concílio de Trento*, Lisboa, União Gráfica, 1945, vol. IV, p.171; M. La Tella BARTOLI, «A Proposito di Aquiles Estaço e dei Carmina...», [3]; B. F. Pereira, *As Orações...* p.27), outros que elas desapareceram por ocasião das obras de remodelação da igreja (M. T. Rosa Corsini, *I Libri...* p.7) – procuraram-se, não já as ossadas, que, de facto, não se encontram no local assinalado com tanta precisão por José de Castro: «na capela da Mãe de Deus, a primeira ao entrar pela igreja ao lado esquerdo»; não as ossadas, mas informações que permitissem aventar algumas hipóteses de localização ou pistas para explicar o seu desaparecimento. No fim, a conclusão amarga de que o nosso humanista desaparecera, de facto, da memória de toda a gente.

Os padres filipinos, interrogados a propósito, afirmam que o humanista português não foi sepultado na sua igreja, e mostram um documento que declaram ser o testamento original de Aquiles Estaço.

Será, no entanto, a cópia a que faz referência Antonio CISTELLINI, no seu *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione Oratoriana. Storia e Spiritualità*. Brescia, Editrice Morcelliana, 1989, I, p. 292, nota 162.

O que parece não ter sido ainda devidamente estudado é este passo, algo obscuro, que é comum a ambos os manuscritos: «... corpus humari uoluit in Ecclesia Beatae Mariae et Sancti Gregorii in Vallicella de Vrbe, eiusque corpus, si possibile est, indui uoluit, dum eius cadauer transferetur ad ecclesiasticam sepulturam, habitu fratrum Beatae Mariae Supra Minerbam de Vrbe, cui ecclesiae reliquit id quod sibi debetur iure sepulturae».

Uma interpretação possível do texto seria que Aquiles Estaço quis ser, ao menos provisoriamente, e, de facto, de acordo com o que afirmam os seus principais herdeiros, os padres filipinos, foi sepultado na igreja de Santa Maria Sopraminerva, que ainda hoje está a cargo dos frades dominicanos, com cujo hábito ordenou fosse revestido o seu cadáver.

Nessa igreja há, de facto, muitas sepulturas que não se sabe a quem pertencem: umas porque as lápides nunca tiveram inscrição, outras porque esta desapareceu.

Talvez não fosse muito difícil provar que o nosso humanista não nutria especiais simpatias pela Cidade do Tibre, pelo menos como morada habitual⁹.

Tudo bem ponderado, e admitindo que, de facto, Aquiles Estaço alguma vez terá tido intenção de regressar a Portugal, não o terá feito principalmente porque, além de Roma constituir um mundo mais adequado aos seus interesses intelectuais, ele estava ao corrente do que se passava em Lisboa, onde o ambiente de intolerância, tanto política como religiosa, que começara a verificar-se nos últimos anos do reinado de D. João III, não cessava de se agravar¹⁰.

Não sabemos que tipo de poesia terá Aquiles Estaço cultivado no período que antecede a sua partida para Paris e Lovaina, onde se dedica à Teologia e aperfeiçoa os conhecimentos alcançados no convívio com os melhores humanistas portugueses do tempo, entre os quais se contam André de Resende e os intelectuais do seu círculo.

O que nos leva a concluir, mais uma vez, que, por enquanto, pelo menos, os restos mortais de um dos nossos maiores humanistas continuam desaparecidos. (Cf. p.6, nota 7).

⁹ Veja-se, por exemplo, a nota que escreveu, pelo próprio punho, ao lado de um poema de Cláudio Rutílio Namanziano, em que o poeta confessa a sua dor por ter de abandonar Roma: «... an carendum tam cito est. Etsi Romae diu fuerat».

Trata-se do volume da Vallicelliana, com a cota, S. Borr. Q. I. 299(2).

¹⁰ Sobre todo este assunto, ver B. F. PEREIRA, *As Orações...* pp.22-26.

O A. é de opinião que Aquiles Estaço desejava realmente regressar a Portugal. Aliás, as fontes que cita são suficientemente claras, se queremos dizer que chegou a decidir-se pelo regresso. Apesar de tudo, podemos imaginar que o seu desejo de voltar a Portugal seria mais uma aspiração vaga, quase uma hipótese que se admitia, mas que não se realizava, porque o interessado acabava por se aperceber de que não lhe convinha.

Em «A Livraria de Aquiles Estaço», p.262, nota 20, o próprio Belmiro Fernandes Pereira corrige as suas afirmações acerca da magreza de recursos do humanista português.

Do que foi publicado a partir de 1547, ano da edição de *Syluulae duae*¹¹, podemos concluir com segurança que tentou a poesia em todas as áreas da inspiração poética.

Em relação à temática religiosa, e tendo em conta o seu espólio, já editado ou ainda manuscrito, as composições do nosso humanista são, na sua grande maioria, inspiradas em textos bíblicos; mas há também grande número de poemas dedicados a alguns santos pelos quais Estação nutria particular devoção e que não seriam necessariamente os mais venerados no século XVI.

Neste capítulo, faremos, em primeiro lugar, algumas reflexões de ordem geral sobre os interesses poéticos do nosso humanista, especialmente no que se refere aos temas abordados.

Numa segunda parte, ocupar-nos-emos das paráfrases dos salmos, cantos, hinos e outros textos bíblicos.

A terceira parte dedicá-la-emos às composições de tema religioso, que apresentaremos acompanhadas de um breve comentário.

¹¹ Vide, infra, pp. 104-105.

PRIMEIRA PARTE

VESTÍGIOS DE UM PROJECTO GRANDIOSO

Ainda que, para a esperança de vida do tempo, Aquiles Estaço não tenha morrido especialmente jovem¹², podemos considerar o que nos deixou, no domínio da poesia, simples esboço de um projecto que, a realizar-se, teria sido algo de grandioso¹³.

De facto, escrever em verso latino tudo o que na Sagrada Escritura é considerado texto poético – e não nos esqueçamos de que Aquiles Estaço tinha um conhecimento suficiente do hebraico, para se dar conta da vastidão da tarefa que se impunha – seria uma empresa realmente extraordinária¹⁴.

¹² De facto, se comparamos a duração da sua vida com a de alguns dos seus contemporâneos mais conhecidos, das letras e de outras áreas de actividade, vemos que não se pode considerar a sua uma morte prematura. Vejamos alguns exemplos de portugueses que, de algum modo, se tornaram figuras importantes neste século: Camões (1524-1579), António Ferreira (1528-1569), André de Gouveia (1497-1548), António de Gouveia (1510-1566), Diogo Bernardes (1530-1596), D. Manuel (1469-1521), Carlos V (1500-1558), D. João III (1502-1557), Francisco Xavier (1506-1552), D. Henrique (1512-1580), D. João de Castro (1500-1548). Perante um tal panorama bem se pode dizer que existências com a duração das de João de Barros (1496-1570), Jerónimo Osório (1506-1580), Mendes Pinto (1510-1583), Damião de Góis (1502-1574) ou mesmo Sá de Miranda (1481-1558), são verdadeiras excepções.

¹³ Vide, supra, pp. 97-98.

¹⁴ Vide, infra, p. 107-108, o que se diz acerca dos textos poéticos da Bíblia..

A pensar nela, o nosso humanista realizou um trabalho insano, compulsando manuscritos antigos, corrigindo textos, tirando notas...

Os resultados desse trabalho tiveram aplicações múltiplas, devido ao carácter multifacetado da actividade desenvolvida em Roma por Aquiles Estaço.

Mas o projecto da sua juventude ficaria por realizar; não sabemos se por demasiado ambicioso, se por falta de tempo. Provavelmente por ambas as razões, que acabam fundindo-se na vida que Aquiles Estaço é obrigado a viver em Roma: a vastidão do projecto exigiria uma disponibilidade total que, na segunda metade do século XVI, já nenhum humanista podia ter, sobretudo se empenhado, como era o caso do nosso compatriota, num verdadeiro trabalho de renovação interna da Igreja.

Podemos assim afirmar que lhe faltou o tempo – na linha da sincronia (tempo disponível) e na linha da diacronia (tempo vivido) – também pelo carácter, digamos, excessivo do seu projecto.

No ano de 1549, saía em Paris, dos prelos de Thomas Richard, o seu segundo livro impresso, com o seguinte título completo:

*A C H I L L I S/ Statij Lusitani Syl-/ uae aliquot vna cum
duo/ BVS HYMNIS CALLIMA/ chi eodem carminis genere ab eo/
Latine redditis./ [colophon]/PARISIIS/ Apud Thomam
Richardum, sub Bibliis aureis/ e Regione collegij Remensis/ 1549.*

Segundo as informações de Belmiro Fernandes Pereira¹⁵, desta obra conserva-se um exemplar em cada uma das bibliotecas seguintes: Nacional de Paris, Bodleiana (de Oxford), Estadual da Baviera (Munique), Nacional de Madrid, Vaticana, Nacional de Roma, Angélica (Roma) e Vallicelliana (Roma).

¹⁵ Cf. *As Orações...* p. 40.

Não se conhece a presença de qualquer exemplar em bibliotecas portuguesas.

Aqui utiliza-se fotocópia do exemplar da Biblioteca Bodleiana (Byw T. 2.7.), confrontando-a com o exemplar da Vallicelliana [S. Borr. Q. V. 191(37)].

Aquiles Estaço dedica esta obra ao Infante D. Luís, filho de D. Manuel, portanto, irmão do rei D. João III.

A dedicatória é seguida de um poema encomiástico, no qual se narram, em dísticos elegíacos, alguns dos factos mais importantes da vida do Infante.

Foi o início desta carta dedicatória que levou José Gomes Branco a pôr a hipótese de uma obra anteriormente publicada por Aquiles Estaço.

A hipótese viria a confirmar-se com a descoberta, pelo mesmo José Gomes Branco, do único exemplar dessa obra até agora encontrado e que se guarda na Biblioteca Real da Bélgica¹⁶.

Mas essa dedicatória interessa a este capítulo ainda por outro motivo.

De facto, o nosso humanista diz, a certa altura, referindo-se às composições que oferece ao Infante, seu amigo:

*Ac sunt hi quidem quos accipis princeps clarissime ocii
mei fructus: non enim haec scribo nisi uacuum, et a Theologiae
studiis aliquantulum feriatum. Idque facio, quo musas, quas olim
puer magno studio colui, etiam nunc grandior, et quidem
Theologus, retineam.*

Ou seja, em tradução livre:

¹⁶ Cf. José Gomes BRANCO: «A propósito da primeira obra de Achilles Statius Lusitanus», *Humanitas* 2 (1948-1949) 81-92.

O que estás a receber, príncipe ilustre, são apenas os frutos do meu ócio; pois não escrevo tais coisas senão quando estou livre e um pouco aliviado dos meus trabalhos de Teologia. E faço-o, para que eu, que tão intensamente cultivei as musas, enquanto era jovem, também as conserve comigo agora, que sou mais velho e, ainda por cima, Teólogo.

As palavras do nosso humanista inspiram as seguintes observações:

1. Os trabalhos que integram este opúsculo são o fruto da ocupação dos tempos que a sua actividade normal lhe deixava livres – *ocii mei fructus*-.

Tendo presente o significado clássico do termo *ocium*, e o que escreve no período seguinte, é legítimo pensar que, na mente do seu autor, o conteúdo deste opúsculo correspondia a algo que tinha grande importância, inclusive para o que estava no centro das suas preocupações, ou seja, a teologia: *Idque facio, quo musas... etiam nunc grandior, et quidem theologus, retineam.*

2. Aquiles Estaço era um estudante de Teologia aplicado; o que pode explicar, tanto a segurança com que aborda muitos dos temas controvertidos, na sua época, como a riqueza de conteúdo das notas que escreveu nas margens de alguns dos livros da sua biblioteca.

3. Cultivou a poesia quando era jovem: *...quo musas quas olim puer magno studio colui... retineam.*

4. Considera-se a si próprio teólogo. Este facto permite-nos, pelo menos, suspeitar de que a Teologia foi uma preocupação de sempre na mente do nosso humanista. E a partir dele podemos também duvidar da justeza da afirmação que atribui à sua presença em Roma o interesse pela Teologia.

É, portanto, claro que Aquiles Estaço não só cultivou a poesia enquanto era jovem, e quer continuar a cultivá-la: porque gosta de poesia, mas também porque, como fica dito, ela entra nos seus projectos de estudante de Teologia: *quo musas retineam, nunc grandior et quidem theologus*.

Quais sejam esses projectos, não o diz aqui, senão indirectamente, na medida em que afirma querer continuar a cultivar a poesia enquanto teólogo – *nunc grandior et quidem theologus*.

Mas di-lo-á mais tarde, precisamente quando, decorridos dezassete anos, dedicar a outro amigo – agora da Cúria Romana – os resultados de outros ócios, que eram, afinal, se virmos bem as coisas e como o termo insinua, trabalhos relacionados com o grande projecto da sua vida, aqui referido de forma indirecta.

Entretanto, não será extrapolar demasiado se, tendo em vista aquele *et quidem theologus*, concluirmos que Aquiles Estaço pressentia, pelo menos, a existência de uma especial relação entre a poesia e a Teologia: o que certamente, além de se dever à intuição dos humanistas em geral, para quem o estudo da retórica, como se dirá mais adiante¹⁷, estava longe de corresponder a um intuito meramente estético, se descobria no contacto com as fontes da Teologia, sobretudo a Bíblia e uma parte dos Padres.

De facto, não será por acaso que uma grande parte dos escritos bíblicos são, literariamente falando, obras poéticas e, mesmo os que pertencem a outros géneros, contêm inúmeros textos poéticos.

Bem vistas as coisas, se guardamos um conceito suficientemente amplo de poesia (poivhsi~...poihtikov~), temos de admitir que, como, aliás acontecia já com os filósofos da Antiguidade, o casamento, digamos assim, da Teologia com a poesia se torna patente nos textos bíblicos, sobretudo do

¹⁷ Cf. infra, cap. IV.

Antigo Testamento, na proporção directa da sublimidade da mensagem que transmitem.

É o que acontece com os escritos dos profetas e os Livros Sapienciais, nos quais se inclui o Saltério¹⁸.

No Novo Testamento, se deixamos de lado os hinos que São Paulo incluiu nas suas cartas e alguns discursos de Jesus, nomeadamente as parábolas, pode dizer-se que o texto mais poético é o quarto evangelho, cuja sublimidade fez com que a primitiva comunidade cristã desse a João o título de «Teólogo».

Os Padres, principalmente de expressão grega, e são quase todos, nos dois primeiros séculos da era cristã, não precisam sequer de inventar a técnica, que lhes vinha dos grandes filósofos da Antiguidade e se mantinha presente nas escolas, sobretudo devido à permanência do prestígio de Platão e dos seus grandes mitos.¹⁹

Será talvez por isso que, pelo menos até ao século XII, no Ocidente, os temas da fé mais abordados pela poesia são os que se relacionam com os grandes mitos cosmológicos, como é o caso da criação e do significado teológico do mundo: aqui há uma influência profunda do *Timeu*, talvez a obra de Platão mais lida no Ocidente, ao longo de toda a Idade Média.

A partir do século XII, por influência de São Bernardo, primeiro, e de São Francisco, depois, a poesia invade todos os temas da vida cristã, mas

¹⁸ Normalmente, nos tratados da especialidade, os livros da Bíblia agrupam-se do seguinte modo:

Antigo Testamento: Pentateuco (5); Livros Históricos (16); Livros Sapienciais (7); Livros Proféticos (18).

Novo Testamento: Evangelhos e Actos (5); Cartas de São Paulo (13); Carta aos Hebreus (1); Cartas Católicas (7); Apocalipse (1).

¹⁹ Ver, adiante, 130-132., o que sobre o tema se diz, a propósito de Gregório de Nazianzo.

Sobre esta temática no Oriente, cf., por exemplo, H. U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln, 2ª ed. 1961. Para uma síntese de toda a patrística grega, feita pelo que é considerado o último Padre da Igreja, ver João Damasceno, *De fide Orthodoxa*, livro II.

com um pendor mais místico, que se reflectirá na criação poética de Aquiles Estaço, embora, como veremos, a sua não seja propriamente uma poesia mística²⁰.

Aquiles Estaço, poeta crente

Em face disto, já não será necessário insistir que os escritos espirituais de Aquiles Estaço, nomeadamente os que se relacionam com novas versões dos textos sagrados, não pertencem a um projecto da velhice, de um humanista que, como diria o Camões das redondilhas «Sôbolos rios que vão» cantasse a sua palinódia²¹:

²⁰ Cf. infra, pp.112-113.

Relativamente ao estudo das relações da poesia com a Teologia, apesar de podermos contar já com muitos trabalhos monográficos, nos quais se incluem os referentes aos textos poéticos da Bíblia, faltam-nos obras de síntese, que, como acontece com a poesia mística e religiosa, além da análise de textos, nos forneçam os pressupostos teóricos e critérios objectivos para uma classificação da poesia teológica.

Por abordar uma temática muito querida dos humanistas, ainda que centrada no estudo da *Poética* de Aristóteles, vista como uma *Paideia*, tem algum interesse, pelas afirmações que faz relativamente à superioridade do discurso denotativo, frente ao conotativo, o livro de Concepcion NAVAL, *Educación, Retórica e Poética. Tratado de la educación en Aristóteles*. Pamplona, EUNSA, 1992.

²¹ Não há intenção de entrar na polémica Sérgio-Sena a respeito do que constitui ou não a «espinha dorsal» da poesia lírica de Camões. (Cf. A. SÉRGIO, «Questão Prévia de um Ignorante aos Prefaciadores da Lírica de Camões», *Ensaio*, IV, 2ª ed. Lisboa, Guimarães Editores, 1959, pp.23-82; J. de SENA, *Uma Canção de Camões*, Lisboa, 1966).

O que parece oportuno afirmar, já que se cita o autor de uma das mais importantes paráfrases do salmo 136 (137) – em português, de longe a mais importante — salmo que, como veremos, também foi parafraseado por Aquiles Estaço, é que nem no caso de Camões se deve ceder com facilidade à tendência biográfica, procurando situar determinadas composições em certas viragens da vida.

Quanto ao termo «palinódia», não aparece aqui por mero acaso: em primeiro lugar, porque, de facto, é usado por Camões, no poema referido; mas sobretudo, porque a posição que ocupa na estrutura formal e semântica desse poema lhe dá um sentido que não se aplica ao percurso intelectual de Aquiles Estaço, que, mesmo acompanhando, como justamente

É claro que Aquiles Estaço não tem a envergadura poética de Camões, nem a profundidade filosófica e a força mística de Pascal.

Mas as razões por que aqui se mencionam essas duas figuras cimeiras da história cultural europeia são outras.

A primeira está no facto de, tanto Camões como Pascal, documentarem diferentes sortes do inacabado. Pois, enquanto para o pensador francês, ele se transforma numa das fontes de engrandecimento da sua imagem, pelo que, no esboço da *Apologie de la Religion Chrétienne*, fica da riqueza do seu pensamento, para o poeta lusíada, a dispersão dos seus poemas líricos constitui uma deficiência fatal, que ameaça fechar para sempre aos seus leitores a grandeza da alma que quis falar através dos seus poemas.

A segunda razão parte do facto de Camões ser perfeitamente contemporâneo de Aquiles Estaço, quer pelos anos em que viveu – quase lado a lado, se não no espaço, seguramente no tempo²², um com o outro, embora talvez desconhecendo-se mutuamente – quer pelas ideias que, modeladas no que de melhor produziu o Renascimento português, guiaram a sua criatividade e perpassam os textos mais significativos de ambos²³.

afirma Belmiro Fernandes PEREIRA, «a evolução do século» (*As Orações...*, p.74), nunca precisou de mudança, conversão que implique rejeição do passado, como a entende Camões, ao concluir a sua admirável paráfrase.

Além disso, embora nos faltem dados cronológicos precisos, podemos afirmar que Estaço cultivou a poesia profana até ao fim da sua vida.

²² De Aquiles Estaço, que nisto foi mais feliz do que Camões, temos as datas exactas do nascimento – 12 de Junho de 1524 – e da morte – 17 de Setembro de 1581.

Sem entrarmos na discussão, certamente interminável e fora do âmbito deste trabalho, sobre quando e onde nasceu e morreu o nosso épico, fica muito claro que as datas propostas pelos eruditos quase coincidem com as de Aquiles Estaço: de facto, 1525 e 1580 são os limites mais frequentemente apontados para a existência histórica de Camões.

²³ Relativamente a Aquiles Estaço, além do que se espera poder mostrar ao longo deste trabalho, ver o que diz B. F. Pereira, na análise que faz das Orações de Obediência e quando se refere à temática da poesia profana (cf. *As Orações...* pp.27 e 75).

Claro que, em relação a estes, há uma diferença abissal, se repararmos no génio poético de cada um, partindo do que nos resta da obra respectiva.

O autor de *Os Lusíadas* não sofre comparação com nenhum artista do seu tempo, nem talvez com nenhum daqueles que, no mundo ocidental, se seguiram ao seu mestre e modelo: ou seja, Virgílio Nasão.

Aquiles Estaço enquanto criador artístico, é sem dúvida, inferior a Camões: se fosse preciso, bastaria, para nos convenceremos disso, comparar a paráfrase que ambos fazem do Salmo 136, ou 137, segundo a numeração da bíblia hebraica, que é a que, neste caso, segue Estaço²⁴.

Sem nos anteciparmos ao comentário das paráfrases manuscritas, reunidas no códice da Vallicelliana, B 106, e publicadas por Marina La Tella Bartoli, pode dizer-se que, se quiséssemos fazer uma escala qualitativa, na perspectiva da originalidade, do aproveitamento do texto bíblico, indo da simples inspiração à tradução pura, deixando no centro o que propriamente se designa por paráfrase, diríamos que Camões e Aquiles Estaço ficam nos dois extremos opostos: pois, enquanto o primeiro vai muito para além da paráfrase, tornando-se, aqui, como acontece, por exemplo, nos poemas que “imita” de Petrarca, um autêntico criador, que, embora utilize o mesmo tema, ultrapassa o seu modelo em beleza estética e emoção lírica; o segundo, ao contrário, na maior parte dos casos, limita-se a procurar uma nova versão latina para o texto hebraico.

Claro que, independentemente da maior ou menor genialidade, no que se refere à inspiração poética, não podemos esquecer a diferença de

Quanto a Camões, são poucos, hoje, os estudiosos da sua obra lírica que não reconheçam nela algo que vai muito para além do simples exercício poético sobre temas tradicionais como o amor e as relações mais ou menos estéticas do homem com o mundo que o rodeia.

Que se saiba, ainda ninguém pôs ombros à obra de síntese – tão difícil quanto urgente – que nos permita ver a continuidade entre o Camões épico e o Camões lírico.

²⁴ Sobre a dupla numeração de alguns salmos, vide infra p 152.

posições, perante o texto sagrado. Este, como sabem os especialistas dos géneros literários da Bíblia, sem deixar de ser um texto humano, com todas as características do género a que pertence, reflecte uma fé à qual procura ser fiel, e, segundo a doutrina da inspiração sobrenatural, desenvolve-se dentro de fronteiras especiais, que não existem para a criação puramente humana.

Ora, é evidente que, enquanto Camões podia pegar no salmo como simples fonte de inspiração, Aquiles Estaço, quer pela sua formação teológica, quer pelo contexto em que insere a sua versão, sentir-se-ia necessariamente mais limitado pelas fronteiras provenientes do carácter sagrado do texto.

Por outro lado, mesmo sem entrarmos na polémica já referida²⁵, pode dizer-se que o texto do nosso épico pertence, com todo o direito, à poesia mística portuguesa do século XVI, enquanto o de Aquiles Estaço não pode senão incluir-se na poesia de tema religioso.

Não se pretende discutir aqui e muito menos ainda dirimir a questão da diferença entre poesia mística e poesia religiosa.

Como, no entanto, nos ocupamos de uma parte da produção poética de Aquiles Estaço, que se designa neste capítulo de *Poeta Religioso* e, numa parte deste capítulo, de *Poeta Crente*, esclarecem-se as noções adoptadas, para se entenderem melhor os títulos dados a esta secção.

Muito sumariamente e sem intuítos polémicos:

Poesia mística será aquela em que o poeta se inspira numa «experiência religiosa interior», extraordinária, que ele sabe infável, por ser única e «supra racional», mas de que sente necessidade de falar.

Nesta caracterização da poesia mística, o elemento essencial será a ideia de «experiência religiosa interior», que é extraordinária, não só por ser rara e de ordem «supra racional», mas também porque é própria de certos

²⁵ Cf. Vide, supra p. 109, nota 21.

temperamentos, em parte, pelo menos, independentes do quadro cultural da sua formação.

Quanto à poesia religiosa, ainda que se possa falar de muitos géneros e graus de religiosidade, quando se quer classificar esta poesia, descreve-se, de modo sumário, como a poesia que trata temas de índole religiosa, sem a força e o carácter por vezes hermético do discurso místico.

Aquiles Estação, pela índole da sua poesia, que se limita a tratar temas religiosos, sem falar de experiências interiores especiais, pode perfeitamente classificar-se como poeta religioso, não místico²⁶.

O que, evidentemente, não exclui a hipótese de, na sua vida pessoal, existirem experiências religiosas daquele tipo: se as houve, elas não se reflectem nos seus poemas, como, aliás, se reflectem muito pouco outras emoções íntimas²⁷.

Se, no campo da poesia religiosa, distinguirmos aquela que apenas se inspira na religião da que se ocupa das verdades da fé, podemos então falar de poesia religiosa, no primeiro caso, e teológica, no segundo.

O humanista português cultivava uma e outra; mas, em muitos casos, damo-nos bem conta de que as preocupações do teólogo predominam sobre as do poeta.

Não é objectivo deste trabalho estudar a arte poética propriamente dita de Aquiles Estação, já que tal estudo pode e, digamos mesmo, deve inserir-se numa pesquisa mais ampla, englobando toda a oratória do nosso humanista, que não foi apenas filólogo e teólogo, mas um escritor – de verso e prosa –

²⁶ Sobre toda esta temática pode consultar-se, por exemplo: Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Os Homens e os Livros, Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Editorial VERBO, 1971, sobretudo pp. 39-46.

²⁷ Quanto à resistência do nosso humanista em falar de si, veja-se infra, o que se escreve na p.581.

Adiante veremos, no entanto, que alguns dos seus poemas têm verdadeira emoção lírica, de tom acentuadamente religioso.

que procurava levar à prática os princípios que descobria e estudava nos autores antigos e nos mestres que o precederam.

Este capítulo, ao falar de Estaço como poeta religioso, não pretende classificar a sua obra poética; tem apenas como objectivo definir com clareza qual a parte dessa obra que toma em consideração, e o aspecto sob o qual a toma.

De facto, o que interessa, na perspectiva adoptada por esta abordagem, é apenas o carácter religioso da actividade, dos projectos e das realizações, na área do latim humanístico, de Aquiles Estaço, que se crê figura central do Renascimento português²⁸.

Deixam-se, portanto, de lado os poemas profanos, como não se tomará em consideração o seu trabalho especificamente filológico, a não ser naquilo que pareça ter importância do ponto de vista teológico, como seria o caso das apostilas aos textos bíblicos.

Mesmo a sua poesia religiosa será abordada mais como religiosa do que como poesia: isto é, será o conteúdo que se terá principalmente em conta, secundarizando os aspectos formais, cuja análise em pormenor, na poesia e na prosa, será certamente levada a cabo por quem se disponha a fazer o estudo da arte retórica de Aquiles Estaço.

A maior parte da produção poética do nosso humanista ficou inédita, e o seu manuscrito constitui uma das riquezas do códice da Vallicelliana, B 106: de facto, aí se encontram as paráfrases dos salmos, os poemas de tema religioso e outros poemas, de tema variado.

Esta parte do códice foi publicada por Marina La Tella Bartoli, em 1975²⁹.

Ainda que se tenha estudado cuidadosamente o manuscrito original, a ponto de, por vezes, se discordar da leitura feita por La Tella Bartoli, o seu

²⁸ Cf B. F. PEREIRA, *As Orações...*p. 74.

²⁹ Marina La Tella BARTOLI, "A proposito di Aquiles Estaço e dei Carmina del codice vallicelliano B 106", *Annali Istituto Universitario Orientale Sezione Romanza*, 17 (1975), pp.293-362.

trabalho constituiu um precioso apoio nesta abordagem do que nos ficou do grandioso projecto do nosso humanista³⁰.

E o epíteto de grandioso, aqui, não se refere apenas à sua qualidade.

De facto, já bastava a dificuldade natural da tarefa: pois ela respondia, nada mais nada menos, do que ao sonho de verter numa língua indo-europeia a poesia expressa em metros totalmente diferentes, sobretudo se pensamos nos textos mais antigos, ou seja os Salmos e os Profetas. Estes textos, cuja língua original é quase sempre o hebraico, estão carregados de expressões que ainda hoje os melhores especialistas não conseguem penetrar totalmente, procurando muitas vezes compensar-nos dos semitismos que enxameiam nas suas traduções, com discursos eruditos que estão longe de nos satisfazerem.

Mas os textos poéticos da Bíblia não são apenas os Salmos e os Profetas, ainda que uma parte dos outros tenha tido como língua original o grego.

E que Aquiles Estaço incluía no seu projecto a tradução de todos os textos, provam-no, por exemplo, as paráfrases de um hino profético (*Is 12*), e de alguns episódios narrativos, como é o caso da venda de José pelos irmãos, aos mercadores que operavam entre o deserto e o Egipto (*Gen 37, 26-28*).

Sem nos metermos em questões especificamente bíblicas e muito menos ainda nas discussões eruditas acerca dos nomes atribuídos aos diferentes livros da Sagrada Escritura, talvez seja oportuno recordar aqui, para termos uma ideia de como era grandioso o projecto do nosso humanista, que a poesia é, de facto, um género literário quase universalmente presente na Bíblia.

Textos poéticos, alguns de grande beleza, encontram-se disseminados por todos os livros, incluindo os históricos, que, como acontece com a

³⁰ A leitura dos poemas de Estaço levada a efeito por Marina La Tella BARTOLI apresenta grande número de deficiências, algumas das quais serão autênticas infidelidades

historiografia profana, recolhem muitas vezes fragmentos de poemas épicos, ainda que os Hebreus tenham cultivado sobretudo a poesia lírica e didáctica.

Fala-se aqui especialmente do Antigo Testamento, porque o Novo não tem livros considerados poéticos.

No entanto, não pode passar despercebido que, além de um ou outro texto evangélico, como é o caso das narrativas da infância de Jesus –Mateus e Lucas -, e sobretudo as epístolas paulinas, que são, em geral, os textos mais antigos do Novo Testamento, esses livros recolhem muitos hinos, alguns de grande beleza lírica e mesmo formal.

Mas é pouco provável que esses textos fizessem parte do projecto de Aquiles Estaço.

De facto, do Novo Testamento despertaram-lhe mais interesse as partes narrativas, como, por exemplo, a «Parábola do Filho Pródigo» (*Lc* 15, 11-31), que é, aliás, um texto carregado de poesia; a vinda e a adoração dos Magos (*Mt* 2, 1-12) e o martírio de Estêvão (*Act* 7, 54-60).

Quanto à infância de Jesus, na qual se insere a referida adoração dos Magos, os poemas de Aquiles Estaço parecem depender mais da tradição popular e da sua piedade pessoal do que das narrativas bíblicas, ainda que, como bom humanista, tenha o cuidado de não as contradizer.

Verso, Teologia e Piedade

Acima considerou-se Aquiles Estaço um poeta crente, isto é, que utiliza a temática religiosa, não apenas como pretexto — porque quer com ela fazer exercícios poéticos -, mas porque existiu na sua vida de humanista e teólogo um projecto cultural que dependia essencialmente das suas concepções religiosas.

Resta agora ver como tais concepções se reflectem no que nos ficou desse projecto.

Seguindo a classificação do códice B 106, podemos dizer que Aquiles Estaço deixou parafraseados dezassete salmos e o capítulo XII de *Isaías*, que é um cântico de louvor, no qual o Justo manifesta a sua gratidão pela benevolência com que Deus o acolhe, apesar das suas infidelidades: uma temática comum a alguns salmos parafraseados pelo humanista português, como é o caso dos salmos CXXX e LXXXV, precisamente os últimos da colectânea contida no códice B 106, onde se encontram logo a seguir à paráfrase do referido texto de *Isaías*.

Quanto aos poemas, notemos, em primeiro lugar, que alguns deles estão marcados pela letra *S*, com a qual o próprio poeta os inclui na categoria de *carmina sacra*, à semelhança do que acontece com os *carmina profana*, que vêm acompanhados da letra *P*.

São ao todo vinte e seis composições, às quais Marina La Tella Bartoli junta mais sete, que não estão assinaladas com qualquer letra, mas que — apesar de no códice da Vallicelliana terem sido inseridas depois das paráfrases dos salmos -, pela sua temática, e por se encontrarem antes dos poemas assinalados com a letra *P*, podem considerar-se *carmina sacra*³¹.

Em síntese: a poesia religiosa de Aquiles Estaço, por ele próprio designada colectivamente com a expressão *carmina sacra*, recolhida no códice B 106 da Biblioteca Vallicelliana, integra um conjunto de cinquenta e uma composições, que, para além de outros tipos de parentesco temático, podemos agrupar assim:

1. Dezoito paráfrases de textos poéticos da Bíblia: dezassete salmos e um cântico.

³¹ M. La T. BARTOLI, “A propósito...” p.[7] e nota 13.

Convém notar que o códice B 106 não foi organizado por Aquiles Estaço, nem sob a sua vigilância. De facto, nele foram recolhidos papéis de várias procedências, sem se prestar grande atenção à coerência interna do conjunto assim conseguido. Aliás, o próprio título dado à colectânea explica esta falta de coerência: *Achillis Statii Lusitani Orationes, Epistolae et Opuscula Omnia quae in foliis sparsa habebantur*.

2. Trinta e três poemas originais, que, por sua vez, se dividem do seguinte modo:

2.1. Quatro narrativas bíblicas: *Ex* 14, 15-17,7; *ISam (IReg)*, 17; *Dan* 13; *Act* 7, 54-60.

2.2. Doze composições — narrativas umas, líricas outras -, inspiradas no hagiológico cristão.

2.3. Quinze poemas inspirados na teologia e na liturgia dos principais mistérios da fé cristã; ocupa nesta secção um lugar muito especial o mistério da Encarnação, geralmente enquadrado no Natal.

2.4. Finalmente, vencidas algumas hesitações, e de acordo com M. Bartoli, incluem-se nos *carmina sacra* de Aquiles Estaço: em primeiro lugar, um poema de homenagem ao pai, que analisaremos mais adiante; depois, uma pequena composição cujo carácter religioso despertou ainda mais dúvidas.

Nele, o poeta lança-se numa imprecação violenta contra Solimão³², amaldiçoando-o de uma forma pouco coerente com o resto da sua poesia.

Acontece, no entanto que, além de ser, de facto, a motivação religiosa que leva a condenar a pessoa em questão – não nos ocupamos aqui do que realmente podia pensar Aquiles Estaço, nem tão pouco do que nós próprios achamos destas imprecações – é verdade que o eu do poema utiliza

³² Trata-se de Solimão I, *O Magnífico*: nascido em 1495, foi Sultão de 1520-1566. Em 1532, ao invadir a zona oriental do Império, obrigou Carlos V a negociar com os príncipes protestantes o «compromisso de Nuremberga». Graças à resistência dos Húngaros, o perigo turco foi afastado por algum tempo, mas os protestantes aproveitaram para estender e firmar as suas zonas de influência. Solimão I foi um dos soberanos mais poderosos do seu tempo, ombreando com o Imperador, com Filipe II, Francisco I e Henrique VIII. Os Portugueses lutaram contra aliados seus no Oriente. Na Europa, enquanto as alianças serviam o expansionismo turco, terá servido de fiel da balança, no equilíbrio entre o Império e os seus adversários, ou seja, a França e a Inglaterra.

Conhecido também pelos seus crimes – entre as vítimas conta-se o filho que teve da primeira mulher, assassinado para favorecer o filho da segunda – morreu em Setembro de 1566, na Hungria, onde tentava, mais uma vez, levar por diante a sua política expansionista.

uma linguagem religiosa, na qual há referências explícitas a algumas verdades essenciais do dogma cristão, como é a existência de um prémio e de um castigo ultra-terrenos para a vida que se leva na terra. Vida que o mesmo texto, ainda que de modo indirecto, apresenta, por contraste com a eternidade, como breve e ilusória:

*Infelix Solimane, breue est quod uincis, et olim
Quod potes, aeterno uictus ab igne miser.*

Na última parte deste capítulo, dar-se-ão todos os *carmina sacra* — os poemas religiosos — de Aquiles Estação, acompanhados de algumas notas de leitura.

Comentados pela ordem em que se encontram no códice da Vallicelliana, e foram publicados por Marina La Tella Bartoli, serão, porém, precedidos de uma lista ordenada alfabeticamente, a partir do primeiro verso

Não nos ocuparemos dos poemas que publicou, dirigidos a personagens do seu tempo, alguns, como é o caso de Pio IV, Pio V e Gregório XIII³³, com especial significado religioso: estas composições, apesar do que possam conter de referências à religião, pertencem mais ao género áulico, e nem o seu autor as considerou nunca poemas religiosos.

Merece, no entanto, uma referência especial, a sua *Deploratio Virginis Mariae super passione Filii*, não propriamente pelo seu valor estético, pois, deste ponto de vista, pode considerar-se uma obra menor³⁴, mas porque, além de ter sido a sua primeira composição poética conhecida a vir a lume, ela se liga com o tema dominante das composições que deixou inéditas.

³³ Editados a partir do manuscrito da Ambrosiana, 3 F. p. 43.

³⁴ Este poema é abordado na perspectiva da literatura do exílio por Carlos Ascenso André, em *Mal de Ausência, o canto do exílio na lírica do humanismo português*, Coimbra, Livraria Minerva, 1992, pp. 237-238.

Na dedicatória das *Syluuae aliquot...*, depois de dizer ao amigo, neste caso, o Infante D. Luís, que escrevera recentemente “aliquot Syluulas”, e que tinha sido pressionado no sentido de as publicar, acrescenta:

*Ex quibus unam antea aedideram, sed hanc iterum a me
recognitam uisum est nunc simul aedere, tuoque maxime nomini
inscribere: quem scio, facto a me olim periculo, hoc etiam
scribendi genus non in postremis amare.*

Ou seja: Aquiles Estaço reedita um dos poemas já publicados e dedica-o de modo especial ao seu interlocutor, cujo gosto por este género de poesia ele teve já oportunidade de verificar³⁵.

Transcreve-se a versão de 1549

DEPLORATIO VIRGINIS

Mariae super passione Filii.

*Tene ego supliciis infelix, tene flagellis
Heu peperit mater? cuius mihi gaudia partus
Tanta tulit, cui mox nascenti terra benigno
Arrisit uultu, ac coelum, fulgentiaque astra.*

*Sed tunc me miseram, nam tunc breuis illa uoluptas
Extitit: heu miseram me, iam tu mille periculis
Cingebare tener, necdum crescentibus annis,
In scelus omne ruens, iam tunc inuiderat hostis.
Ille dolis quaerens quo te Iudaea teneret
Terra loco, quis te, quoue abderet angulus, omni*

³⁵ Sobre o papel decisivo desempenhado por estas referências na descoberta do único exemplar da primeira obra de Aquiles Estaço, ver o que se disse supra, p. 105.

*Sollicitus ratione petens, procul ire coegit
Me pauidam ac te nate simul, penitusque repostam
Venimus Aegyptum fessi, durumque tyrannum
Fugimus: heu quoties tremulas mihi sumptus in ulnas
Nate, quot et quantis exterrita casibus olim
Expauit toties amissis sensibus: et te
Saepe fouens gremio, lachrymis quoque saepe solutis,
Saepe dolens dixi, uiuas mihi nate, diuque,
Inque uirum crescas, oro, fiamque, uocerque
Ipsa uiri mater, pueri matercula quondam.
Namque tibi melior, spero, prouectior aetas
Forsan erit, cunctis infantia quippe periculis
Functa tibi est: utinam uiuas mihi nate, diuque.*

*At nunc cum spatiis annorum creuerit aetas,
Etiam terdenis cum sim tua mater ab annis,
Plenaque cum plena sperarim gaudia uita,
Eheu nate mihi raperis, misera, orba, dolore
Exanimata, heu tristitiae, lachrymisque relinquer.
Quae porro inuidia est? Quae iusti culpa? quid ille
Commisit nulli nocuus? quo crimine purus
Ad poenam meus ille, meus producit agnus?
Illum ego tantillum lactaui mater, in illo
Crimen erat nullum, teneris dum lusit in annis.*

*Illum ego iam uidi grandem, cunisque relictis
Affantem totas quarta trieteride turbas.
Iam tum erat hic magnus, iam tum admirabilis orbi.
Crimine at hoc factum (testis Iudaea) carebat,
Quae toties illum pendenti audierat ore,*

*Nunquam maiorem puero sortita magistrum.
Tam tener, hunc dum ipsa amens ac moesta requiro,
Heu uerita, heu nimium ne praeda leonibus esset,
Neue ursis, habitant quotquot sub rupibus altis,
Non furto, non incestu est inuentus in ullo
Ille mihi, non ulla rerum custodia in altis
Abdiderat tenebras inclusum carcere: at illum
Fessa diu longo cursu, spatiisque uiarum,
Inuenio tandem templis tunc laeta sub altis,
Iam turbas Iudaea tuas, populosque docentem.
O tunc quanta meum, tunc qualia gaudia pectus
Intrarunt, ac te tandem mihi nate, reperto
Quam laeta exilii, mox longi oblita doloris.*

*Sed tibi iam populis grato robustior aetas
Incrementa dabat, niueae pubescere iam tum
Incepere genae, ac uultus faciemque decoram,
Barba tibi textit, tunc tu ut crescentibus annis
Maior eras, maiora dabas miracula, quae tu
Paruulus atque tener poteras iam multa dedisse.
Tunc tu non solo populis, clarissime nate,
Vtilis eloquio: quamquam tamen omnia solo
Eloquio poteras, dextra tamen usus ubique es
Saepe salutifera, uerbo quoque saepius usus.
Neue tui quicquam non utile gentibus esset,
Saepe tuas uestes uires habuisse salutis
Vidimus, ac solo est lumbo medicatus amictus.
Tu modo languentes nutu, modo uoce leuasti,
Idque absens, ipsum hoc herbis medicisque negatum est
Artibus, hoc ipsum facile est tibi nate, tuumque.
Tu quoque naturae uictor, sine lumine natis
Luminibus, plenam lucem lumenque dedisti.*

*Tu rursum exanimis animans, tu putre, iacensque,
Infossumque diu, sensus animamque refundens,
Nunc per te uegetum reuocasti ad summa cadauer.*

*Sed nequeo, eheu deficio, eheu nate dolore
Impedior, totique abeunt e corpore sensus.
Senserunt dicant ingratae caetera gentes.
His nunc pro meritis referant tibi qualia cernis
Supplicia, o quouis multo crudelior hoste,
O quauis multo gens tigride saeuior, o, o
Durior et scopulis, o saeua immitior hydra
Barbara gens, ingrata, ferox, sine crimine, nulla
Lege reum, nudum ac mitem traducitis agnum,
Insontemque manu crudeli urgetis, ut alta
Ocius, ut nudus dependeat arbore, sunt haec
Illa salutari sunt praemia digna magistro?
Quem tenerum audistis, tenero cui uestra pepercit
Ira furorque diu, donec sine crimine, donec
Ille ad supplicium tandem maturuit agnus.*

*At si nescitis, mors est haec una duorum,
Haec matris mors est, et in uno uulnere uulnus
Est geminum, mihi cum nato communia cuncta
Supplicia, ex illo sequitur me, quidquid in illo est.
Ergo ego sola diu sine te dulcissime nate,
Heu sine te uiuam? miseram sine nate perire:
Cui sine te uita haec, haud uita est, cui quoque tecum
Mors ipsa, haud mors est, sed uita, heu nate relinquer,
Heu sine te nate, heu orba, eheu moesta relinquer.*

PRANTO DA VIRGEM MARIA

NA PAIXÃO DO FILHO

Foi para as dores e flagelos que eu, mãe infeliz, te dei à luz?

A ti, cujo nascimento me trouxe tamanho gáudio,

A ti, a quem, recém-nascido, a terra e os astros refulgentes

sorriram com ar benigno?

Mas nesse momento, pobre de mim, nesse momento, aquele

breve gozo cessou.

Ai, pobre de mim, já eras envolvido pelos perigos, e ainda

não crescido em anos,

Já então o inimigo, inclinando-se para toda a espécie de

males se consumia de ciúmes.

Ele, procurando dolosamente descobrir em que sítio a terra da

Judeia te guardava,

Qual era e onde ficava o canto que te escondia,

Buscando-o, solícito, por todos os meios, forçou-me a ir para

longe, cheia de pavor, e também a ti,

meu filho:

E chegámos exaustos ao Egipto distante; e escapámos ao

cruel tirano.

Ah, meu filho, quantas vezes te apertei em meus braços

trémulos,

Com quantos e quão graves acontecimentos futuros, me

atemorizei atemorizei e, apavorada,

perdi os sentidos.

E a ti, muitas vezes aconchegando-te no meu peito, muitas

vezes também banhada em lágrimas,

Muitas vezes te disse: Filhinho, que vivas e por muito tempo.

Que cresças até ser homem, e eu me torne e seja chamada

mãe do homem,

Eu própria, outrora mãezinha da criança.
Pois, espero, terás talvez uma idade adulta melhor
Do que a infância, que passaste com todos os perigos.
Oxalá vivas e longamente, meu filho!
Mas agora, quando a vida se acrescentou com o espaço dos
anos,
E eu que fui tua mãe três dezenas de anos,
E esperava na força da vida a plenitude da alegria,
Ah, meu filho, és-me arrebatado, e, pobre, órfã,
Consumida pela dor,
Sou abandonada à tristeza e às lágrimas.
Que ódio, afinal, é esse? Que culpa existe no justo?
Que pecado cometeu aquele que não fez mal a ninguém?
Por que crime se conduz ao castigo, aquele meu inocente
cordeiro?
Amamenteei-o pequenino, e não havia pecado nele, enquanto,
de tenra idade, se divertia.
Contemplei-o, já crescido e depois de deixar o berço, falando,
aos doze anos, perante multidões
inteiras.
Já então era grande, já então admirável para o mundo.
Mas não havia pecado nisto, disso dá testemunho a Judeia,
Que sempre o escutava, pendente de seus lábios,
A quem nunca antes coubera em sorte um mestre superior
àquele menino.
Tão frágil, quando louca de dor o procuro,
Ah, temendo muito que tivesse sido presa de leões,
Ou ursos, que moram em fundas cavernas,
Não apareceu em qualquer furto ou impureza,
Nenhuma defesa de bens, do cárcere o lançara nas trevas.
Mas muito esgotada pela demora da busca e pela extensão
dos caminhos,

Finalmente, exultante, encontro-o no excelso templo,
Ensinando já as tuas multidões e o teu povo, ó Judeia.
Oh, quanto gozo inundou então o meu peito,
E, tendo-te encontrado, meu querido filho,
Com quanta alegria logo me esqueci da dor do exílio!
Mas, querido das gentes, crescendo em idade, mais forte,
Tuas faces começavam a tomar um aspecto viril,
E a barba cobriu-te o rosto e a cara formosa.
Então, anos passados, já maior, fazias milagres maiores
Que podias já ter feito, ainda tenra criancinha.
Então, filho ilustre, útil às gentes, não só com a palavra,
Ainda que tudo pudesses só com a palavra,
Mas usando muitas vezes a tua dextra salvadora,
Também usaste muitas vezes a palavra.
Tudo em ti era útil às pessoas:
Muitas vezes vimos tuas vestes com poderes curativos
Curando com o simples toque nos rins.
Tu aliviaste os doentes, ora com um aceno ora com a voz,
E mesmo estando ausente,
Aquele que não conseguia a cura pelas ervas medicinais,
Tornava-se fácil para ti.
Tu ainda, vencedor da natureza,
Abriste os olhos aos cegos de nascença.
Reanimando os exânimes,
Tu, restituindo a alma e os sentidos,
A quem jazia há muito, já em decomposição no sepulcro,
Fazes sair o cadáver revigorado por ti.
Mas não posso, ai, que desfaleço, oh meu filho, pela dor
Sou impedida, e fico completamente sem forças.
As gentes ingratas digam o resto que experimentaram,
Confessem por que tipo de suplícios passas,
Em recompensa de tudo isto.

Oh, muito mais cruel do que qualquer inimigo,
Oh, muito mais feroz do que o tigre,
Oh, oh,
Mais dura que as rochas
Mais feroz que a hidra,
Gente bárbara, ingrata, cruel, desumana,
Entregais o cordeiro sem pecado, manso e nu,
Réu de lei nenhuma,
E, com força cruel, vergais aquele que não faz mal,
Para que seja suspenso, nu, do alto madeiro.
É esta a digna recompensa do mestre salvador?
Aquele que escutastes enquanto jovem,
Que a vossa ira e o vosso furor pouparam,
Até que aquele cordeiro inocente cresceu para o suplício.
Mas, se o não sabeis, esta é uma morte para dois,
Esta é a morte da mãe, e num só golpe, duplo golpe,
Com meu filho comungo todos os tormentos,
Dele chega a mim tudo o que nele existe.
Portanto, filho dulcíssimo, longamente sozinha, sem ti ,
Ah, sem ti viverei? Triste de mim, morrer sem o filho,
Aquele para quem sem ti, esta vida não é vida,
E, contigo, a mesma morte, não é morte, mas vida.
Oh, meu filho, assim sou abandonada,
Oh, sem ti, meu filho, sou abandonada, triste, viúva.

Da primeira para a segunda edição, a *Deploratio*, que o poeta diz ter revisto – *iterum a me recognitam* – não apresenta diferenças de maior: as alterações mais significativas, mesmo assim em pequeno número, dizem respeito ao modo de escrever certos vocábulos; apesar de nem sempre se entenderem as razões da alteração, pode dizer-se que, de um modo geral, passados dois anos, o poeta parece cuidar melhor a edição dos seus textos.

Podemos falar de três momentos particularmente vivos na memória materna da Virgem Maria, que parece guardar como lembrança grata apenas a gravidez, já que as alegrias que acompanharam o parto foram bruscamente cortadas pelo tormento do exílio, no Egito.

Esta parte do poema, que ocupa os versos cinco a vinte e três, será a emotivamente mais rica, pois nos mostra a mãe enternecida e apavorada, ao mesmo tempo, desejando ansiosamente um futuro mais risonho para o filho que aperta ao peito:

*Venimus Aegyptum fessi, durumque tyrannum
Fugimus: heu quoties tremula mihi sumptus in ulnas
Nate, quot et quantis exterrita casibus olim
Expavi toties amissis sensibus: et te
Saepe fouens gremio, lachrymis quoque saepe solutis.*
(vv.13-17)

Diríamos a mãe protegendo o filhinho de um destino que intui cruel, tentando, ao mesmo tempo, comunicar-lhe a força vital de que ele tem necessidade para fugir a esse destino.

*Saepe dolens dixi, uiuas mihi, nate, diuque,
Inque uirum crescas, oro, fiamque, uocerque
Ipsa uiri mater, pueri matercula quondam.*
(vv.19-20)

Depois, apesar de todos os cuidados, chegado aos trinta anos, confirmam-se os presságios mais cruéis.

É o segundo momento recordado pela mãe, que se refere à pregação e aos milagres do filho, principalmente para fazê-los contrastar com a ingratidão daquele povo, que assim faz morrer um inocente.

Ao povo diz que se trata de um duplo homicídio: matando o filho, matam a mãe, que não pode viver sem ele.

É a parte final do poema, onde encontramos de novo grande emoção lírica:

*At si nescitis, mors est haec una duorum,
Haec matris mors est, et in uno uulnere uulnus
Est geminum, mihi cum nato communia cuncta
Supplicia, ex illo sequitur me, quicquid in illo est.*
(vv.89-92)

Depois, dirigindo-se ao próprio filho:

*Ergo ego sola diu sine te dulcissime nate,
Heu sine te uiuam? miseram sine nate perire:
Cui sine te uita haec, haud uita est, cui quoque tecum
Mors ipsa, haud mors est, sed uita, heu nate relinquor,
Heu sine te nate, heu orba, eheu moesta relinquor.*
(vv. 93-97)

Do ponto de vista poético, não parece uma realização especial, ainda que signifique um certo arrojo, no século XVI, em plena polémica anti-protestante³⁶, a apresentação da Mãe de Jesus numa atitude de certa revolta

³⁶ É conhecida a posição dos Reformadores, em relação à piedade mariana dos católicos: apesar da veneração de Lutero e de alguns dos seus primeiros seguidores por Maria, que designavam reverentemente por «a Mãe do Senhor», as Igrejas reformadas sempre se manifestaram avessas a qualquer forma de piedade mariana, não tanto pela sistemática rejeição do culto dos santos, como sobretudo por desconfiarem da posição da Igreja Católica em relação ao papel de Maria no mistério da Salvação.

Esta desconfiança dos protestantes tornava, de certo modo, para os católicos, suspeitas todas as afirmações que pudessem ser interpretadas como tendentes a deslustrar a figura da Virgem Maria.

Recorde-se que, a 7 de Agosto de 1555, publicava Paulo IV a constituição *Cum quorundam hominum*, na qual condenava, entre outros, os erros dos que afirmavam *eamdem beatissimam Virginem Mariam non esse ueram Dei matrem, nec perstitisse semper in uirginitatis integritate, ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum* (DB 993; DS 1880).

contra a sua condição: diríamos que, mesmo sem ser grande poeta, o autor desta *Deploratio Virginis Mariae*... cuida melhor os elementos poéticos do que a coerência doutrinal³⁷.

Mas a doutrina salva-se perfeitamente, quer com a virgindade, mencionada no título e implícita em todo o relacionamento da mãe com o filho, quer com o rigor dos dados evangélicos, que não são, em momento nenhum, sacrificados à imaginação criadora, que, por isso mesmo, é mais brilhante quando refere pormenores deixados de lado pela narrativa bíblica.

Além disso, a fala de Maria, quando se dirige a Jesus, é sempre inspirada na fé.

Assunto com algum interesse seria o das fontes de Aquiles Estaço, que aos vinte e três anos, precisamente na sua primeira publicação literária, apresenta um poema, não apenas com reminiscências bíblicas — isso estaria no projecto a que aludimos já várias vezes — mas tomando como tema a Paixão de Cristo, que voltará a abordar mais tarde, no mesmo metro latino e num estilo que, ainda uma vez, pelo patético da sua linguagem, nos recorda as expressões da dor humana como a souberam trazer até nós as tragédias de Eurípidés³⁸, o tragediógrafo grego que os poetas cristãos do «centão», acharam mais adequado aos seus objectivos estéticos e teológicos.³⁹

Sobre a questão da virgindade perpétua de Maria falar-se-á mais demoradamente no capítulo V, quando se analisarem as apostilas de Aquiles Estaço aos «Evangelhos da Infância».

³⁷ Isto não quer dizer, naturalmente, que o nosso humanista seja alguma vez heterodoxo. O que acontece é que, no campo teológico, evita sistematicamente entrar em questões polémicas, porque, sobretudo no que se refere à Bíblia e aos Padres, elas não parecem interessar-lhe tanto como o significado das palavras e a maior ou menor fidelidade das versões correntes aos textos originais.

No capítulo V, que se ocupará especialmente das apostilas à Bíblia do Cardeal Cisneros, teremos oportunidade de ver documentada esta atitude.

³⁸ Ver o poema *Viuit io qui flagris, et uulnere multo*, XI, da numeração de Marina La Tella BARTOLI. Neste capítulo, infra, pp. 315-320.

³⁹ «Il centone era il tentativo di fare della classicità una specie di rudimentale Antico Testamento in potenza: innalzava Cristo su di un maestoso piedestallo ponendolo

Não será necessário forçar demasiado as coisas para encontrar alguma semelhança entre a Virgem Maria da *Deploratio* de Aquiles Estaço e a η EOTOKOS (Mater Dei), da CRISTOS PASCWN, TRAGWIDIA (Christus Patiens, Tragoedia), durante muito tempo atribuída a São Gregório Nazianzeno, e ainda hoje publicada entre as suas obras⁴⁰.

De um modo geral, pode dizer-se que a Virgem Maria da *Deploratio*, além de ser uma figura mais equilibrada, tem também maior coerência doutrinal do que a do drama atribuído a Gregório de Nazianzo. Aliás, esta

implicita meta di aspirazioni reali sebbene inconsce ed invitava ad un'adesione al cristianesimo quell'aristocrazia del sangue e della cultura che mostrava una rillutanza in cui si mescolavano boria di ceto e iattanza di tradizioni». Francesco TRISOGLIO, *Gregório Nazianzeno. La Passione di Cristo*. Roma, Città Nuova Editrice, 1990, p. 13. Ver ainda, Claudio MORESCHINI, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997.

De facto, após um período em que os apologetas cristãos se dividiam entre os que preconizavam o diálogo com a cultura clássica e os que rejeitavam sistematicamente todo o contacto com essa cultura, vingou o princípio das «sementes de cristianismo» na cultura pagã, defendido por Justino, um dos mais importantes desses apologetas, professor de filosofia em Roma, no século II, que acaba por pagar com a própria vida o amor à sua fé.

Assim, o uso do centão, que, a partir do século II, se tornara frequente entre os escritores e intelectuais cristãos, atinge o seu apogeu na segunda metade do século IV, quando as sedes episcopais das principais cidades do Império são ocupadas por bispos cuja cultura rivaliza com a das grandes figuras do paganismo.

Esta é precisamente a época de Gregório de Nazianzo, formado nos melhores círculos de Atenas, onde trava amizade com Gregório de Nisa e seu irmão Basílio Magno, que viriam a ser igualmente bispos célebres pela sua cultura.

Sobre esta matéria, além das duas obras citadas, pode consultar-se qualquer manual de história da filosofia e do pensamento cristão, como, por exemplo, G. BARDY, «Traducteurs et adaptateurs au IVe siècle», in *Recherches Scientifiques Religieuses* 30 (1940), pp. 257-306. S. COTANZA, «Gregorio di Nazianzo e l'attività letteraria», in *Lirica greca da Archiloco a Elitis, Studi in onore di F.M. Pontani*, Padova 1984, pp. 233 e sgs.

⁴⁰ PG, 38,1206-1355. Informação bibliográfica completa: SC, n° 149 (Paris, Les Éditions du Cerf, 1969).

falta de coerência, associada ao desajuste artístico em relação às restantes obras literárias do mesmo autor, é um dos argumentos mais poderosos contra aquela atribuição.

Seja como for, o que é importante referir neste momento é que o Nazianzeno ocupará um espaço muito importante nos interesses culturais e literários de Aquiles Estaço⁴¹. Ora, a verificar-se a sua influência neste poema, teríamos aqui mais uma prova de que a patrística não interessa o nosso humanista só nos últimos anos da sua vida.

Aliás, em relação ao *Christus patiens*, não será de todo inoportuno recordar dois pormenores importantes para a história das ideias e da cultura ocidental: a primeira edição desta obra, no Ocidente, deve-se a António Bladio, que, em 1542, a faz publicar em Roma, donde se divulga imediatamente no norte da Europa: 1544 e 1550, na França e nos Países Baixos.

Por outro lado, o nome por que havia de ficar conhecida esta peça de teatro é da inteira responsabilidade do editor romano, que viria também a editar algumas obras de Aquiles Estaço⁴².

⁴¹ Não era por acaso que este Padre grego interessava tanto o nosso humanista.

Cf. B. F. PEREIRA, *As Orações...* p. 73: A partir de 1563, «S. Carlos Borromeu advoga como fontes cristãs da *inuentio* os Padres gregos: Justino, Basílio, Gregório Nazianzeno, João Crisóstomo; os Padres Latinos: Cipriano, Ambrósio, Agostinho e os Papas Leão e Gregório».

Segundo o mesmo autor – «A Livraria...» p. 280 – São Gregório Nazianzeno está representado com 14 títulos, na livraria de Aquiles Estaço. Só São João Crisóstomo aparece com mais títulos (21, ao todo).

⁴² Sobre toda esta questão, ver A. Tuiller, no volume citado na nota 40.

II PARTE

SALMOS E PARÁFRASES — O PORQUÊ DE UMA ESCOLHA

Pouco mais de um ano após a morte de Aquiles Estaço, ou seja, em números exactos, a 4 de Outubro de 1582, falecia em Alba de Tormes, a poucos quilómetros da cidade onde nascera e que ficaria para sempre ligada ao seu nome, Teresa de Cepeda y Ahumada; uma mulher de ascendência judia, mas que havia professado como carmelita, no mosteiro da Encarnação, em Ávila, sua cidade natal, com o nome de Teresa de Jesus.

Teresa fora uma das duas mulheres deste século conturbado, que haviam ousado defender a sua posição na Igreja, perante os inquisidores que pretendiam condenar o seu protagonismo com leituras do texto bíblico que hoje classificaríamos de machistas.

Aos juízes, que, citando um passo das chamadas Cartas Pastorais⁴³, lhe diziam que a mulher, na Igreja, devia calar-se e ouvir, Teresa terá

⁴³ Na linguagem actual dos exegetas, levam a designação de Pastorais três Cartas, duas dirigidas a Timóteo e uma a Tito, ambos discípulos de São Paulo, ao qual foram atribuídas quase unanimemente, durante mais de um milénio.

Hoje discute-se, com base em argumentos de peso, a autoria imediata dessas cartas; no entanto, todos os exegetas admitem que se trata de textos paulinos, pelo menos no sentido em que reflectem o ensino de Paulo de Tarso.

O mesmo se diz do terceiro Evangelho, que, como o livro dos *Actos dos Apóstolos*, sempre foi atribuído a Lucas, um convertido de Antioquia, discípulo e companheiro de Paulo: a este conjunto de escritos é costume dar o nome de *tradição paulina*; é neles, especialmente no Evangelho de Lucas, que se encontram as palavras e os gestos mais

respondido que não pode ter sido escrito contra as mulheres um texto proveniente de uma tradição como a paulina, que contém tantos gestos e discursos a favor da igualdade radical de todos os crentes, e onde Jesus sai muitas vezes em defesa das mulheres e das crianças.

A outra figura feminina deste período, ainda que falecida trinta e cinco anos antes de Teresa, que tivera de responder a inquisidores excessivamente machistas na leitura das cartas paulinas, teria sido Vitória Colona (1492-1547), afirmando que não é correcto interpretar um texto bíblico desintegrado do conjunto de toda a Sagrada Escritura⁴⁴.

Resposta com mais sabor aos ambientes do humanismo cristão, mas que, no fundo, diz o mesmo que viria a dizer Teresa de Jesus, um pouco mais tarde, num ambiente marcado pela intolerância e o medo; duas paixões que se juntam sempre que se confunde a Verdade com os caminhos que em nome dela queremos percorrer.

Só Deus basta

Voltando a esta grande figura do início do chamado Século de Ouro espanhol, que seria também a primeira mulher a ser proclamada Doutor da Igreja, ainda que só passados quase quatro séculos (15.10.1967), faz-se-lhe aqui tão larga referência, porque, embora tenha vivido longe de Roma, Teresa de Jesus é contemporânea de Aquiles Estaço, se bem que um pouco mais velha (1515-1582).

Por outro lado, depois de ter analisado sob diferentes perspectivas o conjunto temático dos poemas e paráfrases do nosso humanista, no momento de sintetizar a ideia força que se julga dar unidade às suas escolhas e criações poéticas, saltou à memória, de forma quase espontânea,

significativos contra a discriminação de que na sociedade judaica eram vítimas as mulheres e as crianças. Daí a observação de Teresa de Jesus, que, de facto, não se distingue, senão na forma, da de Vitória Colona.

⁴⁴ Dados colhidos em Romeo de MAIO, *Donna e Rinascimento. L'Inizio della Rivoluzione*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.

o lema de Teresa: «Só Deus basta»⁴⁵. Expressão que a carmelita espanhola terá utilizado muitas vezes, porque entre o desespero de não ser entendido pelos homens e a manipulação, em proveito próprio, dos carismas sobrenaturais com que é favorecido, há uma infinidade de tentações que o santo em geral, e o místico, em particular, só vence, repetindo insistentemente a si próprio que Deus é muito superior aos Seus próprios dons.

Aquiles Estação não nos deixou documentos que nos permitam incluí-lo na galeria dos grandes místicos: nem obras poéticas nem textos em prosa. A sua poesia religiosa, como se disse já, não tem as características que tomamos como critério de inclusão de qualquer texto nessa área⁴⁶.

Não será, por conseguinte um poeta místico; mas o seu trabalho sobre a poesia e os escritos sagrados legitima a pergunta acerca das razões de uma opção, quando outras eram possíveis: porquê o domínio de certos temas? Porquê a preferência por determinados textos?

Falemos em primeiro lugar das paráfrases dos salmos, sobretudo porque, de facto, elas constituem praticamente os únicos vestígios do vasto

⁴⁵ Este é também o último verso do mote que a Santa glosa num dos seus poemas, por ela própria intitulado, *Nada te perturbe*:

*Nada te perturbe,
Nada te espante,
Tudo passa,
Deus não muda,
A paciência tudo alcança;
Quem a Deus tem
Nada lhe falta:
Só Deus basta.*

Tradução do Carmelo do Imaculado Coração de Maria-Porto, do texto espanhol da edição de 1962, de Efrém da MÃE DE DEUS, O.C.D. Santa Teresa de JESUS, *Obras Completas*, Aveiro, Edições «Carmelo», 1978, p. 1390.

⁴⁶ Cf. supra, pp. 112-113.

projecto poético da sua juventude; projecto que, como vimos⁴⁷, se manteve vivo e operante, pelo menos até 1566.

Para nos situarmos no género literário a que pertencem os salmos, bastam algumas palavras de um estudioso dos nossos dias:

*Los salmos son cantos religiosos, poemas sacros y oraciones que a lo largo de su historia compuso el antiguo pueblo hebreo para hablar con su Dios, y que los hijos espirituales de este pueblo – judaísmo y cristianismo – siguen usando con el mismo fin hasta el presente. (...) En los salmos es el individuo y la nación quien toma la palabra, para dirigirse a Dios de abajo arriba. El poeta religioso habla aquí por él y por los suyos, reflejando sus ideas, identificándose en su suerte, interpretando sus sentimientos y emociones. Su palabra reviste la forma y la tensión del lenguaje poético, con el aliento particular de la poesía lírica. (...) El que habla en los salmos es el hombre religioso, y por ello Dios está siempre presente en el diálogo o asiste al monólogo, como el que tiene en su mano los humanos destinos y, en cada caso particular, los propios del salmista. (...) Los salmos son poesía e oración. Con esse carácter y destino nacieran en el antiguo Israel. En ellos habla por turnos o indistintamente la comunidad y el individuo; y así el que hayan logrado ser la expresión fiel de ambos hasta hoy.*⁴⁸

⁴⁷ Cf. supra, pp. 97-98. 103-104.

⁴⁸ Ángel GONZALEZ, *El Libro de los Salmos*. Introducción, versión y comentario. Editorial Herder. Barcelona. 1977. Pp. 9-11.

Para termos a visão de um crente judeu, que é também autor de uma das melhores traduções da Bíblia para uma língua moderna, transcrevem-se aqui algumas das afirmações de A. CHOURAQUI, no seu «Liminaire pour les Louanges»:

«En fait, le Psautier, bien plus qu'un livre écrit dans un très lointain passé, demeure un être vivant, qui parle et vous parle, qui souffre, gémit et meurt, pour ressusciter et chanter en dehors du temps, dans la pérennité du présent de l'homme, et qui vous prend, vous emporte, du commencement à la fin. Oui, ce volume recèle un mystère, pour que les

«Poesia e oração», é como o autor citado classifica os salmos: Poesia da mais elevada, de quantas se conhecem na literatura mundial, o mesmo autor considera que «los salmos (...) son la cima literaria y religiosa del genio de Israel»⁴⁹.

Retenhamos a afirmação de que se trata de poesia religiosa, diálogo ou monólogo, quase sempre lírico, em que exprime a sua fé, com manifestações de profundidade única, quer o indivíduo, quer a comunidade: ora um, ora a outra, ora ambos em conjunto.

O que encontramos no espólio de Aquiles Estaço, dezassete salmos, num conjunto de cento e cinquenta, é demasiado pouco, para podermos fazer uma ideia de como conseguiria transmitir-nos essa beleza e essa profundidade, que continuam a resistir ao génio dos tradutores; até porque muitas vezes o texto original, apesar do extraordinário – caso único na literatura mundial – da sua transmissão, ou está mutilado ou se fecha em pormenores de conteúdo cultural praticamente inacessíveis.

Naturalmente, se é para nós seguro que o nosso humanista tinha intenção de os parafrasear todos, o facto de aqueles que parafraseou – ou traduziu⁵⁰ — não dependerem uns dos outros por nenhum tipo de

âges ne cessent de revenir à ce chant, de se purifier à cette source, d'interroger chaque verset, chaque mot de l'antique prière, comme si ses rythmes battaient la pulsation du monde».

E, a terminar, depois de se referir à utilização quase universal, hoje como ontem, destes hinos religiosos: «Et voici bientôt deux millénaires que couvents et ghettos se rencontrent mystérieusement, en une garde d'amour, pour psalmodier, ici en latin, là en hébreu, les hymnes inventées par les chantres d'Israël».

André CHOURAQUI: *La Bible*. Desclée de Brouwer, 1989, pp. 1116-1117.

⁴⁹ Idem, p. 9.

⁵⁰ Habitualmente fala-se de paráfrases de salmos, e, como foi essa a designação que lhes deu o próprio Aquiles Estaço, é também assim que se designam neste trabalho.

enquadramento formal – nem sequer estão por ordem no respectivo manuscrito – legitima a pergunta: afinal, porquê estes e não outros? Pergunta que supõe na mente de Aquiles Estaço alguma razão subjectiva para começar o seu trabalho por onde, de facto, o começou.

Ora, tal razão, a existir, uma vez que não foi explicitada pelo autor, temos de procurá-la no interior dos próprios salmos: será que se trata de textos com algum parentesco de ordem temática? Será que o humanista português foi influenciado por uma determinada linha de conteúdo, mais de acordo com a sua própria sensibilidade poética e religiosa? Religiosa, sobretudo; pois, aos objectivos da nossa pesquisa, como também já foi assinalado⁵¹, interessa mais Aquiles Estaço como crente do que como poeta.

Os dois caminhos

Numa coisa, pelo menos, Aquiles Estaço coincide com o último redactor do Saltério: este põe à cabeça de todos os salmos um texto que, segundo a opinião hoje comum entre os exegetas, está longe de ser o mais antigo dos recolhidos no respectivo Livro⁵²; e é um daqueles a que o

No entanto, em muitos casos, não parece tratar-se de verdadeiras paráfrases: pois, excluindo um ou outro pormenor, Estaço, limita-se a traduzir o texto original, procurando uma forma, quiçá mais literária, ainda que nem sempre mais bela.

É evidente que, como se disse já (p.112, nota 22), Aquiles Estaço, como bom teólogo que era, teria de limitar a sua força criadora ao carácter especial do texto. Porque além do resto, os interesses que o impulsionavam eram, de facto, mais os de um humanista interessado nos estudos bíblicos, do que os de um artista propriamente dito.

⁵¹ Cf. supra, pp. 112-113.

⁵² Dados sobre esta matéria, encontramos-los em qualquer introdução ao Saltério: Veja-se, por exemplo, A. DEISSLER, *Le Livre des Psaumes* (ed. francesa), I, Paris, Bauchesne, 1966, 11-30. L. Alonso SCHÖKEL e Cecília CARNITI, *Salmos*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1994 (2 vol), I, Pp. 17-123. Louis JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'homme*. Paris, Presses Duculot, 1975 (3 vol.); Ver sobretudo vol I, pp. 67-197. Víctor Morla ASENSIO, *Libros sapienciales y otros escritos*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1994, pp. 289-456.

compilador, ou compiladores, não deram título⁵³: trata-se do salmo iniciado por uma felicitação relativamente frequente no Antigo Testamento – *Feliz o homem que não segue o conselho dos ímpios*⁵⁴ — que a Vulgata Sisto-Clementina intitula, *Felicitas iustorum et impiorum miseria*, enquanto a Neo-vulgata se limita a dizer: *De duobus hominum uis*⁵⁵.

Aquiles Estaço segue a mesma regra para todos os salmos: em vez de lhes pôr um título, designa-os pelas primeiras palavras da Vulgata, ou,

⁵³ Embora não se trate de um dado definitivamente adquirido, parte-se do princípio de que a ordem dos poemas contidos no códice B 106 da Vallicelliana e dados a lume por Marina La Tella BARTOLI corresponde, «grosso modo», pelo menos, à mente de Aquiles Estaço, que é também o autor das siglas que os classificam, como foi referido (cf. supra p. 86).

A numeração com que os publicou Marina Bartoli é de sua inteira responsabilidade, ainda que lhe encontremos certa lógica, a partir da posição relativa dos textos no manuscrito.

⁵⁴ Ao que se disse na Introdução quanto à versão portuguesa dos textos latinos que abordamos (cf. pp. 14-15), em relação aos Salmos, acrescenta-se aqui o seguinte:

Não se apresentará uma tradução pessoal dos Salmos, que Aquiles Estaço verte do original hebraico para latim, e que estão acessíveis em qualquer das línguas modernas conhecidas, incluindo o português, através de traduções de vários tipos.

Se se levassem em conta gostos pessoais, dada a sua preocupação estética, num trabalho deste género, preferir-se-ia a tradução de Joaquim Mendes de CASTRO in *Bíblia Ilustrada*. Antigo Testamento, Terceiro Volume. Porto, Editorial Universus, 1965. Pp. 235-594.

No entanto, segue-se o texto litúrgico oficial, aprovado «para uso das Dioceses de Portugal», «pela Conferência Episcopal Portuguesa e confirmado pela Sagrada Congregação dos Sacramentos e do Culto Divino», em 18 de Outubro de 1976.

O que, bem entendido, não impedirá o recurso a outras versões, sempre que parecerem mais adequadas ao conteúdo do texto original e aos objectivos deste trabalho.

⁵⁵ Sobre a questão dos títulos dos salmos, bastam as informações sumárias fornecidas por qualquer edição em língua vulgar, do Saltério. Sintetizam-se as de Mendes de CASTRO na obra citada na nota anterior, pp.237-240. Os compiladores do texto hebraico puseram em todos os salmos, à excepção de 34, um título ou «inscrição indicadora do autor, da circunstância histórica e género literário, mais algumas rubricas de carácter litúrgico e musical».

melhor dito, do texto que depois será adoptado pela Vulgata Sisto-Clementina⁵⁶.

Sem qualquer título, a primeira composição do Saltério considera-se uma pequena introdução de carácter sapiencial que o último coleccionador dos 150 poemas julgou bem antepor a obra tão imensamente rica de lições, que no fundo tocam as duas

⁵⁶ Para uma informação pormenorizada sobre o significado destas designações, ver, por exemplo, SANCHEZ CARO, José Manuel (Coordenador): *Introducción al Estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno*. Institucion San Jerónimo. Estella (Navarra). Editorial Verbo Divino, 1990, pp. 538-543.

Como, porém, do ponto de vista histórico, esta questão tem algo a ver com o latim humanístico, deixa-se aqui um resumo da história do texto que até há pouco se designava simplesmente por Vulgata e agora referimos com as expressões *Vulgata Sisto-Clementina(VSC)* e *Neo-Vulgata(NV)*.

Fazendo justiça às críticas da generalidade dos humanistas, o Concílio de Trento decretara a revisão do texto da Bíblia até aí considerado quase oficial e que era atribuído a São Jerónimo, cuja tradução, feita em finais do século IV, foi a pouco e pouco substituindo a *Vetus Latina*, cerca de dois séculos mais antiga.

O texto de São Jerónimo, entretanto designado por *Vulgata*, sofreu, no decurso dos séculos, modificações e acrescentos que o foram afastando do original grego.

O Papa Sisto V (1585-1590), de temperamento impulsivo, achando que a Comissão de peritos, à qual Aquiles Estaço dera o seu contributo, era demasiado lenta nos seus trabalhos, decidiu publicar o texto conseguido, introduzindo-lhe modificações que desagradaram aos especialistas. Para obviar aos inconvenientes desta versão, Clemente VIII (1592-1605), mandou retirar o texto do seu antecessor e publicar o que estava mais de acordo com os trabalhos da referida Comissão.

O Papa João Paulo II, com a Constituição Apostólica *Scripturarum thesaurus*, de 25 de Abril de 1979, fez publicar uma nova revisão do texto de São Jerónimo, feita no sentido de pô-lo mais de acordo com os melhores manuscritos gregos e latinos. Esse texto, assim revisto, designa-se normalmente por Neo-Vulgata.

Sobre esta matéria, torna-se também útil consultar, A. GARCIA MORENO, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad*. Pamplona 1986.

atitudes contrastantes do homem perante a vida: o caminho do bem e o caminho do mal⁵⁷.

Por sua vez, o autor de *50 Psaumes pour tous les Jours*⁵⁸, depois de realçar o facto de, no texto hebraico, a primeira e a última palavra do salmo começarem respectivamente pela primeira e pela última letra do alfabeto, diz:

Ce psaume est vraiment le résumé de la totalité de la Loi.
Voici, en peu de mots, de A... à Z... tout ce que vous devez savoir.

Et tout se résume en deux «routes», deux «voies»,
ouvertes devant tout homme⁵⁹.

O mesmo autor chama ainda a atenção para os dois pormenores seguintes: Em primeiro lugar, a utilização de igual processo literário pelo autor do *Apocalipse: Ego sum a et w , principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui uenturus est, omnipotens*.⁶⁰ Processo que marca a leitura cristã deste Salmo, já que a liturgia, sobretudo na Vigília Pascal, canta Jesus Cristo sentido e limite da História: “Christus, heri et hodie, principium et finis, cuius sunt...”

O outro pormenor é o facto de, pelo menos segundo Mateus, a primeira palavra utilizada por Cristo, ao anunciar a Boa Nova da salvação, ser a mesma que abre este Salmo: *Beati...*,⁶¹

Tem importância este relacionamento, já que é precisamente aquilo de que Jesus felicita os homens que ajudará a compreender a afirmação do

⁵⁷ Mendes de CASTRO, in *Bíblia Ilustrada...*343.

⁵⁸ QUESSON, Noël, *50 Psaumes pour tous les Jours*: Droguet-Ardant, Limoges, 1978 (vol. I) e 1979 (vol.II).

⁵⁹ QUESSON, I, pp. 8-10.

⁶⁰ *Apc* 1, 8. A versão da NV, mais de acordo com o texto grego, é ligeiramente diferente: *Ego sum Alpha et Omega, dicit Dominus Deus...* Cf. Idem 21, 6; 22, 13.

⁶¹ Cf. *Mt* 5, 1-12; *Lc* 6, 20-49.

Sábio – o Salmista – de que o justo, *quaecumque faciet prosperabuntur*; ou, na paráfrase de Aquiles Estaço, *quidquid agit, coeptum aspirans Deus omne secundat*.

Afinal o conceito de felicidade não é unívoco, e, de um modo geral, os caminhos sugeridos por uma cultura onde predominam os contra-valores, são errados: é neste contexto ideológico que o Salmista descreve o caminho que leva à verdadeira felicidade.

*Felix qui nec adit coetus, nec taetra nocentum
 Consilia errantumque uiam non institit umquam.
 Nec contemptores supremi numinis inter
 Sedit, diuinis sed sese legibus ultro
 Subiecit uoluitque has imo pectore, siue os
 Extulerit laetum auricomus, seu condiderit sol.
 Hic stat uti foliis numquam labentibus arbor
 Propter aquae riuum, uel amaeni fluminis undas,
 Quae tempestiuus onerat sua brachia pomis.
 Quidquid agit, coeptum aspirans Deus omne secundat.
 Non ita quisquis iniquus, hic ut puluisne, cinisue
 Diripitur, summam uerrunt cum flamina terram
 Ergo magna dedit discrimina magnus utrisque
 Arbiter, ille bonis bona quae meruere malisque
 Dat mala multa, ille hos auertitur, aspicit illos.
 Illorum studia et mores probat, improbat horum.*

Feliz o que não entra em convénios
 Nem escuras assembleias de criminosos,
 E não se detém no caminho dos errantes.
 Não se senta com os desdenhadores do supremo Deus,
 Mas, pelo contrário, sujeitou-se às leis divinas
 E do fundo coração as quis, quer ao raiar da madrugada,
 Quer quando o sol se puser.

Esse ergue-se como a árvore a que nunca caem as folhas,
Junto da torrente ou do caudal de ameno ribeiro,
Que carrega os ramos de frutos temporãos.
Quanto faz, tudo Deus torna próspero.
Não sucede assim com o iníquo, que, como o pó e a cinza
Se dissipa.
Assim, o supremo Árbitro,
Quando os ventos abalarem os fundamentos da terra,
Estabeleceu para ambos grandes diferenças:
Dá aos bons os bens que mereceram;
Muitos males dá aos maus; repele estes, aqueles acolhe.
Aprova as lutas e os costumes daqueles e rejeita os destes.

Comentar ou descrever «as duas atitudes fundamentais do homem perante a vida», indicadas neste Salmo, segundo Mendes de Castro, como vimos, não será propriamente o objectivo da poesia religiosa de Aquiles Estaço, nem talvez a primeira coisa que o atrai nos Salmos e nos outros poemas da Sagrada Escritura.

Mais adiante se apresentará uma lista alfabética, a partir do primeiro verso, no que diz respeito aos poemas. Quanto aos Salmos, a lista das paráfrases será ordenada numericamente, consoante os textos parafraaseados. Qualquer das listas conterà alguns dados de carácter formal que se revelem especialmente pertinentes para o realce da temática⁶². Aqui será suficiente frisar o que esses textos parecem indicar como objectivo directo do nosso humanista, que se via a braços com um projecto que limitava os seus voos criadores e sentia, ao mesmo tempo, a urgência de transmitir o que lhe ia na alma, talvez um pouco magoada pelos maus tratos da vida⁶³.

⁶² Cf. *Infra*, pp. 153-157 e 269-274.

⁶³ Toda a leitura biográfica de um poema se torna particularmente aleatória. Mas é verdade que, como veremos, Aquiles Estaço, nas composições em verso de sua autoria, fala com relativa frequência de sofrimentos pessoais, ainda que, segundo parece, se refira sobretudo a males de ordem física.

Na verdade, o que nos salmos atrai especialmente Aquiles Estaço é a ressonância do que acontece quando se opta pela atitude correcta – que o era, de facto, também na mente do humanista português – do homem justo,

*... qui non adit in consilio impiorum/
et in uia peccatorum non stetit*
et in conuentu derisorum non sedit,

sed in lege Domini uoluntas eius,*
et in lege eius meditatur die ac nocte.*⁶⁴

Ou, na paráfrase de Aquiles Estaço:

*qui nec adit coetus, nec taetra nocentum
Consilia errantumque uiam non institit umquam.
Nec contemptores supremi numinis inter
Sedit, diuinis sed sese legibus ultro
Subiecit uoluitque has imo pectore, siue os
Extulerit laetum auricomus, seu condiderit sol.*

Por isso, a perspectiva que guia Aquiles Estaço na selecção de salmos e outros textos por onde inicia as suas paráfrases, não é propriamente a felicidade daquele que escolhe o caminho da Lei de Deus; Deus que, segundo este primeiro texto, carregado de imagens plenas de sentido para quem vive paredes meias com o deserto, sempre está ao lado do Seu servidor, dando pleno êxito ao que ele planeia: *quidquid agit, coeptum aspirans Deus omne secundat* – na versão estaciana, ou então, *et omnia, quaecumque faciet, prosperabuntur*, na versão latina da NV.

Não é propriamente essa felicidade que chama a atenção do nosso humanista: é sobretudo o seu preço.

⁶⁴ Ps 1 (NV).

Preço que tem uma parte a ser paga pelo homem, bem entendido; mas que é pago principalmente por Deus, que, ao querer tornar-Se um aliado do homem, ou dito de uma forma mais correcta, ao querer fazer do homem um aliado Seu, Se humilha, desce da Sua grandeza e sujeita-Se à recusa dessa aliança por parte do mesmo homem.

Essa será também a razão por que o segundo salmo parafraseado por Aquiles Estaço é o oitavo, que encerra um hino belíssimo à grandeza de Deus, Criador do Universo, e à dignidade da pessoa humana.

Apesar de, como se disse supra, não ser objectivo deste trabalho fazer uma análise exaustiva da arte poética de Aquiles Estaço, tal como se manifesta nas paráfrases bíblicas e nos poemas de temática religiosa que nos legou, será conveniente reparar na estrutura da paráfrase deste salmo, que analisamos um pouco mais demoradamente, porque poderá tratar-se de uma paráfrase verdadeiramente paradigmática.

Relativamente ao texto hebraico, segundo a opinião comum entre os biblistas, chegou até nós com algumas deficiências⁶⁵; o que, aliás, se verifica em muitos salmos. Não sabemos em que medida esse texto esteve ao alcance de Aquiles Estaço; certamente não lhe faltaram versões gregas e latinas.

Para estabelecer o confronto que nos permite avaliar as diferenças que fazem dos poemas estacianos autênticas paráfrases, segundo um critério utilizado noutros textos bíblicos, segue-se aqui a versão da VSC, mais por razões práticas do que por motivos científicos, ainda que tenha algum peso o facto de esta versão estar mais próxima do nosso humanista.

Texto da VSC:

Maiestas Dei et dignitas hominis

In finem, pro torcularibus. Psalmus Daud.

⁶⁵ Cf., por exemplo, A. DEISSLER, 1, pp.56-57; A. SCHÖKEL-C. CARNITI, I, pp.212-214.

Domine Dominus noster*,
 quam admirabile es nomen tuum in uniuersa terra!
Quoniam eleuata est magnificentia tua*
 super caelos.
Ex ore infantium et lactentium, perfecisti laudem propter
 inimicos tuos*,
 ut destruas inimicum et ultorem.
Quoniam uidebo caelos tuos, opera digitorum*,
 lunam et stellas quae tu fundasti.
Quis est homo, quod memor est eius*,
 aut filius hominis, quoniam uisitas eum?
Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore
 coronasti eum*,
 et constituisti eum super opera manuum tuarum.
Omnia subiecisti sub pedibus eius, oues et boues*,
 insuper et pecora campi.
Volucres caeli et pisces maris*,
 qui perambulant semitas maris.
Domine, Dominus noster*,
 quam admirabile est nomen tuum in uniuersa terra!

Paráfrase de Aquiles Estaço:

Domine Dominus noster

Deus, deus, quam nomen admirabile
 Vbique terrarum es tuum!
Late patenti rex Olympo praesides,
 Infra supraque maximus.

Et inscientum et ore lactentum placet
Regnum propagari tuum.
Vt impiorum mox et ultorum manus
His dissipetur copiis.
Sublime caelum, ardentia astra et auream
Phoben, opus tuum intuens
Qui es homo, inquam, cuius est non immemor
Cures ut hunc et cogites?
Operum tuorum hunc tu potentem, hunc inclytum
Facis tibi que proximum.
Iubes eidem pareant ut omnia,
Pecusque et in siluis ferae
Nec non canorum tot auium caelo et salo
Tot piscium multum genus.
Deus, deus, quam nomen admirabile
Vbique terrarum est tuum

Do ponto de vista formal, as diferenças são claras:

A versão da Vulgata atém-se aos ritmos da poesia hebraica, enquanto Aquiles Estaço adopta o ritmo latino do dístico elegíaco; se algo aproxima as duas versões, quanto à forma, é a manutenção, por parte do humanista português, dos vestígios de paralelismo, que se detectam no reaparecimento, a modo de refrão conclusivo, do primeiro dístico: *Deus deus quam nomen admirabile//Vbique terrarum est tuum!*

Também se pode afirmar que a linguagem de Aquiles Estaço, sem deixar de ser ainda perfeitamente acessível, é mais poética e erudita⁶⁶.

⁶⁶ No fundo, pode dizer-se que a Vulgata, apesar da mão de São Jerónimo e dos latinistas da Idade Média, conservou sempre as marcas da sua origem popular. Repare-se na designação: Vulgata, de *uulgus*. A última tentativa de dar ao texto latino oficial dos salmos uma forma que conciliasse a elegância com uma maior aproximação do original, foi a edição litúrgica ordenada por Pio XII e por ele proposta, em 24 de Março de 1945, aos que celebravam a Liturgia das Horas, como alternativa à anterior, que também não coincidia

Onde a proximidade é maior é na estrutura temática, ainda que esta estrutura se torne mais clara na versão de Aquiles Estaço; o que nos permite concluir que o humanista português teve bem consciência dela. Aliás, este respeito pelo conteúdo ideológico dos salmos é um dos elementos que fazem com que as paráfrases estacianas mais pareçam novas traduções do que paráfrases propriamente ditas.

Do ponto de vista do conteúdo, a estrutura deste salmo assenta basicamente na dupla consideração de Deus e do homem: Deus, cuja grandeza se revela através das criaturas, à cabeça das quais se encontra o homem, presença de Deus no mundo criado e do mundo criado em Deus⁶⁷.

De acordo com esta dualidade, podemos identificar duas partes, na estrutura ideológica do texto estaciano: a referência à grandeza de Deus criador (versos 3 a 8) e o papel do homem, como sinal e revelação dessa grandeza (versos 13 a 18).

com a da Vulgata. Mas acontece que esta versão do Saltério nunca se generalizou; até porque, entretanto, se começaram a utilizar as línguas vernáculas nas celebrações litúrgicas.

⁶⁷ Cf. *Gen* 1, 26-27: Segundo os exegetas mais autorizados, o relato da criação contido no capítulo primeiro do *Génesis* denuncia, ao mesmo tempo, uma acurada reflexão teológica sobre o mistério da existência humana, e a catequese inspirada nessa reflexão. Por outro lado, o discurso desta catequese depende do ambiente cultural em que se formou: os imperadores persas mandavam erguer estátuas nas capitais de província, para assim estarem presentes no meio dos seus súbditos. (Sobre esta temática, ver, por exemplo, G. von RAD, *Theologie des AT*, ed. espanhola, *Teología del AT*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972)

Claro que, na perspectiva do crente, o texto bíblico diz muito mais: o homem é, de facto, o ponto onde o Criador toca a Criação, e vice-versa, a Criação toca o Criador. Esta aproximação, segundo a teologia católica, culmina no mistério da união das duas naturezas, divina e humana, na pessoa divina do Filho.

Será oportuno notar, ainda que de passagem, que o tema do homem como imagem de Deus é um dos mais glosados pelos humanistas do século XV (Cf. Ch. TRINKAUS, *In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. The University of Chicago Press, 1970). Têm particular relação com este tema as páginas 171 a 321, do vol. 1.

Não é difícil ver que esta doutrina serve de fundo às paráfrases de Aquiles Estaço.

Como é evidente, o paralelismo é perfeito: seis versos para cada secção

Pelo meio surge um sub-tema, presente no Salmo e poeticamente retomado na paráfrase: o tema das crianças, ou, dito com mais exactidão, da capacidade das crianças – neste ponto superiores aos adultos -, para intuir a grandeza de Deus a partir da Sua obra, e o melhor modo de louvar o mesmo Deus pelo que fez no universo, a favor do homem.

Trata-se de um pensamento que será depois recordado por Jesus⁶⁸ e atravessa, pode dizer-se, os séculos, surgindo a cada passo, na espiritualidade cristã, tanto no que se refere à contemplação do Universo, como ao tópico da infância espiritual, tão querido a santos como Francisco de Assis – o poeta que ao converter-se sublima toda a sua capacidade de emocionar-se perante a beleza da criação-, e, sete séculos mais tarde, Teresa de Lisieux, que teimava em ler o seu nome nas estrelas e queria ser apenas o coração da Igreja⁶⁹.

Os restantes versos distribuem-se assim: versos 1-2 e 19-20, abertura e conclusão do poema, em forma de refrão; entre a primeira e a segunda secção, temos quatro versos, que constituem como que uma ponte entre duas margens: do mundo criado, visto como obra de Deus (versos 9-10), oferecida ao homem, coroa dessa obra (11-12).

⁶⁸ Cf. *Mt* 21, 16; *Lc* 10, 21; e, no que se refere à grandeza do homem por vontade de Deus, ver, por exemplo, as citações directas deste Salmo feitas por Paulo: *Hebr* 2, 6. 10; *Eph* 1, 22 e *1Cor* 15, 25. 27.

⁶⁹ Sobre a beleza, tanto formal como temática deste salmo, o uso que dele fizeram os crentes, judeus e cristãos, de todos os tempos e a sua actualidade, principalmente nesta referência às crianças, ver as obras já citadas de Noël QUESSON, pp. 16-19, e Louis JACQUET, pp. 301-330. Ver ainda neste autor, por exemplo, a sua referência à distância a que fica o pensamento grego, relativamente à descoberta de Deus na grandeza do universo, do pensamento contido neste salmo; e cita, concretamente, os vv. 332-375 da *Antígona* de SÓFOCLES, onde o coro canta o homem como senhor do Universo (p.303).

Comparemos agora a paráfrase de Aquiles Estaço com a tradução que do mesmo salmo faz Mendes de Castro, a partir do texto hebraico:

2 Ó Senhor, nosso Deus, como é grande o Teu nome em toda a Terra!	<i>1 Deus deus quam nomen admirabile</i>
Deixa-me adorar a Tua majestade, Mais alta que os céus.	<i>2 Vbique terrarum est tuum!</i>
3 Da boca das crianças e dos lactantes, Por causa de Teus adversários, asseguraste um louvor	<i>3 Late patenti rex Olympo praesides,</i>
Capaz de fazer calar inimigos e cépticos.	<i>4 Infra supraque maximus.</i>
4 Se contemplo os Teus céus, obra de Teus dedos,	<i>5 Et inscientum et ore lactentum placet</i>
A Lua e as estrelas que lá suspendeste...	<i>6 Regnum propagari tuum.</i>
5 Que é o homem para dele Te lembrares, O filho do homem, para dele Te ocupares?	<i>7 Vt impiorum mox et ultorum manus</i>
6 Mas Tu o fizeste um pouco inferior a Deus	<i>8 His dissipetur copiis.</i>
E o coroaste de glória e de esplendor.	<i>9 Sublime caelum, ardentia astra et auream</i>
7 Deste-lhe poder sobre as obras das Tuas mãos,	<i>10 Phoeben, opus tuum intuens</i>
Submeteste as coisas todas a seus pés:	<i>11 Qui est homo, inquam, cuius es non immemor,</i>
8 Tudo no tocante a rebanhos e manadas, E também animais selvagens;	<i>12 Cures ut hunc et cogites?</i>
9 Aves do céu e peixes do mar, Quanto sulca as vias dos oceanos.	<i>13 Operum tuorum hunc tu potentem, hunc inclytum</i>
10 Ó Senhor, nosso Deus, como é grande o Teu nome em toda a Terra!	<i>14 Facis tibi que proximum.</i>
	<i>15 Iubes eidem pareant ut omnia,</i>
	<i>16 Pecusque et in siluis ferae</i>
	<i>17 Nec non canorum tot auium caelo et salo</i>
	<i>18 Tot piscium multum genus.</i>
	<i>19 Deus deus Quam nomen admirabile</i>
	<i>20 Vbique terrarum est tuum!</i>

Da paráfrase do nosso humanista, propõe-se a seguinte tradução:

Deus, ó Deus, como é admirável o Teu nome
em toda a Terra!

Diante de toda a vastidão do Olimpo, Tu governas,
como um rei supremo, nas profundezas e nas alturas.

Apraz-Te que o Teu poder seja proclamado
pela boca dos inocentes e das crianças de peito,
para que, com tais armas, sem demora,
se dissipe o poder dos ímpios e dos criminosos.
Ao contemplar o céu sublime, as estrelas fulgentes e
Febo cor de ouro, obras das Tuas mãos, digo:
Que vem a ser o homem, de quem não estás esquecido,
para que penses nele e dele cuides?
De todas as Tuas obras, este tornas poderoso,
grande e semelhante a Ti.
E mandas que tudo lhe obedeça:
Os animais domésticos e as feras da selva;
no céu, toda a espécie de aves canoras; no mar,
toda a espécie de peixes.
Deus, ó Deus, como é grande o Teu nome
em toda a terra!

Os salmos escolhidos por Aquiles Estação e, de certo modo, toda a sua poesia religiosa, andam à volta do binómio Deus-Homem: neste binómio assenta aquilo que poderíamos apontar como a temática comum a esses salmos e a essa poesia.

Trata-se de uma temática que não é exclusiva, já que, no fundo, ela corresponde a um tópico de todas as grandes narrações bíblicas, tendentes a transmitir a experiência religiosa do povo crente: aquilo que os teólogos designam por História da Salvação.

Essa temática podemos sintetizá-la assim:

O justo – aquele a quem o poeta empresta a voz – contempla a grandeza de Deus, que Se revela interessado na salvação do homem. Este, por sua vez, percebe a sua extrema indigência e sente necessidade absoluta da salvação que o Senhor lhe oferece.

É no quadro desta estrutura de pensamento que o humanista português escolhe salmos que abordam o tema da confiança e do abandono em Deus: 120 (119). 125(124) . 124(123). 127(126). 131(130)-; a paz, como fruto da humildade, que leva a essa confiança e a esse abandono em Deus: *Salmo* 130; a vacuidade dos projectos humanos, quando erguidos à margem de Deus: *Salmo* 1. 127; as acções de Deus em favor do Seu povo: 113. 124.; pecado, castigo e perdão, como gesto, digamos, recriador de Deus: *Salmo* 85 (84).

Mas há também a dor humana e a perseguição, ainda que sempre vistas na perspectiva do preço que se tem de pagar para gozar a felicidade que Deus reserva aos Seus amigos: *Salmos*, 120.131.110 .137 .128.

Os salmos e as paráfrases

Mas é chegado o momento de nos debruçarmos sobre as outras paráfrases produzidas por Aquiles Estaço:

Serão abordadas pela ordem que lhes deu, na sua publicação, Marina La Tella Bartoli, e que corresponde à do códice seiscentista U 69. Este códice, por sua vez, contém, entre outras coisas, uma cópia dos textos do B 106, cuja disposição, no que se refere às paráfrases dos Salmos, é igual em ambos os códices.

Os números e os títulos que se adoptam são os contidos no próprio manuscrito.

Entre parênteses indicar-se-á a numeração correspondente na versão latina da VSC. Como Aquiles Estaço utiliza a numeração romana, será a que se emprega, ainda que, de facto, não seja a habitual, nas actuais edições do *Saltério*.

Pela mesma razão e a fim de unificarmos os critérios de citação dos livros da Bíblia, passar-se-á a indicar os salmos com a abreviatura latina utilizada pelo humanista português, PSALM., no caso das paráfrases, e *Ps*, nas outras citações.

Dado que as paráfrases autógrafas trazem a numeração hebraica, podemos suspeitar de que essa seria a preferida de Aquiles Estaço; mas, de facto, não temos elementos suficientes para afirmar com certeza qual a sua opção.

A fim de tornar mais fácil a busca dos textos de Estaço, fazem-se preceder as paráfrases de uma lista completa, por ordem numérica dos salmos; em último lugar elenca-se a paráfrase do capítulo XII de *Isaiás*. Esta, no entanto, pelas razões que se apresentarão oportunamente, será estudada no final do capítulo, após os outros poemas de Aquiles Estaço.

Compõem a lista os elementos seguintes:

a) Número do salmo na VSC, seguido do título que lhe dá a edição de COLUNGA-TURRADO, BAC, Matriti, MCMLI.

b) Numeração hebraica, seguida do título que lhe dá a edição da NV, Libreria Editrice Vaticana, 1982.

c) Número do salmo na paráfrase de Aquiles Estaço, segundo o códice da Vallicelliana, com o respectivo título.

d) Localização das notas que sobre ela se escrevem.

1.

A. Justorum sors bona, impiorum mala..

B. De duabus hominum uiis.

C. PSALM I *Beatus uir*.

138-145. 159-160

8.

- A. Maiestas Dei et dignitas hominis
- B. Maiestas domini et dignitas hominis
- C. PSALM IIX: *Domine dominus noster*
145-152

44(45)

- A. Carmen nuptiale regis Messiae
- B. Regis nuptiae
- C. PSALM XLIIII(XLV) *Erucltauit cor meum*
163-170

85(84)

- A. Propinqua est salus nostra
- B. PSALM LXXXV(LXXXIV):
- C. *Benedixisti, Domine, terram tuam*
249-256

110(109)

- A. Messias Rex, Sacerdos, Victor.
- B. Messias Rex et Sacerdos
- C. PSALM CX(CIX): *Dixit Dominus domino meo*
231-236

113(112)

- A. Laus Dei excelsi et benigni
- B. Laudabile nomen Domini
- C. PSALM CXII(CXIII): *Laudate, pueri, Dominum*
171-174

114(113 A)

- A. Mirabilia a Deo... patrata
- B. Israel ex Aegypto liberatur
- C. 175-184

115(113 B)

- A. Magnitudo et bonitas ueri Dei
- B. Laus ueri Dei
- C. PSALM CXIII(CXIV-CXV): *In exitu Israel*
175-184

120(119)

- A. Contra linguas iniquas
- B. Desiderium pacis
- C. PSALM CXIX(CXX): Ad Dominum cum tribularer clamaui
191-194

123(122)

- A. Populi despecti in Deum fiducia
- B. Dominus fiducia populi
- C. PSALM CXXII(CXXIII): *Ad te leuauit oculos meos qui habitas in caelis*
195-198

124(123)

- A. Dominus e summo periculo liberator
- B. Adiutorium nostrum in nomine Domini
- C. PSALM CXXIV(CXXIII): *Nisi quia Dominus erat in nobis*
213-218

125(124)

A. Dominus adiutor populi contra hostes iniquos

B. Pax super Israel

C. PSALM CXXV(CXXIV). (Sem título)

209-212

127(126)

A. Omnis prosperitas a Dei benedictione proficiscitur

B. Vanus labor sine Domino

C. PSALM CXXVI(CXXVII): *Nisi Dominus aedificauerit*

199-203

128(127)

A. Pii Israelitae felicitas domestica

B. Pax domestica in Domino

C. PSALM CXXVIII(CXXVII): *Beati omnes qui timent Dominum*

219-222

130(129)

A. Culpa hominis et Dei misericordia

B. De profundis clamaui

C. PSALM CXXX(CXXIX): *De profundis*

223-228

131(130)

A. Demissa et filialis in Deo quies

B. Quasi paruuli fiducia in Domino collocata

C. PSALM CXXX(CXXXI)⁷⁰: *Domine, non est exaltatum cor meum*
205-208

137(136)

A. Exsulum maerores

B. Super flumina Babylonis

C. PSALM CXXXVII(CXXXVI): *Super flumina*
239-247

Is 12

CANTICUM APUD ESAIAM

Confitebor tibi, Domine

405-410

⁷⁰ A numeração desta paráfrase, que não chegou até nós em cópia autógrafa, é um bom exemplo do que se passa com os textos do códice B 106, no que se refere à numeração dos salmos: de facto, como se disse supra (p. 104) as paráfrases autógrafas utilizam a numeração da Bíblia hebraica. Quando se trata de cópias, adopta-se a numeração da Vulgata. Por isso encontramos duas vezes o número CXXX.

PSALM. I

B 106, [144R]

Peça de abertura do *Saltério*, aparece também, como foi já dito⁷¹, à cabeça das paráfrases de Aquiles Estaço.

Não se sabe se tal posição corresponde a uma escolha consciente do humanista, ou se ela é apenas o resultado de um acaso: começando pelo princípio, esta teria de ser a primeira paráfrase. Como quer que seja e segundo o que se registou acima, pode dizer-se que este texto, pelo seu conteúdo e pela posição que ocupa no elenco das paráfrases realizadas pelo nosso humanista, constitui uma espécie de programa, de orientação ideológica para o trabalho do poeta.

Ao que foi já dito sobre o salmo e respectiva paráfrase, acrescenta-se o seguinte: do ponto de vista literário, o texto de Aquiles Estaço, pelo tipo de verso que adopta, adequa-se melhor ao carácter sapiencial do seu conteúdo. E pode dizer-se que não lhe fica abaixo na beleza das imagens postas ao serviço de um discurso que procura realçar a oposição dos dois caminhos que atraem o homem. Imagens que, já no original, como é fácil de compreender, tinham especial significado no seio de uma cultura marcada pelo deserto: o deserto donde provinham as tribos aglutinadas no Povo de Israel e o deserto que, cercando este Povo a Sul e a Leste, transformava a Terra da Promessa num jardim apertado entre o azul do mar, a Oeste, e o verde das montanhas do Líbano, a Norte.

⁷¹ Ver principalmente pp 138-144.

PSALM IIX

B 106 [144v]

(VER SUPRA, PP.145-152)

PSALM XLIIII (XLV)

B 106 [145R]

A tradição cristã sempre considerou o salmo 45 (44), um salmo messiânico.

Hoje, a maioria dos exegetas prefere considerá-lo um canto nupcial, composto para ser executado nas bodas de algum rei de Judá, ainda não identificado pela investigação histórica⁷².

Tal interpretação, porém, não elimina o seu significado messiânico, nem tira sentido ao entusiasmo com que Padres e escritores eclesiásticos, entre os quais Santo Agostinho, se dedicaram a comentar e a glosar este salmo⁷³.

⁷² Veja-se, no entanto, L. JACQUET. o. c. II, 44-45, onde se apresenta como hipótese provável a identificação desse rei com Ezequias, que, como se narra no capítulo 30 do *II Livro das Crônicas*, teria ordenado grandes festejos por altura da Páscoa, a fim de celebrar a restauração do templo e a reunificação do Povo de Deus. Assim, este salmo já não seria um cântico nupcial, mas a narrativa poética de um acontecimento histórico, descrito, quiçá pelo seu principal protagonista, o próprio Ezequias, sob a alegoria de uma cerimônia nupcial.

⁷³ A interpretação messiânica deste salmo, que se encontra expressa no Novo Testamento (cf., além do fundo ideológico de *Eph* 1-3; 5, 26-30, a citação expressa do vers. 7, em *Hebr* 21, 8-9), vem já da leitura crente do povo hebreu. Sobre este salmo diz A. CHOURAQUI, um judeu crente que se mantém fiel à leitura judaica da Bíblia: «Este salmo tem tradicionalmente uma tríplice interpretação: no sentido literal, celebra um casamento real; no sentido místico, é o triunfo do rei-messias, após as guerras de Gog e Magog; as donzelas simbolizam as nações que se vão abrir à verdade como a donzela ao beijo do homem; a dama coroada de ouro é a esposa, Israel nas instâncias da eternidade; no sentido anagógico, evoca as núpcias da alma que sai do exílio e se une à mais alta luz de YHWH. Essas interpretações reaparecem na exegese tradicional do Cântico dos Cânticos.» (*La Bible-Louanges (Psaumes)*. Trad. port. *A Bíblia-Louvres I*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1998, p.238).

Um dos comentadores do tempo de Aquiles Estaço é Frei Bartolomeu dos Mártires, que, como era de esperar, faz uma leitura messiânica, centrada na figura de Cristo, o noivo real que celebra os Seus esponsais com a Igreja⁷⁴.

Jerónimo, Agostinho e João Crisóstomo, precisamente os grandes mestres de Aquiles Estaço, são os nomes que cita mais do que uma vez.

Luís Alonso Schökel fornece uma lista de Padres da Igreja e autores eclesiásticos, de Justino a Ricardo de São Víctor, que meditaram sobre este salmo; lista certamente incompleta, apesar dos seus 24 nomes, já que não inclui, por exemplo, Santo Agostinho, do qual diz o mesmo autor que «en el comentario al *Sal* 45 parece superarse a si mismo»; o que exemplifica com uma belíssima página do Doutor de Hipona⁷⁵.

Aliás, tanto o banquete de núpcias como a própria vida conjugal, constituem um dos tópicos mais usados, quer no Antigo quer no Novo Testamento, para descrever as relações de Deus com o Seu Povo, tomado colectivamente, e com o Justo, considerado individualmente. É a grande imagem da carta aos *Efésios*, onde o mistério da Igreja e das relações que no seio dela se estabelecem, na linha horizontal, como na linha vertical, é descrito, às vezes com uma linguagem difícil para a nossa mentalidade moderna, tomando como fundo a própria vida conjugal⁷⁶.

Não será muito difícil ver como esta leitura tradicional judaica, inclusive do *Cântico dos Cânticos*, se continua na leitura cristã dos mesmos textos.

Entretanto, convém notar que L. Alonso SCHÖKEL, o. c. I, pp. 644-647, aventa a hipótese de se tratar de um epitalâmio do tempo de Salomão, e identifica a personagem feminina que está ao lado do rei com a rainha-mãe, Betsabé.

Cf. igualmente A. DEISLER, o. c. pp. 221-222.

⁷⁴ D. Frei Bartolomeu dos MÁRTIRES, Obras Completas, X, *Comentário aos Salmos*. Edição Bilingue. Introdução, tradução e anotações de Manuel Isidro ALVES. Fátima, 1991, pp. 108-110.

⁷⁵ O. c. I, p.654.

⁷⁶ Cf. *Eph* 5, 20-33. Provavelmente as dificuldades encontradas na leitura deste texto desapareceriam, pelo menos em parte, se se tomasse em consideração que o objectivo do autor sagrado não será tanto dar-nos normas de moral conjugal, como sobretudo

Aos dezoito versículos da NV correspondem, na paráfrase de Aquiles Estação, quarenta e oito versos.

Eructavit cor meum

*Euoluens animus dictum pectore carmen,
Gaudet amatque nouum regi cecinisse poema.
Cum dextra pariter certat mea lingua uolante
Iam iam dextera opus, iam iam quoque lingua peregit,
Nate deo, simul une deo par nate parenti,
Mortales inter pulcherrime, copia fandi
Cuius ab ore fluit roseo dulcissima, cuius
Plurimus insedit labris lepor. Omnia in unum
Sic meritum pater indulgens bona contulit.
Da lateri, metuende; tibi, proque ense corusco
Proque armis, splendorque tuus speciesque decora est,
Quam tu pulchrior innumeris uirtutibus auge.
At te sublimem curruque per omnia uectum
Quadriiugo ducant faciles ad fraena iugales,
Verumque iustumque piumque atque aurea saeclis
Omnibus historia illa operum memoranda tuorum.
Transadigant acres hostilia corda sagittae
Mille tuae, immanesque cadant, te uindice, gentes.
Scaeptra tenes rex aequa tuis bonus, aeternaque
Sede sedes, aequus iustis, infensus iniquis.
Quo te regifico ante alios deus unxit oliuo.
Et myrrhae, et casiae, atque aloes bene olentia texta
Rore madent, claroque effulges aureus ostro.*

explicitar o significado teológico-eclesiológico da aliança matrimonial; já na ordem da criação – casamento natural –, mas especialmente para os batizados cujo casamento é

*Tu quoque, cum tectis nitidus procedis eburnis,
Magnorum natae regum commitantur ouantes;
Quas inter, regina latus tibi proxima dextrum
Claudit et aurata splendet circumdata palla.*

*Tu uero reginas auris aduerte, tuosque huc
Verte oculos, gentemque domumque oblita parentum.
Sic tu regis amor, fies et feruida cura,
Quem colis, atque uni cui mens tua dedita seruit.
Stabunt cum donis Tyrii, et penetralibus aureis
Quisquis opum magnos alte cumulauit aceruos;
Hic atque hic exspectabunt atque ora tenebunt,
Dum tandem placidos ostendas candida uultus.
Et licet intexto uestis tibi fulgeat auro,
Maiores tamen intus opes pectora celant,
Interiorque domus gaza meliore renidet.
At tu induta sinus pictae uestis, ad altum
Progredieris regem, castis comitata puellis
Et consanguineum coetu comitata tuarum.
Regina egregiam partu dabis inclyta prolem,
Sub cuius mittes terrarum legibus orbem.
Ipse tuum mandans memori nomen Deus aeuo
Vsque canam, atque alii atque alii canere usque nepotes
Certabunt, laudesque tuas gens nulla silebit.*

Como já acontecia no texto do *Saltério*, a paráfrase de Aquiles Estaço divide-se em duas partes de extensão desigual; mas a diferença entre a primeira parte – hino ao rei que celebra as núpcias -, e a segunda – elogio da rainha, a noiva escolhida pelo rei -, é maior na paráfrase.

Isso não impede esta de se ocupar da beleza da rainha de uma forma mais pessoal, menos contida do que o salmo, onde propositadamente se evita tudo o que possa ofuscar a grandeza do rei⁷⁷.

Aquiles Estaço começa por abandonar o discurso sapiencial — *Audi, filia, et uide et inclina aurem tuam....*⁷⁸ -, tomando a noiva, ao contrário do que acontece no salmo, como verdadeira protagonista dos festejos. Assim, enquanto o poeta do *Saltério* só emprega o discurso directo em dois versículos, Estaço mantém a prosopopeia até ao fim, incluindo o último versículo, que é, segundo L. Jacquet, um acrescento litúrgico, «à l'adresse de Yahvé, dont une phase de l'Oeuvre messianique en Israel, réalisée par la Dynastie davidique, vient d'être évoquée par le psalmiste»⁷⁹.

Aliás, ao lermos a parte final da paráfrase de Estaço, não podemos evitar a lembrança de *Lc 1, 48b: Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes* (cântico de Maria, na visita a Isabel).

A diferença está apenas em que *Lucas* põe estas palavras na boca de Maria, enquanto o poeta da paráfrase as pronuncia ele próprio.

Mas não é desprovida de fundamento a hipótese de, na mente do humanista português, com a reminiscência das palavras do Evangelho, surgir a identificação da esposa do salmo com Maria, não só por Ela própria, mas também porque, como acontece já no quarto Evangelho, os Padres e os teólogos tomam a Mãe de Jesus como imagem da Igreja, que é, na leitura cristã do salmo, a grande protagonista feminina das núpcias reais.

⁷⁷ Segundo L. JACQUET. o. c. II, p. 59, esta contenção no elogio da noiva, que não corresponde ao estilo epitalâmico tradicional, joga em favor dos que defendem o carácter sapiencial do salmo.

A paráfrase de Aquiles Estaço estaria assim mais de acordo com o género do que o próprio original.

⁷⁸ Ver, por exemplo: *Prv* 4, 1; 8, 32. 33; *Sir* 3, 2; 23, 7; 33, 19. Além de tantos exemplos do próprio *Saltério*, como: *Ps* 34 (33), 12. Ver também, ainda neste capítulo, o poema, *Audi, meique nate consili memor*, que, segundo informa o respectivo título, Estaço traduziu de Inácio Diácono.

⁷⁹ O. c. II, p.63.

Por outro lado, poderíamos ver nos versos 30-31, a «perversão» poética da ordem doméstica, como a entendia a tradição sapiencial e o próprio salmo, que, aliás, anuncia essa «perversão», quando, ao contrário de *Gen 2, 34*, convida a noiva a abandonar a pátria e a casa dos pais.

A esposa, que se transforma no amor, na paixão ardente do marido, já não tem com ele uma relação puramente formal, de uma obediência que pouco se distinguiria da sujeição das escravas: o seu é um serviço de coração apixonado: *sic tu regis amor, fies et feruida cura,/ Quem colis, atque uni cui mens tua dedita seruit.*

Da paráfrase de Aquiles Estação propõe-se a seguinte tradução:

O meu coração vibrou!

O coração, desenvolvendo no íntimo belas palavras,
Rejubila e deseja cantar ao rei um novo poema.
A minha língua rivaliza com a dextra hábil,
E logo logo a dextra, logo logo também a língua levará a
cabo a obra.

Oh, filho de Deus e também filho único igual ao pai,
O mais belo entre os mortais, de cuja dourada boca
Flui a mais doce eloquência, e em cujos lábios
Repousa abundante encanto. Assim o pai benevolente
Fez convergir todos os bens para o único que os mereceu.
Enverga, temível, as tuas armas!
Para além da espada cintilante,
Para além da armadura, o esplendor e a glória são o teu
ornamento;
Acrescenta-o tu, mais belo ainda, com inúmeros actos de
bravura.

Mas que te conduzem, sublime, transportado numa quadriga,
por toda a parte,

Os cavalos dóceis às rédeas.

A verdade, a justiça, a piedade e a gloriosa história

Das tuas obras em todos os séculos deve ser lembrada.

Tuas mil setas afiadas trespassem os corações hostis,

E, ante a tua vingança, caiam as nações gentias.

Deténs um justo ceptro, rei bom para os teus, e num trono
eterno

Te sentas, benévolo com os justos e duro com os iníquos.

Por isso Deus te ungiu com o óleo régio,

De preferência a todos os outros.

Tuas vestes bem cheirosas, da mirra, da cássia e do aloés,

Exalam o perfume, e, formoso,

Resplandeces com o brilho da púrpura.

E enquanto, resplandecente, entras no palácio de marfim,

Também te acompanham, ovantes, filhas de grandes reis,

Entre as quais a rainha, muito perto, tem a tua direita

E brilha, envergando o manto dourado.

Tu, porém, apura os régios ouvidos,

Volta para nós o teu olhar,

Esquece o teu povo e a casa de teus pais.

Tornar-te-ás, assim, o amor e a paixão ardente do rei,

Que veneras,

Ao qual exclusivamente serve o teu coração rendido.

Os Tírios, com as suas ofertas,

E todos os que foram cumulados de riquezas,

Perfilar-se-ão no interior do palácio dourado:

De unma e de outra banda se quedarão à espera, em silêncio,

Até que, radiosa, lhes mostres a doçura do teu rosto.

Apesar do fulgor do teu véu, tecido de ouro,

Maior riqueza se esconde no fundo do coração,
A morada interior resplandece
De um tesouro mais precioso.
Mas tu, com o peito adornado de uma veste policromada,
Vais ao encontro do rei soberano,
Acompanhada de castas donzelas,
E da multidão de tuas companheiras⁸⁰.
Ínclita rainha, tu darás à luz uma egrégia prole,
A cujas leis submeterás a terra inteira.
Por ordem do próprio Deus,
Cantarei para sempre o teu nome,
E todos os teus descendentes
Se esforçarão por cantá-lo:
Nenhum povo calará os teus louvores.

Vemos que a influência da leitura cristã do poema hebraico é muito maior na segunda do que na primeira parte da paráfrase.

Particularmente favorecido pela solenidade do hexâmetro dactílico, Aquiles Estaço dá ainda mais brilho ao cenário já descrito no salmo original, em que os dois protagonistas centrais, o rei e a princesa sua noiva, aparecem com uma beleza que não se ofusca com os adornos circundantes.

⁸⁰ *Consanguineus*, na paráfrase, é *proximus*, na versão da NV, cujo correspondente hebraico, Chouraqui, que é de língua e cultura hebraicas, traduz por *compagne*.

PSALM CXII (CXIII)

B 106 [146R]

Em primeiro lugar, tenha-se presente que, sob o número XXXVIII, o manuscrito B 106 [149v] traz uma elegia composta por dois dísticos e que é a paráfrase do início deste salmo

Laudate pueri Dominum

Laudate, o pueri, Dominum Domini que canentes,

Laudate nomen unicum

Sit sanctum, sit idem domini uenerabile nomen,

Ex hoc in omne saeculum.

Louvai, crianças, o Senhor

Louvai, crianças, o Senhor

E, entre cânticos, louvai o nome único do Senhor.

Seja santificado e venerado o nome do Senhor

Desde agora e para sempre.

Mais próxima do texto da Vulgata, quase coincidindo com os dois primeiros versículos, o que não acontece com a da fl. [146r], esta paráfrase pode ter constituído um primeiro ensaio, apesar de, na recolha manuscrita, ter sido colocada depois⁸¹.

Ainda que, de facto, para uma mentalidade semítica, o nome corresponda à pessoa, este é um dos muitos textos em que a tradução levada

⁸¹ Cf. infra, p.237.

a cabo pelos Setenta do tetragrama sagrado – YHWH – limita a compreensão poética do salmo⁸².

Sob o número XXXI. M. Bartoli publica a paráfrase que vem na f. [146r], uma elegia em sete dísticos:

Laudate pueri Dominum

Pro se quisque, uiri, Dominum celebrate canentes;

Pro se quisque dei nomen ubique canat.

Illius ad solem surgentem a sole cadente,

Vt decet, egregia nomina laude sonent.

Ille quidem populos mortaliaque omnia super est,

Exsuperatque ingens illius astra decus.

An sese domino confidens comparet alter,

Aetheria celsus qui [in] regione sedet?

Vile hominum genus unde uidet miseratus et augent

⁸² Cf. infra, pp. 405-408, o que sobre o assunto se diz, a propósito da paráfrase do capítulo XII de Isaías.

Relativamente aos títulos, quer do salmo quer das paráfrases (ambas com o mesmo título), pode acrescentar-se o seguinte: a coleção hebraica não dá a este canto qualquer título; por isso, os tradutores de língua hebraica, como A. CHOURAQUI (*Louangez le nom de IHVH*), limitam-se a introduzi-lo com palavras do primeiro versículo, método, aliás, seguido por Estaço. Nesta ordem de ideias, os editores escolhem os títulos, tomando como critério o conteúdo do salmo: *Laus Dei excelsi et benigni* (VSC) e *Laudabile nomen Domini* (NV), para mencionarmos apenas as versões mais em uso no Ocidente.

Aquiles Estaço ignora também a palavra *Alleluia* (*Hallelou-Yah*, na versão de Chouraqui), que inicia este e o salmo anterior, os cantos solenes de acção de graças com que os Hebreus introduziam as festas pascais, louvando YHWH pelas maravilhas que realizara em favor do Seu povo. Tradição conservada pelas celebrações pascais dos cristãos.

Esta omissão pode justificar a suspeita de que o humanista português, nas suas paráfrases, não dependia especialmente do uso litúrgico dos salmos.

*Vnde hominum illius munera uile genus.
Principibus locat ille pares in sedibus altis,
In nundo nudi qui iacuere solo;
Ille facit sterilem numerosa prole parentem,
Cui spes nulla prius nominis huius erat.*

Louvai, crianças, o Senhor

Cada um de per si, ó varões, celebrai entre cânticos, o
Senhor;
Cada um de per si e em toda a parte cante o nome de
Deus.
Até ao sol nascente e desde o sol poente, como convém,
Seus títulos gloriosos se façam ouvir em louvor.
Ele está, de facto, acima dos povos e de todos os mortais,
E Sua imensa glória eleva-se acima dos astros.
Ou alguém terá a audácia de se comparar com o Senhor,
Que, excelso, tem o Seu trono na região etérea?
Daí olha misericordioso para a pobre raça humana;
Daí enriquecem Seus dons a pobre raça humana.
Iguais aos príncipes, em altos tronos faz sentar
Os que jaziam nus sobre a terra.
A estéril, Ele a faz mãe de numerosa prole,
A que antes não tinha esperança de tal nome.

A paráfrase de Aquiles Estaço parece guardar a aliança estreita entre forma e conteúdo que se verifica no texto hebraico: uma composição em três estrofes, de três versos cada; estrofes que correspondem ao desenvolvimento impresso na própria temática: convite a louvar o nome de Deus, ou seja o próprio Deus, em todos os tempos e lugares, de manhã à noite, *a solis ortu usque ad occasum* (1-3); depois faz-se o elogio à grandeza do nome de Deus (4-6), elogio que vem seguido da referência às maravilhas

por Ele operadas (7-9); destas maravilhas mencionam-se dois factos, muito importantes para qualquer judeu piedoso: a elevação do miserável à categoria de «príncipe», e a mulher que era desprezada por ser estéril torna-se admirada pela sua fecundidade.

Pode mesmo dizer-se que o nosso humanista introduz um certo desequilíbrio, já que escreve oito versos de engrandecimento ao «nome» de Deus, consagrando apenas seis à Sua acção em favor dos homens.

De qualquer modo, a temática predilecta de Aquiles Estaço – Deus e o homem, num confronto de Salvador e salvado – está aqui muito clara. Ou não fosse este um dos salmos mais recitados pela comunidade cristã primitiva, como salmo messiânico; o que, aliás, já acontecia na comunidade hebraica, como pode deduzir-se das alusões à sua temática noutros textos do Antigo Testamento⁸³.

⁸³ Ver, por exemplo, *I Livro de Samuel*, cap.2. No Novo Testamento, como era de esperar, são muitas as referências. As duas mais importantes são: o cântico de Maria, em *Lc* 1, 52-53, e sobretudo o hino paulino da carta aos *Filipenses* (*Ph* 2, 6-11), que pode considerar-se uma autêntica paráfrase da segunda parte deste salmo, do qual dá uma interpretação totalmente nova. (Sobre todo este assunto, ver principalmente, L. A. Shökel, pp. 1390-1396).

PSALM. CXIII (CXIV-CXV)

B 106 [146v-147v]

In exitu Israel

*Seruitio exiret gens cum Iudaea, tyrannum,
Et populum fugiens regnaque barbarica,
Illa quidem ante alios diuino numine plena
Parebat domino carior una suo.
Vidit et aufugit mare protinus, et pater ipse
Iordanis liquidas in caput egit aquas.
Arietibus montes, similesque micantibus agnis
Verticibus colles exiluerunt suis.
Cur mare fugisti, cur, o pulcherrime, retro
Egisti liquidas in caput amnis aquas?
Arietibus montes, similesque micantibus agnis
Cur uos, o colles, exiluisse putem?
Scilicet ipse aderat dominus, cui laetior, et cui
Subsiliens plausus undique terra dabat,
Qui rigidas cautes in stagna liquentia uertit,
Rupibus et fontes qui iubet ire nouos.
Nil meriti, nil, o rerum summus arbiter, haec est
Laus tua, quaque tuos ipse tuere fides.
Quoniam etenim Deus, usque feres opprobia nostra
Gens, Deus, ut dicat barbara, uester ubi est.
At Deus e caelo noster simul omnia nutu
Temperat, et nutu uersat, agitque suo.*

*Vos et uana deum simulacra, hominumque labores,
Aurum atque argentum creditis esse deos.
Os quibus est sine uoce, oculi sine lumine, surdae
Stant aures, sensus naribus omnis abest.
Ire pedes, tractare manus, emittere uocem,
Non rigidae fauces, lingua nec ipsa ualet.
Horum utinam similes fiant, qui numina credunt
Haec sua, et haec rebus consuluisse suis.
At genus Isacidum Domino spem ponit in ipso
Tutum opibus Domini, praesidioque sui.
Spem locat in Domino, Dominum quicumque ueretur,
Sensit et optatam, cum premeretur, opem.
Ille memor nostri, large sua contulit in nos
Munera, nosque sua textit ubique manu.
Ipse iuuat Dominus, se qui coluere timentque
Vt cuique est aetas seraue siue uirens
Plura datis Deus adiiciet, quem lucidus aether,
Atque habet auctorem terra, fretumque suum
Ille tenet caelum stellis ardentibus aptum,
Ast homini terras incoluisse dedit.
At tibi non ullas laudes, non carmina dicent
Quos humus alta tegit, quos domus atra tenet.
Nos autem uita, nos hac dum luce fruemur,
Dicemus laudes, o Deus alme, tuas.*

Na saída de Israel

Quando o povo judeu se libertou da servidão,
Fugindo do povo tirano e da nação bárbara,

Ele, por certo, diante de todos os povos, cheio da graça
divina,

Obedecia ao seu Senhor, mais grato [a Ele] que a
qualquer outro.

Viu, e fugiu, de pronto, o mar; e o pai Jordão

Fez recuar as águas líquidas.

Agitam-se os montes, semelhantes a carneiros e os altos das
colinas

Semelhantes a cordeiros saltitando.

Porque fugiste tu, ó mar, e tu, ó rio tão formoso,

Porque voltaste atrás tuas límpidas águas?

Que razão darei para que os montes, quais carneiros,

E vós colinas, quais cordeiros, vos agiteis?

Isto é, aproximava-se o próprio Senhor, ao qual a terra,

Mais alegre e tremendo, ovacionava por toda a parte.

Ele converte as rochas duras em torrentes jorrando

E das montanhas faz brotar nascentes novas.

Nada merecemos, nada, supremo Árbitro de tudo; esta é a

Tua

Glória e a fidelidade com que Tu proteges os Teus.

Porquê, então, ó Deus, suportas nossas humilhações,

Até a gente bárbara pergunta: onde está vosso Deus?

Mas o nosso Deus, do alto dos céus, com um só aceno,

Tudo governa e, com o Seu aceno, tudo dirige.

Vazias representações da divindade, obras dos homens,

Ouro e prata, acreditais vós que são deuses.

Têm boca sem fala, olhos sem visão, as suas orelhas

permanecem surdas,

Às suas narinas falta todo o olfacto.

Não lhes valem para andar os pés, nem as mãos para apalpar;

De nada lhes valem a garganta enrijecida nem a própria

língua.

Tornem-se semelhantes a eles os que nestes seus deuses
Acreditaram, e que eles cuidariam de seus negócios.
Mas o povo Isácida põe sua esperança no próprio Senhor,
Seguro nas obras do Senhor e na sua protecção.
Põe sua confiança no Senhor, todo o que honra o Senhor,
E na aflicção experimenta a intervenção desejada.
Lembrado de nós, sobre nós lançou largamente Seus dons,
E por toda a parte nos protegeu com Seu poder.
Assim apraz ao próprio Senhor: os que O cultivarem e
temerem,
Cada um em sua idade, tardia ou verdejante,
Muito lhes há-de acrescentar Deus aos seus bens; Ele que o
céu cristalino,
A terra e o mar têm como autor.
Ele guarda para Si o céu, coberto de estrelas brilhantes,
Mas ao homem deu a terra, para que a cultivasse.
Mas não te cantarão quaisquer louvores ou poemas os
Que a terra espessa cobre, e retém a morada escura.
Mas nós, enquanto gozamos esta vida e esta luz,
Cantaremos Teus louvores, Deus benfazejo!

A tradição greco-latina, seguida por Aquiles Estaço, na sua paráfrase, reúne sob um mesmo número – 113 -, dois textos que, na Bíblia hebraica, aparecem separados.

E era assim unidos que, até há pouco, se cantavam todos os domingos, como salmo de Vésperas, a oração da tarde, que recorda de modo especial a obra de Deus em favor dos que confiam n'Ele.

Dos 26 versículos (8+18), que constituem o texto original, faz Aquiles Estaço uma elegia de 46 versos, num total de vinte e três dísticos.

Os dois salmos da tradição hebraica (114.115), que o *Ps* 113 da tradição greco-latina reúne⁸⁴ estão claramente separados, na estrutura formal e ideológica da paráfrase do nosso humanista:

A primeira parte, versos 1-16, — (VSC, *Ps* 113, 1-9), correspondentes ao *Ps* 114, da numeração hebraica — seguindo o esquema das grandes profissões de fé do Povo Hebreu, canta as maravilhas operadas por Deus a favor do Seu Povo: a travessia do Mar Vermelho, porta para a libertação da escravatura do Egito, e a travessia do Jordão, porta de entrada na Terra Prometida. Os tremores de terra, os relâmpagos, as chuvas, a rocha aberta para matar a sede a homens e animais...

Os fenómenos da natureza são referidos como realidade histórica e como símbolo⁸⁵.

⁸⁴ De facto trata-se de uma justaposição, que guarda as características dos dois textos; por isso se diz que reúne e não que aglutina ou funde.

⁸⁵ A. DEISSLER, II, p. 185. Tem interesse a reflexão de L. Alonso SCHÖKEL (II, p.1398-1399), sobre a transformação da realidade, como tema e como discurso poético. Deus é um transformador – título que Lhe dá o versículo nono: transforma os homens e as coisas. «También el poeta es un transformador. (...) non le interesa una imitación fiel, aun estilizada, de la realidad, sino que crea un mundo poético nuevo en el que se revelan sentidos de la historia de otro modo recónditos». Esta função da poesia, como transfiguradora da realidade, descoberta há muitos séculos e tida em conta quando se tratava de analisar textos puramente literários, teve muita dificuldade em fazer-se utilizar em certos ambientes dos estudos bíblicos; sobretudo quando a tendência a uma concepção mágica de inspiração procurava interpretações realistas onde elas não eram minimamente possíveis.

Concretamente, a exegese católica, que resistiu durante algum tempo à admissão da teoria da chamada *História das Formas*, teve, ao longo dos séculos, algumas dificuldades que esta teoria ajudou a resolver e às quais os humanistas escapavam frequentemente pelo atalho criativo da poesia.

Aquiles Estaço é um bom exemplo dessa retirada estratégica.

Para um estudo mais aprofundado do surgir e da recepção desta teoria, qualquer Introdução aos estudos bíblicos será útil. Dão-se apenas dois títulos, como exemplo: A. M. ARTOLA e J. M. Sanchez CARO, *Introducción al Estudio de la Biblia. 2. Biblia y Palabra de Dios*. Institución San Jerónimo, Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino, 1990, pp. 314-328. V. MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*,

Aquiles Estaço consegue dar-nos o tom épico do texto original: aliás, na própria estrutura ideológica, o poema divide-se em duas partes iguais, com a narração dos factos seguida de uma prosopopeia, que, nesta paráfrase, prepara a introdução do texto correspondente ao salmo 115 (versos 17 a 46).

Este é um dos textos do Antigo Testamento em que a poesia se enfrenta de modo mais claro com o tema da idolatria, das falsas divindades com que o próprio homem se engana, elevando as criaturas, que deviam estar ao seu serviço, à condição de fontes de uma felicidade puramente ilusória.

Texto cujo tom polémico, quase de hino guerreiro, se mantém na paráfrase de Aquiles Estaço, que, no século XVI, sentiria, como hoje sentimos todo o tipo de idolatrias por onde se perde a inteligência humana, mas que não tinha, como hoje temos, uma reflexão em que a própria comunidade crente se reconhece, ao mesmo tempo, atraída por essas idolatrias e, em parte culpada pela sua proliferação. Isso que, de certo modo, vemos insinuado nos versos 19-20 (*Ps* 115, 2):

*Quoniam etenim Deus, usque feres oprobria nostra,
Gens, Deus, ut dicat barbara, uester ubi est.*

É claro que aqui, como já acontecia no *Saltério*, o poeta tem presente sobretudo a inevitável «fraqueza», diríamos antes, fragilidade, dos crentes, quando se comparam com o atrevimento dos ímpios; mas há por detrás destas palavras a intuição de que essa fragilidade é também moral: os crentes, porque sofrem as mesmas tentações dos outros, precisam de algo que continuamente lhes recorde onde está a sua força. Nesse sentido vai o presente salmo.

Hino de louvor a Deus, no qual o crente exprime a sua confiança, apesar das perseguições, da atracção que sobre todos exercem as diferentes mitologias, em qualquer época da história⁸⁶.

Hino que não deixa de acusar influências da literatura sapiencial já que procura fazer sentir a inutilidade de todas as buscas de substitutos para o Senhor... YHWH, que aqui é certamente tomado como nome pessoal, aquele que escolheu o Povo, com o qual fez aliança e pelo qual Se interessa.

A paráfrase de Aquiles Estaço segue, do ponto de vista do conteúdo, o texto do salmo:

Após um apelo a que se não perca o sentido da glória de Deus, que é quem tudo faz pelo Seu Povo (vs. 17-22), vem a descrição das divindades que arrastam consigo os não crentes, ameaçando iludir também os crentes (vs 23-30).

*Vos et uana deum simulacra, hominumque labores,
Aurum atque argentum creditis esse deos.*

É a parte mais polémica do salmo e da paráfrase, que termina inclusivamente, em ambos os casos, com uma imprecação:

*Horum utinam similes fiant, qui numina credunt
Haec sua, et haec rebus consuluisse suis.*

Primeiro a imprecação:

Tornem-se semelhantes a eles os que nestes seus deuses
Acreditaram, e que eles cuidariam de seus negócios.

⁸⁶ Terá a sua oportunidade o seguinte comentário de L. Alonso SCHÖKEL, a propósito da leitura cristã deste salmo: «La polémica contra o sobre la idolatría se plantea hoy en términos más profundos, no menos radicales. Por una parte están los ídolos seculares de nuestra cultura, que solicitan nuestra dedicación y confianza, como sucedáneo de la actitud religiosa. Por otra parte hemos de enfrentarnos con nuestras representaciones mentales de Diós no criticadas» (cf. o. c. II, p. 1411).

A seguir vem a referência à atitude contrária dos descendentes de Isaac:

*At genus Isacidum Domino spem ponit in ipso
Tutum opibus Domini, praesidioque sui.
Spem locat in Domino, Dominum quicumque ueretur,
Sensit et optatam, cum premeretur opem.*

Mas o povo Isácida põe sua esperança no próprio Senhor,
Seguro nas obras do Senhor e na Sua protecção.
Põe sua confiança no Senhor todo o que honra o Senhor,
E na aflição experimenta a intervenção desejada.

Sobre estes quatro versos, serão oportunas as seguintes observações:

Em primeiro lugar, eles correspondem aos versículos 9-11 (17-19) do salmo; versículos nos quais se mencionam três categorias de crentes, ou adoradores de YHWH: Ou seja, nos termos da versão latina do salmo: «Domus Israel», «Domus Aaron», e «qui timent Dominum».

Segundo a interpretação hoje mais comum entre os exegetas, o salmista não estaria a pensar propriamente em três categorias, mas duas: os cidadãos fiéis – *Domus Israel*- e a classe sacerdotal – *Domus Aaron*; a referência aos que temem o Senhor, em geral, seria apenas uma forma de englobar todos os crentes, todos aqueles que põem a sua confiança em YHWH

Reconhece-se, no entanto, que, a partir de certa altura, o versículo 11 (19), começou a ser interpretado como referindo-se aos prosélitos, isto é, os crentes não considerados descendentes de Abraão. E esta seria a interpretação vigente no tempo do nosso humanista.

Quanto ao discurso poético, a paráfrase abandona o jogo dominante das repetições, que dão a esta parte do Salmo um sabor mais litúrgico. Mas a riqueza das expressões com que fala da vacuidade das divindades pagãs adorna-a de forma pefeitamente compensadora.

Os versos 35-46 (*Ps* 15, 12-18), que podemos reunir em dois grupos, depois de, mais uma vez, compararem a superioridade de YHVH (*Dominus*, na tradição dos Setenta) com a vacuidade dos outros deuses, não só em Si mesmo, mas sobretudo no modo como Se relaciona com a Criação (35-42), encerram o poema com dois dísticos (43-46), correspondentes a dois versículos que alguns exegetas consideram acrescentados ao texto primitivo, numa época de especial dificuldade para Israel⁸⁷.

Questão interessante para os exegetas, mas que não tem relevância para o nosso caso, tanto porque, do ponto de vista do conteúdo, não é demasiado importante, como sobretudo porque Aquiles Estaço depende mais do texto dos Setenta, através da Vulgata, do que do texto hebarico. Por isso fala de descida à «casa escura», onde o texto original fala de «cair no silêncio».

Mas não te cantarão quaisquer louvores ou poemas os
Que a terra espessa cobre, e retém a morada escura.
Mas nós, enquanto gozamos esta vida e esta luz,
Cantaremos Teus louvores, Deus benfazejo!

Para analisarmos devidamente o pensamento estaciano, será necessário unir estes dísticos finais com os anteriores, sobretudo o dístico que os precede imediatamente, no qual, como acontecia já no texto bíblico, se diz, em linguagem poética, que Deus dividiu as tarefas da Criação entre Si e o homem: encarregou-Se da beleza dos astros e confiou o embelezamento da terra ao homem, que fez Seu aliado. Ecos de *Gen* 1, 28-30; 2, 4-5. 15, tanto no salmo como na paráfrase, e de *Act* 1, 10-11; *Eph* 1, 1-e segs; *Mt* 25, 34-36.

Isto é: mais ainda do que o judeu piedoso, para cujos actos de culto público terá sido composto este poema, o cristão sabe que não é de conquistar o céu que se trata, mas de realizar a sua missão histórica num grande afã de fidelidade às criaturas que lhe foram confiadas pelo Criador.

⁸⁷ Cf. L. JACQUET, III, p.281-282.

O prémio que este Ihe prometeu não se identifica com sonhos vãos de renúncia estéril – como a que está simbolizada naquele fixar os olhos nas nuvens de que se fala em *Act* 1, 10: é necessário descer a montanha e travar aí a luta da construção da história.⁸⁸

Ora, neste contexto tem todo o sentido a interpelação do versículo 17 do salmo, claramente assumida no penúltimo dístico da paráfrase.

Uma interpelação que nasce, ou pode nascer da consciência que tem o crente da missão que Deus Ihe confiou e que, em muitas circunstâncias do seu afã de fidelidade, sente a tentação de se considerar abandonado da ajuda que esperava.

Num tal quadro de reflexão, parece-nos legítimo afirmar que Aquiles Estaço denota uma visão muito moderna da missão histórica do crente.

Os cânticos da subida para a Cidade Santa

Seguindo as paráfrases pela ordem da sua disposição no respectivo manuscrito, que é também a seguida por Marina La Tella Bartoli, temos, depois do *Ps* 113 (114-115), a paráfrase do *Ps* 119 (120).

Este salmo é o primeiro da penúltima secção do *Saltério*, à qual pertencem nada menos de oito das paráfrases de Aquiles Estaço, ou seja, quase metade (8 em 17), o que corresponde a mais de cinquenta por cento dos salmos da colectânea (8 em 15).

Por tal motivo, será oportuno resumir aqui as conclusões a que chegou a ciência bíblica, acerca desta secção do *Saltério*.

⁸⁸ A propósito destes versículos do *Ps* 115, escreve, entre outras coisas, L. Alonso SCHÖKEL: «Debemos entender que Dios nos ha asignado este espacio y este tiempo, que nos lo ha dado como tarea. Lo cual vale también para la Iglesia: los cristianos no pueden desentenderse de las tareas mundanas, como si lo suyo fuera solamente esperar y aguardar el cielo. No se dice en el NT que Dios nos da el cielo, sino la vida eterna» (II, p.1411).

«Salmos graduais»⁸⁹, «salmos de subida», «salmos de peregrinação», são algumas das designações que, ao longo dos tempos, se foram dando a esta série de poemas místicos.

A VSC põe a todos o título de *canticum graduum*; em alguns casos, *canticum graduum Salomonis*.

Por sua vez, a NV intitula: *Canticum ascensionum* (120-121.125-126. 128-130. 132. 134); *Canticum ascensionum. David* (122-124. 131. 133); *Canticum ascensionum. Salomonis* (127).

Não se chegou ainda a acordo na explicação destes títulos, que não parecem ser da responsabilidade, nem do autor ou autores, nem do compilador.

A explicação mais comum e também a mais plausível relaciona estes títulos com o facto de se tratar de salmos cantados pelos peregrinos, os judeus da diáspora, ao aproximarem-se de Jerusalém⁹⁰.

Depois os comentadores cristãos, dos quais o maior foi Agostinho de Hipona, fizeram a transposição da dinâmica contida na ideia de caminhada, subida à Cidade Santa, para a análise de alguns aspectos fundamentais da existência cristã. Santo Agostinho, por exemplo, a respeito destes quinze salmos, entre outras coisas, diz que eles são «a alegria da Igreja que caminha sobre a terra em direcção à Jerusalém celeste»⁹¹.

Na perspectiva, porém, da nossa pesquisa, têm mais interesse as particularidades de ordem literária, ainda que, naturalmente, não possamos abstrair do conteúdo ideológico de toda a colectânea.

⁸⁹ Não confundir com a antiga designação litúrgica daquilo que correspondia, «grosso modo», ao salmo responsorial, que, no missal de Paulo VI, organizado segundo as normas da const. dogm. do Vat. II, sobre a liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, se segue à primeira leitura e que frequentemente se designa também por Cântico de Meditação.

⁹⁰ «Selon toute vraisemblance, l'expression désigne donc un *Recueil de Cantiques de Pèlerinage*, qui a été intentionnellement constitué par les liturgistes du 2d Temple, pour aider les fidèles vivant loin de la Ville sainte à sanctifier leurs Pèlerinages » (L. Jacquet, III, p. 403).

⁹¹ Cf. *De Ciuitate Dei*, XIV, 25.

Salmos geralmente curtos, escritos numa linguagem menos culta do que a da maioria dos poemas do *Saltério*, podemos aceitar, relativamente à temática, a síntese de Louis Jacquet:

«En bref, voici, semble-t-il, ce qu'on peut conclure au sujet des "Psaumes de Montés". Ils se présentent comme une sorte de *Catéchisme populaire*, bien cadencé et aisé à retenir, offert aux Pèlerins en vue de les aider à prendre davantage conscience des réalités de leur Religion et à donner, comme fruit de leur Pèlerinage, plus de place aux exigences du Yahvisme dans leur existence de tous les jours, à l'avenir. En d'autres termes, ils constituent, pour ainsi dire, un *manuel poétique de Théologie pratique et d'examen de conscience, à l'usage du Pèlerin yahviste*⁹².»

Ainda segundo o mesmo autor, podemos fazer o elenco destes salmos como se se tratasse de outros tantos capítulos do referido *manuel poétique*.

Assim, tendo em conta as sugestões deste autor, apresenta-se a síntese temática, procurando dar já o tom da leitura cristã de cada um deles.

Utiliza-se a numeração hebraica, que é a que hoje seguem todos os exegetas, incluindo os católicos, ainda que não seja a utilizada por Aquiles Estação em todos os salmos.

Assinalam-se com asterisco (*) os salmos parafraseados pelo humanista português.

*Ps120** : Rodeado de gente ímpia, sentindo-se mal tratado, o Justo parte para a Cidade Santa: é o início da peregrinação.

⁹² O. c. p. 403. O autor faz uma breve introdução a estes quinze salmos, no vol. III, pp. 401-405. Sobre o tema escreve também L. Alonso SCHÖKEL, II, pp.1463-1467. Ver ainda A. CHOURAQUI, 1998, II, p. 313.

Para termos um exemplo de leitura cristã destes salmos, bastem-nos estas palavras de Santo Agostinho, no início do seu comentário ao *Ps* 120 (119):

«O monte ao qual subimos é nosso Senhor Jesus Cristo. Assim, pois, irmãos, cantem este salmo das subidas os que têm de subir no coração. Foi para subirmos que Cristo baixou até nós.

Quando o homem cristão começa a pensar em progredir, começa a suportar línguas traiçoeiras.

Queres conhecer o que digo, ou antes, o que juntos ouvimos? Experimenta-o. Começa a caminhar, começa a subir, a ter em nada a felicidade do mundo, a pensar unicamente em Deus, a seguir Cristo, e vejamos como toleras os lábios mentirosos que te contradizem⁹³.»

*Ps*121: Em marcha para Jerusalém, o Justo fixa os olhos em Deus, cujo auxílio já experimentou.

*Ps*122: Ao aproximarem-se da Cidade Santa, os peregrinos saudam o Templo, que é o símbolo da presença e da protecção de YHWH.

Ps 123*: Em nome de toda a comunidade, que se sente esmagada pelos adversários do nome de Deus, o Justo invoca a misericórdia divina.

*Ps*124*: Na sequência do salmo anterior, e quase como resposta a ele, pensando no que lhe teria acontecido sem a protecção divina, o Justo entoia um hino de acção de graças por ter sido atendido.

⁹³ *Enarrationes in Psalmos* 119,1 (CC 40, 1776). Uma boa síntese do pensamento agostiniano, contemporânea de Aquiles Estaço, relativamente a estes salmos, é a de Bartolomeu dos MÁRTIRES nas suas *Adnotationes in Daudicos Psalmos*, Fátima, 1991, p. 388-389.

*Ps125**: A segurança de Israel está na sua fidelidade ao Senhor, em todas as circunstâncias.

Ps126: A alegria do judeu piedoso, ao contemplar as maravilhas da restauração de Israel.

*Ps127**: Tudo é dom de YHVH; por isso não adianta trabalhar, organizar-se, como se Ele não existisse.

*Ps128**: A felicidade doméstica daquele que é fiel. Votos de igual felicidade para todo o Povo de Deus.

Ps129: Perante aquilo de que Israel foi vítima no passado, o Justo lança imprecizações contra os inimigos do Povo de Deus.

*Ps130**: Reconhecer que nem sempre tem sido fiel é também um gesto próprio da peregrinação.

Incluído pela liturgia cristã no grupo dos *Salmos Penitenciais*, vem, desde a Antiguidade judaico-cristã, dando voz ao grito da consciência que, embora reconhecendo-se culpada, sabe como libertar-se dessa culpa.

Como exemplo de leitura cristã deste salmo, temos ainda Santo Agostinho:

«Cada um de nós deve ver em que profundidade está, de que abismo clama ao Senhor. A nossa profundidade é a vida mortal. Todo o que compreende que está no profundo, clama até ser tirado dele. Quando clama do abismo eleva-se.

A nossa carne mortal é como um sonho. Começaste a esperar desde que ressuscitou o Senhor. Não desfaleças na

esperança até morreres, porque se não esperas até à noite, não se contará o que tiveres eperado⁹⁴.»

*Ps131**: Espírito de infância: pondo a sua segurança em Deus, o Justo está sereno, como a criança no regaço materno.

Ps132: Esta serenidade é também fruto da confiança na fidelidade inabalável de Deus às Suas promessas. É a presença do messianismo: Deus cumprirá tudo aquilo que prometeu ao Seu povo.

Ps133: Terminada a festa, os peregrinos manifestam a alegria de terem experimentado os bens da união fraterna.

Ps134: Chegada a hora da partida, canta-se uma última vez no Templo, pedindo a bênção de YHWH.

Como se disse acima e pode ver-se, pelos números que assinalámos com asterisco, Aquiles Estaço parafraseou oito destes salmos, ou seja, seguindo a ordem do manuscrito, 120 (119), 123 (122), 127 (126), 131(130), 125 (124), 124 (123), 128 (127), 130 (129).

Se repararmos bem, dentro da temática comum a todos os salmos da colectânea, os parafraseados pelo humanista português são os que mais falam da confiança do Justo no Senhor (YHWH).

Por outro lado, se tivermos presente que estamos perante mais de metade das suas paráfrases, percebemos melhor o que se disse⁹⁵ sobre as

⁹⁴ Ibidem.

Repare-se na presença, para além dos ressaibos de platonismo, do pensamento tão típico do Doutor de Hipona, relativo à incapacidade de busca de Deus, por parte do homem, se este não é primeiro procurado por Deus. Dito de forma positiva: quando o homem procura Deus com sinceridade, já começou a encontrá-l'O: «Quando clama do abismo, eleva-se».

⁹⁵ Cf. supra pp. 138-152.

suas opções, no momento de iniciar a concretização do seu projecto de traduzir em verso latino os textos poéticos da Bíblia.

Vejamos agora essas paráfrases.

Como também se disse já,⁹⁶ Aquiles Estaço, no manuscrito que nos deixou, não só não segue a ordem do *Saltério*, passando adiante este ou aquele salmo, como ainda se permite voltar atrás, acabando por misturar textos de secções diferentes.

Por isso, no conjunto de paráfrases que se seguem há ainda as dos salmos 110 (109), 137 (136) e 85(84).

Como se trata apenas de três, pareceu que se poderia, sem grave inconveniente, abrir uma excepção ao critério inicialmente adoptado, deslocando a análises destas três paráfrases para depois da análise de todas as que têm como texto base os da colectânea de que nos estamos ocupando.

Nesta ordem de ideias, a primeira paráfrase que temos a considerar é a do *Ps*120 (119), o qual, como foi dito⁹⁷, abre a série dos «cânticos das subidas».

⁹⁶ Cf. supra p. 138.

⁹⁷ Cf. supra p. 186.

PSALM CXIX (CXX)

B 106, [148R]

Sete versículos, na edição latina da NV.

Aquiles Estaço oferece-nos uma versão, em cinco dísticos elegíacos.

Ad Dominum cum tribularer clamaui

Cum premerer inclamaui, et audiit Deus

His inuocatus uocibus

O Domine praesens me malae linguae eripe,

Laboris et obtrectantium.

Mala lingua nobis⁹⁸ quid, quibus laedor, ferat,

Nisi ferrum et ignem uindicem

Mesecha, Cedar, Raba sedes est mea.

Heu nationes barbarae!

Pacem colebam aduersum eos, qui hanc oderant,

Impune numquam hos adloquens.

A amargura do Justo, que sente o ódio e a perseguição dos maldizentes, desafoga-se em Deus.

Estruturada de modo a corresponder como poucas das suas paráfrases ao salmo original, a peça de Aquiles Estaço guarda o essencial da leitura cristã do texto bíblico: transformando em vida os ecos do Sermão da

⁹⁸ Para o verso 5, o manuscrito apresenta *nobis*, versão A, e *uobis*, versão B; Marina L. BARTOLI adopta a versão A, que se mantém no texto. No entanto, a versão B tem a seu favor o facto de corresponder melhor ao texto bíblico.

Montanha⁹⁹, o discípulo de Jesus Cristo não pode medir os custos da paz, cuja construção é o gesto mais próprio da sua condição de filho de Deus.

Será oportuno recordar que estamos em pleno século XVI, que inicia a segunda parte de um milénio de que os cristãos parecem despedir-se sem grande saudade, com a consumação de todas as roturas que tinham vindo a anunciar-se praticamente desde finais do século XIII. Roturas no campo da reflexão teológica, filosófica, estética, científica e política. E que os homens não conseguem levar a cabo sem se envolverem em guerras fratricidas.

O *Ps* 120 foi talvez o que mais se repetiu durante as lutas que dividiram a Cristandade; e recitava-se de um lado e de outro da barricada, porque de ambos os lados havia almas nobres, dispostas a dar a vida pela verdade e cuja fragilidade crescia na medida da sua inocência.

Aquiles Estaço, que se terá apercebido desta realidade, não só pelos ecos que a Roma lhe chegavam de outras paragens, mas também pelo modo como ela se insinua em todos os ambientes, civis e eclesiásticos, não deixou de a ter presente na sua paráfrase¹⁰⁰.

Concretizando as correspondências:

V. 1, primeiro dístico: os tempos e os modos verbais da paráfrase – *inclamaui/ audiit* – transmitem reforçada a confissão do salmista, que inicia o seu poema –oração falando da experiência da protecção de Deus.

⁹⁹ Cf. *Mt* 5-8, sobretudo, 5, 5. 9.

¹⁰⁰ Diríamos que as condições de existência reservadas ao Justo por parte dos seus coetâneos e bem sintetizadas nos versos finais, quer do Salmo quer da paráfrase estaciana, e que são uma realidade de todos os tempos, se tornam mais evidentes em épocas de crise.

Tem interesse recordar uma das falas de Joana d'Arc, na peça, *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*, de Charles PÉGUY. Dessa fala retemos o seguinte desabafo: «C'est toujours la même chose, la partie n'est pas égale. La guerre fait la guerre à la paix. Et la paix naturellement ne fait pas la guerre à la guerre».

Estas palavras, além de poderem considerar-se uma paráfrase-comentário destes versos, documentam igualmente o que dizemos acerca da perseguição do Justo, no Antigo e no Novo Testamento, dos quais Jesus Cristo é, segundo o pensamento cristão, ponte e centro.

V. 2, segundo dístico: A experiência do passado dá mais confiança à súplica do Justo, que pede protecção contra os caluniadores.

Vv. 3-4, terceiro dístico: Prosopopeia cuja força parece menor na paráfrase, devido à construção gramatical adoptada: de facto, a estrutura *quid... nisi*, reduz o dramatismo do salmo, onde o poeta sagrado formula a pergunta como se estivesse diante de um interlocutor, pelo qual responde.

Vv. 5-6, quarto dístico: Aqui acontece o contrário do que se verifica no dístico anterior: na realidade, a experiência do exílio entre bárbaros aparece com especial dramatismo na segunda parte do dístico.

V. 7, quinto dístico: Conclusão do salmo e da paráfrase. Esta, porém, tirando vantagem da construção rítmica e gramatical, conclui-se com maior força dramática do que o salmo¹⁰¹.

Tentemos verter para português o texto do nosso humanista:

No meio da tribulação, clamei ao Senhor

Quando fui atribulado clamei, e Deus escudou,

Invocado por estas palavras:

Senhor, com a Tua presença liberta-me da má língua

E das maquinações dos invejosos.

¹⁰¹ Cf. Louis JACQUET, o. c. II, pp. 409-414. Este autor explora o drama do inocente entre invejosos, que, de um modo geral, não esperam pela provocação para fazer sofrer aquele que odeiam. Historicamente sabemos que essa era a condição do judeu piedoso, longe da pátria e da Cidade Santa. Mas sabemos que era também a condição dos primeiros cristãos, vindos do judaísmo, odiados e perseguidos pelos seus antigos correligionários; e é ainda a condição de todo aquele que recusa a polémica pela polémica, acabando vítima do ódio dos que lutam de um e de outro lado da barricada.

Que nos traz a má língua, senão a espada e o fogo
Com os quais sou atacado?
Ai de mim, que moro em Mosoc, Cédar e Rabá,
Povos estrangeiros!
Procurava a paz, contra os que a enjeitavam,
Nunca impunemente lhes falando.

Em suma, podemos dizer que o texto de Aquiles Estaço, globalmente considerado, supera o salmo original, apesar de, como vemos, ou talvez por isso mesmo, seguir muito de perto o seu conteúdo ideológico:

*O justo, esmagado pela solidão, refugia-se em Deus, que o escuta.
Mas a dolorosa experiência continua, já que vive só, entre gente ímpia e conflituosa.*

Também nos damos conta de que o humanista português, relativamente ao versículo 5, se afasta da interpretação recolhida pela VSC e que se manteve na liturgia: a diluição do significado geográfico, a favor de uma concepção mais moral: estes povos – a paráfrase tem um nome a mais – seriam um símbolo da distância, em todos os sentidos da palavra, que, por qualquer motivo, se cria entre o Justo e a Cidade Santa, ou o que ela simboliza.

PSALM. CXXII (CXXIII)

B 106 [148R]-[148V]

O Ps 123 (122), nº 4 dos chamados «salmos das subidas», é mais um texto do Antigo Testamento cujos ecos ressoam em pontos particularmente significativos para os cristãos, como é o caso do fascínio exercido pelo olhar de Jesus sobre as almas simples¹⁰².

Ad te leuau i oculos meos qui habitas in caelis.

Ad te, supreme caelitem pater, mea

Intenta tollo lumina.

Domini paratus seruus ut stat nutibus,

Seruans heriles et manus.

Dominum tuemur sic Deum, nos dum uelit

Placido tueri lumine.

Placido, precamur, nos tuere lumine,

Hostis tuus quos despicit.

Nam probra quae superba, quae fastidia

Ferenda restant hostium.

Dos quatro versículos originais, Aquiles Estaço oferece-nos uma paráfrase em cinco dísticos elegíacos.

Oração típica do judeu e das comunidades judaicas da diáspora, vítimas da incompreensão e do ódio dos outros povos, este salmo foi adoptado, desde o princípio, pela comunidade cristã, que via nele a oração

¹⁰² Cf., por exemplo, *Lc* 10, 39 (Maria escuta o Senhor), e *Mt* 15, 22-24 (a súplica da Cananea). Ver também Louis JACQUET, o.c. pp 441-442..

de Jesus, perseguido pelo Seu povo, e via-se também a si própria, sobretudo como vítima das perseguições que lhe eram movidas por parte dos Judeus¹⁰³.

Hino de súplica, individual e comunitária, põe em realce o abandono confiante em Deus do homem que se reconhece menos que escravo... é, portanto, a negação da auto-suficiência. Um tema que nos faz pensar na parábola do fariseu e do publicano orando no templo: Jesus, que conta a parábola, apresenta o fariseu como símbolo dessa auto-suficiência, que Deus rejeita, não atendendo a oração do fariseu¹⁰⁴.

O tom de interioridade, apesar das marcas do nacionalismo post-exílico, encantou, desde o princípio, todos os místicos cristãos, sobretudo quando viam nela, por antecipação profética, o próprio Jesus, orando ao Pai, em momentos particularmente significativos da Sua existência histórica¹⁰⁵.

O modo como Jesus Se dirigia ao Pai era a aplicação prática da doutrina contida na parábola da ida ao templo orar, do fariseu e do publicano, a que acabamos de fazer alusão.

Não é por acaso que esta parábola se encontra no Evangelho de Lucas, discípulo de Paulo, precisamente o autor do Novo Testamento que mais escreve contra a auto-suficiência farisaica, que tentava igualmente os primeiros cristãos, sobretudo se vindos do judaísmo.

Deste salmo diz A. Deissler que é um salmo «court mais d'une émouvante poésie»¹⁰⁶.

Quanto à paráfrase de Aquiles Estaço, não será exagero tomá-la como uma das mais felizes do autor.

Com o seu poema centrado no olhar – o olhar do escravo e o olhar do senhor¹⁰⁷, ou as mãos da senhora¹⁰⁸ — introduz-lhe um personalismo que não é tão evidente no texto original.

¹⁰³ Cf. p. 193, nota 101.

¹⁰⁴ *Lc* 18, 9-14.

¹⁰⁵ Cf. *Lc* 6, 20; *Joh* 6, 5; 11, 41; 17, 1; *1Cor* 11, 20.

¹⁰⁶ II, p.236.

Por outro lado, o emprego da palavra *lumen* – *lumina*, para designar «olhos» e «olhar», produz um efeito poético que não se fica apenas nos valores estéticos: de facto, pode dizer-se que, se tivermos em vista o contexto da fé que inspira este poema, com a palavra «lumen» empregada em vários sentidos, apesar da brevidade do poema, Aquiles Estaço consegue exprimir tudo o que o crente atribulado procura em Deus e d’Ele espera.

Tentemos agora a tradução:

Ergo os meus olhos para Ti, que moras nos céus

Para ti, supremo Pai celeste, volto

Os meus olhos ansiosos.

Como se apruma o escravo, pronto, às ordens do senhor,

E a escrava, mirando as mãos da senhora,

Assim olhamos o Senhor Deus, até que Se digne

Lançar sobre nós Seu olhar apaziguado.

Lança, nós Te suplicamos, um olhar de paz,

Nós que somos desprezados pelo Teu inimigo,

¹⁰⁷ A leitura de M. L. Bartoli, também aqui levanta sérias dúvidas: com efeito, no final do terceiro verso lê ... *stat natibus*, uma leitura incompreensível do ponto de vista métrico, mas sobretudo do ponto de vista do significado, já que não se vê que lugar poderia ter aqui a referência às nádegas («nates») do senhor; o que parece lógico é que o poeta se refira aos gestos («nutus») de benevolência do senhor.

Por outro lado, o copista seiscentista do manuscrito U 69, mais próximo da época do humanista português, lê *nutibus* e não *natibus*.

Mas o que não pode deixar de ser corrigido, aliás de acordo, quer com o manuscrito B 106, quer com U 69, são as palavras *hostia*, por *hostis* (verso 9º) e *probra*, por *probra* (verso 10º).

¹⁰⁸ Aquiles Estaço simplifica a comparação do salmo original, que fala do escravo diante do senhor e da escrava diante da senhora: o quadro, da parte do homem, fica assim reduzido a um único protagonista, que tanto pode ser homem como mulher, e que, com o mesmo olhar, procura o rosto do senhor e as mãos da senhora.

Pois sarcasmo e desprezo é o que nos fica
Do orgulho dos inimigos.

Coroa da paráfrase, como o eram já do salmo original, os dois versos finais, que correspondem ao último dístico, exprimem de forma sintética o que alcança o Justo fora de Deus, ou, para sermos mais fiéis ao texto, o que trazem ao Justo os inimigos de YHWH, afinal, os únicos com quem fica, se Deus não Se debruça sobre ele com Seu olhar de paz.

«Sarcasmo» (*probra*) e «desprezo» (*fastidia*), são os termos que definem as duas atitudes fundamentais do que procura isolar o seu adversário: ou o ataca, procurando lançar sobre ele o ridículo, ou, talvez ainda com mais crueldade, o deixa no esquecimento.

O salmista queixa-se das duas.

PSALM. CXXVI (CXXVII)

B 106 [148v]

Seis versículos, na versão da Vulgata.

A versão de Aquiles Estação é uma elegia em sete dísticos.

Nisi Dominus aedificauerit

*Ni propagarit nomen et genus Deus,
Frustra hic propagandi labor.
Custodiat nisi urbis idem moenia,
Frustra excubant custodiae,
Frustra ante lucem stat uigil. Surgis, sedes
Victum labora quaeritans.
Verum Deus quos diligit, uel mortuis
Prolem beatam sufficit,
Rubisque lectas par sagittis impigro
Missis dat examen uiro.
Beatus onerat et grauem gerit suam
His qui pharetram aspiculis.
Repellet aduersarios audax suos
Coram seuro indice.*

Salmo didático, ou sapiencial, ter-se-ia tornado um cântico de peregrinos, devido aos primeiros versos, que se tomavam como referidos a Jerusalém:

*Nisi Dominus aedificauerit domum,
In uanum laborauerunt qui aedificant eam.
Nisi Dominus custodierit ciuitatem,
Frustra uigilat qui custodit eam.*

Aquiles Estaço concretiza o pensamento destes dois versículos, substituindo literalmente o primeiro pelo seguinte:

*Ni propagarit nomen et genus Deus,
Frustra hic propagandi labor.*

Assim, o humanista português interpreta o termo que a Vulgata traduz por *domus*, no sentido metafórico de família; o que certamente estava no texto original, apesar da interpretação que lhe davam os peregrinos da Cidade Santa.

A estrutura ideológica do poema, segundo L. JACQUET¹⁰⁹, é a de um texto sapiencial que se organiza para demonstrar uma tese implícita, ou seja: «L’homme ne pouvant ni se suffire à lui-même, ni rien mener à bien, tout, ici-bas, est un don de Dieu».

A doutrina desta «tese» ilustra-se com quatro imagens, correspondentes a outros tantos aspectos fundamentais da vida, segundo a mentalidade do judeu comum:

1. Edificar uma casa: 1bc, *nisi Dominus aedificaret domum*, que é, para o Justo, mais do que um espaço material, o contexto humano, digamos, onde se concretizam todos os grandes sonhos implicados na saga dos Patriarcas.

A casa é muito mais do que o conjunto de materiais ordenados de uma determinada maneira para aí se morar: é o próprio acto de morar, construindo com YHWH o destino de cada um.

¹⁰⁹ O. c. pp.473-477.

Aquiles Estaço, como se diz acima, tem claramente presente este significado amplo, não apenas da palavra «casa», mas do que pode entender-se por «construir uma casa»: propagar, desenvolver-se, crescer, que, aplicado à família, tem a concretização nos versículos seguintes, onde se fala das duas ambições mais profundas de todo o judeu piedoso: poder alimentar-se a si e aos seus e ter uma descendência numerosa.

2. Ter assegurada a guarda da cidade: 2de, *nisi Dominus custodierit ciuitatem*, não há ataque nem cerco que possa repelir-se. Vinha de longe a experiência deste povo, sempre a braços com as invasões dos vizinhos, mais aguerridos e mais poderosos.

3. Conseguir o pão de cada dia (2) é um ideal referido em muitos textos do Antigo Testamento e que Jesus apontará aos Seus discípulos como um dos objectos de permanente petição a Deus, incluindo-o no *Pai-nosso*¹¹⁰.

4. Os filhos são uma bênção de Deus (3.4) – na mente do judeu piedoso, eles começam por ser um sinal da benevolência divina – não só pelo amparo que irão constituir para os pais, na sua velhice, mas sobretudo pela garantia de sobrevivência da «casa» de que se fala no versículo 1ab¹¹¹.

O conteúdo sapiencial deste salmo reaparece em muitos passos do Novo Testamento; desses o mais significativo, até pela poesia que o enriquece, encontra-se em *Mt 6, 25-34*:

Por isso vos digo: não vos preocupeis com a vossa vida quanto ao que haveis de comer, nem com o vosso corpo quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o alimento e o

¹¹⁰ *Mt 6, 11; Lc 11,3.*

¹¹¹ Pode dizer-se que, para o judeu piedoso, sobretudo o que vivia na diáspora, a *casa* sintetizava o essencial da esperança messiânica, incluindo a hipótese de ter na sua descendência o próprio Messias.

corpo mais do que a roupa? Olhai as aves do céu: não semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, vosso Pai celeste as alimenta. Ora, não valeis vós mais do que elas? (...) Aprendei dos lírios do campo, como crescem, e não trabalham nem fiam. E, no entanto, eu vos asseguro que nem Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como um deles.

Numa linguagem muito semelhante, temos *Lc 12, 22-34*.

Quanto a Aquiles Estaço, que, sem dúvida, teria presente tais ensinamentos do Novo Testamento, é claro que encontrou neste salmo o que, como dissemos, constitui o fio condutor das suas opções na escolha dos textos por onde iniciou a concretização do projecto da sua juventude.

De facto, salvo melhor opinião, a paráfrase do *Ps 27 (26)* é uma das que poderiam ter como título o lema de Teresa de Jesus, a que se fez referência acima¹¹².

Só Deus basta, porque tudo é dom d'Ele, e sem Ele nada.

A grandeza do homem é, de facto, um prolongamento, ou, melhor ainda, uma manifestação da glória de Deus. Esta pode descobrir-se através daquela; mas, tal como sem meta não há caminho que tenha valor, perdido Deus, perderam-se as referências necessárias à grandeza do homem.

Da paráfrase de Aquiles Estaço popõe-se a seguinte tradução:

Se Deus não propagar o nome e a família,
Em vão será todo este afã de crescimento.
Se Ele mesmo não guardar as muralhas da cidade,
Em vão estão despertos os vigias,
Em vão madruga a sentinela. De um lado para o outro,
Andas em busca laboriosa e constante do alimento.

¹¹² Cf. pp 134-135.

Na verdade, Deus, aos que ama, ainda que mortos,
Prolonga com uma descendência feliz,
E como setas aguçadas recolhidas na aljava,
Dá um bom rol ao homem diligente.
Feliz o que assim enche e domina a sua pesada aljava,
Com tais setas aguçadas.
Afasta os seus inimigos com audácia,
Erguendo o dedo severo.

PSALM. CXXX (CXXXI)

B 106 [149R]

Domine non est exaltatum cor meum

*Mihi superba non tumet praecordia
Sublimia nec elata uel stant lumina¹¹³
Nec fastum amaui me supra quidquam apetens.
Sin fastum amaui, nec humilem me praebui,
Sit tristis insolabilisque mens mea,
Vt raptus infans matris a dulci ubere.
Spes sempiterna et una sit Deus omnium.*

Cinco versículos, na edição da Vulgata. A paráfrase de Aquiles Estaço, como se vê, em trímetros jâmbicos, tem sete versos.

O salmo original contém uma imagem muito bela e muito frequente, tanto no Antigo como no Novo Testamento, quando se fala da humildade: a imagem do abandono e da paz da criança, aqui apresentada dormindo no regaço da mãe.

Aquiles Estaço dá um tom mais dramático à sua paráfrase, não só escolhendo um metro adequado ao diálogo – o verso jâmbico¹¹⁴ — e usando termos mais poéticos do que os do texto latino conhecido – *lumen*, em vez

¹¹³ A edição de M. L. BARTOLI, tem de ser corrigida, segundo as exigências da gramática e da métrica, quer no verso 2, onde se lê *lumine*, em vez de *lumina*, quer no verso 5, onde se lê *insolabilique*, em vez de *insolabilisque*. Tanto num caso como no outro, poderá servir-nos de apoio o códice U 69, que traz a lição proposta.

¹¹⁴ Cf. NOUGARET, p. 60 e sgs.

de *oculus* -, mas sobretudo modificando precisamente a imagem do abandono, isto é, a criança dormindo no regaço da mãe.

O salmista diz que se entrega, confiado na bondade de Deus, como a criança se abandona no regaço da mãe.

O humanista português prefere inspirar-se no olhar triste, frustrado, do bebé que arrancaram aos peitos maternos, no momento preciso em que deles se alimentava; e, em tom de imprecisão, diz que lhe aconteça isso, se tiver a loucura de ceder à tentação do orgulho.

Pode dizer-se que o poeta da paráfrase é menos afirmativo, no que se refere à confiança em Deus, do que o salmista, que fala da sua experiência de abandono, como a criança, tranquila, no regaço materno, desprendida de tudo quanto possa lucrar com o seu gesto.

Aquiles Estaço faz-nos pensar no *Ps* 137 (136): também aí o poeta faz como que uma jura, dispondo-se a receber o castigo do esquecimento de Sião, caso tal esquecimento se venha a verificar.

E também, como acontece noutras paráfrases, substitui o convite dirigido a Israel, no sentido de não confiar senão no Senhor (YHWH), num voto mais universalista: que Deus (desaparece a terminologia do particularismo hebraico), seja para sempre a única esperança de toda a humanidade.

Para documentarmos esta alteração de tom e de perspectiva, valerá a pena comparar o texto da paráfrase de Aquiles Estaço com o da versão latina da Vulgata, que se transcreve a seguir:

Quasi paruuli fiducia in Domino collocata

*Domine, non est exaltatum cor meum,
neque elati sunt oculi mei,
Neque ambulavi in magnis,
neque in mirabilibus super me.
Vere pacatam et quietam*

feci animam meam;
Sicut ablactatus in sinu matris suae,
sicut ablactatus, ita in me est anima mea.
Speret Israel in Domino
ex hoc nunc et usque in saeculum.

Comparemos agora a tradução de Mendes de Castro, a partir do texto original¹¹⁵, com a que se propõe da paráfrase do humanista português.

Versão de Mendes de Castro:

Senhor, meu coração não é orgulhoso,
Os meus olhos não são ambiciosos;
Nem eu aspiro a grandezas ou pompas,
Demasiadas para mim.
Antes reprimi e aquietei minha alma:
Como criança ao colo da mãe,
Assim minha alma dentro de mim.
Israel espera no Senhor,
Agora e para sempre.

Tradução da paráfrase de Aquiles Estaço:

Senhor, o meu coração não se ensoberbece!

Não me incha a soberba o coração,
Meus olhos não se fixam em coisas sublimes,
Nem fui altivo, desejando algo superior à minha condição.
Se por altivez, não me apresentei com humildade,
Fique triste e inconsolável a minha alma,

¹¹⁵ O. c. Vol. III, p. 557.

Como criança arrancada ao doce peito da mãe.
Para todos seja Deus a esperança única e eterna.

PSALM. CXXV (CXXIV)

B 106 [149R]

Paráfrase que, no manuscrito de Aquiles Estaço, se encontra, como acontece com outras, fora da ordem do Saltério; a sua numeração, no entanto, é a da bíblia hebraica.

O texto da Vulgata, tal como o original hebraico, é composto por cinco versículos, dos quais o humanista português faz uma paráfrase de seis dísticos elegíacos.

*Ipse sua stat mole, suis utque arduus alte
Haeret Sion radicibus.
Sic quisquis¹¹⁶ Domino fidit spe diuite plenus,
Vis ulla non umquam quatit.
It circum ut Solymos mons plurimus, aeternumque
Obit suum populum Deus.
Namque mali iustis Deus haud sinit imperitent, ne
Laedant mala hos contagia;
Rectoque atque aequo est aequus Deus, obliquoque
Flectentem ut impios premit.
At segura quies et pax atque otia dia
Populum bearint Israel.*

Ao contrário do que é habitual, Aquiles Estaço não dá título nenhum a esta paráfrase, que, por sua vez, começa quase «ex abrupto», sem os

¹¹⁶ Relativamente ao texto publicado por M. L. BARTOLI, merece reparo a leitura *quisque*, que aqui se substitui por *quisquis*, de acordo com a gramática e seguindo o códice U 69.

elementos gramaticais que nesta como nas outras peças do Saltério introduzem o tema do discurso.

Segundo o comum dos especialistas, o *Ps* 125 (124), 6º da série dos «Salmos das Subidas», teria sido, a princípio, uma elegia sapiencial, um texto catequético, cujo tema fundamental era o privilégio de Israel, que até geograficamente pode dizer-se objecto de uma especial benevolência por parte de Deus (YHWH).

Texto catequético destinado aos judeus da diáspora, é utilizado principalmente na liturgia do segundo templo – o templo construído após o exílio – ao serviço dos peregrinos, que, pelas peculiaridades da sua situação, continuavam a sofrer a influência negativa dos outros povos; o que os levava muitas vezes a esquecer as promessas da Aliança; isto, mesmo após a experiência do passado recente, que lhes mostrava como fora em vão que os «pastores» de Israel haviam confiado nas próprias forças, ou, o que era ainda pior, nas forças dos ímpios.

Esta utilização litúrgica, no momento das grandes peregrinações, acaba por reduzir o tom sapiencial do poema, a favor de uma caracterização mais dramática, própria dos «salmos graduais»¹¹⁷.

Analisando bem a paráfrase de Aquiles Estaço, podemos concluir que ela é o resultado do fenómeno inverso: o esquecimento, ou subvalorização do contexto litúrgico conduz a uma diminuição da tonalidade dramática, dialogal, a favor da recuperação do tom sapiencial.

No entanto, já o salmo original funde a temática dos salmos de peregrinação com a dos sapienciais: no dizer de L. Alonso SCHÖKEL, é, de facto, um salmo que abandona o tom combativo¹¹⁸, mas a súplica da segunda parte tem ainda muito de imprecação.

¹¹⁷ Cf. L. JACQUET, O. c. pp. 443-449.

¹¹⁸ P. 1497.

Se quisermos, para classificar este salmo, como diz o mesmo autor, no mesmo local, «podemos escoger entre un acto de confianza que desemboca en suplica o una súplica que se apoya en la confianza»¹¹⁹.

A paráfrase de Aquiles Estaço tem um tom ainda menos combativo: como fica dito, é mais sapiencial, tanto no conteúdo como na forma, já que evita a emoção fácil, e quase se limita a ensinar ao homem o comportamento mais adequado à sua condição de criatura, diante de Deus.

Também na paráfrase deste salmo, a substituição de *Dominus* – palavra com que a Vulgata traduz o grego Κυριος~, que, por sua vez, corresponde ao hebraico YHWH -, ajuda a diluição, quer do tom cultural – se pensamos no Templo -, quer do matiz nacionalista.

Não será muito difícil encontrar nesta paráfrase ecos de alguns discursos de Jesus que certamente ajudaram a leitura cristã deste como de outros textos do Antigo Testamento.

É o caso, por exemplo, do ouvinte que põe em prática as palavras do Mestre e que é comparado àquele que constrói sobre a rocha; enquanto o que não põe em prática as palavras de Jesus é como o que constrói sobre a areia¹²⁰

Assim, por exemplo, os dois últimos dísticos, que correspondem aos versículos quarto e quinto, onde o salmista se dirige a YHWH (Κυριος~, na tradução dos LXX, *Dominus*, na versão da Vulgata, *Deus*, em Aquiles Estaço) numa súplica-imprecação, a favor do Justo e contra o ímpio – fazem-nos recordar o tema e a linguagem do primeiro salmo, que é nitidamente um texto sapiencial, no seu conteúdo e na sua estrutura¹²¹.

Por outro lado, as imagens e os símbolos habituais da literatura judaica – o monte Sião, Jerusalém, a Cidade Santa, com as suas muralhas,

¹¹⁹ P. 1497

¹²⁰ Cf *Mt* 7, 24-29.

etc. — integrados numa construção gramatical — «ut», «sic», — que acentua o seu carácter simbólico, perdem grande parte da sua conotação nacionalista, a favor do significado exclusivamente religioso que lhes dá a interpretação cristã.

Tendo em consideração tudo isto parece legítimo afirmar que estamos perante uma das paráfrases de Aquiles Estaço mais bem conseguidas, talvez porque o texto original se aproximava especialmente da sua temática preferida: isto é, a diferença entre a sorte do ímpio, que quer seguir o seu próprio caminho, mesmo contra Deus, e a do justo que, muito ao contrário, sabe que só abandonado-se aos desígnios amorosos de Deus encontrará a verdadeira felicidade.

Tentemos agora traduzir o texto do humanista português:

De pé, com toda a sua mole, como a escarpada Sião,
Segura nos seus fundos alicerces,
Assim ao que, cheio de rica esperança, confia no Senhor,
Força nenhuma alguma vez o destruirá.
Como vasta montanha cerca Jerusalém, Deus
Envolve o povo, Seu para sempre.
Pois não permite Deus que os ímpios dominem os justos,
Não vá o mau contágio corrompê-los.
Com o recto e com o justo, justo é Deus; ao que vacila
Tergiversando, abate-o, como aos ímpios.
Mas, quanto ao povo de Israel, sejam a sua felicidade
Paz, tranquilidade e ócios divinos.

¹²¹ Cf. supra pp.138-144, e bibliografia aí indicada.

PSALM CXXIV(CXXIII)

B 106[149v]

Mais um salmo, o 5º da série, para ser recitado pelos peregrinos, enquanto subiam a Jerusalém: (II) «reprend le thème de la Confiance absolue en Yahvé du Ps 121», diz L. Jacquet.

É ainda o mesmo autor que, além de afirmar a origem litúrgica primitiva do salmo, põe em realce que “deux choses contribuent à la beauté littéraire de ce petit poème».

E as duas coisas são, «l'émotion enthousiaste» da memória de quanto Deus fez pelo Seu povo, e «la rapide succession des images, trop expressives pour être banales, qui expriment la gravité du danger couru et providentiellement esquivé»¹²².

Para um texto de oito versículos, em todas as versões do salmo, Aquiles Estaço oferece-nos uma paráfrase em oito dísticos elegíacos:

Nisi quia Dominus erat in nobis

Nisi adfuisset laborantibus Deus,

Dicat palam nunc Israel.

Nisi adfuisset laborantibus Deus,

*Furens ruebat*¹²³ cum manus,*

Discerpset atque membra palpitantia

Demerset aluum in impiam.

¹²² Cf. L. JACQUET, O. c. III, p. 443-444.

¹²³ Relativamente às palavras assinaladas com asterisco (*), ver adiante, p.217, nota 128 .

Nos obruisset* tot malorumque agmina,
 Torrens inundans ut solet.
 Aut amnis exit spumens cum gurgite
 Tumente uincens omnia.
 Deus benigne, qui luporum dentibus
 Nos* esse praedam non sinis.
 Effugimus, dolosi* ut arguta aucupis
 Dirupto auis laqueo fugit.
 Tutela praesens nostra, nomen est Dei,
 Terram et polum qui condidit.*

Salmo que aparece, quer na Bíblia Hebraica, quer nas diferentes versões da Vulgata, com o título de «Cântico das Subidas» («Canticum graduum», na VSC e «Canticum ascensionum», na NV); na paráfrase, tem como título, a primeira parte do primeiro versículo: procedimento, aliás, habitual, no humanista português.

Vejam os agora que correspondências, a nível ideológico, se guardam entre o salmo e a respectiva paráfrase:

Vers. 1-2. Díst. 1-2: A memória do passado, certamente para o salmista referente a um facto concreto¹²⁴; para uma leitura cristã será a memória de todas as situações em que se viveu qualquer perigo real, sobretudo de tipo moral.

E será esta generalização, esta perda da referência histórica concreta – exigência da transposição por que tem de passar todo o texto bíblico – que privará a paráfrase de Aquiles Estação da emoção, digamos com L. Jacquet, da «angústia» que marca o início do salmo.

Além disso, neste sentido, pode apontar-se ainda como diluente dessa emoção o hábito que tem o nosso humanista de usar a palavra Deus

onde a Vulgata emprega Dominus, traduzindo o grego *Kuvrio~*, termo que, por sua vez, traduz o hebraico YHWH, o nome sagrado que os Judeus não usavam na sua fala corrente, mas que os textos conservam, sobretudo quando se ocupam das grandes intervenções de Deus em favor do povo que escolheu para Si¹²⁵.

Nos versículos 3 a 5, o salmo utiliza duas imagens muito frequentes na literatura religiosa hebraica para designar os perigos que rodeiam o Povo de Deus: a fera esfomeada devorando a presa que lhe cai nas garras e a torrente com que a tempestade alaga os campos e submerge as pessoas.

Depois, sempre num tom exaltado, deixando-se possuir do entusiasmo de quem fala em nome de um povo que experimentou a protecção divina, em factos históricos muito concretos, o salmista, ainda que abrindo o discurso com palavras de acção de graças, estende por mais dois versículos a expressão encantada da confiança que inspiram as maravilhas daquela protecção.

Na paráfrase não há propriamente uma acção de graças: o poeta passa da constatação dos factos à súplica que eles inspiram.

Empregam-se as mesmas imagens, mas com um desenvolvimento poético mais na linha da contemplação do que da acção: diríamos que se torna particularmente visível o objectivo didáctico do poema.

Como se disse já, em relação a outros casos, a sobrevalorização do tom sapiencial, que se diluía no salmo com a rápida sucessão das imagens,

¹²⁴ Mendes de CASTRO, por exemplo, levanta a hipótese de um perigo por que teria passado algum grupo de peregrinos: «A nação ou uma caravana de peregrinos escapara, por um triz, de traiçoeira armadilha» (cf. o. c. p. 548).

¹²⁵ Se quiséssemos indicar aqui todos os passos em que se faz referência às relações de YHWH com o Seu Povo, num contexto de predilecção – quase cegueira de amor – teríamos uma lista interminável de citações. Damos apenas três passos como exemplo: *Lev* 26,12; *Deut* 14, 21; 26, 18.

reaparece no desenvolvimento lírico que lhes aplica Aquiles Estaço na sua paráfrase.

Aqui, o Justo não fala já da confiança, relativamente ao futuro, mas da sua experiência em relação à protecção divina: sem a especial assistência de Deus, toda a sua vida teria sido uma sucessão de tragédias.

Por outro lado, o final da paráfrase é um dos passos onde se torna claro como o emprego de *Deus*, para traduzir o original YHWH, reduz o impacto do salmo, que compara intencionalmente à feliz sorte do povo cujo deus é YHWH, a dos outros povos, muito menos afortunados¹²⁶.

Este salmo era usado pela primeira geração cristã com relativa frequência, sem dúvida para recordar e agradecer a salvação, operada por Deus em Jesus Cristo; mas também como eco das palavras com que o Mestre tantas vezes descrevera a condição dos Seus discípulos, «pequeno rebanho», sempre perseguido, mas apoiado nas garantias que Ele próprio lhe dera¹²⁷.

Na sua oração comunitária oficial, a Igreja manteve este salmo como hino de acção de graças, aplicável a qualquer circunstância. O versículo oitavo, por exemplo – quer na sua forma latina, *adiutorium nostrum in nomine Domini*, quer na versão portuguesa actual, «o nosso auxílio está no nome do Senhor, que fez o céu e a terra» -, será, talvez, a frase bíblica mais repetida na liturgia.

O dístico que, a partir desse versículo, nos dá Aquiles Estaço

*Tutela praesens nostra, nomen est Dei,
Terram et polum qui condidit.*

¹²⁶ Esta felicidade é, aliás, referida expressamente em muitos passos do Antigo Testamento. Desses citamos apenas dois, tirados do Saltério: *Ps* 33 (32), 12; 144 (143), 15.

¹²⁷ Ver, por exemplo, *Mt* 24,9; *Jo* 15, 18; 16, 1 e sgs.; *Lc* 12, 32. Quanto à promessa de apoio, ver sobretudo, *Mt* 10, 31; 16,18; 18, 20; 28, 20.

é tecnicamente perfeito, mas não guarda a emoção que sentem os que recitam a versão latina da Vulgata¹²⁸.

Tentemos agora traduzir o texto de Aquiles Estaço:

Se o Senhor não tivesse estado connosco.

Se Deus não tivesse cuidado dos que lutavam,
 Proclame-o agora abertamente Israel,
 Se Deus não tivesse cuidado dos que lutavam,
 Quando irrompia a violência feroz,
 Ela teria estraçalhado os membros e, ainda a mexer,
 Os teria engolido no ventre impiedoso.
 Tão vasto exército de males ter-nos-ia submergido
 Como costuma fazer a torrente transbordante.
 Ou como a corrente aos borbulhões, irrompe com impetuoso
 caudal,
 Levando tudo de vencida.
 Deus de bondade, que não permites que sejamos
 Presa dos dentes dos lobos.

¹²⁸ Algumas dúvidas emergentes da leitura de Marina La Tella BARTOLI: primeiramente há que corrigir duas gralhas evidentes: *ruebat*, não *rubeat*, verso 4. No verso 13, *dolosi*, não *dolori*. Quanto ao verso 12, de facto, há divergência entre a cópia A – «*Nos esse praedam non sinis*» – e a cópia B – «*Non esse praedam non sinis*». M. La Tella BARTOLI segue a cópia B, enquanto o copista do códice U 69 (Sec XVII) segue a cópia A, que parece mais coerente com o sentido do verso; por isso se segue aqui também.

Mais complexo será o caso do verso 7, que Marina BARTOLI transcreve assim: *Nos obruissent tot malorumque agmina*, seguindo a cópia A, ao passo que o códice U 69 tem *Non obruisset tot malorumque agmina*, seguindo a cópia B. O estado actual do manuscrito permite as duas leituras, ambas igualmente possíveis, tanto do ponto de vista gramatical como métrico. Por isso se adopta aqui, com La Tella BARTOLI, o *nos* da cópia A e do códice U 69, e o *obruisset* da cópia B, por parecer mais lógico.

Escapámos, tal como escapa a ave maviosa,
Quebrado o laço do astucioso passarinho.
Nossa guarda sempre pronta é o nome de Deus,
Que criou o Céu e a Terra.

PSALM. CXXVIII(CXXVII)

B 106 [150R]

No manuscrito de Aquiles Estaço – códice B 106 – a paráfrase deste salmo vem a seguir à parte do *Ps*113(112) que se transcreve infra, p. 237, ainda que, como pode ver-se pela respectiva numeração, o seu lugar próprio fosse imediatamente a seguir à paráfrase do *Ps* 127 (126), que foi analisada supra, pp. 199-203.

Tem importância realçar este facto, porque, do ponto de vista temático, o *Ps* 128(127), nº9 dos *cantica ascensionum*, como diz L. JACQUET, fundamentalmente «prolonge le thème sapientiel du Ps. Précédent»¹²⁹, ou seja: «si rien n'est possible sans Dieu, tout est possible avec Lui!»¹³⁰.

Título do salmo, na versão da NV: *Pax domestica in Domino*.

Seis versículos, reunidos em dois grupos desiguais: de 1 a 4, em estilo sapiencial, que recorda o salmo I e CXIX, fala-se da felicidade do Justo; de 5 a 6, fazem-se votos impetratórios: que Deus manifeste ainda melhor a Sua protecção, recompensando assim a fidelidade dos amigos¹³¹.

Jerusalém, a cidade santa, edificada sobre o monte rochoso, é o símbolo da fidelidade de Deus e o tópico adequado à citação religiosa e poética do prémio mais alentador da fidelidade do Justo, que é a sua

¹²⁹ O. c. p.480.

¹³⁰ Cf. EMMANUEL, *Commentaire juif des Psaumes*, Paris, Payot, 1963, p. 334.

¹³¹ L. JACQUET realça as características literárias de cada uma destas partes: «L'une (1-3), d'accent idylique», «l'autre (4-6), de ton grave et d'allure hiératique» (O. c. p. 481).

pertença ao Povo eleito¹³². E as provas concretas desta eleição: o poder alimentar-se e a sua família com o trabalho das próprias mãos, bem como uma descendência numerosa.

A leitura cristã deste salmo tem a sua base fundamental na interpretação eclesiológica do capítulo V da *Epístola aos Efésios*: a Igreja, fecundada pelo amor de Cristo, com seus filhos, todos os batizados, em redor da mesa eucarística – como na celebração comunitária de qualquer sacramento -, onde estreitam a sua união fraterna e se fortificam para as tarefas da sua condição.

A partir daqui, a liturgia cristã sugere ainda outra leitura: a exaltação da vida conjugal, assente na celebração e vivência do sacramento do Matrimónio.

Finalmente, Santo Agostinho propõe a leitura escatológica, relacionando este salmo com o versículo 13 do capítulo 14 do Apocalipse¹³³.

Leiamos a paráfrase de Aquiles Estaço, que tem a numeração da Bíblia hebraica:

Beati omnes qui timent Dominum.

*Beatus ille qui timens Deum*¹³⁴ colit,*

Insistit et uiam Dei.

Manum labores nam secundabit Deus,

Huius beans et hunc alet*

Fecunda tamquam uitis uxor plurima

Stringet domum propagine.

¹³² Ver A. Deissler, pp. 247-249.

¹³³ *Enarrationes in Psalmos*, 127, CCL, 40, 1869.

Cf A. SHÖKEL, p. 1515.

¹³⁴ Mais uma vez nos sentimos na necessidade de corrigir Marina BARTOLI, de acordo com as leis da gramática e o manuscrito de A. Estaço.

*Cingent uiuentes ut oleae nati dapes,
Felicis examen domus.
His qui Deum ueretur augetur bonis,
Cadunt secunda huic omnia.
Et de Sion consortem amatae Hierusalem
Locupletat hunc semper Deus.
Dat et uidere filiorum filios,
Et pace florentem Israel.*

Deste texto propomos a seguinte tradução:

Bem-aventurado aquele que teme e presta culto a Deus
E persevera nos caminhos de Deus.
Pois Deus fará prosperar o trabalho das suas mãos,
Para sua felicidade e subsistência.
A esposa, fecunda como a videira, encherá sua casa
Com numerosa descendência.
Os filhos, à volta da mesa, como ramos de oliveira,
Serão enxame de uma casa feliz.
Com estes bens se enriquecerá o que teme a Deus,
A ele tudo lhe acontecerá de feição.
E de Sião, assim consorte da amada Jerusalém,
Deus sempre o há-de cumular de riquezas.
Deus lhe concederá ver os filhos dos filhos,
Florescendo pacificamente em Israel.

A paráfrase de Aquiles Estaço conserva todas as imagens do texto original: o prémio concedido ao Justo, de poder alimentar-se, a si e à família, com o trabalho das próprias mãos; a esposa dedicada, no interior do lar, como condição para o outro aspecto da bênção de Deus, que são os filhos; a videira fecunda e carregada de frutos; a pertença ao povo de que Jerusalém é, ao mesmo tempo, o símbolo e a garantia de identidade.

Os dois últimos versículos, porém, transformados nos dois dísticos finais da paráfrase, continuam o tom sapiencial dos versos anteriores, ao contrário do que acontece no texto do saltério, que, como se disse, contém um voto e uma prece, a favor do homem recto, do Justo.

Parece, no entanto, claro que a composição do nosso humanista, com este predomínio do tom didáctico, reduz, em parte, pelo menos, a emoção que ainda hoje experimentam os que recitam este salmo, nas celebrações litúrgicas, tanto na versão latina, comum até à reforma preconizada pelo Vaticano II, como em qualquer das versões em vernáculo, hoje utilizadas.

O que poderá ser precisamente fruto de uma tendência geral do humanista português, mais preocupado com a didáctica dos textos do que com o seu aspecto dramático ou de provocação, digamos, agressiva.

Note-se, porém, que o facto de Aquiles Estaço conservar todas as imagens da versão original permite-nos supor que tinha presentes os três aspectos da leitura cristã a que se fez referência¹³⁵.

¹³⁵ Quanto ao manuscrito de Aquiles Estaço, na transcrição de Marina Bartoli, temos a notar, antes de mais e logo no primeiro verso, *Beatus ille qui timens Deus colit*: para manter a correcção gramatical, será necessário substituir *Deus* por *Deum*. Como, aliás, fez o copista do códice U 69.

Mais difícil de resolver é a disparidade, quanto ao oitavo verso, entre a leitura do referido códice e a de M. BARTOLI: de facto, esta lê, depois de *Huius, beatus*, enquanto aquele usa *beans*. A leitura de M. Bartoli é mais difícil de explicar, do ponto de vista gramatical, perante o acusativo *hunc*; mas ambas as leituras são possíveis, ainda que o significado do verso não seja realmente o mesmo: dá-se, na versão de Aquiles Estaço, segundo a leitura do U 69, um maior protagonismo à mulher no seio da família do Justo.

Dado o estilo sapiencial do salmo e o papel confiado pela literatura que lhe serve de fundo à mulher, no interior do lar (ver, por exemplo, *Prv* 9, 10-31; *Eccli* 26, 1-3. 16-24), opta-se pela leitura do U 69.

PSALM. CXXX (CXXIX)

B 106 [152v]

De profundis clamaui

Dos oito versículos originais, Aquiles Estaço faz uma paráfrase de 14 hexâmetros dactílicos.

De profundis.

*Magne parens, tibi quam imo de pectore rumpo,
Ima tenens scelerum uasti uada gurgitis audi;
Audi, oro, facilique arrectaque aure querellas.
Stet quisquam, si tu commissa piacula serues
Terribilis, quoniam commissa piacula solus
Condonare potes, precibus placatus amicis.
Non leue promissum Domini, qui fallere nescit,
Expectat, Dominoque suam spem mens mea ponit.
Mane nouo breuis ingressus in luminis oras,
Dum nos ingressos aeterni in luminis oras
Excipiat quoque mane nouum, speremus ouantes.
Nam bonus, et nostri magno deuictus amore,
Diues inexhausta Dominus pietate, leuabit
Criminibus nos saepe aeterna a morte receptos.*

Cântico de lamentação individual¹³⁶, não deixa, no entanto, de ser uma das primeiras e também das mais belas expressões do sentimento colectivo de culpabilidade pecaminosa, de dor de todo um Povo que se reconhece indigno da predilecção com que Deus o escolheu¹³⁷.

Tanto o salmo como a paráfrase de Aquiles Estaço reflectem o sentimento de profunda indignação da criatura, que diante do Criador se descobre miserável, pela sua pequenês e pelas suas ingratidões – *Si tu commissa piacula serues /Terribilis* (Estaço) – *Si iniquitates obseruaueris* (salmista).

Aquiles Estaço, mais intimista do que o poeta bíblico, além de se dirigir a Deus com um título que O toma sobretudo como Senhor do Universo, mas que pode também fazer apelo à Sua paternidade – poderíamos falar de ecos de *Lc 15, 11-32*¹³⁸-, parece interpretar o início do salmo como uma referência ao interior do coração humano, sem uma especial conotação com o pecado: *Magne parens, tibi quam immo de pectore rumpo...*

Este início, porém, não exclui o significado etimológico dos termos usados pelo salmista, que, segundo os melhores exegetas, fala de uma situação da qual o homem não tem nenhuma possibilidade de sair, sem a intervenção directa de Deus¹³⁹.

Situação real, já pelo simples facto de ser criatura, mas que se agrava com o pecado.

Este foi, com as epístolas aos Romanos e aos Gálatas, o texto que mais impressionou Lutero, tanto pela sua referência à miséria humana, como pelo abandono à misericórdia divina que parece adivinhar-se por detrás das palavras do salmista.

¹³⁶ A. DEISLER, II, p. 130.

¹³⁷ Para um conhecimento mais completo dos estudos que se têm feito sobre este belíssimo texto, ver L. JACQUET, o. c. III, pp. 498-509.

¹³⁸ Cf., infra, nota 141.

¹³⁹ L. JACQUET, o. c. III, p.501.

Nele fundamentou também a sua doutrina da justificação só pela fé, a «fé fiducial», que o Reformador interpretava como uma confiança absoluta, quase irracional, em Deus, que fecharia os olhos ao actuar da pessoa, para Se deter apenas nesse movimento interior de confiança.

Repare-se nos três últimos versos da paráfrase, onde se fala da salvação num tom que nos permite pensar em algo que se deve exclusivamente à misericórdia divina.

Dir-se-ia que o pensamento de Aquiles Estação parece mais luterano do que tridentino¹⁴⁰.

Torna-se, no entanto, necessário notar que o sentimento de indignência expresso neste belíssimo poema nada tem a ver com o desespero: de facto, a descoberta das próprias fraquezas diante de Deus só é possível pela força da luz com que o Espírito oferece a generosidade do perdão divino.

A paráfrase estaciana, que guarda todos os símbolos do texto bíblico, contém também a noção cristã de pecado, que só existe quando se ofende a Deus. Por isso mesmo, lemos, nos versos 5 e 6: *quoniam comissa piacula solus/ Condonare potes*. Isto é, só Deus pode perdoar aquilo que não existe sem Ele.

Mas também é verdade que a experiência do pecado, assumido como tal e objecto da misericórdia divina, torna o homem capaz de se inquietar

¹⁴⁰ Se nos reportássemos à segunda metade do século XVI e reparássemos como os controversistas católicos, na sua maioria, liam Lutero, por um lado, e como os luteranos liam Trento, por outro, sem o contexto de que dispomos para a análise do pensamento do nosso humanista, poderíamos perfeitamente situá-lo entre os luteranos.

Hoje, tanto católicos como luteranos conseguem ver e afirmar que, afinal, já nesse período, as diferenças eram mais aparentes do que reais (cf. Declaração comum sobre a justificação, assinada pela Federeação Luterana Mundial e os representantes da Igreja Católica, em Augsburg, a 31 de Outubro de 1998, depois da aprovação do respectivo texto, por parte de João Paulo II, a 20 de Maio do mesmo ano).

com as misérias dos outros, e faz descobrir a necessidade colectiva da misericórdia divina¹⁴¹.

Podemos assim concluir que, tanto nesta como na paráfrase seguinte, Aquiles Estaço exprime, no que se refere ao pecado e à graça, um pensamento que, sem deixar de ser perfeitamente ortodoxo, está muito longe de um certo «neo-pelagianismo»¹⁴² para onde foram deslizando os controversistas que, na segunda metade do século XVI, acentuavam

¹⁴¹ A este propósito, valeria a pena analisar a parábola do pai com dois filhos, dos quais o mais novo, depois de ter abandonado a casa paterna, é nela acolhido de um modo festivo que escandaliza o mais velho. Conhecida por «parábola do filho pródigo», o que pode ser o resultado de uma leitura incompleta do texto evangélico, é também a única anotada por Aquiles Estaço, do capítulo quinze de *Lucas*, que contém as três mais conhecidas parábolas da misericórdia divina: a ovelha perdida (1-7); a dracma perdida (8-10); o filho pródigo (11-32).

De facto, é o filho mais novo que percebe como é grande e generoso o amor do pai, ao contrário do mais velho, que se escandaliza com essa generosidade, acusando o pai, por uma ironia de que nem ele se dá conta, de mesquinho (ver infra, cap. V, pp.645 e sgs).

Assim se compreende o que, a propósito desta temática e deste salmo, escreve A. DEISLER: «Enfin le Ps 130 nous rappelle que c'est précisément au pécheur de penser au peuple de Dieu tout entier et que, sans cette préoccupation, il n'y a pas de conversion véritable» (II, p.255).

¹⁴² Emprega-se aqui o termo «neo-pelagianismo», de «neo-pelagiano», afinal um neologismo escusado, mas que é sugerido pela designação de «neo-modernista», com que se apodaram alguns pensadores contemporâneos, com posições semelhantes às dos modernistas – Loisy, Tyrrell, para mencionarmos apenas dois dos mais conhecidos fautores dessa linha de pensamento -, que pretendia estabelecer um diálogo com a cultura diluindo em conceitos filosóficos o modo de conceber a dimensão sobrenatural da existência cristã.

No século XVI, alguns teólogos, partindo da reacção contra os extremos a que Lutero e os seus discípulos levavam os textos produzidos por Agostinho no calor da controvérsia pelagiana e semi-pelagiana, acabavam no erro oposto. Isto é, acusando Lutero de esvaziar a redenção do seu conteúdo real, por recusar ao homem qualquer capacidade de colaboração com o Redentor, acabavam por esvaziar a acção deste, exagerando o papel do homem.

No outro extremo da controvérsia situam-se os que, por uma mal governada vontade de diálogo com os protestantes, atenuam de tal modo as diferenças, que acabam, pelo menos a nível do discurso, em posições excessivamente próximas da heresia.

Para nos darmos melhor conta do que nestes salmos terá atraído de forma especial o nosso humanista, será útil recordar o confronto já feito da temática dos quinze poemas sagrados que integram a colecção¹⁴⁴.

Aqui acrescenta-se apenas o seguinte:

Aquiles Estaço não se sente particularmente atraído pelos textos demasiado marcados pelo nacionalismo judaico, a não ser quando cantam realidades cuja interpretação mística tinha já uma longa tradição na Igreja.

É o caso, por exemplo, dos salmos 123 a 125, que, desaparecidas as circunstâncias históricas que os inspiraram, se tornaram mais claros no seu significado religioso; e de facto, foi por causa desse significado que tiveram uso tão largo no seio da comunidade cristã.

Mas onde Aquiles Estaço se esmera e parece dar asas à emoção, é nos salmos mais intimistas, como 120. 127. 128. 130 e 131:

Temas comuns a estes poemas sagrados: um profundo sentimento da indigência humana, sentimento que se agrava no Justo, sempre incompreendido, sempre perseguido.

Mas uma confiança ilimitada em Deus, que não se deixa vencer em generosidade, e, sobretudo, socorre o Justo gratuitamente, porque é bom.

¹⁴⁴ Supra, pp. 186-188.

Propinqua est salus nostra

Uma ideia que o Povo de Israel foi desenvolvendo à medida que se aprofundava a reflexão teológica sobre o seu devir histórico, foi a de que YHWH, o Senhor – Deus, na tradição ocidental -, não só o escolhera para Seu Povo, mas o acompanhava, totalmente comprometido nas vicissitudes da sua própria história.

No fundo, todos os salmos falam deste empenhamento de YHWH com o Seu Povo.

Aqui, após as paráfrases dos «Cânticos de Subida», reúnem-se as que não foram transcritas ainda e que nos falam de modo mais claro do apoio que Deus dá ao Seu Povo e da confiança que n'Ele deposita o crente, como indivíduo e como membro de uma comunidade¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Cf *Rom* 3, 11.

De facto, o texto de Paulo não desenvolve propriamente a temática que queremos sintetizar com este subtítulo, a não ser de forma muito indirecta, se temos em conta que toda a soteriologia paulina está centrada na ideia de que Deus é que toma a iniciativa de salvar o homem, que salva por pura misericórdia.

PSALM. CX (CIX)

B 106 [150v]

Título: na VSC: Dominus rex, sacerdos, uictor;

na NV: *Messias Rex et Sacerdos*.

Sete versículos, na versão da Vulgata; a eles correspondem os dezassete hexâmetros dactílicos da paráfrase de Aquiles Estaço.

É opinião dos melhores exegetas que se trata de um salmo tão célebre quanto mal tratado chegou até nós o texto original¹⁴⁶.

Dixit Dominus Domino meo

Sic Dominus uerbis Dominum est adfatus amicis

Ipse meum: care ante alios, mihi iungere dextra,

Sede¹⁴⁷ sedens donec pedibus hostilia subdam

Colla tuis, Deus eque Sion tua scaeptra, tuumque

Profert imperium, atque inter dominaberis hostes.

Edent facta uiri laeti tua, uictor ubi orbem

Imperio sine fine premes, claramque per urbem

Clarum nomen erit tibi, quem uirtutibus auxit

¹⁴⁶ «Le plus célèbre des *Ps.*, le *Ps.* 110 est aussi l'un de ceux dont le texte est le plus mal conservé, et dont l'interprétation s'avère la plus délicate» (L. JACQUET, O. c. III, p.203).

Ver ainda: da obra citada, pp.203-232; A. SCHÖKEL, II, pp.1365-1377; A. DEISSLER, 2, pp. 168-175; N. QUESSON, pp. 248-253.

¹⁴⁷ Na edição de M. BARTOLI, lê-se *sed sedens donec*, que, apesar de parecer mais lógico, não corresponde às exigências da métrica, pelo que se adopta a leitura, *sede sedens donec*...

*Ante pater, castae exires quam uirginis aluo.
 Stat Domini nullo sententia¹⁴⁸ mobilis aeuo.
 Te fore¹⁴⁹, qui terris, qui caelo gratus, utrumque
 Concilies, ritu magni sine fine sacerdos
 Melchisedec, tecum¹⁵⁰ Dominus sublimia regum
 Contundet capita; hic leges dabit, eruet urbes,
 Perque uias ibunt spumantia sanguine multo
 Flumina, quae uictor modo si uelit, hauriat¹⁵¹ hostis.
 At feret illa¹⁵² tuum caelo uictoria nomen.*

Salmo messiânico.

Pertencente ao género dos «cânticos reais»¹⁵³, o seu tom guerreiro justifica a cor épica que lhe dá o hexâmetro dactílico empregado por Aquiles Estaço, na sua paráfrase; com temática idêntica à do salmo 2, acrescenta-lhe, no entanto, a noção de sacerdócio, o sacerdócio eterno do Messias. Será por isso que é de longe o salmo mais citado no Novo Testamento¹⁵⁴. Por outro lado, a sua referência ao sacerdócio pode explicar que Aquiles Estaço tenha preferido este salmo ao 2º, de que não se conhece qualquer paráfrase.

¹⁴⁸ Dever-se-á certamente a gralha tipográfica o texto de M. BARTOLI, que traz: *Stat Domini nullo **sententis** mobilis aeuo*, ao contrário do U 69, que tem *Stat Domini nullo **sententia** mobilis aeuo*.

¹⁴⁹ M. Bartoli insere aqui um primeiro *qui caelo*, que não tem justificação a partir do manuscrito de Aquiles Estaço, nem do sentido da frase.

¹⁵⁰ A leitura de M. BARTOLI parece ser aqui preferível à do U 69, que lê *secum*.

¹⁵¹ M. BARTOLI escreve *auriat*, que não se explica senão como gralha.

¹⁵² Aqui prefere-se a leitura do U 69, com *illa* a concordar com *uictoria*, e não a de M. BARTOLI, que usa *illo*, a concordar com *caelo*.

¹⁵³ A. Deissler, p.169.

¹⁵⁴ Id., Ibidem.

Aliás, este parentesco temático com *Ps* 2, é um dos aspectos que jogam a favor da sua antiguidade, segundo L. JACQUET (cf. o. c., III, p. 203).

Pode dizer-se que o documento mais antigo de uma leitura cristã deste salmo nos é fornecido pelo próprio Evangelho, através das palavras com que Jesus rejeita o messianismo que os judeus seus contemporâneos tinham em mente, confundindo o Messias com um descendente de David que viria restaurar a glórias dos reis de Sião¹⁵⁵.

O tema é depois desenvolvido na epístola aos Hebreus, sobretudo nos capítulos 6 a 9: Jesus é sacerdote eterno, porque, sendo Deus e homem, une em Si o céu e a terra, oferecendo ao Pai um sacrifício que a Sua humanidade torna possível, mas ao qual só a Sua divindade dá capacidade de agradar plenamente e para sempre ao Pai.

Este é, sem dúvida, o fundo doutrinal da paráfrase de Aquiles Estaço:

O humanista português parece não fazer caso da leitura judaica do salmo: para ele, o Senhor — Adôn, na Bíblia hebraica (o segundo «Senhor», porque o primeiro é YHWH¹⁵⁶) — de que fala o salmista é Jesus Cristo, sacerdote eterno — *ritu magni sine fine sacerdos Melchisedec* -, mediador universal — *Te fore qui terris, qui caelo gratus, utrumque concilies*.

¹⁵⁵ Cf. Mt 22, 42-45; Lc 20, 41-44. No caso de Mateus, convém ter presente o contexto, já que no capítulo anterior se narrara a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, durante a qual Ele fora aclamado pela multidão: *Hosanna filio David! Benedictus qui uenit in nomine Domini!* (Mt 21, 9).

¹⁵⁶ Este nome é o singular de Adonai, a respeito do qual escreve A. CHOURAQUI: «*Adonai* est aussi un pluriel, celui de *Adôn*, Maître. C'est sous ce nom que l'homme de la Bible invoque le plus souvent son Dieu. Les Septante l'ont correctement traduit par *Kyrios*, devenu «Seigneur» en français».

É fácil de perceber que o texto original, distinguindo entre YHWH e Adôn, no singular, não se refere à mesma entidade. Os comentadores hebraicos aplicam Adôn a algum dos grandes nomes da história religiosa e política dos Hebreus, Moisés ou David, por exemplo, ainda que como figura do futuro Messias. Isso justifica perfeitamente a leitura cristã do salmo e o tratamento que lhe dá Aquiles Estaço, evitando os inconvenientes gerados pelo facto de a tradição latina traduzir com a mesma palavra, *Dominus*, YHWH, ELOHIM e ADONAI.

Por outro lado, o versículo terceiro do salmo — *Tecum principatus in die uirtutis tuae, in splendoribus sanctis, ex utero ante luciferum genui te* — é assim parafraseado por Aquiles Estaço:

*Clarum nomen erit tibi, quem uirtutibus auxit
Ante pater, castae exires quam uirginis aluo.*

Imporás ao mundo o Teu poder sem fim; na cidade ilustre
terás um nome ilustre,
Tu, a quem o Pai enalteceu, antes de nasceres do ventre da
virgem pura.

Paráfrase em que, sem dificuldade, se descobre uma clara referência à existência eterna do Verbo, bem como ao mistério da Encarnação, que engloba, para a teologia católica e da maioria das igrejas cristãs, a concepção virginal de Jesus, no ventre de Maria.

Em rigor, não se trata de doutrina polémica, já que a maioria dos teólogos protestantes, no tempo em que escrevia Estaço, defendia a divindade de Cristo, que, segundo eles, implicava a sua concepção virginal.

Quanto ao tema do sacerdócio de Cristo, que inclui a noção de mediador universal, ele é tratado no Concílio de Trento, principalmente nas sessões XIII (11.10.551); XXII (17.09.562); XXIII (15.07.563).

Não estamos propriamente perante uma doutrina rejeitada por Lutero.

O que acontecia era que os protestantes acusavam a Igreja Romana (assim designavam eles a Igreja Católica), de, com a sua doutrina da cooperação meritória da natureza com a Graça, incluindo o poder intercessor dos santos, negar a mediação universal e única de Jesus Cristo: por isso os Padres Conciliares sentem-se na obrigação de esclarecer o verdadeiro conceito de sacerdócio e, concretamente, de mediação de Cristo: assim, afirmam que Ele é o único mediador entre Deus e os homens; mas

que essa mediação, única e universal, em vez de excluir, propicia todo o tipo de mediações secundárias.

Não sabemos em que data Aquiles Estaço compôs a sua paráfrase; são, no entanto, muito claros nela os ecos da doutrina do Concílio, que foi definitivamente reconhecido e encerrado pela bula *Benedictus Deus*, que Pio IV publicou a 30 de Junho de 1564, mas datada de 26 de Janeiro do mesmo ano¹⁵⁷.

Desta paráfrase propõe-se a seguinte tradução:

Disse o Senhor ao meu senhor

Com tais palavra amigas falou o Senhor ao meu senhor:
Amado acima de todos, senta-te no trono, à minha direita,
Até que submeta a teus pés o orgulho de teus inimigos.
De Sião erguerá Deus teu ceptro e poder, entre inimigos
dominarás.
Cheios de júbilo, os homens divulgarão os teus feitos, onde
tu, vencedor,
Imporás ao mundo o teu poder sem fim; na cidade ilustre
terás um nome ilustre,
Tu, a quem o Pai enalteceu, antes de nasceres do ventre da
virgem pura.
Está firme, para sempre inabalável, o decreto do Senhor,

¹⁵⁷ JEDIN, p. 678.

Quanto à teologia do sacerdócio implicada nesta questão, sobretudo na perspectiva histórica, ver, por exemplo, Bernard SESBOÛÉ (dir.) *Histoire des Dogmes*, tome III, *Les Signes du Salut*, Desclée, Paris, 1995, pp. 158-170; 184-192. J. AUER, o. c. IV/2 pp.430 sgs; VII, pp. 67-71; 351-435.

Que havias de ser tu, grato ao Céu e à Terra, a reconciliar
ambos,
Sacerdote segundo a ordem eterna do grande Melquisedec,
Contigo o Senhor abaterá a cabeça altiva dos reis;
Dará leis, destruirá cidades, e pelos caminhos correrão rios
espumantes de sangue,
Que, no momento em que o quiser, como vencedor, o
inimigo beberá.
Mas essa vitória elevará o teu nome até aos céus.

PSALM. CXII (CXIII), 1-2

B 106 [149v]

Sem indicar o número do salmo e pondo-lhe como título as primeiras palavras da versão da Vulgata – *Laudate pueri Dominum* — Aquiles Estaço parafraseia os dois versículos iniciais do salmo 113 (112), com dois dísticos elegíacos.

Texto claramente diferente do que apresenta sob o número XXXI ([146r]), está, no entanto, mais próximo do original.

Laudate, o pueri, Dominum Dominique canentes.

Laudate nomen unicum

Sit sanctum, sit idem domini uenerabile nomen,

Ex hoc in omne saeculum.

Louvai, servos do Senhor, cantai o Senhor.

Louvai o nome único.

Bendito seja, venerável seja o mesmo nome do Senhor,

Desde agora para sempre¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Cf. supra, Pp.171-174.

PSALM. CXXXVII (CXXXVI)

B 106 [151R-151V]

Títulos:

Na VSC: *Exsulum maerores et desideria*

Na NV: *Super flumina Babylonis*

Nove versículos, no texto original, que Aquiles Estaço desenvolve numa paráfrase de dezasseis dísticos elegíacos .

«Le Ps 137 est un des chants les plus beaux et les plus émouvants du psautier»¹⁵⁹.

«Una bellíssima elegía», lhe chama A.SCHÖKEL, que, a certa altura, escreve: «Concibo el Sal 137 como el canto de la resistencia espiritual de los desterrados con esperanza. El canto, entre otros factores, los protegió de la simulación religiosa a Babilonia, los aglutinó como grupo, los confortó en la fidelidad y la esperanza: Por encima de todo, Jerusalén! El canto no es un programa de acción – estrellar niños babilonios -, sino lírica que desahoga sentimientos, canto que inspira». E ainda: «La maestría estilística del poeta se revela en la concentración, la intensidad de la pasión sin sentimentalismos, el proceso rápido y coherente de los sentimientos, el escenario abarcado, el refinamiento sonoro. En terminos de poesía, lo considero uno de los mejores poemas del salterio.

Se puede comparar esta pieza com cualquiera de las Lamentaciones, que son dilatada efusión o desahogo de sentimientos gobernada por el artificio alfabético»¹⁶⁰.

¹⁵⁹ A. DEISSLER, II, p.275.

As dificuldades de uma leitura cristã deste salmo, quando temos em mente que os salmos são poemas para rezar, tornam-se particularmente agudas para a mentalidade contemporânea, que perdeu, em parte, pelo menos, a noção das leituras simbólicas, características dos textos religiosos, em geral, e dos judaico-cristãos, em particular¹⁶¹.

Há mesmo pessoas que, para se sentirem mais à-vontade, quando recitam este salmo, suprimem alguns dos seus versículos; o que, aliás, acontece actualmente na própria liturgia católica, que, por exemplo, na versão proposta para o Ofício de Vésperas de terça-feira, IV esquema, suprime os últimos três versículos¹⁶².

¹⁶⁰ Pp. 1567, 1568, 1569. Outros estudos que podem ajudar a compreender a importância deste poema religioso, na história da espiritualidade, quer judaica quer cristã: L. JACQUET, o. c. pp. 579-594; A. DEISSLER, 2, pp. 272-276; N. QUESSON, II, pp. 285-299.

¹⁶¹ O tema do carácter simbólico da linguagem religiosa começou já a ser objecto de estudos, quer de carácter genérico, quer em relação a grupos e indivíduos particulares. Ver, por exemplo, P. MIQUEL, *Le Vocabulaire de l'Expérience Spirituelle dans la Tradition Patristique Grecque du IV au XIV siècle*. Paris, Bauchesne, 1989. E, ainda do mesmo autor e na mesma colecção, *Le Vocabulaire Latin de l'Expérience Spirituelle dans la Tradition Monastique et Canoniale de 1050 à 1250*. Paris, 1989.

¹⁶² Convém notar que esta, como outras «censuras» aplicadas ao saltério litúrgico, respondem a um voto do Concílio Vaticano II.

De facto, durante a discussão do esquema que daria origem à constituição *Sacrosanctum Concilium*, sobre a Liturgia, vários intervenientes pediram que, numa futura organização do Saltério, se omitissem os salmos demasiado marcados por referências à história do Povo Hebreu.

É dentro desse espírito que a Constituição Apostólica *Laudis Canticum*, de 1 de Novembro de 1970, diz, no n.º 4: «Nesta renovada distribuição do Saltério, foram omitidos alguns salmos e alguns versículos de significado mais duro e difícil, tendo presentes as dificuldades que se podem dar, principalmente na celebração em língua vulgar».

Na mesma linha vinham as indicações do *Consilium*, organismo encarregado da execução da reforma conciliar, às Conferências episcopais, na sua Instrução de 25 de Janeiro de 1969, n.º 36 d).

Para além da interpretação que encontramos já no Novo Testamento¹⁶³ e nas catequese dos Padres¹⁶⁴, no campo literário pode dizer-se que é Santo Agostinho quem fornece ao pensamento ocidental a chave para a leitura deste poema, quando escreve:

Ouvistes e sabeis que há duas cidades, por agora misturadas no corpo e separadas no coração, que avançam no decorrer dos séculos, até ao fim. Uma chama-se Jerusalém, e o seu fim é a paz perpétua; a outra chama-se Babilónia e põe a sua alegria na paz temporal.¹⁶⁵

Das inúmeras paráfrases que no século XVI se fazem deste salmo, a de Camões terá sido a que melhor seguiu o esquema de leitura proposto por Agostinho. Não admira, portanto, que seja o único autor não espanhol mencionado por Alonso SCHÖKEL, no seu monumental comentário aos Salmos¹⁶⁶.

Perante isto, que posição assinalar à paráfrase de Aquiles Estaço?
Em primeiro lugar, o texto¹⁶⁷:

¹⁶³ Veja-se, nomeadamente, *Apc* 3, 12; 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10.21; 21, 2. 10.

¹⁶⁴ Por exemplo, Santo Hilário: “Hanc corporalem populi captiuitatem referre in exemplum spiritalis captiuitatis oportet”.

¹⁶⁵ *Enarrationes in Psalmos. In Psalmum CXXXVI enarratio*. CC 40, 1964.

¹⁶⁶ P. 1575. Apesar de escassa, como referência a uma obra da envergadura das redondilhas *Sôbolos rios que vão*, tem interesse citá-la por completo: “El sumo poeta portugués Luis Camoes dedica a este salmo una bella paráfrasis en 36 décimas y una quintilla”.

¹⁶⁷ Além da publicação de Marina La Tella BARTOLI, esta paráfrase foi também publicada e traduzida por Carlos Ascenso ANDRÉ, no seu livro *Mal de Ausência*, p. 333-334. Transcreve-se aqui, no entanto, por fidelidade ao princípio da transcrição de todos os textos poéticos de tema religioso do nosso humanista.

Super flumina

*Hic propter gelidas fluuiorum plurima ripas
Circumfusa Sion, heu tua turba sedet!
Qua uagus Eufrates, qua Tygris in aequora currunt,
Qua Babylon moles tollit ad astra suas.
Teque Sion memores dum flemus, lumina nostra
Auxerunt* fluuios imbribus ipse suis.
Arboribus cytharae pendent procul e frondis
Aspice uocales ut siluere fides.
Hic aliquis de gente fera Babylonius hostis
In lacrimis laetos cogit inire modos.
Atque agedum capti neruos impellite, nerui
Voxque Sion resonent, imperiosus ait:
«Nos uictos tristes aliena carmina terra,
Nos Domini sanctos posse referre modos!»
Sed tamen argutas carpet cum dextera chordas
Forte tui imemores si dabit ille sonos.
Ipsa opus ipsa suas infelix nescia artes,
Obstruat et fauces aspera lingua meas
Sic erit, incoepti nisi sit mihi carminis a te
Principium, et musae gaudia prima meae,
Ecce genus furit indomitum crudelis Idumes.
Sancta ruit diris urbs, labefacta modis.
«Vertite, io!» clamant uictores funditus urbem,
Vertite uictores moenia, templa , domos.
Tu memores olim, dum nos quoque respicis, iras
Funderis in gentem non Deus alme piam.
At tu, quisquis eris, felix Babylon subacta,
Contunderis gentem si sine mora feram;
Atque horum in caput haec referes crudelia facta,
Nec pietas iram molliat ulla tuam.*

Quosque prement pauidae natos ad pectora matres

Diuide, tunde, nouo saxa cruore laua.

Um dado seguro é que se trata de um texto da segunda metade do século XVI, provavelmente já do terceiro quartel, uma vez que o conteúdo do salmo 137¹⁶⁸ se distancia um pouco da temática que primeiro atraiu o nosso humanista¹⁶⁹.

Por outro lado, um certo isolamento que adivinhamos nos últimos anos da sua vida, também marcados pela amargura do intelectual que, além de ver, ainda que sem a proximidade e agudeza de Camões, a decadência da pátria, se sente no ocaso da existência, sem realizar o maior sonho de toda ela, poderia criar o ambiente psicológico mais adequado a uma paráfrase deste salmo.

Isto, a despeito do que afirma Carlos Ascenso André, ao pôr em realce a pouca originalidade do humanista português:

«É uma paráfrase que segue de muito perto a de Buchanan: as divergências pouco contêm de original, pois revelam marcas evidentes de outros poetas. A mesma falta de imaginação – importa dizê-lo desde já – reflecte-se igualmente ao nível do discurso poético, francamente carenciado do virtuosismo estético que tivemos ensejo de encontrar no seu antecessor escocês.

A primeira nota saliente é a pouca importância que se dá ao tema ‘exílio’. (...) Dir-se-ia que o poeta, que em Roma

¹⁶⁸ Apesar de sempre, ou quase sempre, ouvirmos falar de paráfrases do salmo 136 (numeração da Vulgata), aqui utilizar-se-á a numeração da Bíblia Hebraica, não só por ser a que hoje seguem todos os estudiosos e editores de textos bíblicos, mas também porque é a de Aquiles Estaço, nesta e nas outras paráfrases que chegaram até nós escritas pela própria mão do autor.

Ver o que sobre o assunto se diz supra, p.152-153.

¹⁶⁹ Cf. supra, pp 138 e sgs.

desfrutava de confortáveis honrarias e comodidades, no convívio com os mais insignes vultos do seu tempo, seja na hierarquia da Igreja, seja no mundo da cultura, não tinha acesso a uma verdadeira percepção do que significava realmente estar privado de pátria, e não poderia, por isso, fazer suas, no domínio da efusão lírica, as palavras do salmista»¹⁷⁰.

Concordando embora com as afirmações de Carlos Ascenso André, no que se refere à pouca originalidade da paráfrase do humanista português, talvez se possa discordar da explicação que propõe para as escassas referências ao exílio nela contidas.

Em primeiro lugar, de facto, segundo a opinião dos exegetas mais avalizados, o salmo 137 não é propriamente um Canto de Exílio, mas uma Lamentação, onde as referências à oposição Babel-Sião, funcionam mais como tópico literário e religioso do que como documento de uma história real¹⁷¹.

Depois, é evidente que, como se disse já, ao confrontarmos Estação com Camões, os objectivos do nosso humanista são mais bíblicos do que literários, deixando assim menos espaço de manobra, passe a expressão, à criatividade individual.

Quanto ao não ter «acesso a uma verdadeira percepção do que significava realmente estar privado de pátria», é muito possível.

Mas não se pode negar que as composições poéticas de Aquiles Estação, no seu conjunto, denunciam uma certa mágoa, para não dizermos um grande desencanto, perante o mundo em que trabalhou e que, afinal, não parece tê-lo compensado, nem na proporção do seu valor, nem sequer como premiou outros personagens do mesmo meio, uma boa parte deles com menos categoria.

¹⁷⁰ C. A. André, *Mal de Ausência*, Coimbra, Minerva, 1992, pp. 302-303.

¹⁷¹ A. Schökel, p.1567-1569.

Todos estarão de acordo em que o convívio com os vultos insignes, mesmo quando se trata da hierarquia da Igreja, pode facilmente transformar-se no mais cruel dos exílios: com a agravante de, em se tratando de figuras da hierarquia, não se poder falar dessa crueldade em composições que se desejaria conservar no âmbito religioso; como era o caso de Aquiles Estação, com as suas paráfrases.

Desta composição pede-se licença para apresentar a tradução de Carlos Ascenso André, a mais bem conseguida que se conhece¹⁷²:

Aqui, ao longo das frias margens dos rios,
Teu imenso povo disperso, ó Sião, pobre de ti, se
assenta,
Lá onde o sinuoso Eufrates, lá onde o Tigre correm para o
mar,
Lá onde Babilónia ergue em direcção aos céus as suas
torres.
E enquanto na lembrança te choramos, ó Sião, nossos
próprios olhos
Engrossaram o caudal dos rios com sua torrente.
Longe pendem de árvores frondosas as cítaras;
Vê como emudeceram as sonoras liras.
Aqui alguém do povo selvagem, um inimigo babilónio,
Força-nos a entoar entre lágrimas alegres cantos
E diz, imperioso: «Vamos, cativos! Tangei as cordas! Cordas
E voz ressoem o nome de Sião».
Nós, na tristeza da derrota, a entoarmos nossos cantos em
terra alheia!
Nós, a podermos entoar os sagrados hinos do Senhor!
Mas quando a mão segurar as ágeis cordas,

¹⁷² O. c. pp.302-303.

Se acaso produzir sons que te não lembrem,
Que ela desconheça sua missão, que ela desconheça, infeliz,
as suas artes,
E a língua seca obstrua a minha garganta.
Assim há-de ser, se não fores tu o início do poema encetado,
E o primeiro júbilo de minha musa.
Eis que se enfurece a raça indómita da cruel Idumeia;
A santa cidade cai por terra, destruída de modo terrível.
«Eia! Arrasai desde as fundações a cidade!» – clamam os
vencedores –
«arrasai, triunfantes, muralhas, templos, habitações!»
Tu, enquanto velares ainda sobre nós, um dia hás-de lembrar-
te
De derramar a tua ira, ó Deus bom, sobre o povo ímpio.
E tu, por poderosa que sejas, ó rica Babilónia, hás de ser
submetida
E esmagada, se de imediato tuas hostes selvagens
Tu as lançares contra a vida deste povo em actos de
crueldade,
E se piedade alguma suavizar a tua fúria.
Os filhinhos que as mães temerosas contra o peito apertam,
Arranca-os, açoita-os, lava com sangue fresco estas
pedras.

Uma observação final acerca do enquadramento desta paráfrase no conjunto das paráfrases de Aquiles Estaço, tendo sobretudo em mente o que se disse relativamente aos salmos da colecção «Cânticos da Subida» que mais interesse lhe despertaram¹⁷³.

De facto, se prescindirmos das razões puramente literárias, que, diga-se em abono da verdade, seriam fortes neste período, quem conhece a

¹⁷³ Cf. supra, p.186-189.

restante poesia religiosa do nosso humanista, não consegue imaginá-lo parafraseando o *Salmo* 137, senão porque ele lhe oferece, num discurso poético particularmente feliz, uma profunda reflexão, em contexto religioso, sobre o destino humano.

Isto torna-se particularmente importante, quando pensamos nos últimos versículos do salmo, a que correspondem os versos 27-32, da paráfrase.

Ainda que o salmo possa ter nascido da lembrança de factos históricos concretos¹⁷⁴, a sua interpretação mística, admitida pelo próprio judaísmo (Chouraqui), é comum a todos os Padres da Igreja.

Essa será também a interpretação contida na paráfrase de Camões.

¹⁷⁴ Alguns exegetas falam dos acontecimentos que acompanharam a conquista de Jerusalém pelos Persas, seguida da primeira deportação para a Babilónia, em 597 a. C. Um dos deportados foi o profeta Ezequiel, que nos primeiros capítulos do seu livro, desenvolve a temática deste salmo.

PSALM LXXXV (LXXXIV)

B 106 [153R]

Título, na versão latina da VSC e da NV: *Propinqua est salus nostra.*

Catorze versículos.

Na paráfrase de Aquiles Estaço, uma elegia de treze dísticos.

Benedixisti Domine terram tuam.

Has terras atque, o Deus, haec tua respicis arua,

Captumque Iacob liberas.

Ipsae tui populi maculas Deus eluis¹⁷⁵ omnes,

Peccata celans omnia.

Quin etiam irarum iam desinis inique furorem

Vertantur irae ne caues.

Nos tibi concilia nostrae caput ipse salutis¹⁷⁶,

Nos ne quid inimicet tibi.

An sine fine iras acues, numquamque remittes

A posteris in posteros.

Tu potis his, tu inuicte, malis nos¹⁷⁷ eripe

¹⁷⁵ Comparando o manuscrito autógrafo de Aquiles Estaço com a cópia do U 69, não encontramos argumentos que ajudem a decidir entre a leitura de M. BARTOLI — *maculas elicis Deus*- e a do U 69 — *maculas eluis Deus*; opta-se por esta, já que parece mais de acordo com a tradição litúrgica.

¹⁷⁶ Em relação a este verso, que se transcreve segundo a leitura de M. L. BARTOLI, o próprio Aquiles Estaço escreveu ao lado, na mesma página, a seguinte proposta de substituição: *Tu ipse caput nostrae salutis tibi concilia.*

*Sis*¹⁷⁸ *pace parta ut gaudium.*
Sis bonus, o felixque, tuis grataeque fruamur
Per te salutis munere.
Audiero dominum ille suo populoque piisque,
Mitis relabi hos nec sinet.
Semper adest sua iussa uerentibus, esse apud illos
Sedem suae uult gloriae.
Cana fides bonitasque in foedera sancta coibunt,
Iustitia paxque ad oscula.
Iustitiam caelo spectantem deuocat alto
Tellure nata ueritas.
Se dabit ipse bonum Dominus, uos munera nostri
Redditis agri fertiles.
Iustitia alma pium anteibit ducetque sequentem,
Tutoque sistet tramite.

Salmo pertencente à família das lamentações colectivas¹⁷⁹, era cantado também como hino de acção de graças, de súplica e de esperança messiânica.

Aliás, foi sobretudo esta característica que lhe proporcionou um tão largo uso na liturgia cristã.

Mas o seu conteúdo, apesar do fundo histórico que o terá inspirado, aplica-se facilmente a qualquer situação em que possa vir a encontrar-se o crente.

«Le Ps 85, un des plus beaux chants du psautier, peut donc devenir, pour nous aussi, une prière répondant à nos besoins et à nos aspirations»¹⁸⁰.

¹⁷⁷ M. BARTOLI lê: "*malis non eripe*"; no entanto, segundo o próprio manuscrito, deve ler-se: *malis nos eripe*.

¹⁷⁸ Verso de tadução difícil, mas que talvez fique menos obscuro se, em vez da leitura de M. BARTOLI, que lê *sic pace parta ut gaudium*, seguirmos a leitura do copista do U 69: *sis pace parta ut gaudium*, como parece sugerir o manuscrito.

¹⁷⁹ A. DEISSLER, o.c., II, p. 85.

Na recolha do códice B 106 da Vallicelliana, a paráfrase do *Ps* 85 é a última verdadeiramente autógrafa de Aquiles Estaço; o que, embora, naturalmente, não signifique que tenha sido a última produzida por ele, pode dar-nos alguns indícios sobre o que moveu o nosso humanista ao escolher determinados salmos, de preferência a outros, quando o seu projecto era parafraseá-los todos.

Tecnicamente perfeita, trata-se de uma composição que fica muito aquém do original, se pensamos nos seus valores emotivos.

Do ponto de vista do conteúdo temático, o nosso humanista respeita os três capítulos – acção de graças, súplica e hino messiânico – desta jóia do *Saltério*; se, porém, comparamos um poema com o outro, descobrimos facilmente os pontos fracos da paráfrase, para além da falta de efusão lírica: em primeiro lugar, os dez versos que tem a mais não correspondem a igual aumento de qualidade; depois, o alargar-se, quer na segunda parte – dez versos, na paráfrase, contra quatro do salmo –, quer na terceira – doze versos, contra seis –, provoca um desequilíbrio que não existe no texto bíblico¹⁸¹.

Por outro lado, aumentando sensivelmente a súplica e o discurso messiânico, o humanista português acusa uma dependência maior da leitura cristã deste salmo. O que, em si mesmo considerado, não constitui nenhum defeito, já que, por exemplo, o que dá à paráfrase camoniana do salmo 137 todo o seu esplendor, se assim nos podemos exprimir, é precisamente a liberdade com que o espírito criador do poeta nela amalgama os dados

¹⁸⁰ A. DEISSLER, II, p. 52. Por sua vez, L. JACQUET, o. c. II, p.633, diz: «Cet autre Ps. coraïte passe, à bon droit, pour être, tant en raison du sujet traité que de sa forme littéraire, l'un des plus remarquables du Psautier.»

¹⁸¹ Como acontece na generalidade dos poemas de Aquiles Estaço publicados por Marina La Tella BARTOLI, também no caso desta paráfrase o manuscrito, para mais autógrafa, terá sido incorrectamente lido, em alguns passos significativos: para essas incorrecções se chamou oportunamente a atenção (cf. notas 175-178).

bíblicos mais genuínos com a tradição ascética cristã, além de tantos elementos fornecidos por cerca de quinze séculos de reflexão filosófica.

Mas, como se disse *supra*¹⁸², com objectivos mais teológicos e menos estéticos do que Camões, Aquiles Estaço, que não tinha naturalmente o génio do seu compatriota e coetâneo, encerrava-se, à partida, dentro de fronteiras que limitavam os seus voos de poeta.

Depois, também aqui é visível o efeito do emprego da palavra *Deus*, como termo correspondente ao hebraico YHWH, que, segundo a generalidade dos exegetas é sentido pelo salmista como um nome próprio, de alguém, enquanto a palavra *Deus* diminui, pelo menos, o impacto que ao termo YHWH acrescentava inclusivamente o particularismo hebraico.

Terá as suas vantagens comparar algumas versões do início do salmo, como ajuda à verificação de que se justifica a atitude dos tradutores que não tocam na palavra hebraica, tomando-a, como um nome próprio, intraduzível:

VSC:

Benedixisti, Domine, terram tuam;

Auertisti captiuitatem Iacob

Paráfrase de Aquiles Estaço:

Has terras atque, o Deus, haec tua respicis arua,

Captumque Iacob liberas.

Tradução litúrgica oficial portuguesa:

Abençoastes, Senhor, a vossa terra,

restaurastes os destinos de Jacob.

¹⁸² Cf. *supra*, p. 112.

Versão francesa de A. Chouraqui

Veuille, YHWH, ta terre;

Fais retourner le retour de Iacob¹⁸³.

Não se pode negar, que de *YHWH* para *Deus*, passando por *Dominus* e *Senhor*, a nível da expressão linguística, se dá um progressivo empobrecimento. Isto, claro, se consideramos que a personalização do diálogo, em se tratando de poesia lírico-mística, valoriza o texto.

Da paráfrase de Aquiles Estaço propõe-se a seguinte tradução:

Abençoaste, Senhor, a Tua terra

Destas terras e destes Teus campos Tu cuidas, ó Deus,

E libertas Jacob do cativo.

Todas as manchas do Teu povo, Tu, ó Deus, as purificas,

Eliminando todo o pecado.

Mais ainda: desistes já, na tua impaciência, do furor da ira,

E cuidas de que esse furor não volte.

Tu próprio, fonte da nossa salvação, reconcilia-nos contigo

De modo que nada nos torne Teus inimigos.

Porventura se agravará eternamente Tua ira, e nunca mais

Irás perdoar às gerações futuras?

Tu, onipotente, Tu, o invencível, livra-nos destes males,

Para que, feita a paz, sejas a nossa alegria.

Oh, sê bom e propício com os Teus, e por Ti gozemos

O dom da salvação gratuita.

¹⁸³ Tratando-se de um tradutor de religião e cultura hebraicas, a sua interpretação do salmo pode ajudar a perceber o que se pretende dizer com empobrecimento do discurso devido á substituição dos termos hebraicos, no que se refere à divindade, por outros mais abstractos.

Hei-de escutar o Senhor: manso com Seu Povo e Seus
adoradores,
Ele não permitirá que voltem a cair.
Sempre assiste aos que respeitam Seus preceitos; para eles
Quer uma habitação na Sua glória.
A fé cândida e a misericórdia, em santa aliança se unirão,
A justiça e a paz hão-de beijar-se.
Do alto dos Céus fará descer a esperada justiça,
A fidelidade nascida da Terra.
O próprio Senhor será o nosso bem, e os nossos campos,
Férteis, darão seus frutos.
A justiça benfazeja precederá e conduzirá o pio discípulo,
E o fixará no trilho seguro.

O *Ps* 85 terá sido uma boa escolha para encerrar a lista de salmos parafrazeados pelo nosso humanista; com efeito, nele encontramos, de facto, sintetizados, os elementos essenciais do que o teria atraído, em primeiro lugar, no *Saltério*: a profunda indigência do homem, que só encontra verdadeiro conforto contemplando a presença salvadora de Deus no Universo; uma presença que é, ao mesmo tempo, realidade verificável na história vivida e promessa alentadora, para todos os que «sofrem perseguição por amor da justiça»¹⁸⁴.

Também pertence à estrutura do salmo, que Aquiles Estaço conserva na sua paráfrase, aquilo que os teólogos designam pelas três dimensões temporais da História da Salvação:

O *já* das maravilhas operadas por Deus em favor do Seu povo, o *agora* da acção divina no mundo e no coração dos homens, e o *ainda não*,

¹⁸⁴ Cf *Mt* 5, 3-12.

de quanto falta levar a cabo, para que a criação inteira realize o seu destino, mas que Deus promete aos homens disponíveis para colaborar com Ele¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Sobre estes conceitos teológicos, ver, por exemplo: Bernard SESBOÛÉ (dir.). *Histoire des dogmes, II: l'homme et son salut*. Paris, Desclée, 1995. Ed. italiana *Storia dei Dogmi – II. L'Uomo e la sua Salvezza* -, Edizioni PIEMME, 1997.

III PARTE: POETA TEÓLOGO

A. ALGUMAS IDEIAS GERAIS

À margem das grandes controvérsias?

A expressão portuguesa *estar à margem de* significa normalmente, não se ocupar de, ou, quando se trata de questões políticas, religiosas ou culturais, não ser afectado por elas. Em certos contextos pode ainda significar ter sido posto fora de...

Mas nós podemos também pensar que o rio, ao qual a expressão compara a força e o suceder-se das polémicas, quando falamos de controvérsias, exerce a sua influência sobre as margens, fecundando ou arruinando, consoante a riqueza ou a violência dessas controvérsias.

Aquiles Estação viveu num século em que, pela força das correntes ideológicas que nele desembocavam, tudo se transformava em controvérsia; e momentos houve em que a verdade foi de tal modo posta em risco, que a história começa a julgar com severidade aqueles que preferiram a paz ao heroísmo que exigia a defesa dessa mesma verdade..

É o que está a acontecer, por exemplo, com Erasmo, que tratou com igual incompreensão Lutero e Tomás Moro, porque ambos, cada qual à sua maneira, em margens opostas do imenso caudal de polémicas a que

assistiram, acharam que «o ser ou não ser heróico, não é coisa que dependa do nosso gosto»¹⁸⁶.

Quanto a Aquiles Estaço, por tudo o que até hoje se encontrou dele e a respeito dele, parece claro que não foi um controversista¹⁸⁷, como já ficou dito¹⁸⁸.

Quererá isso dizer que foi um irenista¹⁸⁹, como desejariam os primeiros defensores do humanismo cristão, que sonhavam com uma antropologia de síntese entre as concepções pagãs dos seus filósofos preferidos, e o teocentrismo medieval?¹⁹⁰

É evidente que Aquiles Estaço não foi um irenista neste sentido.

O humanista português, como se dirá mais adiante¹⁹¹, consagra o seu talento e os conhecimentos adquiridos com o trabalho e os instrumentos de que dispõe, ao serviço da obra reformadora dos Papas seus contemporâneos

¹⁸⁶ Isto escreve Erwin ISERLOH, in *Handbuh der Kirchengeschichte*, tomo IV, ed. esp. Barcelona, 1972, p.229, nota 30, a propósito da seguinte afirmação de J. HUITZINGA: «Erasmus é demasiado inteligente e demasiado moderado para ser heróico». O comentário completo de Iserloh: «Entretanto, Huizinga e a sua geração experimentaram que o ser ou não heróico, não é coisa que se deixe ao nosso gosto». Alusão clara às perseguições da época do nazismo.

¹⁸⁷ Usa-se o termo «controversista», de preferência a «polemista», porque o que se pretende aqui é precisamente afirmar que Aquiles Estaço, por falta de tempo ou por feito – o presente trabalho procura demonstrar que por opção consciente –, não entrou nas grandes controvérsias teológicas entre católicos, que marcaram a vida das escolas de Teologia, na segunda metade do século XVI.

¹⁸⁸ Cf. supra, p.130, nota 37.

¹⁸⁹ O termo «irenista» é muitas vezes referido aos escritores eclesiásticos dos primeiros séculos da era cristã que procuravam sobretudo conciliar as diferentes posições dos homens de cultura perante as verdades da fé. Os escritos destes autores seriam os escritos «irénicos».

No presente trabalho usam-se os termos «irenismo» e «irenista» sem nenhuma relação com a história eclesiástica.

¹⁹⁰ Sobre este ideal espiritual e o perigoso equívoco em que assenta, ver, por exemplo, L. COGNET: *Histoire de la Spiritualité Chrétienne, 3. La Spiritualité Moderne*. Paris. Aubier, 1966, pp. 64-70.

¹⁹¹ Cf. infra, cap. IV.

e que fazem questão de o manter em Roma, para aproveitarem a sua colaboração; e esta ele prestá-la-á com autêntico profissionalismo, que implica empenho coerente da própria fé.

Daí a legitimidade com que nos perguntamos em que medida os grandes temas da arte, que alguns continuam impropriamente a designar de «arte da Contra-Reforma»¹⁹², se reflectem na sua poesia.

Sabemos, pela categoria dos livros que tinha na sua biblioteca e pelos apontamentos que se encontram em folhas soltas, que Aquiles Estaço não só acompanhava o movimento editorial da sua época, no que se refere às várias correntes de espiritualidade, mas que se interessava inclusivamente pelos temas desenvolvidos pelos pregadores das igrejas romanas da segunda metade do século dezasseis.

Basta observar as inúmeras apostilas deixadas nos livros que lia e passar uma vista de olhos pelas notas recolhidas, por exemplo, nos códices da Vallicelliana, B 112 e C 56, dos quais nos não ocupamos por não fazerem parte da obra latina.¹⁹³ De facto, na sua grande maioria, esses apontamentos estão redigidos em italiano e alguns em espanhol... o que se deve talvez ao facto de se tratar de apontamentos de pregação ou leituras de livros em vernáculo. Das apostilas ocupamo-nos noutra contexto¹⁹⁴.

¹⁹² Sobre a questão da existência ou não de uma arte da Contra-Reforma – arte com a qual se quis identificar o Barroco – conserva ainda grande actualidade os estudo de E. KIRSCHBAUM, publicado no número comemorativo do quarto centenário do Concílio de Trento: «L'influsso del Concilio di Trento nell'arte», *Gregorianum*, vol. XXVI (1945), 100-116.

Ver também V. Noè, «PioV e l'arte del suo tempo», *Notitiae*, vol XXI (1985), 330-341.

¹⁹³ Cf. Belmiro Fernandes PEREIRA, «A Livraria...» pp.281-285. O trabalho de Belmiro Pereira, apesar do inapreciável contributo que dá ao conhecimento de Aquiles Estaço, está ainda longe de ser aquilo que é reclamado pela figura do humanista português, cujos papéis continuam dispersos, misturados com os de outros, sem a organização sistemática necessária à análise do seu conteúdo.

¹⁹⁴ Cf. capítulos. II, IV e V.

A poesia do nosso humanista não é suficientemente vasta para nela se procurarem muitas referências aos grandes temas da pregação da Igreja, que actuava em todas as frentes – catequética, canónica e litúrgica – utilizando a arte como aliada, para tornar os fiéis capazes de responderem às exigências de um século de tal modo marcado pela mudança, que ficou conhecido por «o século das reformas» e com toda a justeza, já que não será possível concentrar tudo quanto traz o cariz da mudança num único movimento, como seria, por exemplo, o que se inicia, em 1517, com a afixação das 95 teses de Lutero¹⁹⁵.

De um modo geral, pode dizer-se que a poesia de Aquiles Estação reflecte as inquietações de um crente – mais do que de um pastor (aliás, não sabemos em que medida este clérigo de Évora tinha responsabilidades de pastor¹⁹⁶) – que vive em plena crise maneirista, apesar da segurança que constituía para os católicos a redefinição dos grandes dogmas sobre o pecado e a graça, a misericórdia divina e a capacidade da natureza humana para colaborar com Deus na realização do seu destino.

E são estes dogmas que ecoam mais nos poemas do humanista português, acusando o seu parentesco com as paráfrases dos salmos, cuja temática geral se referiu acima.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Cf. H. JEDIN, o. c. pp. 43-53. Ver também o que sobre o assunto se diz no capítulo I, *Uma tentativa de clarificação conceptual*.

¹⁹⁶ Na linguagem eclesiástica actual é frequente afirmar-se que todos os fiéis são de certo modo pastores, porque a responsabilidade pastoral da Igreja teria sido entregue à comunidade como tal e não a um grupo de elite.

A questão não é assim tão simples, como pode deduzir-se das controvérsias que gera. Aqui basta esclarecer apenas que, no discurso canónico e litúrgico actual, quando se fala de pastores, se entendem aqueles fiéis que receberam o sacramento da Ordem, mesmo que as circunstâncias lhes não tenham permitido o exercício do múnus pastoral..

O assunto tem alguma importância, tratando-se de um humanista que serve a cúria numa época em que a Igreja procura reformar-se por dentro, começando pelo clero, a cuja reforma o próprio Aquiles Estação, como se verá, no capítulo IV, deu o seu contributo.

¹⁹⁷ Cf. supra, pp. 151-152.

Tendo como referência fundamental esta temática comum, podemos falar de três categorias de poemas:

1. Composições poéticas em que o artista se inspira nas verdades centrais da fé, para os seus cânticos de louvor, orações de súplica ou hinos de acção de graças.

1.1. É, em primeiro lugar, o grande tema da Humanidade de Cristo, tão presente, ainda que em discursos diferentes, quer na espiritualidade inaciana e teresiana, quer nas devoções recomendadas por Filipe de Néri: Aquiles Estaço inclui-o nos poemas sobre o Natal, o mistério da Encarnação e a Virgem Maria: é que se poderia designar por *poemas cristológicos*, já que, de uma maneira ou de outra, se ocupam do mistério de Cristo.

1.2. Além destes, que constituem, de facto, a grande maioria, cerca de metade, há ainda alguns, muito poucos, de temática mais geral, como o mistério de Deus, uno e trino, e as relações da Criação com o Criador.

2. Menos numeroso do que esta é a série dos poemas hagiográficos, dedicados a figuras do hagiológico cristão: escrevendo mais como crente do que como teólogo, ainda que mantendo o equilíbrio de uma fé esclarecida, nestas composições o poeta reafirma algumas verdades fundamentais questionadas pela heresia luterana: o optimismo tridentino acerca da natureza humana, que Lutero e sobretudo Calvino consideravam totalmente arruinada pelo pecado; donde a defesa da capacidade que guardam os seguidores de Cristo, de, com a Sua ajuda, crescerem na Caridade; a legitimidade do culto dos santos e a crença no seu poder intercessor; crença que se funda numa outra verdade negada por Lutero, e que está na base de toda a teologia tridentina da Igreja, em geral, e dos sacramentos em particular: ou seja, a extrema riqueza da mediação única e universal de Cristo, que, por um amor misericordioso absolutamente gratuito, dá vida, sentido e eficácia a um grande número de mediações secundárias.

Não são muitos os santos da devoção de Aquiles Estaço; ou não lhe sobrou tempo para cantar mais!

Dedica poemas a Santo Estêvão (1), São João Evangelista (1), Santo Inácio de Antioquia (1), São Lourenço — um santo romano, ao qual dedica um poema que ficaria bem na liturgia da sua festa -; Santa Catarina, um poema carregado de emoção: é o único, de todos os contidos no códice B 106, em que o poeta se nomeia a si próprio, quando dirige uma súplica a um santo:

*Diue faue Catherina tuus multa prece supplex
Status, uberibus te lacrimisque uocat.*

Outro santo é São Sebastião, do qual começa por elogiar a coragem; depois pede pelo príncipe português do mesmo nome, aludindo expressamente às circunstâncias do seu nascimento «póstumo»:

*Sebastiane, si quid aut preces mouent,
Aut uota te tangunt pia,
Quidquid daturus ceteris, transferboni
Sebastianum in principem.
Puer tot unus principum¹⁹⁸ post funera,
Patrisque proles postuma,
Tot urbiumque gentiumque sustinet
Spes, sub eius spe nominis¹⁹⁹.*

A Santo António dedica três poemas.

E há também um poema dedicado a Santa Ana.

¹⁹⁸ M. La Tella BARTOLI tem *principium*, mas no manuscrito lê-se claramente *principum*.

¹⁹⁹ Mais adiante, analisaremos, ainda que de modo muito sumário, estes e os outros poemas.

Este último, pleno de bom humor, quase uma brincadeira, poderíamos incluí-lo na série dos *poemas cristológicos*, já que nele há uma clara referência ao mistério da Encarnação:

*Quis Anna mater te ferat
Dignis ad astra laudibus?
Beata mater filia,
Nepote sed beatior.
(...)
Nobis sat illud dicere:
Auias praeis tu ceteras,
Quantum parentes ceteras
Tua²⁰⁰ Anna mater filia.*

Há ainda um poema difícil de classificar, apesar de o próprio Aquiles Estação lhe ter apostado a sigla *s*, indicativo de que se trata de um *carmen sacrum*: efectivamente parece tratar-se de uma homenagem a Duns Escoto; pelo menos o primeiro verso inicia-se com o vocativo *Scottie*, e, ainda que os termos em que o conhecido escolástico franciscano é elogiado se possam aplicar a qualquer outro, esta presença exclusiva do filósofo não canonizado²⁰¹ na galeria dos santos estacianos poderia proporcionar-nos algumas reflexões sobre a formação filosófica do nosso humanista. Mas o que torna o poema ainda mais estranho, criando novas dificuldades à sua

²⁰⁰ M. BARTOLI tem *Tu, Anna mater, filia*, que não faz sentido. Aliás, no manuscrito lê-se claramente *Tua* e não *Tu*.

²⁰¹ Note-se, entretanto, que Duns Escoto, falecido em Colónia a 8 de Novembro de 1308, foi imediatamente venerado como santo na Ordem Franciscana, que, juntamente com algumas dioceses europeias, lhe prestava culto de Beato. Este culto foi oficialmente reconhecido pela Sé Apostólica, a 6 de Julho de 1991. Dois anos mais tarde, a 20 de Março, João Paulo II fez o reconhecimento solene deste culto, num rito equivalente ao da beatificação.

interpretação, é o facto de ele se referir de modo tão claro ao Pentecostes, segundo a narrativa do livro dos *Actos dos Apóstolos* (2, 1-6).

3. Finalmente, temos, em verso, algumas narrativas bíblicas: além das que servem de fundo a outros poemas, como é o caso do Natal (*Lc* 2, 1-20), do martírio de Estêvão (*Act* 7, 54-60) e as queixas dos Hebreus, na travessia do deserto (*Ex* 14.16.17); além destas, há ainda um pequeno poema inspirado no episódio de David e Golias (*1Reg* 17) e uma síntese, em dísticos elegíacos, do capítulo 13 de *Daniel*, que narra o episódio de Susana e os dois velhos... História do exílio, destinada a ilustrar a fidelidade de Deus àqueles que, pela Sua Lei, estão dispostos a sacrificar tudo, incluindo a própria honra.

Aquiles Estaço tenta imprimir um certo dramatismo à sua narrativa, e podemos dizer que às vezes o consegue; apesar de tudo, salvo melhor opinião, fica aquém do texto original, que tem todos os ingredientes de uma narrativa sapiencial, onde o princípio de que a Deus nada se pode esconder, e que mais cedo ou mais tarde chegará a hora da justiça, se demonstra com a defesa de Susana, prestes a ser condenada pelo falso testemunho de quem havia tentado levá-la ao crime de que a acusavam.

Neste conjunto se insere uma composição que o códice B 106 traz entre as paráfrases dos salmos, logo a seguir ao *Ps* 137, mas que, de facto parafraseia um hino de Isaías²⁰².

A sua presença entre as paráfrases dos salmos justificava-se pela proximidade temática e estilística, relativamente às composições do Saltério que a caracteriza, ainda que sem lhe retirar a autonomia.

É tendo em conta esta autonomia que se desloca para o fim do capítulo, onde se apresentarão os outros elementos individuantes²⁰³.

²⁰² *Is* 12, 1-6.

²⁰³ Cf. *infra*, pp. 405-410.

A concluir, e independentemente do que, mais adiante se dirá na análise dos seus poemas, pode afirmar-se que, de facto, Aquiles Estação não pôde concretizar o sonho poético da sua juventude. Sonho que incluía o projecto de traduzir em verso latino os textos poéticos da Bíblia.

Relativamente a este projecto, o que dele nos ficou, apesar da elevação por vezes conseguida, não passa, de facto, de um esboço, se tivermos em conta a vastidão e a qualidade dos textos originais.

Quanto ao que nos deixou, como poeta religioso, não há criações que nos permitam considerá-lo um grande artista, apesar de, também neste caso, nos ser permitido pensar que, com mais tempo, teria produzido uma obra de maior vulto.

Seja como for, a sua poesia religiosa denota um humanista atento aos problemas da vida da comunidade crente do seu tempo; humanista crente também ele, mais interessado em deixar-se guiar pela sua fé do que em discuti-la com os outros.

Se prescindirmos da invectiva contra Solimão I e do «Euharisticon» aos exércitos cristãos na Batalha de Lepanto, podemos dizer que Aquiles Estação, na sua poesia religiosa, se mostra um crente que não se envolve em polémicas ou especulações que, apesar do seu interesse objectivo, a ele lhe surgiriam como perda de tempo. Dir-se-ia que prefere mostrar o que é, a discutir o que se é ou se deve ser.

E, quanto aos dois poemas em questão, para os entender em todas as suas dimensões, como acontecerá com alguns versos de Camões, seria preciso perceber o que significava para a Europa da segunda metade do século XVI a perspectiva de uma invasão turca em larga escala.

Naturalmente falamos da sua poesia religiosa, que corresponde à sua faceta de teólogo e na qual evita sistematicamente posições que possam envolver disputas que não tivessem a ver com a acção empreendida pelos protagonistas da reforma tal como a entendiam os espírios moderados que colaboravam com o Papa e os seus órgãos de decisão.

Sabemos, por outros textos, nomeadamente as *Orações de Obediência*, que Aquiles Estação não era alheio ao espírito de cruzada, ainda muito vivo e com expressões variadas, na segunda metade do século XVI.

Isso acontecia nomeadamente com a ideologia do poder, em Portugal, no reinado de D. Sebastião, de que o humanista português se faz eco, por exemplo, na oração proferida perante Gregório XIII, a qual causou preocupações ao próprio Papa, que se inquietava com a partida do jovem rei, para uma incerta campanha militar, no Norte de África, sem assegurar a sucessão no trono português²⁰⁴.

Quando, porém, aborda temas da fé ou da teologia, apesar de um ou outro aceno para os grandes da Cúria, de que depende em muitos sentidos, Aquiles Estação mantém-se igual a si mesmo, exprimindo a sua fé com simplicidade, procurando não polemizar, nem com os teólogos católicos nem com os fautores da heresia.

Isto vê-se particularmente documentado nos poemas que não dependiam de um texto bíblico a que teria sempre de ser fiel.

É o que vamos tentar descobrir na secção seguinte.

²⁰⁴ Sobre toda esta matéria, ver Belmiro F. Pereira, *As Orações....* pp. 56-63.

B: ACHILLIS STATII LUSITANI CARMINA SACRA

Continuamos a seguir a leitura do manuscrito feita por Marina La Tella BARTOLI²⁰⁵.

Dado que, como já se constatou, essa leitura é, em alguns pormenores, pelo menos, duvidosa, procurou-se um cotejo, passo a passo, com o manuscrito original, ainda que limitando-o à poesia religiosa, que é, afinal, a sua parte mais extensa.

Dá-se preferência ao texto do manuscrito, sempre que a leitura é clara. Nos casos menos claros, optou-se pela leitura que parecia mais coerente.

De qualquer modo, sempre se explicarão, em nota de rodapé, as diferenças e as razões da opção²⁰⁶.

²⁰⁵ Cf. O. c. Pp. 293-362.

²⁰⁶ Como se fez já para a transcrição das paráfrases dos salmos, seguir-se-ão os critérios de edição preconizados por Sebastião Tavares de PINHO, in *Lopo Serrão e o seu Poema “Da Velhice”*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987, pp. 255-262.

I. *ELENCO*

Como já aconteceu com as paráfrases dos salmos, pareceu metodologicamente correcto, antes de nos debruçarmos sobre cada um dos poemas, dar o elenco de todos eles, facilitando assim, além da aquisição de uma visão de conjunto, a leitura de cada composição, sem ter necessariamente de a fazer preceder da leitura de outra.

Aqui segue-se a ordem alfabética, a partir do primeiro verso.

Neste elenco, após a indicação do poema, serão fornecidos os seguintes elementos:

- a) Sua posição no códice da Vallicelliana, B 106.
- b) Número de ordem, na publicação de Marina La Tella Bartoli.
- c) Tema central.
- d) Localização do texto e respectivas notas, neste trabalho.

1.

Carmina sacra de Aquiles Estaço, contidos no códice B 106, da Biblioteca Vallicelliana, de Roma:

Aestifer urebat sitientia Sirius arua: 127v-130v. IX.

Dan, 13: Síntese poética do episódio da «Casta Susana»:

Pg. 303

Alta et uilis humus pretiosum celat ut aurum: 110v: VII.

Natal: Contemplação do presépio (mistério da Encarnação).

Pg. 299

Antoni, ante alios quem colo caelites: 137r-137v: XVIII.

Súplica ao Santo, numa doença.

Pg. 349

*Audi, meique nate consili memor:*140v: XXII.

Texto de estilo sapiencial, paráfrase de INÁCIO DIÁCONO.

Pg. 365

Auream nondum referente lucem: 142v-143r: XXV.

Canto de Natal.

Pg. 373

Auis canora nidulis: 143v:XXVII.

Grandeza e miséria do homem, comparado com as outras criaturas.

Pg. 381

Caelesti puero tus, myrram aurumque tulerunt (una): 110v:VI

Poema de Natal

Pg. 295

Cuius querellas gentis ante et flebile: 134r-134v: XIV

Poema inspirado em Ex 14. 16. 17.

Pg. 329

Diue faue Catherina, tuus multa prece supplex: 153r: XLVIII.

Súplica a Santa Catarina.

Pg. 393

Dum Stephanus densus quatit et circumtonet imber: 110r: III.

Pormenor do martírio de santo Estêvão: Act 7, 59-60.

Pg. 283

Festa dies, optata dies natalis Ies: 127r:XLVI.

Poema de Natal.

Pg. 385

Filius ante patris, non matris ante: 110r: II.

Natal: mistério da Encarnação.

Pg. 279

*Haec quoque sint, o diua, tuis mea carmina templis:*127r-127v: VIII.

Súplica à Virgem(?), por ocasião de uma cura(?)

Pg. 301

Immissus leo dum populo, et spectaret tyranno: 110v:V.

Martírio de Santo Inácio de Antioquia.

Pg. 293

Istic sis, ubi nulla dies ubi et horror et ignis: 153v: L.

Imprecação, por ocasião da morte de Solimão I (1566).

Pg. 399

Laurenti, cuius uirtuti et uerbera et ignes: 165r-165v: XLIX.

Súplica a São Lourenço.

Pg. 395

Magna mater hos tibi: 136r-136v:XVI

Súplica e louvor à Virgem

Pg. 341

Mater uirgo, almi flos illibate pudoris: 130v-131r:X.

Súplica à Virgem.

Pg. 313

O ter uenerando numine maximo: 33r-134r:XIII.

Mistério de Deus: Trindade.

Pg. 325

Occelle, florque coelitem: 142v: XXIV.

Santo António.

Pg. 371

Quas o praesidium, quas decus o meum: 137v-138r:XIX.

Santo António.

Pg. 353

Qui res et rerum causas, quique omnia late: 138v-139r: XXI.

Deus – criação – encarnação — redenção.

Pg. 359

Quis, Anna mater, te ferat: 142r: XXIII.

Santa Ana.

Pg. 367

Scotte, quem laetum merito rubentes: 132v-133r: XII.

Escoto(?) e Pentecostes(?)

Pg. 321

Sebastianae, lumen idem Insubrie: 134v-136r: XV.

Martírio de S. Sebastião. Súplica pelo príncipe do mesmo nome.

Pg. 335

Spemque hominum, caelique decus, quem terra fetumque: 110r: I.

Natal.

Pg. 275

Te laudem, tibi agam quas possum carmine grates: 152r-152v: XLIII

Cântico de Isaías (*Is XII*).

Pg. 405

Terret tota simul castra, ferox mole gygas sua: 138r: XX.

David e Golias: *I Sam (I Reg)* 17.

Pg. 357

Tot bellis uirtus tua cognita totque periclis: 153v: LI.

Homenagem do poeta à memória do próprio pai.

Pg. 401

Tot pro muneribus pater: 139v-140r: XLVII.

Súplica a Deus Pai.

Pg. 389

Vere, o beata caelitur: 143v: XXVI.

Todos – os – Santos.

Pg. 377

Vidistis multaque opes feruentis aeni: 110r: IV.

Martírio do Apóstolo São João

Pg. 287

Virgo, candenti decus omne caelo: 136v-137r: XVII.

Súplica à Virgem Maria.

Pg 345

Viuit io modo qui flagris, et uulnere multo: 131r-131v: XI.

Mistério da glorificação de Cristo (Ascensão).

Pg. 315

Tentam-se, a seguir, algumas observações sobre cada um dos textos.

Dado que o elenco precedente facilitará a consulta dos poemas, retoma-se aqui a ordem adoptada por Marina La Tella BARTOLI que é a do manuscrito da Vallicelliana, B 106, e que legitimamente se presume ter sido a que o próprio autor quis que lhe fosse dada.

Abre-se apenas uma excepção, aliás, já explicada: a paráfrase do capítulo XII de Isaías²⁰⁷.

Num trabalho cujo objectivo fundamental é mostrar que Aquiles Estaço se pode, com propriedade, considerar poeta religioso, as observações incidirão mais no conteúdo do que na forma, ainda que se procure ter em conta o facto de forma e conteúdo se condicionarem mutuamente.

²⁰⁷ Cf. supra, p.153

2. *ACHILLIS STATII LUSITANI CARMINA SACRA*

I

*Spemque hominum, caelique decus, quem terra fretumque
Et colit auctorem purior aethra suum.
Heu, male tantillum cum stramina rara tegebant!
Dicite, tunc inopes nonne fuistis opes?*

Contemplanção poética do Presépio; melhor dito, da gruta de Belém, tal como permite imaginá-la o texto evangélico, que não coincide, por mais que se queira, com as representações originadas no Presépio de Francisco de Assis.

O discurso, no que se refere ao seu conteúdo semântico, desenvolve-se a partir de uma contemplação mais intelectual do que visual; ainda que possamos distinguir duas partes – uma de especulação teológica e outra de referências sensoriais -, em perfeita correspondência com os dois dísticos de que se compõe o poema.

De qualquer modo, pode dizer-se que, a nível do significado, a emoção lírica, mais sensível no segundo dístico, tem como fundo contraste entre o que os olhos vêem e o que a fé descobre por detrás do que se vê.

Fundindo as duas realidades, o poeta crente emociona-se perante o mistério: o Criador do Universo, na forma de criança pobre, mal vestida e reclinada numas palhinhas.

Repare-se na antítese final- *opes/inopes* -, que traduz de forma poética o conceito de pobreza evangélica, e que encontramos

magistralmente sintetizado na expressão de São Paulo: ... *tanquam nihil habentes et omnia possidentes*²⁰⁸.

Ou seja: Em Cristo encontra o homem toda a sua riqueza; e perder por Ele não é perder, mas ganhar²⁰⁹.

Aquiles Estaço, tanto aqui como nos outros poemas inspirados na quadra natalícia — *Alta et uilis humus pretiosum celat ut aurum* (p. 299), *Auream nondum referente lucem* (p. 373), *Caelesti puero tus, myrram aurumque tulerunt* (p. 295), *Festa dies, optata dies natalis Iesu* (p. 385), *Filius ante patris, non matris ante* (p. 279) -, não parece ceder muito aos excessos de lirismo sentimental que acompanha os festejos natalícios, particularmente no Ocidente.

Isso pode explicar-se a partir da sua manifesta preferência pela sobriedade dos textos bíblicos.²¹⁰

²⁰⁸ Cf. 2 Cor 6, 10.

²⁰⁹ Cf. Mt 10, 30; Phil 3, 8-9.

²¹⁰ Cf. Lc 2, 1-7. Os hábitos culturais do Ocidente, relativamente ao Natal, pelo substrato em que, no século IV, se inseriram os festejos comemorativos do nascimento de Cristo, mas sobretudo pela insistência, a partir do século XIII, em aspectos que pouco ou nada têm a ver com a verdade histórica, tal como podemos deduzi-la da narrativa evangélica, estão hoje recheados de elementos espúrios que dificultam a compreensão do mistério que realmente se celebra.

A nível literário e num contexto de fé, a primeira reacção verdadeiramente significativa, contra o excesso de lirismo nas representações do Presépio, terá sido a de Papini, na sua *História de Cristo*, que tenta dar-nos a imagem realista do ambiente material em que nasceu Jesus.

Isto, bem entendido, se prescindimos da enorme carga simbólica que caracteriza as narrativas evangélicas, em geral, mas de modo especial os chamados «relatos da infância».

Fala-se, bem entendido, de reacções crentes, que nada têm a ver com a literatura disfémica, quanto à temática religiosa, actualmente em voga e na qual se inserem, por exemplo, para nos referirmos apenas a um autor português, obras como *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, de Saramago.

Do poema de Estação, propõe-se a seguinte tradução:

Esperança dos homens e ornamento dos céus, que a
A terra, o mar e o ar mais puro adoram como Criador,
Ah, quando pobres palhinhas mal O cobriam, não foi então
Que tu, indigência, te transformaste em fartura?

II

*Filius ante patris, non matris filius ante
Aeterni aeternus filius ante patris;
Hic non aeternae matris descendit in aluum,
Ne sine matre foret²¹¹ filius ante patris.
Qui deus est, semperque fuit, semperque futurus;
Hic fit homo, et clauso numine corpus habet.
Cuius opes uarias non aequare haud omnia possunt
Quae hominum limus uix quoque nullus habet.
Se non pauperius uult nasci, aut uiuere quemquam²¹².
Se seruum seruis²¹³ praebuit ipse suis.
Hoc maius, quam si obsidant²¹⁴ sidera terrae,
Vera fides, superat quamlibet illa fidem²¹⁵.*

O mistério da Encarnação: o Filho de Deus (*aeterni Filius Patris*), torna-Se filho de uma mulher (*non aeternae matris filius*).

²¹¹ Marina BARTOLI leu aqui *fovet*; acontece, porém, que *foret* é a única forma verbal que tem sentido neste contexto: «Este desceu ao seio da mãe temporal (não eterna), para que não ficasse sem mãe o que já [antes] era filho do Pai».

²¹² Difícil de explicar a opção de M. BARTOLI – *si non pauperius uult nasci, aut uiuere quamquam*. Aquiles Estaço escreveu, segundo se lê no códice B 106: *Se non pauperius uult nasci aut uiuere quemquam*.

²¹³ Ainda que possível, do ponto de vista da coerência de significado, não parece que Aquiles Estaço tenha escrito *paruis*, como pretende M. BARTOLI, mas *seruis*.

²¹⁴ Marina La Tella BARTOLI leu *quam di obsident...* A leitura proposta pareceu mais coerente.

²¹⁵ Mais uma vez M. BARTOLI terá lido mal o manuscrito, onde se vê claramente *fidem*, não *fides*.

Já antes filho do Pai, antes não filho de mãe,
Filho eterno, antes, de Pai eterno;
Esse desce ao ventre de mãe não eterna,
Para que sem mãe não fique o que de Pai já é Filho.
Aquele que é Deus, que sempre o foi e sempre o há-de ser.
Esse Se faz homem e ao esconder a divindade, assume
um corpo.
Aquele cuja riqueza nada poderá igualar,
Nem algum tesouro humano poderá conter,
Ninguém mais pobre do que Ele quer que nasça ou viva.
Aos Seus servos a Si próprio Se oferece como servo.
Isto é mais espantoso do que se a terra envolvesse os céus.
Verdadeira fé, ela supera qualquer fé que seja.

Neste poema, como aliás noutros do mesmo género, Aquiles Estaço, sem grandes preocupações de originalidade, mas seguindo uma metodologia moderna, no que se refere a conceitos teológicos, integra o mistério da Encarnação e da Criação no da Trindade²¹⁶.

Do ponto de vista doutrinal, o humanista português reflecte o ensino oficial da Igreja, que, neste pormenor, como, no geral, em tudo o que se refere à Cristologia, se fixou a partir do Concílio de Calcedónia, em 451, com as últimas precisões, em 681, no III Concílio de Constantinopla.

Ou seja: Jesus Cristo é o Verbo eterno de Deus, a segunda Pessoa da Santíssima Trindade, que, sem deixar de ser Deus, Se faz homem no seio de

²¹⁶ Não há uma referência explícita ao Espírito Santo. Neste aspecto Aquiles Estaço é tributário da sua época: de facto, apesar do que está implícito na teologia católica da Encarnação, no Ocidente, a Pneumatologia só nos tempos modernos se desenvolveu, até constituir, na Teologia Sistemática, um tratado autónomo, ao lado da Cristologia.

Por outro lado, o papel atribuído ao Espírito Santo na justificação, por Lutero e seus discípulos imediatos, com os equívocos que comportava, fazia com que, mesmo entre os protestantes, se fosse pouco a pouco esvaziando do seu conteúdo teológico toda a doutrina trinitária

uma mulher que O concebe virginalmente e O dá à luz de modo inteiramente humano, permanecendo, no entanto, sempre virgem.

Pode dizer-se que de 325 (Niceia, onde a Igreja se une na afirmação da divindade de Cristo), a 681 (Constantinoplitano III, com as últimas precisões acerca da humanidade do mesmo Cristo), a fé cristã realiza um percurso doloroso para se defender, no que diz respeito a Cristo, de dois extremos que ainda hoje a perseguem: a tentação racionalista, de ver em Jesus apenas um homem especialmente creditado por Deus, e a tentação mítica de transformar a humanidade de Jesus em pura aparência.

O poema que temos em análise conta já com a reflexão teológica dos Escolásticos, que, fundindo a cristologia paulina (Deus humilhado para salvar o homem) com a joanina (a glorificação do homem na humilhação de Deus), discutem a projecção do mistério no seio da Trindade.

Relativamente aos ecos bíblicos, poder-se-ia dizer que o fundo joanino²¹⁷, através do qual o humanista português chega a alguns textos sapienciais do Antigo Testamento²¹⁸, o encontramos sobretudo nos dois primeiros dísticos: é a contemplação do Verbo eterno — a Sabedoria, o Filho —, que, segundo a leitura litúrgica do livro dos *Provérbios*, se deleita na companhia dos homens²¹⁹.

O fundo paulino é essencialmente o hino cristológico da epístola aos *Filipenses*²²⁰, que, serve de eco a Isaías²²¹; são os dísticos seguintes, com a referência ao mistério de Deus feito servo dos Seus servos.

Relativamente ao mistério da Trindade, tema que se voltará a referir, já que Aquiles Estaço tem poemas que abordam expressamente esse mistério²²², adianta-se aqui apenas o seguinte: o modo luterano de conceber

²¹⁷ Cf. *Joh* 1, 1-14.

²¹⁸ Cf., por exemplo, *Prv* 8, 22-36.

²¹⁹ *Prv* 8,31.

²²⁰ Cf. *Phil* 2, 5-11.

²²¹ Cf. *Is* 50, 4-11; 52, 13-15.

²²² Cf. *infra*, pp 325-327, 359-363, 389-391, poemas, *O ter uenerando numine maximo, Qui res et rerum causas, quique omnia late, Tot pro muneribus pater.*

a justificação, negando todas as mediações, com o intuito de salvaguardar a absoluta transcendência de Deus, acabaria por esvaziar do seu conteúdo todas referências às Pessoas divinas²²³.

Por isso, não tardaram a surgir, no século XVI, negadores deste mistério, ainda que os reformadores ortodoxos não tenham chegado aí.

A perspectiva cristológica, como a descobrimos neste poema de Aquiles Estaço, revela-se hoje o caminho mais seguro de uma teologia trinitária.

Em síntese, pode dizer-se que o poeta contempla essencialmente o mistério de um Deus que, sem deixar de ser Deus, Se faz homem, passando a ser o que não era — *Ne sine matre foret filius ante patris; Se seruum seruis praeuit ipse suis*.

Aquiles Estaço explora esta dupla face do mistério – humanidade e divindade, tempo e eternidade, juntos num único sujeito — com a antítese *ante/non ante* e *aeternus/non aeternus*, principalmente quando fala da filiação eterna de Cristo, como Deus, e da Sua filiação temporal, como homem.

²²³ Sobre este matéria, ver, por exemplo, Bertrand de MARGERIE, *La Trinité Chrétienne dans l'Histoire*, Paris, Éditions Bauchesne, 1975, sobretudo, pp. 272-278.

III

*Dum Stephanum²²⁴ densus quatit et circumtonet imber
Saxeus, et dura congerie obruitur,
Caelo it laeta anima auatam acceptura coronam,
Scilicet hoc stephani nomen et omen erat²²⁵.
At saxa, atque cadens Christo ante dat omnes corpus
Templa das fundant aurea Christo tibi.*

Martírio de Santo Estêvão, segundo *Act* 7, 53-60.

Do relato bíblico, Aquiles Estaço fixa-se no pormenor da morte sob a chuva de pedras – como prescrevia a Lei, em caso de blasfémia²²⁶. Relato no qual são evidentes as marcas lucanas da tradição paulina, onde abundam as referências à misericórdia de Deus — muitas vezes tendo como fundo a intransigência farisaica relativamente ao cumprimento da Lei. Repare-se que as palavras proferidas por Estêvão ao morrer são sensivelmente as mesmas que Lucas põe na boca de Cristo agonizante²²⁷.

²²⁴ O manuscrito tem, de facto, *stephanum*, e não *stephanus*, como leu M. BARTOLI. Talvez esta tenha querido eliminar uma certa incoerência gramatical, gerada pela elisão do sujeito da passiva, no segundo verso.

²²⁵ Marina La Tella BARTOLI leu aqui *axit*, palavra impossível de explicar. O que Aquiles Estaço escreveu e pode ler-se com clareza foi *erat*, que está em perfeita coerência gramatical com o resto da construção.

²²⁶ Cf. *Lev* 24, 16; *Mt* 26, 64-65.

²²⁷ Em concreto, segundo a versão da NV: (para Jesus Cristo) *Lc* 23, 34 a: *Jesus autem dicebat: «Pater, dimite illis, non enim sciunt quid faciunt»*; (para Estêvão) *Act* 7, 60: *Positis autem genibus clamauit uoce magna: «Domine, ne statuas illis hoc peccatum»; et cum hoc dixisset, obdormiuit.*

Mais adiante, no capítulo V, quando nos ocuparmos das notas de Estação a *Lc* 15, 11-32 (a chamada «Parábola do Filho Pródigo»), faremos algumas reflexões sobre a temática da misericórdia divina no contexto das controvérsias teológicas do século XVI²²⁸. Podemos, no entanto, adiantar já que, apesar das ilações permitidas por outros textos do nosso humanista, este poema denota mais interesse pelos aspectos eclesiológicos – a temática das pedras que servem para a construção do templo – do que cristológicos – como seria a referência ao pecado e ao perdão em Jesus Cristo.

Mas é necessário notar que o mistério de Cristo, como se disse acima²²⁹, é um tema dominante na poesia religiosa de Aquiles Estação. Por outro lado, a perspectiva eclesial desse mistério, que não era aceite pelos reformadores, facilita a abordagem da Trindade, que também é frequente nessa poesia.

Estêvão, enquanto densa chuva de pedras o arremete e
 esmaga
 E por massa implacável é prostrado,
 Para o Céu, alegre se encaminha seu espírito, a receber a
 coroa dourada;
 Essa que era, sem dúvida, de Estêvão, nome e
 promessa.
 Mas as pedras e o corpo caído diante de todos os dá a Cristo;
 Dás a Cristo; fundam para ti um templo diurado.

Repare-se, antes de mais, no aproveitamento que faz Aquiles Estação do nome do santo, que, como substantivo comum, em grego, *stevfano~*, serve como nenhum outro o tópico da «coroa do martírio»²³⁰.

²²⁸ Cf. *infra*, Pp. 645-663.

²²⁹ Cf. *supra*, p.261.

²³⁰ Note-se, no entanto, que na iconografia tradicional, o símbolo do martírio é a palma, não a coroa, que normalmente só aparece associada à palma. Certamente Aquiles

Como se insinua acima, Aquiles Estaço, apesar da prosopeia do dístico final, mantém o tom didático e descarta o pormenor de Estêvão orando pelos seus perseguidores, já que esse pormenor não serviria imediatamente a sequência de pensamento.

Assim, tendo como fundo o tema da discussão com os fariseus – a dignidade e segurança do Templo – bem como o género de morte infligido a Estêvão, faz uma alusão, que vai muito para além das palavras, à catequese da Igreja, iniciada já em São Paulo²³¹ e São Pedro²³² sobre o corpo humano como templo do Espírito Santo, e os cristãos como pedras vivas do templo de Deus²³³.

Por isso dizíamos que, neste poema, Aquiles Estaço prefere a temática eclesiológica à cristológica, cedendo mais do que é habitual nele ao que podíamos designar por espírito da época²³⁴.

Estêvão, seguindo o exemplo de Jesus, ao entregar o corpo às pedras que o destruíam fisicamente, fornecia material precioso à construção do verdadeiro templo de Deus, que não era aquele sobre o qual discutira com os fariseus, mas o que estava prefigurado nele, isto é, a Igreja de Cristo.

Estaço teria em mente, não o martírio propriamente dito, mas o que ele significa, como selo definitivo da entrega a um ideal e como ponto culminante do testemunho cristão.

²³¹ 1Cor 3, 16-17

²³² 1Pet 2, 5

²³³ O Vaticano II, na constituição dogmática *Lumen Gentium*, nº6, entre as imagens bíblicas para exprimir o mistério da Igreja, inclui a do edifício, citando precisamente os referidos passos de Paulo e Pedro.

²³⁴ Apesar de tudo o que se disse já sobre o assunto, convém recordar que, ao pôr em questão a doutrina tradicional sobre o pecado e a justificação, Lutero atinge a própria concepção da Igreja. Daí o inevitável surgir de controvérsias sobre o tema, que vai tomando cada vez mais corpo, à medida que cresce o protagonismo de Roma nas acções de reforma empreendidas do lado católico.

IV

*Vidistis multeque opes feruentis aeni
Vimque aestumque diu gessi modo pertulerit.
Integer emergit Ioannes, integer idem
Quae nocuere aliis dira uenena bibit²³⁵.
Idem perpetua quique uirginitate uocandus
Integer, atque sepulchrum²³⁶, integer idem adiit.
Integer, o totiensque, o terque, quaterque beatus,
Terque quaterque unum quem decet integritas.
Nuper erant dias educti in luminis oras,
Nuper et in uitas limine constiterant
Infantes, simul ecce omnes, simul haurit ad unum,
Sanguinis et riuos hosticus ensis agit.
Inrita et infelix uni tamen illa Tyranno,
His felix feritas, qui cecidere fuit.
Prima uelut cum se aetherias sata laeta sub auras
Tollunt, infestae grandinis imbre²³⁷ cadunt.
Eripitur Christus caedi, atque in manibus ausis,
Perdere quosque putat barbarus ille beat.
Felices animas sibi habet decora addita caelum,
Examinibus terras pluribus aspiciens²³⁸*

²³⁵ No manuscrito de Aquiles Estaço lê-se claramente *uenena bibit*, não *uenenabit*, como leu Marina BARTOLI. O poeta faz certamente alusão a Mc 16, 18: «...si mortiferum quid biberint, non eos nocebit...»

²³⁶ De facto, no manuscrito, temos *sepulchrum*, que será mais coerente do ponto de vista gramatical que o *sepulcris* de M. BARTOLI.

²³⁷ O que se lê no manuscrito é *imbre*, não *imbres*, a versão de M. BARTOLI.

Illum infelicem dira mox tabe peremptum

Hausit et aeternum dirior orcus habet.

Logo a uma primeira leitura do poema, damos-nos conta de que se trata de uma composição inspirada nas festas litúrgicas que, já no tempo de Aquiles Estaço, ocupavam os três dias seguintes ao Natal:

26 de Dezembro, Santo Estêvão, Proto-Mártir (era assim que se designava, no missal de Pio V): referência muito velada, nos versos 15 e 16²³⁹.

27 de Dezembro, São João Evangelista: versos 1 a 8.

28 de Dezembro, Santos Inocentes: versos 9 a 15.

João, filho de Zebedeu, como Tiago, era o mais jovem dos Doze e morreu de velhice, nos últimos anos do século I, da era cristã.

Ireneu fala da sua fixação em Éfeso²⁴⁰. Eusébio de Cesareia²⁴¹ fala do seu exílio em Patmos, ilha do mar Egeu, por ordem do Imperador Domiciano (81-96)²⁴².

O poema de Aquiles Estaço inspira-se na lenda recolhida por Tertuliano²⁴³; lenda segundo a qual João teria sido condenado, em Roma, a mergulhar numa caldeira de azeite a ferver – *opes feruentis aeni*.

De tal suplício, depois de ter suportado a força e o calor – *uimque aestumque diu gessi modo pertulerit* — teria saído miraculosamente incólume: *integer*, diz o texto do nosso humanista, que passa daqui para o tema da virgindade de João.

²³⁸ Mais uma vez, o manuscrito é suficientemente claro: a forma verbal é *aspiciens*, não *aspicens*.

²³⁹ Cf. supra, p. 283, poema *Dum Stephanum...*

²⁴⁰ *Aduersus Haereses*, 2. 22. 5.

²⁴¹ *Historia Ecclesiastica*, 3. 18.

²⁴² Cf *Apc* 1, 9

²⁴³ *De praescriptione*, 36

Vistes que num momento suportou a força e o calor
Longamente produzidos na caldeira a ferver.
Não tocado, surge João, o mesmo que, incólume
Engoliu venenos que a outros foram danosos.
Ele mesmo que, por força da sua firmeza na virgindade,
Devemos chamar incólume,
e foi incólume que desceu ao sepulcro.
Não tocado, oh tantas vezes, oh três e quatro vezes
bem-aventurado,
Oh três e quatro vezes só ele, o único a quem a integridade
fica bem.

Esta lembrança da virgindade do Apóstolo evangelista serve de transição para uma referência à «matança dos inocentes», ordenada por Herodes, após a visita dos Magos²⁴⁴. Episódio ao qual, de facto, dedica a maior parte do poema.

Haviam sido recentemente dadas à luz
E recentemente postas no limiar da vida
Crianças; ei-las todas à uma; todas à uma as sorveu
E a espada inimiga levou num rio de sangue.
Esta crueldade porém, inútil só para o tirano,
Foi uma felicidade para estes, que morreram.
Qual seara mimosa que, alegre, se ergue para o céu,
É devastada por cruel chuva de granizo.
Liberta-se Cristo da morte e, com mão ousada,
Torna felizes os que o tirano julga destruir.
Vidas felizes o Céu acolhe, qual novo ornamento,
Aplicando à terra sortes diferentes.

²⁴⁴ Cf. *Mt* 2, 16-18

Em breve corroído por cruel pestilência,
É acolhido por um ainda mais cruel inferno.

Compara os que abusam do poder com as suas vítimas, confrontando a felicidade aparente daqueles com a real destas: é o que distingue Herodes das suas vítimas inocentes.

Aqui, no entanto, impõe-se uma precisão:

Os dois últimos dísticos (versos 19-22), parecem referir-se à doença estranha que, em 44 d. C, por ocasião de uma sua visita a Cesareia, vitimou Herodes em poucas horas²⁴⁵.

Se for isso, Aquiles Estaço comete, aqui, um erro de ordem histórica, já que a personagem em questão é Herodes Agripa I, que os Romanos mantiveram, também com o título de rei, de 10 a 44 d. C., ao passo que a «matança dos inocentes» foi ordenada por Herodes, o Grande, que governou a Judeia também em nome dos Romanos, mas com uma crueldade que espantava os próprios suseranos, de 39 a. C. a 4 d. C²⁴⁶.

Voltando aos primeiros versos, note-se, em primeiro lugar, o acento posto pelo poeta no facto de João ser virgem.

Pode dizer-se, sem perigo de errar, que este poema é, de facto, um dos escritos do nosso humanista onde a sua posição relativamente aos conteúdos ideológicos da reforma católica não podia ser mais clara, como não podia ser menos polémica.

A questão da virgindade assumida voluntariamente, como um valor, no âmbito das relações de Deus com o homem, se nos reportamos ao século XVI, está essencialmente ligada à questão dos votos religiosos, contra os quais Lutero se levantou, a partir de certo momento, com argumentos mais

²⁴⁵ Cf. *Act* 12, 20-23. A narrativa do livro dos *Actos* não é a única fonte histórica que nos informa do fim trágico de Herodes. De facto, a ele se refere também Flávio JOSEFO: *Antiquitates iudaicae*, 19, 344-346.

²⁴⁶ Por razões práticas, segue-se aqui o cômputo tradicional, embora se saiba que este cômputo situa o início da era cristã alguns anos depois da nascimento de Cristo.

teológicos e, portanto mais sérios que os de Erasmo. Daí a necessidade que sentiram os Padres do Concílio de Trento de saírem em defesa da vida religiosa em geral, e do voto de virgindade, em especial, ainda que o tenham feito a propósito do Matrimônio.²⁴⁷

Isto é, Aquiles Estaço exprime-se como artista crente, não como controversista: canta a felicidade – *o terque quaterque beatus*²⁴⁸ – de alguém que, por misterioso desígnio de Deus, sofre um martírio que, tanto ou mais do que qualquer outro, é uma realidade cruel; mas é também metáfora, para não dizer sacramento visível, da sua condição de homem radicalmente consagrado ao único amor da sua vida: Jesus Cristo e aqueles que Ele ama.

A maior parte do poema é inspirada no relato da morte das crianças de Belém, ordenada por Herodes, na sequência da visita dos Magos, que, segundo o relato de Mateus, avisados em sonhos, decidiram regressar a casa

²⁴⁷ Cf. *DS* 1809.1810 (*DB* 979.980).

Sabe-se que Erasmo, com a maioria dos humanistas, censurava sobretudo a ignorância dos religiosos do seu tempo.

Relativamente aos protestantes, há a observar o seguinte:

Ainda que algumas confissões derivadas da Reforma, inclusivamente os luteranos da Alemanha, tenham conservado, em certos casos, restos da vida monástica e conventual, são sobejamente conhecidas as invectivas de Lutero contra os votos religiosos, em geral, e de modo muito especial contra o celibato dos sacerdotes.

É, no entanto, justo notar que, apesar das suas afirmações em obras como *De captiuitate Babylonis*, Lutero hesitou durante muito tempo em aceitar, quer a abolição dos votos religiosos, quer o casamento dos sacerdotes, sobretudo se religiosos (cf. Jedin, *Manual...* V, pp.145-147; Marc LIENHARD, «Luther and the Beginnings of the Reformation», in Jill RAIT (ed.), *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, pp. 268-299).

Por outro lado, o estudo aprofundado dos contextos em que aparecem as condenações da vida religiosa, por parte de Lutero, permite-nos afirmar que era sobretudo o medo de que as pessoas fizessem os votos como arma para se salvarem mais facilmente que o atormentava: a vida religiosa poderia transformar-se em mais uma tentativa de justificação pelas obras.

²⁴⁸ Note-se a incidência virgiliana destas palavras: *Aeneis*, 1, 94.

sem passar por Jerusalém, onde o tirano aguardava as informações que nunca chegaram²⁴⁹.

Aquiles Estaço põe em realce uma série de oposições que têm como referência fundamental a tirania de Herodes, de um lado, e a inocência das crianças do outro.

E nesta oposição ocorre todo o jogo de perder e ganhar: o que se ganha perdendo a glória terrena e o que se perde quando se quer esta a todo o preço.

O humanista português, tendo como fundo as palavras de Jesus, *qui inuenerit animam suam, perdet illam: et qui perdiderit animam suam propter me, inueniet eam*²⁵⁰, e realçando o carácter terminal – em relação à história vivida — da situação específica dos protagonistas – *terminus a quo*, das crianças e *terminus ad quem* de Herodes – apresenta o massacre dos Inocentes como o primeiro e talvez mais exemplar evento ilustrativo do paradoxo cristão: *para ganhar a vida é preciso perdê-la*²⁵¹.

²⁴⁹ Cf. *Mt* 2, 8. 12.

²⁵⁰ *Mt* 10, 39.

²⁵¹ Além do texto citado de Mateus, são inúmeros os passos do Novo Testamento em que se encontra, de um modo ou de outro, presente esta doutrina; indicam-se apenas os principais: *Mt* 10, 42; 21, 41, *Mc* 8, 5; 9, 40; *Lc* 9, 21; *Jo*, 12, 25.

V

*Immissus leo dum populo, et spectaret tyranno
Tenet aut debilis Ignati corpus inerme pii.
Vulnere non unguis, non morsibus ora cruentat,
Sed tantum paucis detruit ille uiri.
Vota quidem Ignati fuerant mandique, terique,
Frumentum Christi sic ferus ut moleret.
Dat Christus uoti tantum succedere partem
Norit ut ausa quod impia turba nefas.*

Poema inspirado no martírio de Santo Inácio de Antioquia.

Um dos primeiros sucessores de Pedro na capital dos Selêucidas, onde, segundo o testemunho dos *Actos dos Apóstolos*, pela primeira vez se deu o nome de cristãos aos seguidores de Jesus Cristo²⁵², foi martirizado em Roma, por volta de 110, no tempo de Trajano (103-117). Na viagem que fez, sob prisão, de Antioquia para a capital do Império, escreveu às comunidades cristãs que ficavam perto do trajecto. Numa das suas cartas, dirigida aos cristãos de Roma, aludindo a *Joh 12, 24*²⁵³, fala do seu desejo de morrer por Cristo; por isso, conhecedor da fama da eficácia das orações da Igreja de Roma, que tantas vezes tinham conseguido o milagre de as feras não devorarem os cristãos a elas lançados, pede aos seus irmãos na fé

²⁵² Cf *Act 11, 26*

²⁵³ *Amen, amen dico uobis; nisi granum frumenti cadens in terra mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.*

que não rezem nesse sentido, já que deseja ser trigo moído, para se tornar pão de Cristo²⁵⁴.

A isto alude também o poema de Aquiles Estaço, que procura descrever a emoção dos espectadores perante a hesitação da fera que devia devorar o santo bispo de Antioquia.

Em quatro dísticos, passa-se da cena às reflexões que inspira, num movimento tão rápido quanto o sugere o episódio: o surgir do leão, perante o olhar tão cruel quão curioso dos espectadores habituados ao sangue da arena; o triturar do corpo frágil, respondendo aos votos de Inácio, que assim se torna, como era seu desejo, *frumentum Christi*, pão de Cristo.

Repare-se no contraste estabelecido entre a força evocada pela palavra *leo*, as referências ao modo como é devorado, e a fragilidade da vítima... tendo sempre como pano de fundo a multidão cruel, excitada pelo sangue.

Enquanto o leão, posto à volta, fixa os olhos no povo e no
tirano,

O corpo inerme pega do frágil e piedoso Inácio.

Nem com feridas, as garras, nem com mordeduras

ensanguenta os dentes:

Mas tão grande varão, em pouco ele o esmaga.

Era, todavia, desejo de Inácio ser comido e mastigado,

E que assim a fera o transformasse em pão de Cristo.

Do voto concede Cristo que se realize uma parte apenas;

Que saiba a turba ímpia que é ilícito o que ousou.

²⁵⁴ São estas as palavras de Inácio, versão latina: *Sinite me ferarum cibum esse, per quas Deum consequi licet. Frumentum sum Dei et per ferarum dentes molar, ut purus panis Christi inueniar* (*Ad Romanos*, 4, 1)

VI

*Caelesti puero tus, myrrham aurumque tulerunt;
Stella quoque lacto dux fuit igne, magi.
Myrrham homini morituro, ast²⁵⁵ aurea munera regi,
Munera dant hilari tureo²⁵⁶ fronte Deo.
Nos quoque magne puer tibi fas est debita laetos
Cultum, uitam, et opes munera nostra dare²⁵⁷.*

Tendo como fundo os relatos evangélicos da infância²⁵⁸, o poema é enriquecido com elementos da Tradição.

De facto, o episódio da visita «de uns Magos» — *ijdou; mavgoi ajnatolw`n paregevnonto* -, «que chegaram do Oriente», segundo a

²⁵⁵ Ainda que seja possível a forma verbal adoptada por M. La T. BARTOLI— *est* -, a escrita de Aquiles Estaço parece sugerir *ast*, que, ainda por cima, é uma forma perfeitamente coerente com todo o contexto.

²⁵⁶ O manuscrito não justificará grandes dúvidas acerca da leitura feita por M. BARTOLI; comparando, no entanto, este verso com o anterior, mesmo tendo em conta a métrica, seria mais lógico que tivéssemos *turea* e não *tureo*. Na tradução que se propõe adiante, a fim de manter o paralelismo, que, segundo a lógica do contexto, estaria na mente de Aquiles Estaço, liga-se *munera* a *turea*.

²⁵⁷ A forma *debiti*, apresentada por M. BARTOLI, é difícil de explicar; por outro lado, o manuscrito não se apresenta em estado que nos permita dirimir a questão; permite, no entanto, que se leia *debita*, em vez da forma proposta por La T. BARTOLI. Seguindo os mesmos critérios, propõe-se, no verso seguinte, a substituição de *carmina*, como lê BARTOLI, por *munera*, ainda que *carmina* seja coerente com o contexto.

Os dois últimos versos poderiam, portanto, ler-se assim:

*Nos quoque, magne puer tibi fas est debita laetos
Cultum, uitam, et opes munera nostra dare.*

²⁵⁸ *Mt* 2, 1-23; *Lc* 1-2.

expressão do evangelista, que não é narrado senão por Mateus e que pertence à sua economia narrativa – a salvação dos Gentios, vinda através de Israel – é um daqueles que a imaginação popular mais encheu de elementos espúrios, ainda que sem alterar o seu significado original.

Entre nós é conhecido pela designação de «vinda dos Reis Magos», e a festa da Epifania, na qual se lê o texto de *Mateus*, há séculos que se chama «Festa dos Reis», modo de falar, esse sim, fazendo passar a segundo plano o verdadeiro sentido do episódio e da festa litúrgica.

O relato canónico não fala de reis, nem diz que eram três, e o nosso humanista tem o cuidado de evitar dizer mais do que o texto sagrado diz²⁵⁹.

Este é um pormenor que, na perspectiva de uma análise do pensamento de Estaço, é mais do que um pormenor, pois denuncia uma atitude fundamental do humanista português, que tem a ver com o respeito do teólogo pelo texto bíblico.

O seu poema, no entanto, está construído sobre uma estrutura triádica, ainda que ao serviço da mensagem poética: a diligência generosa com que os Gentios, que procuram ler os sinais do céu, partem em busca do Messias (primeiro dístico), a fé com a qual eles adoram a humanidade, a realeza e a divindade do Menino (segundo dístico), a fé do poeta (e dos seus leitores), permitindo-se apresentar ao Menino os próprios dons.

Quanto ao significado da tríplice oferta, Aquiles Estaço vai buscá-lo a Gregório Nazianzeno, em *Orationes theologicae*, 19.

O dístico final contém uma prosopopeia que, mesmo na leitura que aqui se faz, do manuscrito, substituindo *carmina* (Bartoli) por *munera*, serve para que o poeta afirme a convicção de que o seu trabalho de artista não agrada menos ao Deus Menino do que as ofertas dos Magos.

Afirmção que, tratando-se de um poeta como Aquiles Estaço, que é, primeiro que tudo, crente e teólogo, tem muito a ver com os princípios a que

²⁵⁹ Entretanto, convém analisar as apostilas do humanista a este texto. Cf. cap. V, *Comentador de Textos Bíblicos*, p. 602-606.

obedece a sua espiritualidade: ou seja, a inexistência de gestos humanos²⁶⁰ que sejam por natureza melhores que outros para adorar o Criador de todas as coisas.

Partindo daqui, não seria difícil reencontrar as pontes que uniram o humanista português aos intelectuais do círculo de Filipe de Néri²⁶¹.

Do poema de Aquiles Estação propõe-se a tradução seguinte:

Para o Menino celeste trouxeram incenso, mirra e ouro;
Uma estrela, com sua luz cor de leite, foi o guia, ó
Magos.
Ao homem mortal, mirra, ao rei, prendas douradas,
A Deus, dádivas de incenso, com ar feliz, entregam.
Também nós, ilustre Menino, te podemos dar, alegres,
As devidas prendas: o culto, a vida, as obras.

²⁶⁰ Tendo presente o significado que assumiu ultimamente, na linguagem comum, a palavra *humano*, não deixa de conter um certo equívoco a afirmação de que, para adorar a Deus, não há gestos humanos que, em si, sejam melhores ou piores. A questão não é simples e poderia levar-nos a discussões intermináveis. De momento, será suficiente reconhecer que qualquer emprego do adjectivo *humano* está condicionado pela concepção que se tem de homem.

²⁶¹ Vide infra, capítulo IV.

VII

*Alta et uilis humus pretiosum celat ut aurum
Et sub ruderibus gaza latere solet.
Sic,[neque hic]²⁶² o mira fides, sub paupere tecto
Aureus ille puer, an[patet]ille Deus²⁶³.*

Como a terra vil e profunda guarda o ouro precioso,
E sob as ruínas costumam esconder-se tesouros,
Assim, também aqui, ó fé admirável, sob o tecto pobre,
Não será que manifesta Deus esse Menino de ouro?

De novo um texto inspirado nas festas natalícias; ou, se quisermos ser mais exactos, nas imagens vivas do Presépio, e como todos os outros, fixando-se no mistério da Encarnação do Verbo.

Aliás, o poeta parte precisamente da referência a este mistério para a sua visualização, como se tornou tradicional fazê-la, depois de Francisco de Assis: na humildade da natureza humana esconde-se a eternidade de Deus.

Pode dizer-se que, mesmo sem ser um poeta genial, o humanista português, em apenas dois dísticos, consegue dar forma poética ao grito da alma crente quando se debruça sobre os pontos essenciais do mistério da Encarnação: um Deus que Se humilha, para refazer o caminho destruído

²⁶² Entre parênteses rectos transcrevem-se as palavras *neque hic*, que a edição de Marina La Tella BARTOLI omite, substituindo-as por reticências, sem uma razão aparente, já que o manuscrito, neste caso, não parece oferecer qualquer dúvida. O mesmo acontece com *patet*, no último verso.

²⁶³ Marina La Tella BARTOLI leu aqui *decus*, em vez de *Deus*, que parece claro, no manuscrito, tal como acontece no caso das reticências, de que se fala na nota anterior.

pelo orgulho do homem. O homem, que, para redescobrir este Deus, terá de continuamente ultrapassar aquilo que é patente ao olhar nu da natureza.

Em qualquer dos casos, é muito claro como, mais uma vez, Aquiles Estaço extravasa a emoção da fé, perante o espectáculo do Filho de Deus reduzido à pobreza do nascimento em Belém: para exprimir os termos de tal espectáculo, recorre à força das antíteses: *Vilis humus / pretiosum aurum // Rudera /gaza // Pauper tectum / aureus puer.*

VIII

*Haec quoque sint, o diua, tuis mea carmina templis,
Olim uotiuus pars quota de tabulis,
Difficilemque meum testentur carmina morbum,
Et testentur opem qualiacumque²⁶⁴ tuam.
Quique legent oculis uotorumque mille tabellas,
Arx habet affixas quas tua mille uetus,
Me, tibi si nondum uates prior, alter, in illo
Seruatum numero, plurima turba legat.*

Também estes meus versos, ó diva, sejam, na tua igreja,
A minha quota parte nos teus ex-votos,
Versos que dêem testemunho de minha grave doença
E dêem testemunho da tua obra.
Quantos lerem com os olhos as mil tábuas dos votos
Que no teu velho santuário tens suspensas,
A multidão me leia a mim, se não o primeiro dos teu
cantores,
Pelo menos o segundo dos que nesse número se
incluem.

Não é seguro a que personagem se refere o poeta, já que o apelido *diuus/diua* pode ser atribuído a qualquer santo ou santa do calendário cristão.

²⁶⁴ Embora isso não diminua a dificuldade da interpretação, é necessário notar que o que vem no manuscrito é *qualiacumque* e não *qualicumque*.

A impressão que poderia surgir, a uma primeira abordagem seria a de que se trata de um poema dedicado à Virgem Maria.

Não o será, por duas razões fundamentais.

Em primeiro lugar, o poeta parece aludir a uma doença cuja cura deseja testemunhar através destes versos. Doença que teria inspirado certos cuidados – *difficilemque meum testentur carmina morbum* – e que, real ou metaforicamente, terá sido curada graças à intercessão da personagem a quem é dedicado o poema: *et testentur opem qualiacumque tuam*.

Ora, no poema XXX (XLVIII), este indubitavelmente dedicado a Santa Catarina e um dos mais emotivos do poeta – aliás, o único em que ele emprega o seu nome – parece denunciar-se uma circunstância parecida com o estado de doença algo preocupante²⁶⁵.

Por outro lado, Aquiles Estaço, nos poemas dedicados à Mãe de Jesus, prefere tomar a atitude do contemplativo que se compraz nas maravilhas de Deus e por elas dá graças.

²⁶⁵ Cf. Pp. 393-394.

IX

*Aestifer urebat sitientia Sirius arua,
Cum grauis aestiui temporis hora calet,
Nec patiens aestus, pars huc, pars defluit illuc
Umbra uirens, et quo garrula lympha uocat,
Fitque Ioachim dites concursus ad aedes.
Huc, ubi contiguus pomifer hortus erat,
Hortus erat stagnisque et multa laetior umbra,
Inque patens culti iugera multa soli,
Hortos Hesperidum, quales uetus ante fuisse
Alcinoi, quales fame fuisse refert.
Huc, urbis proceres, huc, cetera turba coibat,
Publicaque haec domini munera ditis erant,
Huc, binique senes, rerum quae iis tradita summa,
Condebatque annum consul uterque senex.
Hic, sestum domini coniux Susanna pudicis,
Cum famulis alia parte leuare solet.
Hanc stupuere senes, namque hortos illa solebat
Sole sub ardenti uisere saepe suos,
Dumque uenit cedunt unius uicta colori
Candida purpureis lilia mixta rosis.
Ardet uterque senex, quis crederet
Iam cinis, atque ignes celat uterque cinis.
Nam pudet effeta crimen dixisse senecta,
Canitiem alterius canitiesque timet.
Vicit amor, miserosque fatentur uterque furores,
Vix desueta potest dicere lingua nefas;*

*Componuntque ambo*²⁶⁶, *taciti inter seque loquuntur,*
Tendunt incautae quas simul insidias
Circum septa lupi quaerunt, ut saepe silenti
Nocte rapi facilis sic ubi balet ouis.
More suo gratos Susanna redibat ad hortos,
*Nescia*²⁶⁷ *tunc ambos illa latere senes.*
*Atque ait*²⁶⁸ *intactae nunc o nunc ite puellae,*
Quas pudor et comites dat mihi nota fides
Smegma simul, nunc ferte simul quibus unguor odores,
*Sol liquidis suadet*²⁶⁹ *tingere corpus aquis.*
*Iussae*²⁷⁰ *abeunt, hortique abeuntes limina claudunt;*
Vt putat, in solis et manet illa locis.
Erumpunt subitoque senes, latebrasque reliquunt,
Impetus in solam fitque ab utroque simul.
Illa quidem tota trepidabat perdita mente,
Et ruere et geminas credit adesse feras.
*Orat uterque senex turpes confessus*²⁷¹ *amores,*
Ne uenerem facilem dura negare uelit.
Si neget, egregiam minitantur laedere famam
Fingereque infamis crimen adulterii.

²⁶⁶ Não é seguro que Aquiles Estaço tenha escrito *ambo*; poderia também ser *uerbum*, que parece mais lógico. No entanto, dado o estado actual do manuscrito, não se pode defender nenhuma solução a partir dele.

²⁶⁷ Não será antes *nesciens*? Ainda que possível, tanto do ponto de vista gramatical como métrico, a forma *nescia* não parece ser a do manuscrito.

²⁶⁸ Aqui a opção é clara: pelo que lemos no manuscrito e pelo sentido da frase.

²⁶⁹ M. BARTOLI tem *susdet*, o que é uma gralha, já que o manuscrito é claro, neste ponto.

²⁷⁰ Não tem sentido a palavra *iustae*, neste contexto. Se, por outro lado, comparamos, no manuscrito, as letras desta palavra com as da que, nos versos 9 e 10, tem de ser *fuisse*, talvez possamos ler *ss* onde M. BARTOLI leu *st*. O que nos dá *iussae*, numa construção um pouco rara, mas possível.

²⁷¹ No manuscrito de Aquiles Estaço a forma *confessus* não deixa a menor dúvida.

Quid faciat, numquam uiolati damna pudoris
*Horret et illaesi criminis illa notam;*²⁷²
Sed pereat nomen, potius quam sancta resoluam
Quem colui casti iura pudoris, ait
Dum gemit, et maestis late loca quaestibus implet
Femina, dum fingunt uaria, tremuntque senes.
Excitus clamore nouo concurrit ad hortos
Et puer, et dominae casta puella comes.
Narrant ficta senes, ad solam qualis adulter
Venerit, e caeca prosiliens latebra;
Seseque ipsos horti secreta in parte sub umbra,
Captantes gelidi frigora opaca Nothi,
Furtiuae testes ueneris. Quod adulter ocellis
Fecisset facinus turpe notasse suis,
Et celerasse gradum, non probrum tale ferentes,
Sed tamen alterius plus ualuisse pedes.
Erubuit dominae, nil conscia turba pudicae,
Et dolet hanc culpae succubuisse nouae.
*Postera lux oritur aderat*²⁷³, *perque urbem noua uolabat*
Fabula, perque omnes dedita fama uias,
Itaque frequens populus, complentur et atria tota,
Admiransque uicem, femina uirque dolent.
In primis, Susanna, tuos dolor attigit ille:
Siue parens, seu uir, siue propinquus erat
Ire iubent Susannam ad se, populumque frequentem;
Iam iam dicturi crimina falsa senes.
At populus, maestique illam comitantur euntem,
Cum consanguineis, uirque parensque simul.

²⁷² Também neste caso, pode ler-se claramente no manuscrito a forma *notam*.

²⁷³ As dificuldades de interpretação levantam a suspeita de que não terá sido esta a palavra escrita por Aquiles Estaço. No entanto, o estado do manuscrito é tal, que não se consegue ler o que realmente foi escrito.

Illi autem caelum testati et numina, lingua
Fallaci populum multa nefanda docent
Credula iudicibus, et credula testibus illis.
Turba putat canos dicere uera senes;
Susannam immerita damnant pro crimine poena,
Vt merita crimen femina morte luat²⁷⁴.
Illa, manus ambas oculosque ad sidera tollens,
Certa mori, tales fudit ab ore sonos:
Magne Pater superum, quem nil fugit omnia, quando
Quidquid agunt homines, ante futura uides
Insontem scis ipse, mori me fabula turpis,
Cogit et in nomen fabula ficta meum.
Audit has iusto missas pater ore querellas,
Nec patitur fictum crimen habere fidem.
Ecce trahebatur iam iam moritura; sed
Veridico haec uates personat ore puer:
Ducitis ad poenam, ciues, nil tale merentem,
Castaque non uero crimine facta rea est.
Obstipuit, tenuitque gradum, neque turba morata est,
Cum senibus celerem iussa referre pedem.
At puer aetherii quem spiritus aflat Olympi
Diuidit, abiunctos et rogat ipse senes:
Hunc modo, post illum, sub qua dic arbore nupta
Sucubuit turpi turpis adulterio.
Hic aliam, ille aliam, enim mendacia constant,
Mentitur faciles et patuere doli.
At populus fremitu ingenti quatit omnia, et iras
Vertit in impuros suppliciumque senes.

²⁷⁴ Isto foi o que lemos no manuscrito. M. BARTOLI, ao contrário, leu:

Susanna immerita damnant pro crimine pona,

Vt merita crimen femina morte luat.

Uma versão tanto mais estranha quanto nada, no manuscrito, parece justificá-la.

Estamos perante uma paráfrase do capítulo XIII do livro do profeta *Daniel*, livro que levanta aos exegetas muitas dificuldades do ponto de vista da crítica textual e outros²⁷⁵.

Os capítulos XIII e XIV recolhem narrativas destinadas a ilustrar o princípio segundo o qual Deus não abandona nunca os que sofrem em consequência do afã de ser-Lhe fiéis.

O poema de Aquiles Estação segue de perto o texto bíblico, a partir do versículo 15.

Mas o nosso humanista consegue maior dramatismo, quer concentrando a narrativa quer, principalmente, quando descreve o ambiente, escolhendo imagens que favorecem a personificação.

A referência ao meio-dia, no texto bíblico (13, 7), serve de pretexto ao poeta para explorar o tópico da temperatura estival, num jardim ameno, atijando os calores da sensualidade nos dois velhos depravados (13, 1-14).

A seguir, em termos que nada ficam a dever ao realismo dos textos bíblicos, que não conhecem os eufemismos da cultura ocidental, o poeta descreve longamente o processo de envolvimento mútuo dos dois velhos, cuja corrupção interior é posta em contraste com a castidade e a inocência simples e desprevenida de Susana: são mais de quinze versos que, neste ponto, vão muito para além do texto original.

Aquiles Estação permite-se aqui algumas expressões de emoção pessoal:

*Arde uterque senex, quis crederet , ardet uterque
Iam cinis, atque ignes celat uterque cinis
(versos, 21-22) .*

²⁷⁵ Cf. por exemplo, P. J. RENÍE Tomo III, pp.218-230. Alguns autores não consideram *Daniel* um livro profético, devido ao predomínio do estilo apocalíptico (cf. J. M. Albrego de LACY, *Los Libros Proféticos*, Estella (Navarra) Editorial Verbo Divino, 1993, p.19, nota 1).

Digna de nota, nesta parte do poema, ou seja, quase a meio, a utilização de antíteses, umas claras, outras veladas, para descrever a dinâmica da tentação e o carácter moral das personagens: de facto, os termos *cinis, ignes, canities, pudet, timet*, servem ao poeta para definir, com uma clareza que diríamos rara, não só o processo psicológico desenvolvido na mente dos dois velhos, até ao assédio, mas também a força que lhe dava a inocência descuidada da vítima, bem como a hipotética impunidade do crime.

De facto, depois de pôr em realce como aquilo que, em si mesmo, era sinal de honorabilidade, ali servia de cobertura a paixões indignas (vv. 21-24), descreve-se a conjura dos dois velhos, escondidos por detrás dessa aparente honorabilidade e do descuido característico das almas puras (vv.25-27): é por isso particularmente feliz a conclusão desta parte, com a imagem do lobo à espreita da vítima descuidada (vv 28-31).

Se quiséssemos dividir o poema, tendo em conta a progressão dramática, poderíamos falar de duas partes, correspondendo cada uma sensivelmente a metade:

De facto, com os versos 47-52 (o poema tem 102), conclui-se a descrição do lugar, do processo que leva à tentação, activa e passiva, o assédio, as propostas dos velhos e a resposta de Susana, ou seja, a sua recusa em ceder aos apetites libidinosos dos dois homens, recusa que determina o rumo futuro dos acontecimentos.

O texto de Aquiles Estaço, além de mais sóbrio que aquele que o inspira – isso é notório no caso do julgamento a que o jovem Daniel submete os dois homens – tem pormenores específicos de uma leitura cristã do episódio. É o caso, por exemplo, dos versos 9-10, onde o poeta se refere a Deus com uma linguagem que não seria possível numa narrativa típica do Antigo Testamento.

O Senhor – *Dominus* (*Kuvrio~*) – correspondente ao hebraico YHWH – aparece aqui na representação do Pai que Se compadece perante

as desgraças dos filhos; e compadece-Se ainda mais, quando essas desgraças provêm do seu afã de fidelidade.

Daí a resposta às súplicas de Susana:

*Audit has iusto missas pater ore querellas,
Nec patitur fictum crimen habere fidem.*

Note-se o jogo entre *fictum crimen* e *habere fidem*, certamente querido pelo poeta, ainda que etimologicamente as palavras *fictus* e *fides* nada tenham a ver uma com a outra.

Tentemos agora uma tradução do texto de Aquiles Estaço:

Sírio ardente queimava os campos sequiosos,
Quando se incendei a hora do pesado tempo estival,
E, não suportando o calor, por aqui e por ali, se estende
A sombra fresca, para onde atraí a água chilreante,
Chega-se à rica morada de Joaquim.
Aqui, onde, próximo, havia um jardim rico em fruta,
Jardim mais agradável pelos tanques e sombra abundante,
Abrindo para muitas jeiras de terreno cultivado,
Como teriam sido antes os jardins das Hespérides,
Ou os que a fama antiga atribui a Alcínoo.
Aqui se reuniam os nobres da cidade e muita outra gente,
E conhecida era esta munificência do rico senhor.
Aqui os dois velhos: que, as causas que lhes eram confiadas,
Um e outro gastavam o ano a administrá-las.
Aqui Susana, esposa do nobre senhor, costumava,
Com as servas, passar a dureza do dia.
Pasmam dela os velhos, pois costuma, com frequência,
Sob o sol ardente, vir contemplar os seus jardins,
E quando vem, cedem vencidos os cândidos lírios
De uma só cor, misturados com rosas purpúreas.

Incendeiam-se os dois velhos, quem diria, já em cinza;
E a cinza esconde o incêndio de ambos.
Porque à velhice já gasta é vergonha contar o crime,
As cãs dum temem as cãs do outro.
Vence a paixão, e confessam ambos seus tristes ardores,
A custo a língua solta-se e atreve-se a confessar o
inconfessável:
Combinam a tática; calados, falam um com o outro;
Simultaneamente, à desprevenida armam ciladas,
Como lobos, muitas vezes a coberto da noite silenciosa,
À volta da sebe onde bale a ovelha descuidada.
Como costumava, a seus agradáveis jardins vinha Susana,
Ignorando que então os dois velhos se escondiam.
E diz: agora jovens donzelas, agora ide, vós que o pudor
Me dá por companheiras e pública fiança,
O óleo trazei e com ele os perfumes para me ungir:
O sol convida o corpo a mergulhar nas águas.
Obedientes, saem e ao sair fecham as portas do jardim;
Ela permanece naqueles lugares, que julga solitários.
Subitamente irrompem os velhos, deixando o esconderijo,
Lançam-se ambos ao mesmo tempo sobre a solitária.
Ela, totalmente desorientada, tremia de medo,
E acreditava que feras haviam irrompido e estavam ali.
Confessando seus indignos amores, pedem ambos os velhos
Que lhes não queira negar, com crueldade, um fácil
prazer.
Se negar, ameaçam sujar-lhe a fama excelente,
E inventar o crime de infame adultério.
Que fará, senhora de honra nunca violada,
Ela que tem horror à fama do crime não cometido?

Mas morra a fama, antes que viole as santas leis do casto
pudor
Que sempre cultivei, diz entre gemidos; e o largo
espaço
Enche de tristes lamentos, a mulher, enquanto os velhos
Se fingem perturbados e tremem.
Movido pelo estranho clamor, acorre ao jardim o criado,
E as donzelas, casta companhia da senhora.
Contam os velhos a mentira: estando sozinha, um adúltero
Viera, saltando do invisível esconderijo;
Eles próprios, escondidos, em parte secreta do jardim,
À sombra , espessa e fria, do gelado Noto, foram
furtivas
Testemunhas da paixão. O crime indigno que o adúltero
cometera,
Eles o viram com seus olhares furtivos;
Apressaram o passo, não suportando tal indignidade,
Mas haviam sido melhores as pernas do outro.
Ruboriza-se a turba, consciente de nada ter a apontar a tão
recatada dama,
E sofre por ela ter sucumbido à inesperada culpa.
Chegava o dia seguinte, e, por toda a cidade, a nova história
Voava, e a fama percorria todos os caminhos;
Assim, o povo assíduo enche por completo o átrio;
Admiram-se; sofrem a mulher e o homem.
Aos teus, em primeiro lugar, Susana, atinge aquela dor:
Quer fosse pai, marido ou parente próximo,
Ordena que Susana se aproxima e ao povo visitante,
Para que então os velhos descrevam o falso crime.
Mas o povo, o marido e o pai, tristes, a acompanham,
Quando sai com as companheiras.

E eles, invocando o testemunho do Céu e dos deuses,
Com a língua mentirosa, tornam públicos os falsos
crimes,
Credíveis, ante as palavras dos juízes, credíveis diante de tais
testemunhas.
O povo crê dizerem a verdade os velhos veneráveis;
Condenam Susana a imerecida pena por esse crime:
Que a mulher honrada lave o crime com a morte.
Ela, elevando para o Céu as mãos e os olhos,
Certa da morte, tais palavras faz sair da boca:
Omnipotente Pai dos Céus, de quem nada escapa, que vês,
Antes que se faça tudo o que realizam os homens,
Tu sabes que sou inocente: uma história torpe a morrer
Me obriga, história inventada contra a minha honra.
Escuta o Pai tais queixas, proferidas pela boca inocente,
E não consente que se acredite no falso crime.
Eis que a arrastam para a morte; mas, com voz credível,
Um jovem profeta profere estas palavras:
Cidadãos, conduzis ao castigo quem tal não merece,
E a mulher casta foi declarada ré de um falso crime.
Estupefacta, a multidão susteve o passo e não demorou,
obediente,
A retomar a marcha apressada, com os velhos.
Mas o jovem, a quem guiava o Espírito celeste,
Separa e julga ele próprio os velhos separados.
Primeiro um, depois o outro: diz sob que árvore a casada
Torpe caíu no torpe adultério.
Um uma outro outra, pois dizem mentiras,
Mente-se, e tornam-se visíveis as falsidades.
Mas a multidão abala tudo com um frémito ingente; e sua
fúria
E o suplício volta contra os velhos devassos.

X

*Mater uirgo almi flos illibate pudoris,
Quam totiens supplex in mea uota uoco,
Et colui semperque colam tua numina, qui me
Cumque locus toto dum uagor orbe tenet.
Ast alius locus atque alii, scis ipsa recessus
Vsque uocant et eo mens²⁷⁶ animusque trahit.
Hi me nescio quo dulcedine permulserunt
Nunquam meque sinunt immemorem, esse tui
Da ueniam hanc mihi diua, illic me pone tuum, illic
Te pietate pari; et laetior ipse colam.*

Mais um poema de grande emoção lírica e que nos diz muito da piedade pessoal de Aquiles Estaço, em relação à Virgem Maria. Aliás, ele próprio afirma essa piedade como algo que sempre existiu e sempre existirá na sua vida.

Note-se, porém, que, em reforço do que se disse acima, o poeta não pede nenhum favor especial à Mãe de Deus, a não ser a graça de poder continuar a venerá-la, e se possível, naquele lugar, cujas lembranças fazem com que nunca se esqueça de Maria.

Mais dois dados importantes a reter deste poema: Em primeiro lugar, a fé do humanista português na maternidade virginal de Maria: como, para a teologia católica, as características da maternidade de Maria são devidas ao facto de o filho ser o Verbo Encarnado, afirmar a maternidade virginal de Maria será igualmente reconhecer que é Mãe de Deus.

²⁷⁶ Mais uma vez temos de corrigir Marina La Tella BARTOLI, já que, neste ponto, o manuscrito tem claramente *mens* e não *meus*.

O outro dado, para além da afirmação de que sempre nutriu especial devoção por Maria, é a existência de um lugar especialmente apreciado por Aquiles Estaço para honrar a Mãe de Deus.

Aí, mais do que em qualquer outro lugar, o poeta sente o poder e os carinhos – *tua numina* — de Maria, *mater uirgo*.

Poder e carinho que, *me nescio quo dulcedine permulserunt*.

Determinar ao certo qual seria esse lugar será muito difícil, talvez impossível²⁷⁷.

Tentemos uma tradução, tanto quanto possível fiel, deste belo poema:

Virgem Mãe, flor ilibada de pudor materno,
Que tantas vezes, suplicante, invoco em meus anseios,
De cuja protecção sempre fui e serei devoto; quando
No mundo me perco, qualquer lugar me segura.
Mas muitos lugares, sabes até que profundezas
Chamam, e para aí arrasta a mente e o espírito.
Estes, não sei com que doçura me encantaram,
E nunca consentem que me esqueça de ti.
Concede-me este favor, Senhora: acolhe-me aí como teu,
Aí, com igual piedade, mas mais feliz, te honrarei.

²⁷⁷ As relações, aliás mal conhecidas, que o poeta mantém com os dominicanos de Santa Maria sopra Minerva poderiam servir de apoio à ideia de que se tratava desta igreja. Mas, de facto, não possuímos dados, ao menos por agora, que nos permitam sair das suposições.

XI

*Viuit io modo qui flagris, et uulnere multo
 Confectus quamuis, triste ferebat onus;
Nodosae crudaeque ingens onus arboris, unde
 Penderet patiens ipse homo, et ipse Deus.
En patet, atque auidus reddit quos hauserit Orcus,
 Felices nimirum dicite, uiuit io,
Qui Styga quique lacus longo coluistis auernos
 Tempore, spes quibus haec una salutis erat.
Ite, animae insignes, tanti noua pompa triumphi,
 Et bona uictori dicite uerba deo.
Illum autem aligerum coetus commitantur euntem,
 Plaudentesque illi carmina mille canunt.
Centum alii celeres tollunt uenerabile lignum,
 Immeriti nuper crux fui illa Dei.
Hinc clausos quibus ille pedes, quibus ille manusque
 Fixus erat coeli, per spatia alta ferunt,
Hinc alius multo madefacta, cruore flagella,
 Hinc alius spinis horridaserta gerit,
Felle imbuta illi atque acri praefertur aceto
 Spongia, triste sitis illa leuamen erat.
Pars quoque marmoream liquidum per inane columnam
 Sustinet, huic uinctus uerbera dura tulit.
Hic circumuolitans longam tenet arduus hastam,
 Mox patuit sanctum qua feriente latus.
Ipse triumphator ampla haec inter Iesus,
 Exierat de quo corpore, corpus habet.*

*Cui simul amplexus, simul oscula mille, recepto
 Aeterno aeternus dat Deus ipse Deo.
 Deinde locans dextra, per te mitescimus, inquit,
 Concilias hominum tu mihi, nate, genus.
 Pro quibus ex alto ueniens indigna tulisti,
 Felices²⁷⁸ norint si sua tanta bona.*

Poema que celebra o triunfo de Cristo, através da Sua Paixão dolorosa.

Como será fácil de verificar, temos uma espécie de hino triunfal, ainda que em estilo narrativo, já que, em vez de cantar o herói – aqui Jesus Cristo, vencedor do sofrimento e da morte -, o poeta descreve, em tom verdadeiramente entusiástico, com os pormenores mais significativos, o cortejo, no qual imagina Jesus a caminho da consagração por parte do Pai.

Do ponto de vista do conteúdo, o texto divide-se em três partes claramente distintas e perfeitamente equilibradas:

Os quatro primeiros dísticos contêm uma espécie de introdução, que é também um convite a participar nesta glorificação do homem-Deus, que morreu na cruz:

*Nodosae crudaeque ingens onus arboris, unde
 Penderet patiens ipse homo et ipse Deus.*

Seguem-se oito dísticos, que descrevem o cortejo triunfal com as insígnias do crucificado: é a parte mais longa do poema, que constitui também o seu corpo principal.

A terceira parte, constituída pelos quatro dísticos seguintes, é como que a conclusão do canto, que se encerra com a menção da presença do

²⁷⁸ Corrige-se M. BARTOLI, tanto porque *felice* não tem sentido no contexto, como sobretudo porque, de facto, é *felices* que está no manuscrito.

próprio Jesus – *Ipse triumphator ampla haec inter Iesus* – e o Seu ingresso na glória do Pai.

Na descrição do cortejo mencionam-se os instrumentos da Paixão, desde a coluna em que Jesus foi flagelado,

*Pars quoque marmoream liquidum per inane colomnam
Sustinet, huic uinctus uerbera dura tulit*

à espada que Lhe abriu o lado:

*Hic cicumuolitans longam tenet arduus hastam,
Mox patet sanctum qua feriente latus.*

Não se esquece a menção da cruz,

(...) *uenerabile lignum.*

Immeriti nuper crux fuit illa dei

dos cravos, dos flagelos ensanguentados, da coroa de espinhos, do fel misturado no vinagre, da esponja,

*Hinc clausos quibus ille pedes, quibus ille manusque
Fixus erat coeli, per spatia alta ferunt,
Hinc alius multo madefacta, cruore flagella,
Hinc alius spinis horridaserta gerit,
Felle imbuta illi atque acri praefertur aceto
Spongia, triste sitis illa leuamen erat.*

Finalmente, a chegada à glória.

Os últimos versos contêm uma novidade na poesia de Aquiles Estação, que é de um modo geral sóbrio, pouco propenso a efusões de tipo

sentimental e também muito cuidadoso, quando se trata de empregar antropomorfismos.

*Cui simul amplexus, simul oscula mille, recepto
Aeterno aeternus dat ipse Deo.*

O poeta imagina o Pai acolhendo o Filho, para O introduzir na glória, que ganhou para Ele e para os homens, Seus irmãos.

O antropomorfismo do gesto e das palavras só é possível tendo como fundo a teologia católica da Trindade e da Encarnação: as relações intradivinas e as atribuições nas acções «ad extra».

O diálogo imaginado por Aquiles Estaço é perfeitamente ortodoxo, mas, com a poesia de que está recheado, faz-nos esquecer o abstracto da especulação teológica, e introduz-nos numa reflexão vivencial sobre o mistério da Redenção.

Importante quanto ao seu conteúdo doutrinal e digna de apreço pela beleza do discurso poético, a coroa do poema constituída pelos dois últimos versos:

*Pro quibus ex alto ueniens indigna tulisti,
Felices norint si sua tanta bona.*

Os homens, os verdadeiros beneficiários de tanta generosidade, só serão realmente felizes com ela na medida em que a reconhecerem.

Tratando-se de um tema glosado pela poesia cristã de todos os tempos, Aquiles Estaço teve muitos modelos, a começar por um dos seus mestres favoritos, Gregório de Nazianzo. E a influência da liturgia de Sexta-

-feira Santa é evidente, ainda que o metro adoptado pelo humanista português não seja o habitual dos hinos litúrgicos.²⁷⁹

Mas este poema não deixa de ter a sua originalidade.

Dele se propõe a seguinte tradução:

Hurra! Eis que vive o que, mesmo esmagado por flagelos
E múltiplas chagas, transportava o triste peso;
O peso ingente do madeiro nodoso e verde, onde, suspenso,
Sofreria o próprio homem e o próprio Deus.
Eis que se abre o ávido Orco e restitui os que devorou!
Portanto, gritai felizes: Hurra, está vivo!

Vós que habitastes longamente o Estige e os lagos avernos
Que tínheis apenas esta esperança de salvação.
Almas insignes, com a nova pompa de tão grande triunfo,
Ide e cantai a Deus vencedor belas palavras.

Acompanha-O a multidão dos Anjos, e, aplaudindo-O,
Mil poemas Lhe dedicam.
Outros cem, ágeis, levantam o venerável madeiro,
Que foi há pouco a cruz de Deus inocente.
A um lado, levam os cravos, com os quais, de pés e mãos,
Esteve suspenso, por longo espaço, no ar;
A outro lado, os flagelos, húmidos de tanto sangue,
E outro ainda leva a horrível coroa de espinhos;
Diante d'Ele levam a esponja embebida em fel e vinagre;
Esse era o triste alívio da sede.
Uma parte sustém no ar a coluna de mármore;

²⁷⁹ Cf. EGGER, C. «Commento agli Inni della *Liturgia Horarum*», *Notitiae*. Sacra Congegazione pro Sacramentis et Cultu Diuino, Città del Vaticano, vol. XIII (1977) 211-

Preso a ela, suportou duros golpes;
Este, adejando orgulhoso, segura a comprida lança,
Com a qual ferindo, abriu o sagrado lado;

O próprio Jesus, triunfante, entre estas grandezas,
Ostenta o corpo de que saíra;
Ao qual mil abraços e mil beijos dá o próprio Deus eterno
Ao recebido eterno Deus.
Depois, dando-Lhe a direita, diz: graças a Ti abrandámos o
género humano;
Tu, Filho, o reconcilias comigo;
Oxalá reconheçam seu tamanho bem, aqueles pelos quais,
Descendo do alto, suportaste dores indignas.

XII

*Scotte, quem laetum merito rubentes
Vestiunt lanae, domus alta factis
Frontibus uernet tua, tureoque
Fumet odore.*

*Purior lucem tibi sol reducit
Auream, sol praecipitantis anni
Metiens cursum uariisque pictae
Vestibus Horae.*

*Hac enim caelo ueniens ab alto
Luce, cum magno sonitu igneisque
Emicans linguis²⁸⁰, nitida refulsit
Spiritus aula.*

*Hic, ubi magni comites Iesu
Sederant, illos²⁸¹ super insidensque
Et dedit linguis uarium eloqui atque in
Fluxit in omnes.*

As dificuldades na interpretação deste poema estão fundamentalmente ligadas à palavra *Scotte*, logo no início do primeiro verso: parece tratar-se de um nome próprio – poderia ser Duns Escoto -;

²⁸⁰ *Linguis* é, de facto, a forma que se encontra no manuscrito e não *linquis*, como sugere M. BARTOLI

²⁸¹ M. BARTOLI traz *illios*, gralha evidente, já que, de facto, o que está no manuscrito é, como se esperaria, *illos*.

mas, neste caso, não se vê qual a relação do teólogo e filósofo escocês com o resto do poema.

Seja como for, as duas estrofes iniciais, compostas em forma de prosopopeia, descrevem os adornos de uma sala, com termos particularmente poéticos: palavras e expressões como *rubentes lanae, festis frontibus, uernet, lucem auream, uariisque pictae uestibus Horae*, fazem sobressair as cores vivas de uma pintura, que tanto pode ser adorno do lugar onde se dá o acontecimento narrado nas duas estrofes seguintes, como o quadro que representa esse mesmo acontecimento.

E o acontecimento é o Pentecostes, cuja descrição enche por completo as estrofes terceira e quarta; segundo a narração do início do livro dos *Actos dos Apóstolos*²⁸².

Ó Escoto, a quem, feliz, tecidos vermelhos
Vestem, tua excelsa morada reverdeça
Na construção de suas fachadas, e do incenso
Exale os odores.

O sol mais claro restitui-te uma luz
Directa; o sol, que mede o curso
Do ano corrente, e da que se pinta
De cores variadas.

Nesta luz, descendo do alto Céu,
Um grande estrondo e rebrilhando línguas de fogo,
Rulgiu o Espírito,
Na sala resplandecente.

²⁸² Act 2, 1-13.

Aqui, onde os grandes companheiros de Jesus
Estavam sentados, pousando sobre eles,
Concedeu-lhes falar várias línguas,
E desceu sobre todos.

XIII

*O ter uenerando numine maximo,
Qui summa caeli templa quatis, pater,
Et astra perfusosque larga
Luce globos sine fine torques,*

*Horum ipse uoluens lumina, temporum
Momenta uastis conficis orbibus;
Nox hoc diesque menstruusque
Cursus et hoc fluit annus ortu;*

*Faustus uel alto labitur aethere
Annus uel idem tristior et nigro
Nulloue sole, qua supreme
Cumque pater uice temperasti.*

*Quid non malorum semper auis genus
Peius meremur, nil tamen impotens
Vindex minaris, te praecesque
Vnius, et pietas moratur*

*Te flectit et te conciliat pius
Nobis uolentem, tergemino pius
Honore clarus; cui merenti
Aurea das, pater alme, saecla.*

Composição cujo conteúdo não deixa dúvidas, nem sobre a doutrina que lhe serve de fundo, nam sobre a ortodoxia do poeta-teólogo.

Trata-se, de facto, de uma oração de louvor e súplica à Trindade: o movimento interior do poema parte da consideração de Deus Pai Criador, para as relações que o mesmo Deus, uno e trino, estabelece com o homem piedoso. E, no seio dessas relações, Ele perdoa os pecados, atende às súplicas dos crentes e dá a quem o merece o prémio da vida eterna.

Discurso no qual está patente a fé na eficácia da oração e no poder intecessor dos santos; matéria, de facto, polémica, no tempo do humanista português, já que os teólogos da Reforma continuavam a negar que existisse tal poder.

Analisando este conteúdo em pormenor, temos, em primeiro lugar, a grandeza suprema de Deus, que organiza os céus e a terra e estabelece a ordem dos dias, das noites, dos meses e das estações do ano.

Reminiscências de passos bíblicos, como, além de *Gen* 1, 1-25, *Ps* 12, 26; *Heb* 1, 10.

Depois, como é habitual na poesia de Aquiles Estação, passa-se ao mistério das relações com o homem, que reencontra essa grandeza transformada em misericórdia.

O dogma da Trindade foi defendido pelos grandes reformadores, Lutero e Calvino, porque sem ele não teriam podido explicar a divindade de Cristo²⁸³.

A esse facto se deve certamente a ausência da temática, quer no Concílio de Trento, quer nas disputas entre os teólogos que se preocupavam mais com o diálogo católico-protestante.

²⁸³ É, aliás, o próprio Calvino que o diz: «Ninguém, de facto, reconhecerá interiormente a Cristo como seu Deus, se não compreende as distintas pessoas divinas na unidade da essência ou natureza» (*Institutio*, 9. 331).

A vítima mais conhecida desta posição de Calvino foi precisamente Servet, cuja condenação tem como um dos principais motivos a sua doutrina sobre a Trindade.

Tenha-se, no entanto, em conta o que acima se disse quanto ao esvaziamento do conteúdo deste dogma, como consequência da perda do sentido de Igreja, nas comunidades derivadas da Reforma.

Cedo, porém, esta doutrina começou a ser contestada por outros mentores da Reforma, como Zuínglio e Servet²⁸⁴.

Por isso, já no pontificado de Paulo IV se verifica a primeira intervenção oficial da Igreja em defesa da sua doutrina trinitária²⁸⁵.

Aquiles Estaço é, mais uma vez, um teólogo ortodoxo que exprime a sua piedade através de um discurso poético tecnicamente correcto, não privado de uma certa emoção.

Repare-se, por exemplo, na expressão *o ter uenerando numine maximo*, cujo sabor virgiliano parece ser utilizado intencionalmente pelo humanista como reforço poético do conteúdo trinitário do verso em que está inserida.

Ó três vezes veneranda, divindade suprema,
 Pai, que agitas o sumo edifício dos céus,
 E, banhados numa luz sem fim, moves
 As vastas constelações e as estrelas,

Deles, Tu próprio, movendo a luz, dos tempos
 Formas para os vastos mundos os momentos:
 Daqui flui a noite e o dia
 E os ciclos dos meses e dos anos.

Do alto dos céus promana tanto o ano próspero,
 Como o mais triste, de luz sombria, ou sem luz,
 Segundo a alternância com que Tu, Pai supremo
 O mundo equilibraste.

²⁸⁴ Sobre este tema ver, por exemplo, H. JEDIN, *Manual de História...* pp. 442. 459sgs. 523. 528 sgs. 871sgs.

²⁸⁵ Constituição «Cum quorundam hominum», de 7 de Agosto de 1555 (DS 1880).

O que não merecemos, nós, raça de pecadores, sempre
Pior que os antepassados! Mas, de nada és capa de
Ameaçar, com vingança: as preces
E a piedade de um só te detêm;

Faz-Te ceder e reconcilia a Tua vontade
Conosco o homem piedoso, o piedoso
Que se distingue pela trinitária devoção; a ele, por o
merecer,
Tu dás, Pai santo, séculos de oiro.

XIV

*Cuius querellas gentis ante et flebile
Carmen, poeta, miseram,
Paena mitto mira nunc et gaudia,
Seruire postquam desiit.
Quans terebat inuias domum uias
Pedibusque siccis aequoris
Fundum, hinc et hinc, cum marmoris starent aquae,
Ducente calcabor Deo.
Deerat uaganti per locorum deuia
Qua pelleret famem dape ?
Fluebat alto, roris instar, aethere
Spe lautioris copia
Cibi. Negabat aridum limphas solum
Quibus sitim restingueret?
Rumpebat ecce saxa fons, et asperis
Ibant fluentia rupibus.
O ter quaterque gens beata, quam Deus
Regit, tuetur, educat!
Et sic eodem, ut ipsa pullos undique
Gallina congregat suos.*

Poema inspirado na história do Povo Hebreu, que Deus, mediante maravilhas de vária ordem, liberta da escravatura do Egipto e depois conduz

através do deserto, até à sua chegada à Terra Prometida, ou seja ao vale do Jordão²⁸⁶.

Se quisermos distinguir entre poema-paráfrase e poema-inspirado, este é um bom exemplo de dependência temática, sem que se possa falar de paráfrase: de facto, se prescindirmos dos textos legais, podemos dizer que, neste poema, Aquiles Estaço nos dá o essencial da história da libertação de Israel: precisamente aquilo que todos os decálogos tomam como prólogo²⁸⁷.

Deus escuta as queixas do Seu Povo²⁸⁸, o mesmo que manifesta a sua alegria depois da libertação e da extraordinária travessia do Mar Vermelho²⁸⁹, as dificuldades da travessia do deserto e as obras maravilhosas – isto é, dignas de serem vistas e cantadas – com que Deus acode aos Seus eleitos²⁹⁰.

Destas, o poeta menciona expressamente:

A travessia do mar a pé enxuto (*Ex* 14, 15-30, vv 5-8),

²⁸⁶ Deixando de lado as questões de que se ocupam biblistas e exegetas, quanto aos factos históricos e à interpretação das narrativas em referência, convém notar que a tradição hebraica encerra no quadro da saída do Egipto e da travessia do deserto, até à chegada ao vale do Jordão, o conteúdo dos livros: *Êxodo*, *Levítico*, *Números* e *Deuterónimo*, que, com o livro do *Génese*, formam o *Pentateuco*, conjunto também designado por *Lei* (Torá), às vezes apenas pela citação do nome de Moisés, a quem era atribuída a autoria desses livros.

Para uma informação mais pormenorizada sobre o assunto, ver, além dos livros de Introdução Geral à Sagrada Escritura citados na bibliografia, as introduções específicas a esta parte, de *La Bible de Jérusalem*, nouvelle édition, Paris, Cerf-Desclée, 1979, pp.3-7; *Sagrada Biblia, Pentateuco*, Pamplona, Eunsa, 1997, pp. 19-30.

²⁸⁷ Cf, por exemplo, *Ex* 20, 2; *Dt* 5, 1-7; 8, 2sgs.

²⁸⁸ *Ex* 3, 7 sgs.

²⁸⁹ *Ex* 14.

²⁹⁰ *Ex* 16-17.

*Ouans terebat inuias domum uias,
Pedibusque siccis aequoris
Fundum, hinc et hinc, cum marmoris starent aquae,
Ducente calcabor Deo.*

Já no deserto, o alimento vindo do céu – o maná e as codornizes (*Ex* 16, vv 9-13),

*Deerat uaganti per locorum deuia,
Qua pelleret famem dape?
Fluebat alto, roris instar, aethere
Spe lautioris copia
Cibi.*

Depois, ainda no deserto, a água que jorra da rocha, após as pancadas ordenadas por Deus e executadas, aliás, numa atitude de pouca fé, por Moisés (*Ex* 17, 1-7, vv 13-16),

*Negabat aridum limphas solum
Quibus sitim restingueret ?
Rumpebat ecce saxa fons, et asperis
Ibant fluenta rupibus.*

Repare-se, antes de mais, quanto ao estilo, na força conseguida pelo poeta, com a repetição da estrutura: *deerat/fluebat; negabat/rumpebat*.

Além disso, tem interesse notar a riqueza emotiva que Aquiles Estação consegue incutir no seu poema pelo estilo pessoal que utiliza, pondo-se no lugar do povo escravizado, até aos versos finais, onde com uma linguagem que nos faz pensar em Virgílio²⁹¹, felicita esse povo, por ser regido, defendido e guiado por um Deus que compara o cuidado com que

²⁹¹ *Aen.* 1,94; 12, 155.

protege o Seu povo à ternura da galinha protegendo os pintaínhos sob as suas asas; uma imagem de profundas ressonâncias bíblicas, que não encontramos no Antigo Testamento, mas que nos leva até lá, a partir de Jerusalém, sobre a qual Lucas constrói essa outra imagem da misericórdia divina, que é Jesus chorando sobre o destino trágico da Sua Pátria.²⁹².

As apostilas de Estação a *Lc* 15, 11-31, onde se encontra a chamada «Parábola do Filho Pródigo» – precisamente a terceira das parábolas da misericórdia divina e a única que o nosso humanista comenta, merecerão uma referência especial no capítulo V²⁹³; parece, no entanto, legítimo considerar aqui já que a ternura de Deus em relação à humanidade, de facto presente em muitos passos do AT²⁹⁴, se torna força mística e literariamente inspiradora através do discurso paulino, tal como nos é transmitido pelo terceiro evangelista.

Do poema do humanista português propõe-se a seguinte tradução:

Do povo cujas lamentações, antes, em minha poesia,
Cantava, em canto queixoso e triste,
Esqueço as penas e [canto] agora a admirável alegria,
Depois que deixou de ser escravo.
Ovante percorreu, para a pátria, ínvios caminhos;

²⁹² Cf *Mt* 23, 37; *Lc* 13, 34-35; 19, 41-44.

²⁹³ Vide infra, pp. 645-663.

²⁹⁴ Apenas alguns passos que se poderão considerar mais significativos: *Ex* 3, 7 (YHWH compadece-Se do Seu Povo, cujo sofrimento contempla e cujos gritos escuta); 34, 6-7 (... *Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis...*; uma profusão de títulos que prepara a figura do pai da «Parábola do Filho Pródigo»); *Num* 14, 18-19 (oração onde Moisés pede a YHWH que perdoe ao Seu Povo, fundamentando a justiça dos seus pedidos e a esperança de ser atendido, precisamente na experiência que esse povo tem feito da misericórdia divina, ao longo da sua história). Ver ainda *Ps* 86 (85), 5. 15 (onde encontramos a mesma linguagem de encanto perante a ternura de YHWH para com o Seu Povo).

E o fundo do mar a pé enxuto,
Enquanto do mar as águas param, aqui e ali,
Pisarei, conduzido por Deus.
Faltava àquele que deambula por caminhos ínvios
Alimento que debelasse a fome?
Caía do alto céu, como orvalho,
A esperança de banquete mais lauto.
Recusava aquele solo árido
O líquido com que se extinguísse a sede?
Eis que uma nascente brotava da rocha,
E rios corriam entre as pedras.
Oh, três e quatro vezes bem-aventurado o povo que Deus
Governa, protege e conduz!
E isso como a galinha, que de toda a parte
Congrega os seus pintaínhos.

XV

*Sebastiane, lumen idem Insubriae,
Decus grande Galliae,
Dat ipsa Narbonensis ortum Gallia,
Dat ciuitatem Insubria.
Dux proeliis tremende, militaria
Cum signa promoras loco.
Tuaeque uim cohortis et tuam²⁹⁵ hostium
Fractus perhorruit furor.
Te Caesar altus uniceque te, domus
Amabat alta Caesaris.
Odere quantum Caesar atque Caesaris
Nefanda post eadem²⁹⁶ domus.
Simul est Iesum cultus in Deum tuus
Fidesque mira cognita,
Cum dulcibus solatus inter aspera
Es adlocutionibus
Pios et usque dura quamuis perpeti
Forti iubebas pectore,
In astra tendens alta dexteram, dum doces
Manet quid illos praemii.
Confessa per te caeca uidit auream
Coniux Nocostrati diem.*

²⁹⁵ Marina La Tella BARTOLI leu *tua*, mas aqui o manuscrito não oferece dúvidas sobre *tuam*.

²⁹⁶ O texto publicado ppor M. BARTOLI diz *postea*, gramaticalmente possível. No entanto, o manuscrito apresenta, como correcção do próprio Aquiles Estaço, *post eadem*.

*Age imperator, une de seuissimis,
Quod est professum, age hunc palam,
Ad illa diuum monstra tempta uertere,
Cultusque mendacis Iouis.
Furis momentis te uiri constantia,
Docentis et uerum Deum.
Ergo inligato robora ad dura hostici
Tendantur arcus imperas²⁹⁷.
Frustra putasti namque multo uulnere
Quem tu necatum barbare,
Adest, tibi que occurrit en tu integer,
Monere nec te desinit.
Stupes et ora pallor inficit repens
Tremorque anhelantem quatit,
A uulnere ut cum surgit acrior leo,
Venator horret africanus.
Amensque fasces expediri clamitas,
Flagrisque secum inemori.
Sebastiane, si quid aut preces mouent,
Aut uota te tangunt pia,
Quidquid daturus ceteris, transferboni
Sebastianum in principem.
Puer tot unus principium post funera,
Patrisque proles postuma,
Tot urbiumque gentiumque sustinet
Spes, sub eius spe nominis.*

São Sebastião, que cedo se tornou um dos santos mais conhecidos e venerados no Ocidente, terá vivido em finais do século III, princípios do

século IV. Martirizado no tempo de Diocleciano – na última grande perseguição ordenada pelas autoridades supremas do Império -, o que se conhece da sua vida está envolvido em dados lendários, hoje difíceis de destrinçar.

O poema de Aquiles Estaço segue muito de perto a *Passio Sancti Sebastiani*, que foi escrita mais de um século após os acontecimentos a que faz referência.

Nascido na Gália Narbonense, seus pais seriam, no entanto, originários da Gália Transpadana (Insúbria), correspondente, mais ou menos, à actual Lombardia: O que explica o interesse de Santo Ambrósio (séc. IV), pela família de Sebastião.

Família profundamente cristã, no seio da qual Sebastião aprendera, não só o valor da fé e a coragem de a defender, mas também a dinâmica do apostolado, a divulgação da própria crença, através das relações de amizade que se vão estabelecendo no exercício da profissão.

Presente nas campanhas do Norte, na região de Paris, teria alcançado a preferência do próprio Imperador e da sua casa: *Te Caesar altus uniceque te, domus/ Amabat alta Caesaris.*

Como se lê no poema, Sebastião, que continuou a exercer o seu cargo até ser descoberta a sua condição cristã, ajudava as vítimas da perseguição a permanecerem fiéis à sua fé, e, como alguns dos encarregados da execução dos decretos imperiais acabavam abraçando o cristianismo, o nosso santo tornou-se suspeito, até que um dos pretorianos o denunciou.

Também se refere no poema o seu duplo martírio:

O primeiro, mais conhecido, porque representado na iconografia tradicional, consistiu em ser amarrado nu a uma árvore e aí crivado de flechas, até ser julgado morto pelos seus carrascos; estes lançaram-no num monturo, onde uma cristã piedosa o foi encontrar. Uma vez curado das

²⁹⁷ Apresenta-se aqui a versão corrigida pelo próprio Aquiles Estaço. M. BARTOLI dá, destes dois versos, a versão seguinte: *Ergo inligato dura mox ad*

feridas, apresentou-se ao Imperador, a fim de lhe demonstrar que os cristãos não eram os inimigos que ele imaginava.

O Imperador teria então ordenado que o flagelassem até à morte.

O interesse deste poema está no facto de conter uma súplica em favor do príncipe D. Sebastião, à qual se fez já referência²⁹⁸.

Em tradução livre:

Sebastião, luminar da Insúbria,
Grande glória da Gália,
A quem a Gália narbonense berço deu,
E a Insúbria cidadania.
Chefe temível nos combates,
Quando ostentas as insígnias militares,
Com a tua força e da tua coorte se horrorizou
O quebrado furor dos inimigos.
Estimava-te o alto César, e unicamente a ti,
A ilustre casa de César,
Tanto quanto te odiaram depois César
E a nefanda casa de César;
Logo que se tornou conhecido o teu amor
E a tua extraordinária fé em Jesus Cristo,
Quando costumavas, nas agruras, com doces falas,
Animar os piedosos, e mesmo no meio das provações;
Exortavas com força e segurança de ânimo,
E erguendo a mão direita para os altos Céus,
Ensinas-lhes que prémio lhes está reservado.
Cega suplicante, a esposa de Nicóstrato,

robora/Tendantur arcus imperas.

²⁹⁸ Cf. supra, p. 174.

Por ti viu a luz dourada.
Eia, Imperador, um dos mais cruéis,
Como foi reconhecido, vamos , abertamente,
Faz voltar às monstruosidades dos deuses
E ao culto do falso Júpiter,
Nos momentos de fúria com a perseverança do homem
Que te mostra o verdadeiro Deus.
Por isso ordenas que, amarrado ao duro carvalho,
Os inimigos apontem o arco.
Aquele que em vão acreditaste , com muitas feridas,
Por ti barbaramente assassinado,
Aparece, e eis que são se te apresenta,
E não cessa de te exortar.
Pasma, uma lividez súbita cai sobre os teus lábios,
E, anelante, o tremor te sacode,
Como quando o leão se ergue mais raivoso pelas feridas,
Se horroriza o caçador africano.
Fora de ti, gritas que lhe atirem as varas,
E, ferido, morra na flagelação.
Sebastião, se as preces ou os votos piedosos
Em algo te tocam,
O que vais conceder aos outros, transfere, benigno,
Para o príncipe Sebastião.
O absolutamente único filho, após a morte dos Príncipes,
Filho póstumo de seu pai,
Que detém a esperança de muitas cidades e nações,
Sob a esperança do próprio nome.

XVI

Magna mater, hos tibi

Poeta lusus hic leuis dicauit,

Musa rustico tibi

Quos dicat ipsa inconditos agrestis.

Maius hic potest nihil;

Auara namque plura sors negauit.

Tuque quisquis obtulit,

Quodcumque, mente si bona piaque

Laeta consulis boni,

Tibique factum uis satis superque;

Natus ut tener tuus,

Recens in auras editus, colonum

Prompta paupere e casa

Prima illa laetus munerum uidebat,

Non minus quam ab ultimo

Quas orbe gazas tres magi ferebant,

Ergo nunc breuis tua

Tabella ab ara te libente pendet;

Illa posteros docet

Opem iacenti te bonam tulisse.

A ti, grande Mãe, o poeta simples

Dedicou estes exercícios,

Que a musa agreste lhe dita imperfeitos,

A ele, poeta rústico.

Ele não pode fazer melhor,
 Pois muito lhe negou a sorte avara.
E tu, se tudo o que te oferecem
 Aprovas contente,
De ânimo bom e piedoso,
 E o que te fazem o queres extraordinariamente,
Como o teu tenro filhinho,
 Recém dado à luz, naquela primeira casa de
 camponeses,
Pobrementemente preparada,
 As prendas olhou agradado,
Nada menos do que as riquezas, que do fim do mundo
 Traziam os três Magos,
Portanto, agora, com o teu agrado, pende do altar
 Este teu curto ex-voto;
Ele recordará aos vindouros
 Que a um doente um favor concedeste.

Poema-dedicatória do que poderíamos designar como o ex-voto de um doente curado – *iacenti* -, que deposita no altar da sua Padroeira uma lembrança do favor recebido.

É também um poema de Natal: da referência à humildade do que tem para oferecer a Maria – *Magna mater* - o poeta compara a sua situação à dos Magos; e pede que, mesmo tratando-se de um dom muito inferior, o seu não mereça menor acolhimento – *Non minus quam ab ultimo/ Quas orbe gazas tres magi ferebant* — do que o que obtiveram as ofertas daqueles grandes da parte do Deus Menino: *Natus ut tener tuus...*²⁹⁹

²⁹⁹ Vide, supra, p 296, o que se disse acerca desta comparação feita por Aquiles Estação, do seu trabalho de poeta com as ofertas dos Magos.

Se tomamos as palavras em sentido próprio, vemo-nos de novo perante o problema de uma doença... ou, pelo menos, de um estado de especial abatimento no qual o poeta – ou o protagonista do poema — terá sido socorrido por Maria.

Em qualquer dos casos, quer se trate de doença em sentido metafórico, quer se trate de um facto real, acaba por dar ao poema um tom de especial emoção lírica.

XVII

*Virgo, candenti decus omne caelo,
Et Dei mater Dominique Iesu,
Virgo, non ipso uiolata partu
Maxima matrum.*

*Prime flos, et uirginei pudoris
Proxima gnato meritos honores
Occupas, te sunt superum minores
Principe coetus.*

*Ergo, quid possis pia mater et quid
Filius magnae precibus parentis
Donet, experti liquida sumus qui
Vescimur aura.*

*Mater, et Virgo simul una, perque
Te tui quondam puri labores,
Et tuos oro, propius labores
Aspice nostros.*

Mais um poema dedicado à Virgem Maria.

Virgem, pleno adorno do céu ardente,
Mãe de Deus e do Senhor Jesus,
Virgem, nem no próprio parto violada,
A maior das mães.

Primeiríssima flor de pureza virginal,
Tão chegada ao teu Filho, merecidas honras
Recebes; e abaixo te ficam, ó Princesa,
Os coros dos Anjos.

Portanto, na medida do teu poder, Mãe piedosa,
E tanto, quanto o Filho às preces da grande Mãe,
Concede, somos atribulados, nós que
Ainda respiramos;

Ó mãe e simultaneamente Virgem,
Por tuas fadigas de outrora,
Peço-te que atentes, propícia,
Nas nossas fadigas.

Em tom laudatório, proclamam-se algumas das mais importantes afirmações da fé católica acerca da Mãe de Jesus: a sua maternidade divina — *Dei mater dominique Iesu* (v. 2) e a virgindade perpétua — *Virgo, non ipso uiolata partu* (vv 1-4)³⁰⁰. Maria está acima dos próprios Anjos, mas a

³⁰⁰ As palavras de Aquiles Estaço parecem incluir no conceito de virgindade no parto a integridade física de Maria. Essa integridade ter-se-ia miraculosamente conservado, graças ao poder do próprio Filho, que, ao fazer-Se homem, não deixava de ser Deus e, relativamente à mulher que escolhera para Sua mãe, também neste campo representante e símbolo da humanidade inteira, não vinha diminuir, mas consagrar tudo o que era um autêntico valor da sua condição feminina.

Neste aspecto, o humanista português atém-se ao sentir geral das pessoas, para as quais é muito difícil entender um discurso sobre a virgindade da mulher que não incluía a integridade física. E esta, nos casos normais, é incompatível com a maternidade.

Na teologia católica, o conceito puro de virgindade, quando referido a Maria, não inclui necessariamente a integridade física, no parto, ainda que, de facto, não a exclua: para a fé e para a teologia, a virgindade perpétua da Mãe de Jesus é um dogma cristológico, isto é, brota do mistério da Encarnação do Verbo e, mais do que um privilégio da Mãe, é um

sua posição é sempre subalterna, em relação ao próprio Filho (vv 4-8); de tal maneira que o seu poder intercessor não vai para além do que o Filho lhe concede – *quid possis, pia mater, et quid / Filius magnae precibus parentis / Donet* (vv 9-12). Termina pedindo à Mãe que interceda junto do Filho por aqueles que, como aconteceu com Ela, têm a vida cheia de tribulações – *Et tuos oro, propius labores / Aspice nostros*(vv 15-16).

Do ponto de vista doutrinal, Aquiles Estaço mantém-se fiel a si mesmo: uma vez que a controvérsia pela controvérsia não lhe interessa, limita-se a seguir o pensamento ortodoxo.

É a permanência desta atitude que nos permite situar o humanista português na corrente dos pensadores que, desde o século XV, se vinham esforçando por reformar as mentes, pondo em realce os aspectos mais fecundos da verdade, que nem sempre se salvam no calor das controvérsias.

Aquiles Estaço, como se tem referido noutros contextos, terá sido sempre um moderado e, como tal, teve algumas vezes de fazer a travessia do deserto.

Tem, no entanto, interesse notar como, apesar de tudo o que diz de Maria, este poema enquadra o pensamento católico numa perspectiva correcta; nomeadamente no que se refere ao poder intercessor da Mãe de Jesus:

elemento da riqueza com que o Filho salva a humanidade. Neste contexto, a integridade física, relativamente ao parto, admite-se como um sinal, mas não como algo de essencial.

Em síntese, para os crentes, que adoram em Jesus Cristo, Deus feito homem – *perfectus Deus et perfectus homo* (Símbolo Atanasiano) – na Encarnação do Verbo, só não aconteceu de modo humano o que seria incompatível com a dignidade da natureza divina. O parto de Maria teve de ser verdadeiramente humano e virginal; o que isto encerra de miraculoso faz da virgindade perpétua – antes, no e depois do parto – um todo único, que vai muito para além da integridade física e não a inclui necessariamente. [Sobre esta temática, uide, u. g. J. GALOT, *Maria, La Donna Nell'Opera Della salvezza*, terza edizione, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana (EPUG), 1992, com a bibliografia aí indicada].

*Ergo, quid possis pia mater et quid
Filius magnae precibus parentis
Donet,*

Isto é especialmente significativo, se tivermos presentes os temores dos protestantes, que, como fazem alguns ainda hoje, acusavam a Igreja de idolatria, porque, diziam, punha Maria acima de Cristo.

Ora, segundo a correcta doutrina católica e tal como aparece neste poema, esse poder está perfeitamente subordinado ao de seu Filho.

XVIII

*Antoni, ante alios quem colo caelites
Diuorumque decus, te superum pater
Lumen sustulit aureum
Terris, aetheriam in domum*

*Istuc, in mediis unde laboribus
Praesens adfer opim, diximus, atque opem
Praesens saepe tulisti,
Te quicumque uocauimus.*

*Redde, o diue, praecor me mihi (languedo
Deformi macie turpis) et igneos
O defende colores³⁰¹,
Cultori facilis tuo.*

*Non hoc meritis diue dabis meis,
Sed tantum precibus, sed magis supplici
Voto, dulcis Iesu
Exemplo, immeritis bonus.*

Um poema dedicado claramente a Santo António.

³⁰¹ Marina La Tella BARTOLI leu aqui *calores*, leitura possível, quer do ponto de vista da semântica do poema, quer à base do manuscrito. Acontece, porém, que o poema seguinte, também dedicado a Santo António, fala expressamente do regresso das cores (*colores*), não propriamente dos calores, como uma graça especial do Santo. Por essa razão se adopta aqui a leitura *igneos colores*.

Quatro estrofes que correspondem, quase verso por verso, a outras tantas afirmações que merecem especial referência.

Em primeiro lugar, na galeria das devoções de Aquiles Estaço, o Santo de Lisboa ocupa o primeiro lugar: *ante alios quem colo caelites*.

É um facto que não tem merecido muita atenção por parte dos seus biógrafos: o humanista português pertenceu à Confraria de Santo António, em cujas reuniões, segundo as respectivas actas, esteve presente, quase até ao momento da sua morte.

A mesma declaração reaparece no último verso da terceira estrofe —
... *cultori facilis tuo*.

Depois, à guisa de explicação por tal preferência, afirma-se a prontidão com que o Santo acode aos seus devotos,

*Praesens saepe tulisti,
Te quicumque uocauimus*

e, na terceira estrofe, mais um pedido estranho:

*Redde, o diue, praecor me mihi (languet/
Deformi macie turpis) et igneos
O defende colores,
Cultori facilis tuo.*

Estará o poeta verdadeiramente doente, ou referir-se-á apenas ao ambiente abafado da cidade de Roma?

Como acontece com o poema dedicado a Santa Catarina³⁰², e no poema de Natal visto supra³⁰³, não é fácil saber se o poeta tem presente uma situação real de enfermidade em que ele próprio se encontra, ou se, pelo

³⁰² *Diue faue, Catherina, tuus multa prece suplex*, p.393.

³⁰³ *Magna mater, hos tibi*, p. 342.

contrário, apenas utiliza a metáfora da doença para falar das coisas que o atormentam. E estas tanto podem ser de ordem física como moral.

Finalmente, com uma familiaridade que iguala a profundidade teológica, recomenda ao «seu» santo que, seguindo o exemplo de Jesus, não tenha em atenção os seus méritos mas o ardor das súplicas.

A questão dos próprios méritos, ou o modo como é posta pelo poeta, não tem nada de especial, pois é uma expressão da piedade do teólogo, perfeitamente coincidente com o ensino tradicional da Igreja, que encontra inúmeras expressões semelhantes na liturgia.

Será, no, entanto, digna de referência, dado que se trata de um dos pontos mais sensíveis, na polémica com os protestantes, que, desde Lutero, acusavam os católicos de porem os seus méritos acima dos de Cristo.

Aquiles Estaço, mostrando não ter medo da acusação de luterano, mostra também que aquela censura por parte dos protestantes não era justa³⁰⁴.

Finalmente, o que talvez se possa classificar como alusão cultural:

Os termos com que se refere a Jesus – *dulcis Iesu/ Exemplo* – permitem-nos supor que tem em mente o pormenor iconográfico do santo brincando com o Menino.

Por outro lado, podemos supor também que Estaço tem presente o poema de São Bernardo, *Iesu dulcis memoria*, um dos mais belos poemas em latim medieval recolhidos pela liturgia romana.

³⁰⁴ Fala-se, claro, da doutrina oficial da Igreja e da piedade esclarecida de um teólogo, como era o nosso humanista. Não se pretende pôr em dúvida a justeza das invectivas de Lutero e seus discípulos contra os erros de certos pregadores e tantas práticas do povo ignorante.

Deste poema propõe-se a seguinte tradução:

António, que venero antes dos outros moradores do Céu,
Honra dos santos, a ti, o Pai de todos os seres celestes,
Da Terra te levou à áurea luz,
Até à casa etérea;

Daí, donde, em meio de nossas tribulações,
Traz-nos a tua presença e auxílio! Nós o clamámos.
E tu, com tua presença, tantas vezes nos trouxeste
auxílio,
Fosse quem fosse de nós que te invocasse.

Ó meu santo, peço-te que, propício a este teu devoto
(Sofro, feio, com disforme magreza)
Me restituas e defendas
As cores vivas.

Não vais, Santo, conceder isto aos meus méritos,
Mas apenas às preces, mais ao desejo suplicante,
Bom para com quem não merece,
Segundo o exemplo do doce Jesus.

XIX

*Quas o praesidium, quas decus o meum
Grates, quae referam sacra memor tibi
Magno munere namquam
Viuoque et ualeo tuo*

*Antoni, rediit pristinus en color,
Et quod laeta parum perdiderat decus
Frons, te dante recepit,
Et pallens macies abest.*

*Siluis non aliter spiritus incidit
Insani Boreae, diripiens opes,
Quas mox uere tepente
Aurae³⁰⁵ restituunt bonae.*

*Me, nec tura tibi dona, nec aurea
Res angusta³⁰⁶ sinit reddere; uota quae
Tantum carmine soluo,
Tu plus uelle, satis putas.*

³⁰⁵ Ao contrário de M. La Tella BARTOLI, que lê *aureae*, sugere-se *aurae*, mais coerente com o significado do poema.

³⁰⁶ M. BARTOLI lê *angusta*, que não parece justificar-se pelo contexto.

Ó protector, ó honra minha, que graças,
Que cerimónias, agradecido, te consagrarei,
 Pois por uma grande graça tua,
 Estou vivo e com saúde,

Ó António! Eis que voltou a cor primitiva,
E a beleza que perdera um pouco,
 A fronte alegre, graças a ti, recuperou;
 e foi-se a pálida magreza.

Não de modo diferente cai sobre a floresta
O sopro do insano Bóreas, arrastando os bens
 Que em breve, com a cálida Primavera,
 As brisas boas restituem.

A estreiteza de bens não me permite que entregue
Ofertas de incenso ou de ouro; quanto aos votos
 Que cumpro apenas com um poema,
 Tu consideras suficiente o querer mais.

A mesma estrutura e o mesmo santo invocado.

Após uma leitura atenta do poema, fica-nos a impressão de que Aquiles Estaço, que mostra uma especial devoção a Santo António, agradece a satisfação do pedido que fazia no poema anterior. Ou seja, a cura da doença que, segundo esse texto, o atormentava.

Podemos dividir a composição em duas partes, de duas estrofes cada:

Os primeiros oito versos falam-nos da doença curada, pondo o acento no desaparecimento dos sintomas.

Os oito versos seguintes, últimas duas estrofes, segundo parece, constituem a parte mais interessante do poema, apesar das alusões culturais que contêm:

Primeiramente o símile da tempestade invernal que é dissipada pelo advento da Primavera, para explicar o estado de espírito em que se encontra o poeta após a cura que pediu ao Santo.

Depois, numa linguagem que faz recordar o relato evangélico da adoração dos Magos³⁰⁷, o poeta desculpa-se de não oferecer, em sinal de gratidão, nem incenso nem ouro, consolando-se com o pensamento de que os seus poemas satisfarão o Santo, a quem bastam os bons desejos dos seus devotos.

³⁰⁷ Cf. *Mt* 2, 1-12.

XX

*Terret tota simul castra, ferox mole gygas sua,
Immanis Goliath, quem rutilo crine decentior
Ridet, fulminea deinde manu saxa rotat puer,
Fundae terrificis increpitans uerberibus, ruit
Quassa fronte. Procul dans sonitum bellua, plurima³⁰⁸
Nequiquam minitans, nempe iacet triste soli nouem
Monstrum iugeribus; castra simul tota sonant io.
It uox per superum clara domos, uiue diu, noua
O uirtute puer macte, meo non sine numine.*

Aterroriza todo o arraial, com sua mole, o fero gigante,
Imane Golias, do qual, mais belo, de cabeleira ruiva, se ri
O jovem que, depois, com mão fulminante, lança pedras;
Humilhando com os golpes da funda terrível, derruba-o,
Ferido na frente. Ao longe chega o ruído da fera, em vão
Lançando grandes ameaças, pois sobre nove jeiras de terra
Jaz o triste monstro; e todo o acampamento grita: Hurra!
Corre pelas casas a voz ilustre do céu: vivas longamente,
Nova coragem jovem, não sem o meu auxílio.

Poema inspirado no episódio de David e Golias³⁰⁹: o hexâmetro dactílico dá aos versos de Aquiles Estaço a solenidade épica que teria o

³⁰⁸ Em vez de *plurime* (BARTOLI), com o apoio do manuscrito.

³⁰⁹ Cf. 1 Sam 17

texto do qual provém este como outros episódios dos livros históricos do Antigo Testamento³¹⁰.

Do ponto de vista do conteúdo, podemos dividir o poema em duas partes iguais, com quatro versos e meio cada.

Esta divisão está assinalada pelo ponto final que se introduz depois de *Quassa fronte*.

Na primeira parte descreve-se o efeito da presença do gigante diante do acampamento de Israel e a luta que trava com ele David, jovem de pequena estatura, designado aqui pelo termo *puer*, intencionalmente contraposto a *ferox gygas*.

Dá o tom a esta parte o primeiro verso:

Terret tota simul castra, ferox mole gygas sua

A segunda parte assinala o alívio criado no acampamento pela derrota do gigante; dá-lhe o tom o verso sétimo:

Monstrum iugeribus; castra simul tota sonant io.

Repare-se, além disso, na construção quase quiásmica.

³¹⁰ Cf J. RENIÉ, III, pp. 134-136

XXI

*Qui res et rerum causas, quique omnia late
Temperat imperio bonus aequo,
Et qui siderum sine semine finxit Olympum,
Piscosoque mari uiridantem
Omniparae molem cinxit telluris, et almi
Ante diei³¹¹ et noctis tenebrosae
Diuisitque uices³¹²; uicibusque uolubilis anni
Perpetuas hoc foedere leges
Fixit ut haec tepeat tempestas ardeat illa
Mox recreet tepor huius, huius³¹³
Frigora mox urant. Solem annum hoc ordine iussit,
Lunam hoc ordine uoluere menses.
Naturae et quorum haec se se negat esse parentem
Ipse parens, patrique coaeuus
Aeterno quem non capiunt simul omnia, certo
Quique capit simul omnia fine.
In terras defluxit, ut humidus imber ab alto
Per tacitum, cum, uere tepenti,
Optatos culta excipiunt sitientia rores,
Tempora quos matura uocarunt,
Scilicet ut fruges, et cetera munera tellus*

³¹¹ A forma *diei* não parece de acordo com o manuscrito, embora seja coerente com o texto; por outro lado, a forma *die*, que parece ser a do manuscrito, é difícil de explicar; por isso se adopta a forma proposta por M. La Tella BARTOLI.

³¹² Em vez de *Diuitisque uices* (BARTOLI).

³¹³ Em vez de *Huis et huis* (BARTOLI).

Lactanti gremio bona fundat.
Illum hac luce nouem post mensibus edidit aluo
Virgo intacta, expersque dolorum,
Humano generi quondam promissa ferentem
Dona. Salutaresque receptus
In partem, sortemque poli, tum laetior aether
Terraque cum pelago risere.
Mane nouum populi mirati, et purius illam
Ire diem cum sole nitente
Insolitum, pax cuncta habuit, fera bella quierunt,
Saeclum orbis reuocauerat aureum.
Ast infans male fultus³¹⁴ humi, sub paupere tecto
Mira forent ut cuncta, iacebat.

Aquele que, bom, amplamente dirige, com poder justo,
 As coisas e as causas das coisas,
 Que do nada construiu o Olimpo das constelações,
 Que rodeou com o piscoso mar
 A verdejante mole da terra, mãe de todas as coisas;
 Que do dia criador e da noite tenebrosa
 Separou os turnos; e às fases do curso anual, fixou,
 Por esta ordem, leis perpétuas:
 Que seja este período tépido, aquele seja quente,
 Logo regresse a tepidez deste, daquele
 Em seguida queimem os frios. Mandou que, deste modo,
 O sol ordenasse o ano e a lua os meses.
 Da Natureza e daqueles de que ela nega ser mãe,
 É Ele, o criador, coeterno com o Pai,
 Que nem todas as coisas juntas podem conter,
 E que encerra todas as coisas num limite certo,

³¹⁴ Por *cultus* (BARTOLI).

Desceu à terra, como chuva celeste silenciosamente caindo
Do céu, quando, aquecendo o Verão,
As leivas sequiosas recebem as chuvas desejadas,
Para que o que se chamou tempos maduros,
Isto é, os frutos e todos os outros dons, a boa terra
De seu generoso seio os faça sair.
Esse, nove meses depois, deu à luz, neste dia,
A Virgem intacta, sem dor,
Ao género humano trazendo os bens outrora prometidos.
Recebida a salvação,
Partilha e sorte do céu, então, os astros, mais alegres,
Riram a terra e o mar.
Os povos admiraram um novo amanhecer e um não habitual
E puro entrar no dia, com o sol a brilhar;
Tudo ficou em paz: pararam as guerras cruéis,
Do mundo se fez regressar a idade de ouro.
A criança, porém, mal deitada na terra, para que tudo
Fosse admirável, jazia sob o tecto pobre.

Não será muito difícil verificar como, neste poema, Aquiles Estaço, apesar da profundidade teológica dos temas que aborda, se mostra um bem inspirado poeta lírico.

De um modo geral, pode dizer-se que estamos perante uma composição inspirada no mistério do Natal.

Se, porém, analisarmos o seu conteúdo em pormenor, encontramos várias afirmações de ordem teológica que, além do seu interesse próprio, ajudam a identificar Aquiles Estaço como o poeta crente que quisemos descobrir nos textos estudados neste capítulo e cuja reflexão se mantém perfeitamente no quadro da ortodoxia, como ela era vista na segunda metade do século XVI.

A maior parte do poema ocupa-se da Criação: a Criação como acto livre de Deus e como fruto desse acto.

Amalgamando o esquema catequético do primeiro capítulo do *Génesis* com as reminiscências da liturgia e das afirmações dos Padres sobre o mistério da Encarnação, o humanista português fala da obra realizada pelo Pai através do Filho: todas as coisas tiradas do nada – *Qui res et rerum causas... et qui siderum sine semine finxit Olympum...* – e o mundo organizado em dia e noite, com a lua marcando os meses e o sol os anos, nos quais se sucedem as estações.

Tudo isto através do Verbo Eterno de Deus³¹⁵, que desceu à terra, como o orvalho que a fecunda, e que ... *hac luce nouem post mensibus edidit aluo/ Virgo intacta, expersque dolorum.*

Referência expressa, não só à virgindade perpétua de Maria, mas também ao carácter miraculoso do parto³¹⁶.

Diríamos que o humanista português, na esteira de outros pregadores e autores de textos espirituais da mesma época, procura transmitir poeticamente as emoções que lhe causa a contemplação do mistério de um

³¹⁵ Cf. *Joh* 1, 3-4: pavnta dij aujtou` ejgevneto, kai; cwri;~ aujtou` ejgevneto oujde; e{{n o} gevgonen.

³¹⁶ Aquiles Estaço, ao falar do parto sem dor, parece fazer-se eco da crença tradicional, que referia o carácter virginal do parto ao facto de Maria não ter sofrido os «trabalhos» respectivos. Isso, aliás, parece vir insinuado no relato de *Lc* 2, 7 – kai; e]teken to;n uiJo;n aujth`~ to;n prwtovtokon, kai; ejspargavnwsen aujton; kai; ajnevklinen aujtojn ejn favtnh/.

Isto é: se Maria pôde assim ocupar-se do bebé, após o parto, pensavam os comentadores, foi porque ele não lhe custou o que, como também acontecia então, custava a qualquer parturiente. A teologia actual prefere não se ocupar de pormenores que não têm necessariamente a ver com aquilo que é realmente objecto da fé. Por isso se limita a afirmar que o parto foi natural, no sentido em que não lhe faltou nada para ser integralmente humano, e sobrenatural, no sentido em que nele Maria manteve com seu filho a mesma relação materno-virginal que mantinha desde a concepção.

Sobre a questão da virgindade no parto, ver também o que se disse supra, p.246, nota 300.

Deus que, apesar de ser maior do que o universo, de que é autor, Se faz conter pelo mesmo universo, para nele salvar o homem e, indirectamente, o mesmo universo.

No fundo, é a doutrina da Redenção como segunda criação, ainda mais maravilhosa do que a primeira.

Repare-se como, a terminanr a sua composição, o poeta retoma o tópico do espanto perante o mistério do Criador que Se faz criatura; ideia que se repete em quase todos os poemas inspirados no Natal.

XXII

E GRECO EGNATI DIACONI

*Audi, meique nate consilii memor:
Te quam quid aliud inspice ipsum attentius,
Et haec in imo conde dicta pectore.
Largire cuncta, unam ut pares prudentiam,
Nam uana sunt haec una si deest omnia,
Fac mores uiuas, et modo prudentium.
Nec proferat quid lingua non in tempore.
Animoque uenans cogita omnia optima,
Quaecumque ducunt huc, sequens uestigia.
Insiste rectam semitam, uita malum.
Legem parentis nec dei obliuiscere.
Adest quis hospes, esse Christum cogita.
Te litterarum dede totum cultui.
Es mitis, et dicto audiens doctoribus
Sed nec tuere quiquid otium facit.
Aetate nec non compares, fratres uoca.
Tecum studentium isdem artibus coctus ama.
At haec super, prae ceterisque, atque unicum
Numen uerere et corde et artibus tremens.
In intimis praecordis Christum gere.
Mentem ferendis artium laboribus
Dura, salutis esse compos³¹⁷ ut queas.*

³¹⁷ Alteram-se os vocábulos *ceterisque* (v. 17) e *compos* (v. 21) (BARTOLI), substituindo-os por *ceterisque* e *compos*.

Escuta, filho, recordado do meu conselho:
Observa-te com mais atenção do que qualquer outra coisa,
E grava bem no fundo do coração estas palavras.
Liberal em tudo, obedece apenas à prudência,
Pois, se faltar esta única, tudo será vão.
Procura respeitar os costumes, em especial dos prudentes,
E a língua não profira nada inoportunamente.
Buscando no coração, pensa o que é melhor,
Seguindo todos os passos que conduzem a isto.
Persevera no caminho recto e evita o mal.
Não esqueças a lei de Deus Pai.
Aparece um hóspede, toma-o pelo próprio Cristo.
Entrega-te todo ao cultivo das letras.
Sê dócil e atento à palavra dos mestres,
Mas nem tudo o ócio faz guardar.
Aos que não são da tua idade chama irmãos.
Ama os que contigo se exercitaram nas mesmas artes,
Mas sobre isto e antes dos restantes, o único Deus,
De coração e por actos, venera tremendo.
Adora a Cristo na intimidade do coração.
Fortalece o ânimo com que se suportam os trabalhos,
Que procures tomar consciência da salvação.

Texto de estilo nitidamente sapiencial, repete os conselhos do Sábio, sobretudo no Livro dos Provérbios, cujo estilo imita, e no Eclesiástico, ou Livro de Ben Sirach, que é dos mais helenizantes do Antigo Testamento.

Como diz o próprio título, não se trata de um texto original de Estaço, mas de uma tradução de sentenças extraídas de Inácio Diácono.

XXIII

*Quis, Anna mater, te ferat
Dignis ad astra laudibus?
Beata mater filia,
Nepote sed beatior.
Ergo Anna mater, quis tuis
Tuaeque par quis filiae
Sit et nepotis laudibus?
Aequare laudes unius
Non possit umquam carmine,
Cui summa uis sit ingenti.
Non ille matrem dixerit,
Minus ille filiam, minus
Multo nepotem dixerit.
Nobis sat illud dicere:
Auias praeis tu ceteras,
Quantum parentes ceteras
Tua³¹⁸, Anna mater, filia.*

Já se fez referência a este poema, dedicado à mãe da Virgem Maria³¹⁹, que, segundo a tradição se chamava Ana³²⁰.

³¹⁸ No manuscrito de Aquiles Estação encontra-se *tua* e não *tu*, como leu La Tella BARTOLI; aliás, *tua*, além de coerente, torna o sentido do texto mais claro.

³¹⁹ Cf p. 165 sgs.

³²⁰ Apesar de relativamente antigo na Igreja do Oriente, o culto dos pais de Maria assenta numa narrativa apócrifa, *Proto-Evangelho de Tiago*, 1-5, que, segundo a opinião dos especialistas, teve origem no seio dos cristãos provenientes do judaísmo que se

Do ponto de vista do conteúdo, há que notar, antes de mais, a dependência que conserva relativamente à fé na Encarnação: de facto, o maior título de glória de Ana é ter como filha aquela que viria a ser a mãe do próprio Filho de Deus.

Por isso, a terminar, o poeta se lhe dirige elogiando-a, porque, como avó e mãe, através da própria filha, supera em muito todas as outras mães e avós:

mantiveram presos das suas tradições – *os judaizantes* (cf. p. 674, nota 194). Estes cristãos tinham especial interesse em sublinhar a linhagem judaica de Jesus.

Narrativa ingénua e, ao mesmo tempo, carregada de reminiscências bíblicas, sobretudo do Antigo Testamento, não tem, no entanto, nenhum fundamento nos Evangelhos canónicos, que, a respeito de Maria, se limitam a dizer que estava *desposada com um varão chamado José, da casa de David* (Lc 1, 27; cf Mt 1, 20).

No Ocidente, a festa dos pais de Maria divulgou-se a partir de finais da Idade Média, mas a sua “canonização” definitiva só se verifica em 1584, sob Gregório XIII, como se vê, três anos após a morte de Aquiles Estação. Será, no entanto, legítimo pensar que, pelo menos a nível da devoção individual, os tempos que precederam o decreto papal que tornava a festa obrigatória na liturgia latina, foram marcados por um especial incremento do culto de Ana.

Esse é, pelo menos, o caminho normal das inovações litúrgicas: surgem sempre, ou para sancionar um movimento espontâneo da piedade popular, ou como resposta, muitas vezes reactiva, da ortodoxia, perante certas heresias.

No primeiro caso, temos, por exemplo, a festa litúrgica do Coração de Maria e de um modo geral, as festas relacionadas com aparições e santuários. No segundo, solenidades como a da Santíssima Trindade e do Corpo de Deus, que nasceram e foram assumidas pela autoridade competente, num período de grande confusão doutrinal relativamente aos dogmas em questão.

A reforma litúrgica feita segundo as prescrições do Vaticano II, fixou a memória dos pais de Maria (Joaquim e Ana), em conjunto, no dia 27 de Julho, que já era o *Dies natalis* de Ana.

Para a consulta do *Proto-Evangelho de Tiago*, segue-se aqui: *Evangelhos Apócrifos*, Editorial Estampa, 2ª edição, 1999.

*Auias praeis tu ceteras,
Quantum parentes ceteras
Tua, Anna mater, filia.*

Estás tão acima das outras avós,
Quanto a tua filha, mãe Ana,
Está acima das outras mães.

É particularmente digno de nota o partido que se tira do sentido mais ou menos equívoco de palavras como *mater*, *auia*, *filia*, *nepos*, termos de parentesco, muito claros na cultura latina, em gertal, mas cujo significado exacto, neste contexto, depende do modo como se aceita a referência ao Mistério da Encarnação, não explicitamente citado, mas, de facto, presente em todo o poema.

Dele se propõe a tadução seguinte:

Quem, ó mãe Ana, te elevará
Ao céu com dignos louvores?
Mãe feliz, pela filha,
Mas pelo neto, ainda mais feliz.
Portanto, mãe Ana, louvores
Dignos de ti, de tua filha e de teu neto,
Quem os conseguirá?
Reunir todos os louvores
Num só poema não é possível,
Por maior que seja a sua força.
Não dirá o suficiente da mãe,
Menos ainda da filha,
E muito menos do neto.
Para nós, basta dizer:
Mãe Ana, tu estás tão acima das outras avós,

Quanto a tua filha
Está acima das outras mães.

Poderíamos dizer que, tendo como fundo a base cristológica das estruturas mentais dos crentes relativamente a Ana e Maria, Aquiles Estação faz um jogo de construções não muito habitual na sua poesia: é patente mesmo um certo virtuosismo, nesta referência à *mãe* que, afinal, vai buscar toda a sua dignidade ao facto de ser *avó* de quem é; e à filha cuja grandeza nasce de ser *mãe* do *neto* que, simultaneamente, eleva a *avó* e a *mãe* acima de todas as outras... *avós e mães*...

XXIV

*Ocelle, flosque caelitem
Quos ipsa uirtus lucido
Inuexit ardens aetheri,
Tuaeque Lusitanae,
Tuique pataui maximum
Et orbis Antoni, decus.
Qui te tuetur o bone,
Pictum benigno lumine,
Vultu decorum candido,
Puro nitentem pectore,
Tuique non imagine
Tenetur, haeret, pascitur.
Te odit omnes caelites,
Odere et illum caelites.
Et ipse caelitem pater.*

Flor dos Santos,
Que a própria virtude ardente
Introduziu no luminoso Céu,
Honra máxima da tua Lusitânia,
Da tua Pádua e do orbe, ó queridíssimo António.
Quem te contempla, ó bondoso,
Pintado em luz benigna,
O rosto brilhante de beleza,
Reluzente o peito puro
À tua imagem não se prenderá,

A ela não se agarrará nem dela se alimentará.
Têm inveja de ti todos os santos,
Como tiveram d'Ele os santos
E o próprio Pai dos santos.

Mais um poema dedicado a Santo António – *Lusitaniae, Patauii et orbis maximum decus*.

Para reforçar a ideia de pertença, que não se verifica sem uma especial protecção, Aquiles Estaço emprega o adjectivo possessivo: *Tuae Lusitaniae/tui Patauii*.

Dos três poemas antonianos contidos no códice B 106, este é o que mais depende da iconografia tradicional do Santo, que, como é sabido e foi já mencionado, costuma representar-se com o Menino Jesus, por vezes, sobretudo na pintura, em terno divertimento, quer com o Santo, quer com qualquer objecto que lhe pertença.

Esta dependência da iconografia reflecte-se inclusivamente no carácter particularmente afectivo de alguns vocábulos, como, por exemplo, *ocelle, flos caelitum*, etc.

Depois as cores vivas com que descreve a imagem do Menino, cuja presença ao lado do Santo desperta a inveja de toda a corte celeste, incluindo o próprio Pai. O que, naturalmente, só os poetas podem dizer e, mesmo assim, também só poeticamente.

XXV

*Auream nondum referente lucem
Sole, custodes gregis ora fulgens,
Quo uocat certus puer ales, i nunc,
 Barbite mecum.*

*I comes, terra solitus marique,
Qua pedes, auraeque leues ferebant,
Me sequi, blandum dominum, tuoque
 Munere uatem.*

*Maius o metum meditare carmen,
Quam soles, dulcem strepitum, modosque
Temperans, auro, numerisque agrestes
 Vince cientes:*

*Vince pastorum graciles auenas,
Quamque non ulla rudis arte fundit
Rusticus musam, tibi turba cessit
 Doctior olim.*

*Quid canas, quidnam meditare tantum
Quaeris, et parua haec tibi sunt, egentes
Vir, Parens, infans simul obsoleti in
 Fornice tecti.*

*Quas opes tellus habet, aetherisque
Iunge tot late radiantis ignes,
Pauperis tecti tamen his referendus
Angulus ante est.*

*Namque diuinum fouet ille fetum,
Cui nihil par est, nihil est secundum,
Proximos almae tribuit parenti*
Natus* honores³²¹.*

Ainda o sol não dava sua luz dourada,
Brilhando, o seguro jovem alado, brilhando
No rosto com que chama os guardas do rebanho:
Ide agora, cantai comigo.

Ide, companheiro, presente na terra e no mar,
Com a velocidade com que correm as brisas,
Segui-me, a mim, brando senhor,
Poeta por tua graça.

Busca, ó meu canto, maior entusiasmo
Do que costumás, regulando os teus sons e os metros;
Domina as palavras agrestes com o ouro
Dos ritmos.

Suplanta as flautas gráceis dos pastores;
A musa que o rude camponês por arte nenhuma
Te concedeu, concedeu-ta depois
A turba mais esclarecida.

Apenas procuras que cantar, que elaborar,
E tens estas pequenas coisas: pobres,
O pai, a mãe e a criança, no vão
De um arco estragado.

As riquezas que contém a terra,
Junta-lhe os fogos de um céu que brilha longe;
Mas antes de tudo, devem estas palavras cantar
A pequenez da choupana.

Pois vela aquele filho divino,
Que é sem igual e sem segundo,
E, uma vez nascido, concedeu à mãe
As devidas honras.

Novamente um poema natalício.

Tem especial encanto, sobretudo o diálogo que trava com os pastores e a própria poesia, para que o acompanhem – *i nunc, Barbite mecum* -, a venerar o *diuinum fetum, cui nihil par est, nihil secundum*, honrando de modo especial a Mãe.

Por outro lado, esta composição pode juntar-se a todos os textos em que Aquiles Estaço se deixa levar pela contempalção da benignidade com que Deus Se despoja da Sua grandeza, para Se tornar mais acessível aos homens.

Há uma certa visualização que nos permite pensar no presépio: talvez o humanista português tivesse perante os olhos alguma dessas representações do Natal que se vinham divulgando no Ocidente desde

³²¹ No manuscrito encontra-se *parenti* e *natus*, ao contrário do que leu Marina Bartoli: *parentis* e *notus*. Além disso, lendo o manuscrito como se lê aqui, o texto torna-se mais coerente.

Francisco de Assis, embora não haja necessidade de supô-lo, já que a narrativa evangélica do nascimento de Jesus basta à reflexão do poeta.

O que é importante notar é que, para Aquiles Estaço, este nascimento, ao contrário do dos outros homens, que se ornamentam com as glórias da família, coroa de honras a própria mãe.

Tema especialmente abordado na última estrofe, que assim se torna, quer do ponto de vista do conteúdo, quer do ponto de vista estilístico, coroa de todo o poema:

Namque diuinum fouet ille fetum.

Cui nihil par est, nihil est secundum,

Proximos almae tribuit parenti

Natus honores.

XXVI

*Vere, o beata caelitem
Manus, secuta moribus
Actaque uita pariter,
Summit parentis filium.
Vos, qui ferinis horridi
Villis, uel ipsis frondibus
Herbisue tecti uilibus,
Perambulastis auia.
Et qui, frequentibus locis
Mortalium coetus boni
Amastis, haud umquam licet
Largo fluentes sanguine
Humum imbuistis aridam.
At illa uestra maxima
Fides et innocentia,
Et acta uita diuiter,
Christumque, lingua praedicans,
Astris ouantes intulit
Vbi o beati coelites
Placate nobis supplices,
Deum patrem cum filio
Regnantem et alium spiritum.*

Poema com a estrutura de um hino litúrgico, que poderia, por exemplo, servir para a festa de Todos-os-Santos, já que nele se faz referência às distintas formas de especial testemunho cristão: os que

procuraram seguir a Cristo nos costumes e nas ocupações da vida corrente – *secuta moribus actaque uita puriter* –, os anacoretas e todos os que buscaram a perfeição no deserto, entre os animais ou em locais inacessíveis, pelo carácter selvagem da vegetação – *qui ferinis horridi uillis, uel ipsis frondibus herbisue tecti uilibus, perambulastis auia*. Os mártires, que, levaram a resistência às pressões do mundo em que decorria a sua vida até regarem a terra com o próprio sangue – *qui (...) largo fluentes sanguine humum imbuistis aridam* – os missionários, as crianças, etc.

Aquiles Estaço, aliás seguindo a genuína tradição da Igreja, não discrimina estados, formas de existência cristã mais ou menos adequadas à vivência radical do Evangelho. O seu poema fala de todos os tipos de santidade.

Abordar-se-á este tema, com dados mais concretos, sobretudo a partir das leituras do humanista português, no início do capítulo IV³²²

A encerrar a composição, a doxologia com que terminam os hinos litúrgicos, ainda que, neste caso, dissimulada sob a forma de um pedido de intercessão por parte da turba celeste, a tal *beata caelitim manus: ...o beati caelites/Placata nobis supplices/Deum patrem cum filio/Regnantem et almum Spiritum*.

Deste poema propõe-se a seguinte tradução:

Ó verdadeiramente feliz turba celeste
 Que, pelos costumes,
 Como pela vida vivida,
 Seguiu o Filho do Eterno Pai,
 Vós que, com horror, pelas moradas ferinas,
 Ou cobertos pelos ramos
 E ervas selvagens,

³²² Cf. sobretudo pp. 455-457.

Frequentastes lugares inóspitos,
E vós, que, na vossa bondade, nos locais habitados,
Amastes a companhia dos mortais,
Sem nunca ser consentido,
Com largo derramamento de sangue,
Acabastes muitas vezes
Empapando a terra árida.
Mas essa vossa enorme
Fé e inocência,
E vida intensamente vivida,
Anunciando Cristo com a palavra,
Para vosso júbilo vos introduziu nos céus;
Aí, ó santos bem-aventurados,
Súplices nos aplacai Deus Pai,
Reinante com o Filho e o Espírito Criador.

XXVII

*Auis canora nidulis
Diem salutata auream
Et excipit recens iubar,
Recente laeta carmine,
Agitque gratias Deo
Leui refecta somnulo
Videre quod diem potest,
Ferentem inempta pabula.
Homo ipse, quo beatior
Tot ipse bestiis; tamen,
Minusque gratus et memor
Magisque mutus, ut silet!*

A terminar a lista dos poemas que o próprio Aquiles Estaço assinalou com o *s* de (*carmen*) *sacrum*, temos uma curta composição, que, afinal, repete um tópico da literatura ascética, anterior e posterior ao nosso humanista: ou seja, que os animais irracionais cumprem melhor os deveres de gratidão para com o Criador do que o homem, que foi muito mais favorecido do que eles.

Tema, de facto, pouco original, mas que serve para a construção de um texto ao qual não falta uma certa beleza lírica.

Além dos valores estritamente poéticos — os versos curtos reforçam a representação, já sugerida pela escolha do vocabulário, da ternura do canto

matinal das aves -, detectam-se ecos do Evangelho, na referência ao alimento que não precisam de adquirir com esforço: *inempta pabula*³²³.

Podemos também ver como era amplo, para Aquiles Estação, o conceito de *carmen sacrum*, que aqui se traduz simplesmente por poema religioso.

De facto, este poema não aborda um assunto propriamente teológico, mas acaba por reflectir a emoção religiosa do crente perante a natureza, que observa em confronto com Deus e o próprio homem.

Dele se propõe a seguinte tradução:

A ave canora, do seu ninho
Saúda a manhã dourada
E acolhe a recém-erguida estrela de alba,
Alegre no seu novo cântico.
E dá graças a Deus,
Refeita por um sono ligeiro,
Porque pode ver o dia,
Que lhe traz a comida que não comprou.
O próprio homem, quão mais feliz é
Que todos os animais! No entanto,
De memória menos grata
E mais mudo, como o silêncio!

³²³ Cf. *Mt* 6, 26.

Apêndice

Além destas vinte e sete composições que o próprio Aquiles Estaço classificou como poemas sacros, juntando-lhes a sigla S, o códice da Vallicelliana, B 106, contém mais seis poemas.

Apesar da ausência daquela sigla, pelas características do seu conteúdo, e tomando como critérios os do próprio autor³²⁴, podem classificar-se de poemas religiosos: *carmina sacra*.

De facto, no que se refere à poesia religiosa, os critérios do nosso humanista, como se indicava a propósito do poema *Auis canora nidulis*³²⁵ são muito amplos: basta que sirvam de veículo à expressão do sentimento religioso, mesmo que não abordem uma temática específica da fé.

Mas é indiscutível que todos estes poemas, inclusivamente o que é dedicado à memória do pai do humanista, têm parentesco temático com os que vêm acompanhados da sigla S.

Não se conhece o motivo pelo qual Aquiles Estaço omite a omite aqui; tanto mais que a caligrafia do manuscrito nos permite supor que foram copiados por ele próprio.

Marina La Tella Bartoli, tendo precisamente em conta a temática religiosas destas composições, coloca-os depois das paráfrases dos salmos, antes dos poemas a que o humanista português juntou a sigla P: *carmina profana*.

Transcrevem-se a seguir, com breves impressões de leitura e a respectiva tradução, pela ordem que lhes dá M. Bartoli; entre parênteses indica-se a numeração do códice.

³²⁴ Vide supra, p. 382.

³²⁵ Vide supra, p. 381.

XXVIII (XLVI)

*Festa dies, optata dies natalis Iesu,
Quaeque orbi tenebras depulit alma dies
Illuxit, cape thura manu pia, munera ferri,
Et da thuricremis haec adolenda focis.
Horrida bruma negat uariae tibi frondis honores,
Surgere nec uernis floribus ara potest,
Vtere perpetua sola haec stat uiuida lauru,
Hac caput, hac aras cinge poeta tuas
Nascentem uenerare pius, tantumque memento
Hunc puerum nobis conciliare puer.*

Dia de festa, desejado dia do nascimento de Jesus,
Dia criador que iluminou e desfez as trevas do orbe,
Aceita que, por mão piedosa, turíferos dons se tragam,
E concede que ardam em turícremo fogo.
Honras de variegada grinalda te nega o Inverno rigoroso,
E o altar não pode erguer-se com as flores primaveris.
Para uma e outra coisa, só este louro se mantém vigoroso:
Com ele, poeta, cinge a tua cabeça e as tuas aras,
Venerando piedosamente o recém-nascido; lembra-te apenas,
Ó menino, de reconciliar connosco este menino.

Poema inspirado no mistério do Natal. Elegia em cinco dísticos, onde o poeta vai da contemplação à súplica, passando pela exortação que faz a si próprio, no sentido de homenagear devidamente o Menino recém-nascido.

Elementos fundamentais do discurso poético, como veículo do pensamento teológico:

Para Aquiles Estação, o dia do nascimento de Cristo é o dia dos dias – *alma dies* -, o momento em que brilha a luz que rompe as trevas em que está mergulhado o mundo – *orbi tenebras depulit*.

Por outro lado, aproveitando as sugestões da natureza no Inverno, joga com a polissemia da palavra *laurus*, a planta com que se coroam os poetas e que, dado o carácter persistente da sua folhagem, é das poucas que servem para ornamentar as casas, pelo Natal.

Puer – se tivermos presente a polissemia da palavra, inclusivamente nos textos bíblicos e litúrgicos - tanto pode ser o poeta obsequiando o Menino, como este mesmo Menino, que nos reconcilia com o Pai.

Num breve comentário às ideias contidas neste poema, pode dizer-se que Aquiles Estação depende já daquela corrente de pensamento que, dada a importância que foram assumindo na sociedade civil os festejos natalícios, a partir da Idade Média, sobretudo no Ocidente, acabou por confundir o Natal com o mistério da Encarnação.

Ora, inicialmente, as comemorações do nascimento de Cristo, a 25 de Dezembro, destinavam-se apenas a dar uma motivação cristã a outra festa: com efeito, o Imperador Aureliano ordenara, em meados do século III, que se celebrasse com grande solenidade e festejos populares o *Dies Natalis Solis Inuicti*, a coincidir com o solstício do Inverno, que, no calendário juliano caía precisamente no dia 25 de Dezembro.

Aliás, os povos da bacia do Mediterrâneo e do próximo Oriente, incluindo os Hebreus, asinalavam todos, de uma maneira ou de outra, com rituais à volta da luz, a passagem do solstício do Inverno.

Assim, a festa do Natal acabou por se tornar, na mente de muita gente, a festa mais importante do calendário cristão, ainda que, de facto, teológica e liturgicamente esteja muito longe de o ser.

A festa do início do ano em um de Janeiro, quando a liturgia cristã celebra a oitava do Natal, tornou-se, sobretudo a partir do século XIX, uma especial concorrente aos festejos do nascimento de Cristo, até por motivos ideológicos.

Mas, no imaginário popular e na dinâmica das celebrações, a passagem de ano serviu mais como repositório de ritos pré-cristãos que não se quadravam bem com o mistério de Cristo³²⁶.

³²⁶ Para sermos exactos: no calendário juliano, ao qual a Igreja se ateu até à reforma ordenada por Gregório XIII, no século XVI, o ano começava a 25 de Março, com o equinócio da Primavera..

Neste dia começou a celebrar-se, por influência de certas teorias astronómicas, mais do que por razões teológicas, o mistério da Encarnação. Ainda hoje, na liturgia romana, mesmo após a reforma preconizada pelo Vaticano II, tal mistério se celebra a 25 de Março, com particular solenidade.

Em 274, o Imperador Aureliano, influenciado pelo culto de Mitra, estabeleceu no solstício de Inverno que, no mesmo calendário, ocorria a 25 de Dezembro, a festa a que se faz referência no texto, e que a Igreja Romana vai «baptizar», no século seguinte, como a festa do nascimento de Cristo.

A propósito, será oportuno recordar que a liturgia cristã não celebra propriamente aniversários, mas mistérios. Segundo este princípio, a festa mais importante é a Páscoa, que é também, de longe, a mais antiga do calendário litúrgico. Depois desta, temos a Epifania, ou «manifestação» de Jesus como salvador universal – mais conhecida entre nós como Festa dos Reis, ou simplesmente Dia de Reis, e que constitui ainda hoje, para as igrejas orientais, a única festa natalícia.

Sobre esta festa ver o que se disse na p. 296.

XXIX (XLVII)

Tot pro muneribus, pater
Caelestis, referam quas tibi gratias
Seruatus totiens ? Nihil
Mortales meritis reddere par tuis
Quimus, sed quid³²⁷ habet suum
Quisquam, non fuerit quin prius id tuum ?
Aut quae multa satis tibi
Gratae dona manus accumulent³²⁸, sit ut
Maior non tua copia?
At tu, tamen facilis tanquam opulens pater,
Cuiuscumque³²⁹ dator boni,
Tantum laudis amas si memores tui
Linguis edidimus sonos.
Ergo, magne³³⁰ pater, qua licet et cupis
Hoc, te carmine muneror
Qualicumque, nouae ob dona salutis, et
Vsum lucis amabilem
Atque o sic, utinam nunc quoque cum nouis
Tellurem ipse opibus beas,
Deletis maculis atque hominum iubes
Vt sint candida pectora,
Mentem restituas, ac renoues meam,

³²⁷ *Quid*, onde M. BARTOLI lê *qui*.

³²⁸ *Adcumulent*, no manuscrito, e não *adcumulet*, como leu M. BARTOLI.

³²⁹ *Cuiuscumque* e não *cuiusque*, como leu M. BARTOLI.

³³⁰ *Magne*, além de claro no mauscrito, parece mais de acordo com a gramática do que *magno*, como leu M. BARTOLI.

Infectum scelus eluens.

Olim cum tepuit uer, senium sibi

Serpens ut nouus exuit,

Et per nata recens gramina uoluitur

Por tantos benefícios, Pai Celeste,

Que graças poderei dar-te,

Tantas vezes salvo por Ti? Nada equivalente aos teus

merecimentos

Podemos, os mortais, oferecer-Te.

Mas que tem cada um de seu

Que não tenha sido primeiro Teu?

Ou que grau de satisfação para Ti

Poderão conseguir as mãos agradecidas,

Que não seja maior a Tua abundância?

Mas Tu, tão benigno, quão rico Pai,

Dador de todos os bens,

Bastam-Te os louvores, se, com nossa voz,

Entoamos cantos em lembrança de Ti.

Portanto, grande Pai, por ser lícito e porque o desejas,

Agradeço-Te com este poema,

Qualquer que ele seja, pela graça da salvação recente,

E o gozo amável da luz.

E assim, oxalá também agora, com novos dons,

Tu próprio abençoes a terra,

E, limpas as culpas, ordenes que dos homens

Sejam puros os corações.

Oxalá me restituas e renoves o espírito,

Lavando-me da ferida infecciosa.

Assim, um dia, quando aquece o Verão,

A serpente despe-se do velho e, renovada,

Arrasta-se por entre a erva recém-nascida.

Poema dirigido ao Pai Eterno, pode dizer-se que tem como tema a Trindade, já que, além da Criação, que, segundo o sistema das atribuições, a teologia «reserva» ao Pai, fala também da Redenção e da Santificação, atributos, respectivamente, do Filho e do Espírito Santo.

Não pode deixar de se notar a comparação final, de inegável originalidade, já que a serpente, na literatura cristã, aparece quase sempre como símbolo dos contra-valores, de tudo aquilo que na Criação contraria a realização dos projectos do Criador.

Aqui a serpente que, depois da mudança de pele, se movimenta entre a relva, é símbolo do pecador justificado, que se revestiu do homem novo, segundo a linguagem paulina³³¹.

³³¹ Cf., por exemplo, *Rom* 6, 6; *Eph.* 4, 24.

XXX (XLVIII)

*Diue faue Catherina, tuus multa prece supplex
Status, uberibus te lacrimisque uocat.
Quid precibus petit ille? Preces quis dulcis Iesu
Ipsa pias auris flectere saepe soles.
Flectere saepe soles indigno digna, quibusque
Hinc merita immerito conciliare soles.
Da precibus nunc diua preces, audire solers
Ipsa measque preces, ille tuasque preces.*

Sê propícia, divina Catarina! O teu Estácio, suplicante,
Com muitas preces e abundantes lágrimas te invoca.
Nas súplicas, que pede ele? As preces pias com que aplacar
Costumas muitas vezes do bom Jesus os ouvidos.
Aplacar muitas vezes costumás o digno com o indigno,
E, desta forma, costumás reconciliar o mérito com o
demérito.

Concede agora, ó santa, preces às preces: tu, solícita, ouvires
Tu mesma minhas preces, e Ele ouvir as tuas.

Já se fez referência a esta curta composição³³², que é indiscutivelmente daquelas em que o humanista português mais comunica de si próprio.

E não apenas por ser a única em que se nomeia como especial devoto de Santa Catarina, mas sobretudo pelas referências à protecção de que tem sido objecto por parte desta Santa.

³³² Vide supra, p. 302.

Notável o jogo que faz com a palavra *prex*, que emprega sete vezes, quase uma por verso, para falar das súplicas que leva a Jesus, através das súplicas da Santa – *preces, quis dulcis Iesu/Ipsa pias auris flectere saepe soles*.

De facto, para pôr em relevo a força do patrocínio de Catarina, o poeta menciona duas séries de súplicas – *preces* : as dele, que são escutadas pela Santa – *ipsa measque preces* – e as dela, que são escutadas por Jesus – *ille tuasque preces*.

Também merece realce o partido que tira da oposição, simultaneamente morfológica e sintáctica: *dignus (digna)/indignus (indigno); meritum (merita)/immetitum (immetito)*.

Pode falar-se num jogo de conceitos através da repetição dos mesmos vocábulos, que só a funcionalidade da declinação latina torna possível.

Daí a dificuldade de o traduzir em português.

XXXI (XLIX)

S. Laurentio

*Laurenti, cuius uirtuti et uerbera et ignes
Cesserunt totque exhaustis sine more tyranni
Suppliciis uicti cessit furor impius, ut te
Caelestisque parens et circumfusa piorum
Agmina laetantum superis in sedibus ipsum
Aspiciunt laudantque libentia; qualis inulto
Victor ab hoste uenis; te ouans comitatur ouantem
Collecta exilis pubes, quam mire³³³ tuentem
Inter opus genuisti, atque inter uerbera caelo,
Poenarumque memor laetatur, et ante malorum
Teque ducem sequitur tollentem insigne triumphi
Testantem, uicta pro Christo³³⁴ incendia, cratem
Ipse geris; quae te gerit quoque ferrea crates
Victorem pater aetherius, sociosque laborum
Sic meritos coetu superum plaudenti coronat.
Nunc mihi, nunc quoniam propius nunc aspicias illum
Laurenti, pro quo inuictus tam multa tulisti,
Suppliciter peti, namque dabit quaecumque petenti,
Extinguat flammam, saeuaeque libidinis aestum,*

³³³ De facto, no manuscrito, o que se lê é *mira*; no entanto, M. BARTOLI leu *mire*, que parece realmente mais lógico.

³³⁴ M. La Tella BARTOLI omite *Christo*, mas a verdade é que esta palavra se encontra no manuscrito, ainda que na forma abreviada, muito frequente nas apostilas bíblicas de Aquiles Estaço.

tormento das chamas, nos ajude a superar o fogo dos vícios: *incendia carnis*, na linguagem do humanista português.

Não será lícito enveredar pelo caminho da leitura biográfica dos poemas de Aquiles Estaço, até porque, para o conhecimento da sua personalidade, é necessário estudar todos os textos em que fala de si próprio.

No entanto, os termos finais deste poema, tendo em mente o significado tradicional, na linguagem ascética, da expressão *incendia carnis*, que aqui se traduz por *fogo da carne*, oferece-nos uma pista a explorar. Ou seja, a hipótese de o humanista português, homem de grande virtude, na opinião dos seus contemporâneos³³⁵, ter encontrado especiais dificuldades na sua vida íntima, mormente no campo da castidade.

Mas também não é de excluir a hipótese de esta referência às paixões pessoais ser apenas literária, com ressonâncias litúrgicas da festa do Santo.

Verifica-se, porém, que o seu tom é mais pessoal do que o da liturgia que o inspira.

Será lícito concluir que Aquiles Estaço, que várias vezes fala dos seus tormentos físicos, tinha realmente outros problemas?

³³⁵ Vide infra, p. 451.

XXXII (L)

*Istic sis, ubi nulla dies ubi et horror et ignis
Sulfureus meritas, sic male habent animas.
Istic nunc, quoque sera senex uera omnia discis.
Seraque dediscis omnia falsa senex.
Infelix Solimane, breue est quod uincis, et olim
Quod potes, aeterno uictus ab igne miser.*

Poema imprecatório contra Solimão I, morto em Setembro de 1566,
do qual se falou já³³⁶.

Fica aí, onde nenhuma luz existe e onde horror
E fogo sulfúreo se apoderam das almas que o mereceram.
Agora aí, já velho, aprendes tardiamente todas as verdades.
E, na velhice, desaprendes igualmente todas as falsidades,
Infeliz Solimão, efémeras são tuas vitórias; ao passado
Pertence teu poder, miserável prisioneiro de fogo eterno.

³³⁶ Ver acima, pp. 118-119. 265.

XXXIII (LI)

*Tot bellis uirtus tua cognita totque periclis,
Nam tibi non tulerant saecula nostra parem,
Europa atque Asia famam dedit aeternalem,
Quaque nouus uaria explicat orbis opes.
Et qua³³⁷ sol radiis urit propioribus Afros,
Quaque mari aut una est insulta in Oceano.
Tu miles, tu legatus, tuque induperator,
Quis uirtus gradibus scandere summa solet,
Lusitana suo tellus te gaudet alumno,
Maxima qui procerum curaue regis eras.
At pius, et miro caeli deuinctus amore,
Sanctum mente canis, dum graue signa canunt.
Quin belli pietas in turbine saepe repressit
Iam iam, praeualida fulmina itura manu.
Qua metus pietate, deique incensus amore
Et belli palmas, osus et ipse tubas,
Ad fratrum pia concilia optatosque recessus
Is, tibi, non iam aliis horrida bella ferens.
Hic duro uictu et lacrimis consumptus amaris
A lacrimis superum gaudia laetus adis.
Paule pater, nobis lacrimas et gaudia linquis,
Flemus, sed tua mox gaudia flere uetant.
Nunc te caelicolam nati nataeque uocamus,
Et uocat ipsa sibi Stati nostra domus.*

³³⁷ Texto corrigido por B.F.PEREIRA, de acordo com o manuscrito: M. BARTOLI
leu *Et suo sol...*

Último poema reunido no grupo dos *carmina sacra*, por Marina La Tella Bartoli, ainda que Aquiles Estaço lhe não tenha juntado a sigla respectiva.

Bom exemplo de piedade filial, que, no caso do humanista português, não seria puramente literária. Até pela referência aos problemas que a morte do pai teria trazido à família dos Estaços.

No poema, porém, não falta um certo exagero retórico.

Na perspectiva da nossa pesquisa, interessa precisamente aquilo que justifica a sua inclusão no conjunto da poesia religiosa.

Temos, em primeiro lugar, a referência laudatória à vida do pai, que, a darmos crédito às insinuações do poeta, até na guerra se deixava guiar pela fé: *Quin belli pietas in turbine saepe repressit/iam iam, praeualida fulminatura manu.*

Depois, o modo como se fala da opção de Paulo Estaço pelo recolhimento e a austeridade da vida conventual. A ponto de se atribuir à seriedade com que ele fez essa opção a morte mais rápida.

Mas há, também, e esta será a melhor parte do poema, uma referência à tensão da existência crente, que, para manter a coerência, deve conter a reação do sentimento, perante as dores da vida presente, com o consolo da esperança nas alegrias eternas. Assim, os filhos de Paulo Estaço, embora tristes porque deixaram de o ver, não devem chorar, já que tal ocultação era necessária para que ele alcançasse as alegrias que não têm fim.

O poema termina com uma súplica dirigida pelo poeta ao próprio pai, a favor da casa dos Estaços: são os dois dísticos finais, que, além da emoção lírica que contêm, denunciam uma harmonia perfeita com a teologia da comunhão dos santos e do poder intercessor daqueles que, após a morte, mergulharam em Deus. O que Aquiles Estaço cria ser o caso do pai.

Na perspectiva epocal: o humanista português, sem uma única expressão polémica, mostra que acredita em duas verdades que eram especialmente combatidas pelos reformadores.

De facto, sempre na lógica da justificação exclusivamente pela fé em Jesus Cristo, Lutero, que rejeita a mediação da Igreja, também não encontra lugar para aquilo a que a teologia católica deu o nome de comunhão dos santos e muito menos ainda para o seu poder intercessor.

A atitude de Aquiles Estaço, pedindo a intercessão do pai para os assuntos da família, teologicamente correcta e de acordo com a tradição, será também uma forma pacífica de mostrar que, contrariamente às acusações dos protestantes, essa doutrina não era uma invenção para explorar os fiéis, ainda que, de facto, tanto os sufrágios pelos defuntos como o culto dos santos, dessem origem a abusos queurgia reprimir.

Também aqui Lutero atacou aspectos da fé tradicional, mais pelos abusos que à sombra deles se cometiam do que propriamente por eles.

E é neste contexto que assume importância a atitude do humanista português, ou, melhor dito, da sua poesia religiosa: acreditar e cantar aquilo em que se acredita, evitando expressões equívocas, procurando a coerência longe de polémicas que, pelas feridas que causam, mais escondem a verdade do que a esclarecem.

Deste poema apresenta-se, com a devida vénia, a tradução de Belmiro Fernandes Pereira³³⁸.

O teu valor demonstrado em tantos combates e em tantos perigos, pois igual a ti não produziram os nossos tempos na Europa e na Ásia, ganhou fama eterna, e lá onde um novo mundo revela as mais variadas riquezas e por onde o sol com raios mais próximos abrasa os Afros, e lá onde houver uma ilha no mar Oceano.

³³⁸ *As Orações...* pp. 13-14.

Tu soldado, lugar-tenente e capitão, graus a que costuma ascender o mais alto valor, pelo teu ânimo tinhas a estima dos nobres e do rei; a terra Lusitana regozija-se por te ter por seu filho, mas, preso por um raro amor do céu, piedosamente cantavas a Deus no teu coração enquanto ressoavam, funestos, os toques da trombeta.

E, no turbilhão da guerra, muitas vezes, a tua piedade conteve os raios poderosos quando estavam já para partir da tua mão.

Inquietado por esta piedade, inflamado pelo amor de Deus, aborrecem-te as palmas da vitória e o som das trombetas, partes para as pias comunidades e para os aprazíveis refúgios dos irmãos, não levas mais aos outros os horrores da guerra.

Aqui, consumidos pela dureza da vida e por lágrimas amargas, serenamente trocas as lágrimas terrenas pelas alegrias do céu.

Ó pai Paulo, lágrimas e alegrias nos deixas. Choramos, mas logo as tuas alegrias nos impedem de chorar.

Agora, a ti que moras no céu, nós teus filhos e filhas te invocamos, e invoca-te, Estaço, a nossa própria casa.

CANTICVM APVD ESAIAM**CONFITEBOR TIBI DOMINE****CAPVT XII****B 106 [152R-152V]**

Coroando um poema completo (X,5–XI,16), «d'une incontestable unité, l'un des plus beaux d'Isaïe»³³⁹, o capítulo XII de Isaías é um cântico de acção de graças, louvando a Deus pela obra relatada nos capítulos anteriores (VII-XI); estes capítulos, também conhecidos pela designação de *Livro do Emanuel*, carregados de lirismo, apesar do seu carácter narrativo, são, ao mesmo tempo, a memória histórica da luta do Povo Hebreu, na defesa da sua liberdade, e a descrição profética, como tantas outras contidas no livro de Isaías, do futuro reino messiânico.

Do *Primeiro Isaías*, no qual se encontra este poema, de que se têm ecos no Sl 98, diz Carreira das Neves: «É uma das grandes obras da literatura universal. O autor é um grande poeta que usa a lei das assonâncias e sabe tirar partido dos sinais dos tempos. É um grande teólogo da História, que fala através de símbolos e metáforas com uma carga emotiva e apelativa muito profunda»³⁴⁰.

Retenhamos as expressões «teólogo da história» e «carga emotiva e apelativa», como valores fundamentais a procurar na paráfrase do humanista português, que transforma os seis versículos originais num poema de vinte hexâmetros dactílicos.

³³⁹ R. P. J. RENÍÉ, III, p.74.

³⁴⁰ *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 1999, p.1166.

*Te laudem*³⁴¹, *tibi agam quas possum carmine grates,*
Alme Deus, mihi tu quantum mutatus ab illo
Qui saeuire odiis atque acri turbidus ira;
Qui furere ac merito mortem intemptare solebas.
Nunc placidus miserum uerbis solaris amicis.
Audebo «Deus, ecce Deus» securaque degam
Otia, nam robur Deus et mihi carminis idem
Materia, idemque meae est arx tuta salutis.
Illius liquidis sacras e fontibus undas
Seruatos olim laetosque haurire iuuabit,
Tunc hortati alios alii dicetis, ad astra
Forte uiri magnum domini nomenque decusque
Illius nomen uobis numenque uocate
Consilia illius, mirandaque dicite facta.
Sanctum, augustum, ingens, illius dicite nomen.
Dicite, nec totus terram nesciat orbis
Illius egregias uirtutes, claraque facta.
Fortunata Sion, medius quam rector Olympi
Stant fouet ipse, altas propugnat et altior arces.

Do ponto de vista do conteúdo, a paráfrase mantém a estrutura do texto de Isaías, ainda que alargando a prosopopeia:

Deus, justamente indignado com as infidelidades do Seu Povo, deixa-Se vencer pela Misericórdia e passa da ira vindicativa ao enternecimento, tornando-Se assim o protector, o defensor invencível daqueles que O ofenderam.

Esta ideia, muito presente na mística católica do século XVI – um pouco mais rara nos ambientes protestantes, devido à doutrina luterana da

³⁴¹ La Tella BARTOLI, leu aqui *laudent*; leitura possível, segundo o manuscrito, mas menos de acordo com o contexto gramatical e semântico, do que *laudem*, que também será possível.

justificação – é também especialmente querida a Aquiles Estaço³⁴², ao qual terá agradado sobremaneira esta consideração do salmista, que, embora de modo um pouco mais contido do que o humanista português, fala de abandonar-se confiado nos braços de Deus, de YHWH, que, apesar de justamente indignado, perdoa sem exigir contrapartidas.

Aquiles Estaço evita os restos do tom sapiencial que, apesar de tudo, o poema de Isaías, como texto profético que é, não podia deixar de conter. Deste modo dá um tom mais pessoal ao salmo, ainda que o emprego do vocábulo *Deus*, em vez de *Dominus*, possa prejudicar a expressão da emotividade permitida pelo alargamento da prosopopeia.

Esta paráfrase, que, como fica dito, o manuscrito do humanista português apresenta entre as paráfrases dos salmos, oferece ao tradutor algumas dificuldades adicionais a que não será alheio o facto de amalgamar os dois hinos de que era composto o original, onde esses hinos vêm justapostos: 1-3, introdução, no estilo dos exórdios solenes, como o cântico de Moisés, após a travessia do Mar Vermelho³⁴³; 4-6, canto mais universal, no estilo dos salmos.

Outra observação, agora de ordem linguística, que embora não se aplique só a esta paráfrase, parece ter especial importância em relação a ela³⁴⁴:

Aquiles Estaço, que, aqui, rejeita sistematicamente a palavra *Dominus* — grego *Kuvrio~* -, correspondentes respectivamente, na Vulgata e nos LXX, do tetragrama sagrado dos Hebreus — *יהוה*, YHWH — encontramos-a apenas uma vez, no verso 12 e em sentido pouco claro — prejudica a expressão da sua emotividade com o emprego da palavra *Deus*, termo demasiado genérico, na cultura ocidental, para designar a divindade;

³⁴² Ver infra, no cap. V, p. 645 e sgs., o que se diz sobre o assunto.

³⁴³ *Ex* 15, 1-18.

³⁴⁴ O assunto foi já abordado várias vezes, como, por exemplo, a propósito da paráfrase do *Ps* 85 (p.252), mas não de modo sistemático.

genérico, logo, menos personalizante do que *Senhor*, que os cristãos, na sua oração individual, quase sempre referem a Jesus Cristo.

Será talvez por isso que o humanista português o evita.

Dir-se-ia que Aquiles Estaço se deixa condicionar pelos hábitos linguísticos do seu tempo.

A tradição, tanto grega como latina, traduz o termo hebraico por um vocábulo que, na mente do humanista, não abrangeria tudo quanto estava contido na palavra *Deus*.

Mas acontece que esta palavra, precisamente por se referir mais à essência do que ao indivíduo, torna-se demasiado abstracta para comunicar uma experiência pessoal de contacto directo com aquele Deus; Aquele que Se aproxima dos homens, Se faz seu aliado, e arrisca tudo por eles. Esse Deus é YHWH, termo que os exegetas têm cada vez mais relutância em traduzir, por não lhe encontrarem correspondente exacto nas línguas modernas.

O que acontece não apenas pelo facto de os próprios hebreus terem perdido a memória de como soava aos ouvidos dos crentes da era bíblica, mas sobretudo porque, no fundo, se tratava do nome pessoal de Deus; logo um nome intraduzível.

Apresenta-se a seguir a tradução da paráfrase, com os títulos que a acompanham no manuscrito

*CÂNTICO DE ISAÍAS**EU TE LOUVO, SENHOR**CAPÍTULO XII*

Hei-de glorificar-Te e, em meu canto, dar-Te-ei as graças que
puder.

Ó Deus bemfazejo, Tu que, a meus olhos, tão mudado
estás,

Do que, enfurecido, em ira amarga castiga duramente;

Tu, que costumavas enfurecer-Te e aplicar morte
merecida.

Em paz, agora, animas o pobre coitado com palavras amigas.

Ousarei: Deus, eis Deus, e viverei seguros

Ócios, pois Deus é minha força e é Ele mesmo matéria do
meu canto

E é Ele ainda, a segura cidadela da minha salvação.

Das águas que manam de suas fontes correntes, permitirá

Que um dia bebamos, em salvação e alegria.

Então vos exortareis uns outros e direis: às estrelas,

Varões, o nome grande e forte e a glória do Senhor!

Proclamai o Seu nome e o Seu poder divino e divulgai

Seus decretos e feitos admiráveis.

Cantai o Seu nome santo, excelso e gandioso!

Divulgai, para que parte alguma do orbe o desconheça,
O Seu notável poder e os feitos ilustres.

Afortunada Sião, no meio da qual o Senhor dos Céus,
Em sua altura, concede que se mantenham e Ele mesmo
defende suas altas muralhas.

À guisa de conclusão

Quando se chega ao fim desta leitura dos poemas religiosos de Aquiles Estaço, uma leitura que procurou também ser analítica, principalmente dos seus conteúdos ideológicos, impõem-se algumas conclusões, ainda que sumárias e provisórias.

E o provisório é particularmente significativo no que se refere à sua arte poética, já que esta, para se conhecer plenamente, exigiria que estudássemos também os poemas profanos, que não entraram no âmbito desta pesquisa.

Aliás, nem sequer se chegou a fazer o elenco pormenorizado destes poemas, pertencentes a um conjunto de composições que engloba, não apenas as contidas no códice B 106 da Vallicelliana, classificadas de *carmina prophana* pelo próprio Aquiles Estaço e publicadas por Marina La Tella Bartoli, mas também os poemas aúlicos guardados na Ambrosiana e outros que andarão dispersos.

De facto, porque o que se pretendia era verificar em que medida o nosso humanista poderia também considerar-se teólogo, a poesia que não abordasse temas especificamente religiosos teria de ficar de fora.

Mas, mesmo em relação à sua arte poética, os poemas que se transcrevem e analisam ao longo deste capítulo são suficientes para vermos que Aquiles Estaço pode com justiça ser incluído no grupo dos humanistas portugueses que cultivaram com mestria a poesia latina.

E será igualmente claro que essas composições veiculam uma autêntica poesia religiosa, no sentido em que esta se definiu, no início do capítulo³⁴⁵.

Por outro lado, não será difícil concluir que Aquiles Estaço escreveu poemas com real interesse teológico, apesar do tom intimista da maioria deles e da sua recusa sistemática a envolver-se nas controvérsias, que se multiplicavam, quer entre católicos e protestantes, quer entre escolas, tanto de um lado como do outro.

Ao que se disse já, nas páginas anteriores, sobretudo na introdução ao elenco das composições que se analisam³⁴⁶, acrescenta-se aqui, à guisa de síntese conclusiva, apenas o seguinte:

O pensamento teológico de Aquiles Estaço é perfeitamente ortodoxo, mas não se vê, em nenhum dos seus poemas, qualquer tom polémico, nem mesmo quando aborda questões cuja discussão era particularmente viva na época.

É, por exemplo, o caso dos temas relacionados com o pecado e a Graça, a Igreja e o Primado do bispo de Roma; e , quanto ao Mistério de Deus, a Trindade, a Criação e a Redenção.

Aquiles Estaço adopta sempre a perspectiva do artista crente que se inspira na fé, que procura não misturar com elementos espúrios, do tipo dos que escandalizavam a crítica erudita dos humanistas. sem complexos, mas também sem intuítos polémicos.

³⁴⁵ Ver, por exemplo, pp. 112-113.

³⁴⁶ Ver principalmente pp.258-266.

Tributário do pensamento teológico ocidental, não é muito visível nas suas composições a doutrina acerca do Espírito Santo; doutrina que, aliás, no que se refere ao Ocidente, só a partir de finais do século XIX conhece real desenvolvimento e, mesmo assim, a princípio, particularmente tímido.

Quanto a este e outros pormenores do pensamento estaciano, remete-se para a Conclusão³⁴⁷, após o estudo do *De Reditibus...*³⁴⁸, e as apostilas à Bíblia do Cardeal Cisneros³⁴⁹.

A terminar e salientando ainda o carácter provisório destas conclusões, realçam-se as deficiências da leitura que do manuscrito da Vallicelliana faz Marina Bartoli.

Elas reclamam uma edição crítica que ponha nas mãos dos estudiosos um texto tanto quanto possível fiel ao que saiu das mãos do poeta.

Além disso, para conhecer o pensamento de Aquiles Estação, é absolutamente necessário fazer um estudo sistemático das suas apostilas.

Já se falou delas³⁵⁰, e a elas se fará larga referência no próximo capítulo, qanto aos livros de espiritualidade lidos e anotados pelo humanista português³⁵¹.

O capítulo V, que tenta abordar Estação no seu modo de reagir perante o texto bíblico, como se diz na página anterior, servir-se-á exclusivamente das apostilas ao seu exemplar da edição do Novo Testamento, feita em 1515, por ordem do Cardeal Cisneros.

³⁴⁷ Pp. 719-740

³⁴⁸ Ver cap. IV.

³⁴⁹ Ver cap. V.

³⁵⁰ Cf., sobretudo, pp. 47-50.

³⁵¹ Cf., sobretudo, pp. 450-469.

IV. O MORALISTA

O MORALISTA

AQUILES ESTAÇO E A REFORMA DO CLERO

I: TENTATIVA DE ABORDAGEM DO PENSAMENTO ASCÉTICO DE AQUILES ESTAÇO

Inquietações sacerdotais

Já nos demos bem conta de que Aquiles Estaço não foi apenas o filólogo, cujas opiniões, nessa área do saber, eram conhecidas e respeitadas por toda a parte, na Europa da segunda metade do século XVI.

De facto, quer pelas funções que desempenhou na Cúria Romana, ao serviço dos três primeiros Papas da reforma oficial e efectiva da Igreja Católica, quer pelos textos de sua autoria, que descobrimos sobretudo entre os inéditos, mostra-se um crente empenhado, como os seus amigos e protectores, em dar um novo rosto ao catolicismo europeu¹.

¹ A escolha deste adjectivo, perfeitamente intencional, deve-se a duas razões fundamentais: primeiramente, ao facto de os acontecimentos relacionados com a Reforma, no sentido mais amplo do termo, só muito tarde terem sido encarados pelas igrejas orientais como algo que também lhes dizia respeito. Isto, apesar da total subversão contida, quase desde o início, na doutrina de Lutero acerca da Igreja e dos sacramentos.

Por outro lado, falar de catolicismo ocidental, no século XVI, dando à expressão o sentido em que hoje a empregamos, seria um perfeito anacronismo; apesar do papel que, desde o princípio do século, vinham assumindo as comunidades cristãs dos territórios descobertos a Ocidente.

De facto, se abstraímos de algumas referências vagas, no contexto das «Orações de Obediência», o fenómeno missionário passa quase despercebido a Aquiles Estaço, que parece conhecer apenas a Igreja da Bíblia, dos Padres e dos Concílios.

Trabalhador apagado, no que se refere à Cúria, por falta de tempo ou de inclinação, não se imiscuíu nas grandes controvérsias do tempo; pelo menos não lhe conhecemos produções inspiradas nelas.

Há, porém, no seu espólio, muitos vestígios de inquietação espiritual, a respeito de si próprio e dos outros, nomeadamente dos clérigos, aos quais se sentia particularmente ligado pela própria condição².

No presente capítulo, procurar-se-á dar conta do trabalho de confronto que se intentou entre o ambiente espiritual de Roma, na segunda metade do século XVI, e alguns factos da vida do nosso humanista que, a par com certos elementos encontrados, quer nas suas obras, quer em obras de outros por ele anotadas, nos permitem delinear algumas hipóteses sobre a sua personalidade, como crente e como pensador que intervém no mundo em que vive.

Numa segunda parte apresentar-se-á, com algumas notas de comentário, o texto das duas obras por Aquiles Estação dedicadas expressamente aos clérigos, contribuindo assim para a sua reforma: *De Reditibus Ecclesiasticis* e *De Pensionibus*.

² Não abundam as referências à condição clerical do nosso humanista. Será, no entanto, suficiente o seguinte passo da abertura do seu testamento para tirarmos as dúvidas: «Die iouis uigesima quinta Maii 1581. In nomine Domini amen. Magnificus dominus Achilles Statius **clericus dioecesis Eborensis...**»

O problema está apenas em saber o que significava, no caso concreto de Aquiles Estação, ser clérigo e da diocese de Évora, em cujo território nascera, pois a essa diocese pertencia então a Vidigueira, hoje da diocese de Beja.

Dado que a questão se reveste de exíguo interesse no quadro desta pesquisa, reserva-se para uma investigação de ordem biográfica mais aprofundada.

Entretanto, será oportuno recordar que a condição clerical – que não significava necessariamente sacerdotal, pois a clericatura, na qual se entrava pelo rito da «Prima tonsura» e que se ficava muitas vezes pelas chamadas ordens menores (cf. infra, p. 545, nota 195), constituía um verdadeiro grupo, diríamos hoje, sócio-profissional -, era muito comum, tanto em Portugal, como no resto da Europa, entre os humanistas.

O CLERO E OS PROGRAMAS DE REFORMA DA IGREJA

*Optatam totius Ecclesiae renouationem
probe sciens Sancta Synodus
a sacerdotum ministerio, Christi spiritu animato,
magna ex parte pendere...³*

Com estas palavras se inicia o Decreto do Vaticano II sobre a formação sacerdotal.

Apesar de tais palavras se não encontrarem, por exemplo, numa Constituição, que seria um documento canonicamente mais vinculativo⁴, elas sintetizam o sentir dos Padres conciliares no que se refere àquilo que a teologia designa por *recepção* de um Concílio: ou seja, que um Concílio, por muito bem realizado que tenha sido, só começa a dar fruto quando a comunidade cristã o recebe.

De facto, importa ter presente o seguinte princípio, que é simultaneamente teológico e canónico:

³ Conc. Vat. II, Decretum *Optatam Totius*, «De Institutione Sacerdotali», Proemium.

⁴ A ordenação canónica dos documentos, nos concílios ecuménicos, nem sempre foi clara.

Só a partir do Vaticano I (1869-1870), ela começa a clarificar-se. Mesmo assim, pode dizer-se que os documentos finais do concílio só têm uma organização hierárquica precisa a partir do Vaticano II (1962-1965). Neste concílio podemos estabelecer a seguinte hierarquia, ordenando os documentos finais por ordem decrescente de força canónica: Constituições (três dogmáticas e uma pastoral), Decretos (nove) e Declarações (três).

A Igreja, como comunidade crente, não recebe um Concílio senão quando os crentes o acolhem como um Dom do Espírito Santo à mesma Igreja, para que ela continue a sua missão específica; e, acolhendo-o como tal, tomam a sério as suas decisões, procurando traduzi-las na prática, segundo a situação concreta de cada Igreja ou comunidade particular⁵.

Ora isto não é possível sem uma adesão muito especial do clero àquilo que constitui o seu papel essencial no meio do povo crente.

É o conhecimento desta realidade que está contido nas afirmações dos Padres conciliares citadas acima; afirmações que correspondem a um sentimento dominante em todos os Concílios que se ocuparam da reforma da Igreja.

Foi o que aconteceu, por exemplo, com V Concílio de Latrão (1512-1517), onde os discursos de apelo à reforma, com o seu quê de lancinante, têm necessariamente de nos fazer pensar numa espécie de canto do cisne dos humanistas reformadores, como é o caso dos camaldulenses Giustiniani

⁵ Sobre a teologia da recepção do Concílio por parte da comunidade crente, em geral, pode consultar-se por exemplo: Bernard D. DUPUY, «Teologia de los Ministerios», *Mysterium Salutis, Manual de Teologia como Historia de la Salvación* (tr. do alemão), tomo II/2, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2ª ed., 1984, pp. 473-530 (principalmente, 486-489), ou qualquer manual de Teologia, como AUER/RATZINGER, *Kleine katholische Dogmatik*, tomo VIII, *Die Kirche. Das allgemeine Heilssakrament*. Ratisbona, Verlag Friderich Pustet, 1983. Utiliza-se a edição espanhola: Barcelona, Editorial Herder, 1985.

Sobre a recepção do Concílio de Trento, dado o contexto da sua celebração e o impacto que teve, qualquer discurso historiográfico relativo ao século XVI se ocupa, quer das resistências com que teve de haver-se, tanto do lado católico, como por parte dos protestantes, quer do modo como foi, pouco a pouco, configurando a Igreja, que ele procurara fazer sair de uma das maiores crises da sua história.

Indicam-se, no entanto, três obras fundamentais: H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg im Brisgau, I, 1951, II, 1957. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. V, Barcelona, Editorial Herder, 1972. FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*. Versão espanhola, EDICEP, Valencia, em 33 volumes. A este tema interessam especialmente os volumes: XVII (1974), XVIII(1978), XIX e XX(1976).

e Quirini⁶, bem como de Gil de Viterbo, Geral dos Agostinhos, precisamente a ordem religiosa a que pertencia Lutero⁷.

Estes e outros intervenientes, apesar de todas as dificuldades, conseguiram do Concílio tomadas de posição sobre a formação do clero,

⁶ Repare-se neste texto de JEDIN, citado por O. de la BROSSE, na obra que se descreve na nota seguinte: «On peut dire sans exagération, que le programme de réforme des deux camaldules a occupé l'Église pendant plus d'un siècle. Le concile de Trente, les réformes liturgiques de Pie V, la Bible Sixtine, la fondation de la Congrégation de la Propagande, se situent dans la ligne tracée pour eux.» (p. 47)

⁷ Para a consulta directa dos documentos deste concílio, seguiu-se especialmente J.-J. MANSI, *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio*, Florença, 1759 sgs. ; quanto a estudos, o mais actualizado e talvez o que faz mais justiça a esta assembleia ecuménica será o de O. de la BROSSE, inserto no volume 10º de *Histoire des Conciles Oecuméniques*, publicado sob a direcção de Gervais DUMEIGE, Paris, Éditions de l'Orante, 1975. Outro texto importante é G. ALBERIGO, *Storia dei concili ecumenici*, Brescia, Queriniana, 1990. Aqui utiliza-se a edição francesa, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, principalmente o vol.II.

Gil de Viterbo, que protagoniza uma das mais importantes intervenções quer na abertura do Concílio, quer durante os debates, influenciará os Padres no sentido de reclamarem uma mais cuidadosa formação teológica dos clérigos, como forma de obviar à confrangedora ignorância dos fiéis.

Aliás, a ignorância religiosa será o grande mal da Igreja, se é legítima esta linguagem, que as pessoas mais empenhadas na Reforma denunciam.

O próprio Lutero, algum tempo antes de 31 de Outubro de 1517, data da afixação das suas 95 «teses», levanta a voz contra os que insistem nos vícios morais dos cristãos em geral e dos clérigos em particular, esquecendo-se de que aquilo que reclama cura imediata é a ignorância em que vive mergulhada a maioria da população crente (sobre este tema, ver, por exemplo, Jean DELUMEAU: *A Civilização do Renascimento*, vol. I, trad. portuguesa, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, p. 137).

As inquietações dos Padres do Concílio de Trento, a este respeito, reflectir-se-ão sobretudo nas recomendações feitas ao Papa, não apenas no sentido da preparação de um catecismo actualizado, mas também quanto à revisão dos livros litúrgicos e a própria arquitectura das igrejas, que deverá ter em conta a necessidade da formação dos crentes durante as celebrações da fé.

algumas delas tão importantes que Trento não precisou de inventar muito nesta matéria⁸.

O V Concílio de Latrão tem sido tratado com injustiça pelos historiadores; o que não se deve apenas às circunstâncias em que foi convocado – no quadro da luta do Papa com o rei da França, a necessidade de enfrentar o cisma de Pisa, que ameaçava dividir de novo a Cristandade – e ao modo como foi conduzido pela Cúria: isso deve-se também ao facto de Trento ter assumido a importância que assumiu, deixando na sombra todas as outras tentativas sérias de reforma verificadas no seio da Igreja.

Há quem negue ao Lateranense V, inclusive, a seriedade: o Papa tê-lo-ia convocado apenas para responder ao conciliábulo de Pisa, sem qualquer intuito sério de reforma. E vai-se ao ponto de duvidar do seu carácter ecuménico, dada a fraca representação das Igrejas não italianas⁹.

Ora acontece que a ecumenicidade de um concílio, que é uma questão canónica, não depende da sua representatividade numérica, mas dos termos em que o Papa o convoca ou reconhece. E, quanto a este Concílio, Júlio II, na bula *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae*, de 18 de Julho de 1511, é suficientemente claro¹⁰.

Relativamente à seriedade dos intuitos de reforma, realmente difíceis de reconhecer em Júlio II, podemos notar que não é o objectivo imediato da sua convocação que caracteriza um Concílio, mas o seu desenvolvimento e os documentos que produz¹¹.

⁸ É o caso, por exemplo, das medidas que levaram à criação dos seminários, de que se falará mais adiante (p. 427) e que vêm na linha das afirmações do Lateranense V, sobre a necessidade de cuidar mais a formação dos clérigos.

⁹ Cf. Nelson H. MINNICH, «The participants at the Lateran Council», *Arch. historiae pontificiae* 12 (1974) 157-206.

¹⁰ Isto apesar do que diz G. ALBERIGO (o. c., pp. 10 e sgs), a propósito da ecumenicidade dos concílios, em geral.

¹¹ Os crentes sabem muito bem porque é que um Concílio tem de ser caracterizado, não pelos objectivos imediatos da sua convocação, mas pelos seus frutos.

Além de que, do ponto de vista da Teologia Católica, como evento, o Concílio Ecuménico é apenas um momento alto da acção do Espírito Santo na vida da Igreja, que,

Ao lermos as actas do V Concílio de Latrão, damo-nos bem conta de como uma grande elite não só via claro relativamente aos termos e à urgência de uma reforma geral da Igreja, como acreditava ainda na sua possibilidade.

Talvez o seu maior defeito fosse precisamente esse: ser uma elite, constituída por pessoas, em geral muito lúcidas acerca do estado da Cristandade europeia, mas, como acontecia com a generalidade dos humanistas, demasiado distantes do povo cristão, que, mergulhado numa profunda ignorância religiosa, continuaria à mercê de pregadores de ocasião, mais fogosos do que cultos, enquanto o Papa não assumisse, com a seriedade e a força que isso exigia, o encargo da reforma geral da Igreja.

Mas, para que tal acontecesse, devido ao clima de medo que se viera criando na Cúria, sobretudo a partir de Eugénio IV (1431-1447), que não conseguira, apesar dos esforços dispendidos nesse sentido, evitar a permanência das ideias conciliaristas¹², seria necessária a pressão irresistível dos factos.

guiada pelo mesmo Espírito, aplicará a doutrina contida nos documentos emanados desse Concílio, aprofundando-a e desenvolvendo-a.

Se disto queremos um exemplo flagrante, pensemos no Vaticano II, cujo impacto, dentro e fora da Igreja, apresenta enorme desproporção relativamente aos objectivos imediatos que estavam na mente de João XXIII, quando decidiu convocar um Concílio Ecuménico (Cf. discurso de 18.01.59 e a bula *Humanae Salutis*, de 25. 12. 61, com a qual o convocou). Tanto no anúncio, como na convocatória do Concílio, o Papa insistia essencialmente numa revitalização interna da Igreja, sobretudo com fins ecuménicos.

¹² Cf. A. LANDI, *Concilio e papato nel Rinascimento (1449-1516). Un problema irrisolto*. Torino, Claudiana Editrice, 1997. Este autor, depois de explicar as diferentes formas de conciliarismo a que aderiam os pensadores do tempo (Introdução, pp. 8-9), oferece-nos o relato dos acontecimentos principais, numa síntese que, além da evolução das ideias, procura os contornos, por vezes obscuros, da luta empreendida pelos papas, preocupados, ao mesmo tempo, em recuperar o seu prestígio como chefes da Igreja e em afirmar-se como príncipes temporais, reclamando o direito a uma palavra decisiva nos conflitos que grassavam por toda a Europa, sob a ameaça permanente do perigo turco.

Sobre este tema terão ainda interesse as seguintes obras do mesmo autor: *Tra collegialità e curialismo. Linee di sviluppo della canonistica medievale*, Firenze, D'Anna,

Por isso, seguindo o pensamento de Erwing ISERLOH, talvez tenhamos de considerar os acontecimentos que abalam a Europa, a partir de 1517, precisamente o ano da clausura do Lateranense V, como uma «necessidade histórica», dada a «falta de força e vitalidade interna» que caracterizava a Igreja neste período e atingia de modo especial os pastores, com o Papa incluído. E terá sido essa «falta de força e vitalidade interna» que impediu este Concílio de dar fruto¹³. Ou, pelo menos, o fruto que se desejaria tivesse dado.

Pode dizer-se que, em Latrão, os humanistas moderados fizeram ouvir pela última vez a sua voz; num concílio que, apesar de convocado pelo Papa, ficou na história como o «concílio dos humanistas».

E se ele pôde ser chamado de «trágico fracasso» (CASTRO MEIRELES), não foi por culpa sua, mas precisamente porque a moderação estava cada vez mais distante da polémica relativa às mudanças que se impunham na sociedade europeia.

O «concílio dos humanistas», no que diz respeito à Reforma, não poderia ter êxito enquanto não se tornasse também o «concílio do Papa», ou, se quisermos, da reforma *querida* pelo Papa. O Papa finalmente decidido a não se limitar, nas suas funções de cabeça e guia da Cristandade, a um papel negativo de vigia, para o combate aos erros.

Enquanto isso não acontecesse, pouco haveria a esperar de assembleias como o V Concílio de Latrão, que, no entanto, como já se disse, tem sido tratado com alguma injustiça, especialmente pela historiografia francesa, que tende a vê-lo quase exclusivamente na perspectiva do conflito que opunha o Papa ao rei da França.

Aliás, está ainda por fazer o estudo da influência deste Concílio, por exemplo na acção de alguns bispos portugueses da primeira metade do

1978; *Il papa deposto (Pisa 1409). L'idea conciliare nel Grande Scisma*. Torino, Claudiana Editrice, 1985.

¹³ Cf. H. JEDIN, *Manual de História da Igreja*. V, Primeira Parte, p.52.

século XVI, entre os quais avultam os dois irmãos de D. João III: D. Afonso e D. Henrique¹⁴.

Depois do Concílio dos humanistas, o Concílio do Papa

Mas, de facto, o Concílio de Trento é que foi o grande Concílio da Reforma, se tomamos esta palavra no sentido institucional canónico, das alterações assumidas ou provocadas pelo poder legislativo, dentro da Igreja.

Neste sentido, a Reforma não seria possível sem o empenhamento directo dos Papas; ainda que tenhamos de admitir que tal empenhamento teria sido inútil, sem a adesão de uma parte significativa da Igreja, clérigos e leigos.

Ora a conjugação destes dois factores só se verifica a partir de 1534, após a morte de Clemente VII e a eleição de Paulo III (1534-1549): este Papa, além da decisão de convocar o Concílio, até aí tão reclamado, inclusivamente pelos adeptos de Lutero, procura rodear-se de colaboradores claramente conotados com os sectores mais reformistas da Igreja¹⁵.

¹⁴ Portugal, Aragão e Castela (estes dois Estados já então reunidos sob o ceptro de Fernando II, de Aragão), com alguns principados italianos, foram os únicos Estados que aceitaram os decretos do V Concílio de Latrão, segundo nos informa L. von PASTOR (IV-1, 545). No campo eclesiástico, porém, já em 1517, o cardeal Júlio de Médicis, o futuro Papa Clemente VII, sobrinho de Leão X e Arcebispo de Florença, ordenara o cumprimento dos decretos de reforma deste Concílio.

Quanto aos dois filhos do Venturoso, cardeais D. Afonso [Administrador do bispado de Évora e Arcebispo de Lisboa (1523-1540)] e D. Henrique [Arcebispo de Braga (1533-1540), Arcebispo de Évora (1540-1564) e Arcebispo de Lisboa (1564-1570)], indicam-se dois trabalhos recentes, com algumas informações novas, mas que não trazem qualquer referência ao Concílio de Latrão. São eles: «André de Resende e o Cardeal-Infante D. Afonso, em torno do sermão pregado no Sínodo de Évora de 1534», de Sebastião Tavares de PINHO, e «Espiritualidade do Cardeal D. Henrique», de Manuel Madureira DIAS. Vêm ambos inseridos em *EBORENSIA, Revista do Instituto Superior de Teologia de Évora*, nn. 1e 2 (1988), páginas, respectivamente, 39-70 e 71-86.

¹⁵ Repare-se, por exemplo, em algumas figuras escolhidas na renovação do Colégio Cardinalício efectuada a 21. 05. 1535, menos de um ano após a sua eleição: além

O Concílio, tão desejado por toda a Cristandade, apesar da determinação do Papa em levá-lo por diante, devido ao desentendimento dos príncipes cristãos, sobretudo o Imperador e o rei da França, precisamente os que deviam sentir-lhe mais a urgência, só pôde iniciar-se em 1546, na cidade de Trento, que pertencia à jurisdição imperial.

Como reflexo da crise que se abatera sobre a Europa – digamos, a Cristandade ocidental – teve este Concílio uma história atribulada, que foi das dificuldades encontradas na sua abertura, aos problemas postos na aceitação dos seus decretos de reforma, em certos casos, durante décadas, pelos príncipes e instituições cujos privilégios eram cerceados por esses decretos, ou pela lógica da sua doutrina¹⁶.

Era a Reforma, que todos reclamavam, mas que ninguém queria para si, a não ser na medida em que ela pudesse satisfazer os seus interesses particulares.

A quatro séculos de distância, não temos dificuldade em reconhecer que só a determinação do Papa, aproveitando os institutos religiosos e

do bispo inglês John Fischer, que viria a ser executado por ordem de Henrique VIII, a 22 de Junho seguinte, Gaspar Contarini, Carafa, Sadoletto, Aleander, Cervini, etc.

Tributário, como todos os Papas da Renascença, do nepotismo, Paulo III começara por nomear dois sobrinhos ainda muito jovens – Alexandre Farnese e Guido Ascânio Sforza –, que, mantendo-se, em muitos aspectos, marcados pela sua condição, acabam por sofrer a influência benéfica da nova mentalidade, entretanto criada em Roma. Com estes dois príncipes se viria a relacionar de modo muito estreito o nosso humanista Aquiles Estação.

¹⁶ Para referirmos apenas um exemplo do que se passou em Portugal, recorde-se a oposição que encontrou na sua diocese D. Frei Bartolomeu dos Mártires, para aplicar a doutrina que ensinara já, nas suas aulas de Teologia, e agora tinha a apoiá-la os decretos do Concílio.

Para uma informação mais alargada sobre estas dificuldades, temos, em primeiro lugar, os biógrafos do Arcebispo, o mais importante dos quais é Frei Luís de Sousa; mas indicam-se ainda, além de manuais de história eclesiástica, como Miguel de OLIVEIRA, *História Eclesiástica de Portugal*, Lisboa, União Gráfica, 1958, e Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, edição revista e anotada por Damião Peres, mas sobretudo, Raul Almeida ROLO, *O Bispo e a Sua Missão Segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, Edição do Movimento Bartolomeano, 1964.

movimentos de espiritualidade que, entretanto, foram surgindo, conseguiu levar por diante as mudanças necessárias à revitalização da Igreja.

O Concílio de Trento, por conseguinte, foi o grande concílio da reforma levada a cabo pelos Papas.

Mas uma reforma deste tipo exigia que se começasse por uma vasta clarificação de ordem doutrinal, uma vez que, a partir de Lutero, a palavra Reforma, pelas razões já apresentadas¹⁷, passou a designar algo de muito mais complexo do que uma simples mudança de disciplina, ou de regresso às fontes, como pretendiam tantos humanistas, cujo pensamento foi claramente manipulado pelos reformadores radicais, incluindo o próprio Lutero, pelo menos a partir de certa altura¹⁸.

Essa clarificação doutrinal foi a grande tarefa que se impuseram os Padres durante a primeira fase do Concílio (1545 - 1547); fase que foi também a mais importante, do ponto de vista da Teologia e, conseqüentemente, a que mais críticas recebeu dos cristãos já em rotura com a Igreja.

Mas o que importa aqui é que também o Concílio de Trento, logo que enfrentou directamente o problema da reforma da Igreja, se viu na necessidade de tratar da disciplina do clero, em geral, e da sua formação científica e pastoral, em particular. Não apenas por se tratar de um grupo numeroso em que se espelhava o povo cristão, no seu conjunto, mas também porque tinha de se tomar como a parte da Igreja que devia encarnar

¹⁷ Veja-se o capítulo II, especialmente, pp. 80-83.

¹⁸ É hoje ponto assente que, apesar dos aspectos radicais do seu pensamento, Lutero, ao afixar as 95 teses que o levaram à rotura com a Igreja, não tinha em mente fundar uma nova religião, como, de facto, veio a acontecer.

Por outro lado, nem a sua formação teológica nem o seu temperamento poderiam ter feito dele a bandeira dos humanistas mais radicais se as circunstâncias o não tivessem empurrado para isso. Circunstâncias sobretudo da luta política, com o nacionalismo dos príncipes alemães contra o Imperador, além dos jogos em que se envolvia o Papa, como soberano temporal, com a sua política de alianças.

Ver o que este respeito se disse acima, pp. 75-76.

de modo mais profundo os ideais de uma autêntica reforma, vivendo-os e ajudando os outros a vivê-los.

De facto, quando se trata da reforma do clero, podemos considerar dois aspectos, ambos presentes, durante todo o século XVI, quer nos documentos da autoridade hierárquica, quer nos iniciadores e promotores de movimentos de espiritualidade sacerdotal.

Podemos considerar os membros do clero como fiéis, ainda que gozando de um estatuto jurídico especial – que muda segundo as circunstâncias de tempo e de lugar –; e os sacerdotes, isto é, os membros do clero enquanto sujeito de uma missão especial no seio do povo cristão.

De um e de outro aspecto se ocupa o Concílio; mas compreende-se que seja o segundo o que mais inquieta os Padres conciliares¹⁹.

Relativamente à reforma do clero, considera-se apenas a última fase do Concílio (1562-1564), que foi a que se ocupou mais da disciplina e

¹⁹ Será oportuno recordar que a teologia do sacerdócio, o enquadramento das diferenças funcionais – leigos e padres – no que constitui a igualdade radical de todos os fiéis na Igreja, conheceu um desenvolvimento especial após o Concílio Vaticano II (1962-1965), ainda que, bem vistas as coisas, a novidade esteja mais a nível do discurso e das perspectivas do que na doutrina propriamente dita.

Deve, no entanto, reconhecer-se que, mesmo se dizemos que os Padres conciliares, em Trento, tiveram em vista as duas perspectivas – o padre como fiel e como clérigo – a visão clerical da Igreja, que não cessara de se acentuar, sobretudo no Ocidente, a partir do século XI, condiciona quer a estrutura quer o modo de entender alguns dos seus decretos. Como ainda hoje marca muitas das reflexões, dentro e fora da comunidade crente, acerca da presença da Igreja no seio da sociedade civil.

Sobre esta temática abundam os estudos. Citam-se, a título meramente informativo, alguns tratados de teologia – gerais e específicos – com que se poderá aprofundar nesta matéria: em primeiro lugar, para uma informação bibliográfica completa, M. ZITNIK *Sacramenta: bibliographia internationalis*, Roma, P.U.G., 1992. Franco BOVELLI, «Ordem e Ministérios», em *Os Sacramentos, Teologia e História da Celebração*, São Paulo, Edições Paulinas, 1989, pp.265-331. Trad. do italiano, Ed. Marietti, Turim, 1986.(Com uma bibliografia vasta e actualizada). B. SESBOÜÉ. *Histoire des Dogmes*, III *Les Signes du Salut*, Paris, Desclée, 1995, pp. 329-338.

decorre precisamente nos primeiros anos da presença de Aquiles Estação em Roma.

Todos os «Decretos de Reforma», segundo a linguagem do próprio Concílio, tratam da disciplina do clero.

Indicam-se a seguir os aspectos mais relacionados com os objectivos deste trabalho:

16.07.1562²⁰: I, II e III: os problemas de jurisdição nas ordenações e a questão das taxas exigidas pelos bispos, quando passam as dimissórias²¹.

17.09.1562: I-IX: todos os aspectos da vida e do ministério dos clérigos.

15.07.1563: V, VI, XVIII: a formação intelectual dos clérigos; a instituição dos seminários.

11.11.1563: I e XII: escolha dos bispos, dos cardeais e dos cónegos; II: os sínodos diocesanos; IV: acerca da pregação; **XIV e XVII: os benefícios eclesiásticos.**

03-04.12.1563: **I: contra o luxo dos cardeais e dos prelados; II: os clérigos como responsáveis pela recepção do Concílio; VII: contra toda a aparência de regime hereditário nos ofícios e benefícios eclesiásticos; XI. Contra o arrendamento dos benefícios eclesiásticos**²².

²⁰ A fim de simplificar as referências, indica-se apenas a data da sessão pública em que foi aprovado o «Decretum de Reformatione», e os capítulos que nos dizem particular respeito.

²¹ *Cartas dimissórias* (Litterae dimissoriae), termo da linguagem canónica, que designa o documento, obrigatório, sempre que alguém é ordenado por um bispo que não seja o próprio, e passado pela autoridade, pessoal ou territorial, sob cuja jurisdição o ordinando exercerá o seu ministério: bispo ou equivalente, no caso dos sacerdotes ou diáconos seculares, ou o respectivo superior, no caso dos religiosos.

Esta matéria está actualmente regulamentada nos cânones 1018-1023 e 1383, do *Código de Direito Canónico*.

²² As partes a negro referem-se aos capítulos cuja temática será tratada por Aquiles Estação, no seu *De redivibus ecclesiasticis qui beneficiis et pensionibus continentur. Commentarioli II*, do qual nos ocuparemos mais adiante (pp. 485 e sgs).

O Papa Pio IV (1559-1565), sob cuja autoridade decorrerá esta última fase do Concílio e que promulgara os seus decretos, em 30 de Junho de 1565, com a bula *Benedictus Deus*, datada de 26 de Janeiro, morreu a 9 de Dezembro do mesmo ano.

Os seus sucessores, porém, tomaram a peito levar por diante a reforma da Igreja, tal como fora preconizada pelos Padres conciliares. Alguns fizeram-no mesmo com medidas particularmente severas, como foi o caso do seu sucessor imediato, Pio V (1565-1572), que será, durante séculos, o único Papa dos tempos modernos canonizado²³.

Gregório XIII, que veio logo a seguir (1572-1585), apesar do seu temperamento, mais contemporizador, não se poupou a esforços, no sentido de dar à Igreja um novo rosto, também no que dizia respeito à vida e ao ministério dos sacerdotes.

Consciente de que não se mudam os comportamentos sem alteração das mentalidades, procura, sobretudo, favorecer as instituições – movimentos de espiritualidade, organismos e escolas – que se dedicam de modo especial à formação científica e ascética do clero²⁴.

Este é, aliás, um dos aspectos em que Trento está inteiramente na esteira do Lateranense V, cujos decretos, como se disse acima²⁵, Portugal foi dos poucos estados cristãos a aceitar.

²³ De facto, apesar da envergadura moral e científica da maioria dos bispos de Roma, durante os quatro últimos séculos, depois de Pio V, o primeiro destes Papas a ser canonizado foi Pio X (1903-1914). Canonização realizada por Pio XII (1939-1958), a 29 de Maio de 1954.

Tem o seu interesse recordar que, a 3 de Setembro do ano 2000, João Paulo II beatificou, juntamente com João XXIII (1958-1963), o papa Pio IX (1846-1878); e sabe-se que não beatificou Pio XII, no mesmo dia, embora tenha estado inicialmente previsto, por razões de oportunidade que nada têm a ver com o carácter heróico das suas virtudes.

²⁴ Sobre toda esta matéria, ver, por exemplo, L. von PASTOR, o. c. vol. VIII, pp. 125-132. 139-140. 145-147. 157-160 (para o pontificado de Pio V); vol. IX, pp. 3-4. 132-142. 188-228 (para o pontificado de Gregório XIII).

²⁵ Cf. p.423. Nota 14.

Também é conhecida a preocupação de alguns bispos portugueses, recrutados entre príncipes e humanistas, ao longo do século XVI, em dotar as suas dioceses de pastores mais capazes de responderem às necessidades dos fiéis que lhes estavam confiados²⁶.

Recorde-se, por exemplo, que, antes dos decretos tridentinos que ordenavam a criação de seminários para a selecção e formação dos futuros clérigos, já os príncipes cardeais D. Afonso, em Évora, e D. Henrique, em Braga, procuravam dotar as respectivas dioceses de estudos eclesiásticos de nível superior.

D. Henrique, por exemplo, começou a dar os passos necessários à criação, em Braga, da Universidade que viria depois a surgir em Évora, em 1558²⁷, graças à colaboração da Rainha Regente, D. Catarina de Áustria, viúva de D. João III.

Ela também ajudará, em 1566, o mesmo Cardeal, seu cunhado, agora Arcebispo de Lisboa, na criação do primeiro seminário tridentino em Portugal²⁸.

A Faculdade de Teologia, em Évora, criada, como se disse, em 1558/1559, por D. Henrique, viria a tornar-se uma das escolas de mais prestígio na Europa, durante todo o século XVII.

²⁶ Sobre esta matéria, pode consultar-se com proveito, Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História Religiosa de Portugal*, «Círculo de Leitores», Lisboa 2000, Volume 2, pp. 20-36.

²⁷ De facto e juridicamente, esta Universidade nasce em 15 de Abril de 1559, data da bula com que Paulo IV confirma os pedidos enviados para Roma, pelo Arcebispo, Cardeal-Infante D. Henrique, a 19 de Fevereiro de 1558. Esta Universidade nascia do colégio do Espírito Santo, antes fundado pelo mesmo Arcebispo. (Cf. M. de OLIVEIRA, o. c., p. 253 e bibliografia aí referida).

²⁸ Costuma considerar-se como primeiro seminário tridentino, em Portugal, aquele que, por isso mesmo, se chamou, quase por antonomásia, Seminário Conciliar de Braga, instituído nessa cidade por D. Frei Bartolomeu dos Mártires, em 1572. Esta instituição fora decidida em 1566, para todas as dioceses daquela província eclesiástica.

Se tivermos em vista os aspectos formais e as linhas de força que lhe deu o seu fundador, teremos de concordar com a referida designação; até porque os alunos do seminário lisboeta frequentavam as aulas do colégio jesuíta de Santo Antão.

Foi ainda D. Catarina que, em 1572, agora com o apoio do neto, o rei D. Sebastião, criou o Colégio Real de Nossa Senhora da Escada, com bolsas de estudo para estudantes pobres, e que se destinava a preparar clérigos para o ministério pastoral²⁹.

²⁹ Cf. António BRÁSIO, in *Lusitania Sacra*, VII (1964/1965). O artigo vem acompanhado da respectiva documentação.

Chamar *Instituto Superior de Pastoral* a esta Escola, como faz António Brásio, além de anacrónico, parece exagerado. Mas é evidente que temos aqui um sinal de que nesta altura – precisamente o período intelectualmente mais fecundo da vida de Aquiles Estação – Portugal era um país europeu, devidamente actualizado.

UM PORTUGUÊS NO CENTRO DA REFORMA CATÓLICA

TRABALHAR SEM PROTAGONISMOS

Tendo presente o que se diz nas páginas anteriores, é fácil compreender a acção dos bispos que se notabilizaram como grandes executores dos decretos conciliares: a acção centrada na reforma do clero, procurando criar uma nova mentalidade, quer nos antigos clérigos, quer nos novos candidatos ao sacerdócio.

Foi o que aconteceu com todas as grandes figuras da Igreja deste período, de Carlos Borromeu³⁰ a Bartolomeu dos Mártires³¹, passando por Estanislau Hósio³².

Aquiles Estaço que, como se disse, viveu em Roma neste período e foi sempre um humanista lúcido e empenhado nos movimentos do seu tempo, não podia alhear-se das preocupações que enchiam a vida dos que o

³⁰ Sobrinho de Pio IV, foi, como Arcebispo de Milão, um dos grandes reformadores da Igreja, na linha preconizada por Trento. É também apontado como um dos discípulos do português D. Frei Bartolomeu dos Mártires, com quem se encontrou em Roma, por ocasião daquele Concílio (Cf. Raul de Almeida ROLO, *O Bispo e a Sua Missão...* pp.347-370).

³¹ Arcebispo de Braga de 1559-1581. Protagonizou uma das participações mais vigorosas na última fase do Concílio de Trento, cujos decretos procurou depois levar à prática, não só na sua arquidiocese, mas em toda a província eclesiástica de que era o metropolitana.

³² Vide, infra, pp. 573-575

rodeavam, muitos deles, como era o caso dos três nomes citados, seus amigos e protectores.³³

Além disso, a sua adolescência e primeira juventude, entre Évora e Lisboa, com passagem por Coimbra³⁴, antes de partir para Lovaina e Paris, donde segue para Roma, via Pádua, tivera certamente contactos com o ambiente referido acima, de preocupações reformistas dentro daquele espírito moderado que caracterizara os humanistas do V Concílio de Latrão³⁵.

Mas é precisamente analisando as amizades que contrai na Cidade Eterna, que nos parece legítimo concluir que o nosso humanista aprecia sobretudo os lutadores de retaguarda³⁶.

Isto a despeito das grandes personagens da Cúria, que contactava por razões de trabalho e de interesses culturais, como é o caso de Carlos Borromeu, Guido Sforza, Jerónimo Rusticucci, Estanislau Hósio, Guilherme Sirleto, etc., para não falar já de Pio IV, Pio V e Gregório XIII, os três Papas para quem trabalhou e que confessadamente o admiravam.

Quanto ao episódio contado por Luís Pires de Távora³⁷, segundo o qual Aquiles Estaço recusa o cargo de secretário da embaixada portuguesa

³³ Não se sabe que tipo de relação terá existido entre Aquiles Estaço e D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Convém, no entanto, ter presente que Aquiles Estaço era já figura de grande prestígio, em Roma, quando o Arcebispo de Braga aí se encontrou com Carlos Borromeu, amigo pessoal do humanista português.

³⁴ Sobre esta passagem de Aquiles Estaço por Coimbra, ver B. F. PEREIRA, *As Orações...* p. 15.

³⁵ Vide, *supra*, pp. 422-423.

³⁶ Não será exagero considerar o facto mais significativo deste pendor para os que trabalham sem afã de protagonismo, a sua amizade com Filipe de Néri, da qual falaremos mais adiante.

Por outro lado, talvez se encontre aqui uma das razões, ainda que não a única, nem provavelmente a principal, do seu quase isolamento, relativamente a outros portugueses, seus contemporâneos em Roma, mas que não se relacionam com ele; o que pode acontecer por culpa de ambos os lados.

³⁷ *Corp. Dipl. Port.*, vol. IX, p. 432.

ao Concílio de Trento, porque isso implicaria ter de proferir uma *Oração* feita por outro, parece, à primeira vista, um gesto de orgulho.

De facto não se lhe pode negar o carácter de protesto contra a secundarização de quem tinha clara consciência do seu valor, aliás sobejamente reconhecido nos meios intelectuais da época.

Mas, como tudo leva a crer, tendo presente o que vai passar-se depois, que Aquiles Estação conscientemente ponha de lado esta oportunidade de aparecer perante uma assembleia como era o Concílio, pode também significar que o humanista português, até porque sabe quanto vale, não busca o prestígio por qualquer preço; e sobretudo não aceita subir à custa de ninguém³⁸.

É, sem sombra de dúvida, uma atitude perfeitamente enquadrada no que será sempre o estado de espírito do nosso humanista, desde os primeiros momentos do seu trabalho na Cúria Pontifícia.

Recolhendo, criticando e organizando materiais, aceita os encargos que lhe confiam e os serviços que lhe pedem os grandes, da Igreja e da sociedade civil, não pela ânsia de promoção pessoal, – que certamente considerava desnecessária –, mas pelo interesse que lhe despertavam, quer as tarefas, quer os seus objectivos.

Inter medium montium pertransibunt aquae³⁹

Para entendermos melhor tal «estado de espírito», num homem de Cúria, como era Aquiles Estação, convirá ter presentes as mudanças que se operaram em Roma na primeira metade do século XVI e como essas mudanças se reflectem na espiritualidade sacerdotal.

Apesar das aparências de festa que Paulo III quis dar ao início do seu pontificado, em 1534, não se pode negar que as marcas dos acontecimentos de 1527 se prolongaram muito para além do pontificado de Clemente VII, que, ao morrer, deixava esmagada com o remorso e a humilhação a Urbe,

³⁸ Cf. Belmiro Fernandes PEREIRA, *As Orações...* p. 23.

³⁹ *Ps* 103 (104) 10.

até aí tão pouco sensível ao que se passava no resto da Cristandade⁴⁰. Isto, mesmo quando, teoricamente pelo menos, os acontecimentos lhe diziam directamente respeito, como era o caso do avanço da Reforma protestante, em toda a zona oriental do Sacro Império Romano - Germânico.

Entretanto, pode dizer-se que o ambiente de Roma, no que se refere à espiritualidade, digamos, privada, se altera profundamente desde o início do pontificado de Paulo III, que, apesar do seu feito e da vida mundana que levava antes da sua eleição, toma a sério a reforma da Igreja⁴¹.

De facto, a intervenção mais directa da Cúria na vida cristã em geral teve como primeiro efeito aquilo que poderíamos designar por uma redução da iniciativa privada, que, a partir deste momento, tem de contar, não apenas com a vigilância, mas também com uma certa repressão, por parte da autoridade eclesiástica.

Esta, por sua vez, levará algum tempo a assumir o papel de promotora, já que para isso se tornava necessária uma grande clarificação doutrinal, que, como se disse acima, só o Concílio poderia conseguir.

O Papa precisa do Concílio, para que se ponha remédio à confusão que, desde 1517, não cessa de crescer, no campo da teologia; mas precisa dele também para recuperar o prestígio de que tem absoluta necessidade para transformar-se em promotor da verdadeira reforma da Igreja.

Entretanto tomam-se as primeiras medidas, que, como não podia deixar de ser, vêm marcadas pela dinâmica do que poderíamos designar por

⁴⁰ De facto, pode dizer-se que o saque de Roma, levado a efeito pelas tropas imperiais, a 6 de Maio de 1527, produziu na Cidade e, de certo modo, nos cristãos mais lúcidos e sinceros, um efeito semelhante ao que produziu a tomada da capital do Império, em 410, pelos Visigodos, sob comando de Alarico: é sabido que a crise de consciência que então assaltou os cristãos, principalmente os intelectuais – que tiveram inclusivamente de ouvir as críticas dos seus colegas não cristãos, que formavam um grupo ainda bastante numeroso – esta crise de consciência está na base, constitui mesmo o fundo ideológico do *De Civitate Dei*, de Santo Agostinho. Um livro que, para o bem e para o mal, ainda hoje atravessa o pensamento político da Europa.

⁴¹ Cf. *supra*, pp. 423-424.

desejo de «arrumar a casa»: dinâmica que, levada pelo princípio da separação das águas, terá consequências nem sempre positivas.

Em Roma, a desconfiança com que os estratos mais cultos e hierarquicamente mais elevados do clero olhavam os pregadores populares – desconfiança perfeitamente fundamentada – chega às autoridades, que querem, ao mesmo tempo, reprimir a propaganda protestante e os hábitos que os reformadores mais censuravam.

Além disso, algumas das personalidades chamadas á Cúria pelo novo Papa, em função da reforma, eram particularmente severas: é o caso, por exemplo, de Pedro Carafa, que anos antes fundara, na sua diocese, com Caetano de Chieti e outros companheiros, uma congregação de clérigos regulares⁴² e concebia a reforma como algo que tinha de ser imposto pela

⁴² A propósito desta palavra, talvez seja oportuno fazer duas observações, úteis para quem não está familiarizado com a linguagem canónica e eclesiástica:

Primeiramente, em relação ao século XVI, quando se fala de clérigos regulares, entende-se aqueles clérigos que, com votos ou sem eles, obedecem a uma regra, que, embora se assemelhe aos regulamentos das ordens antigas, não faz dos que a seguem religiosos nesse sentido.

Em relação à actualidade:

Até há pouco, era corrente, nos meios eclesiásticos, a distinção entre clérigos regulares – procurando-se abranger com este termo todos os clérigos ligados pelos chamados votos religiosos – e clérigos seculares, que seriam os clérigos cujo estatuto canónico não implicava os referidos votos.

Ainda que as coisas estivessem claras a nível do discurso jurídico, não acontecia o mesmo, quando as pessoas usavam os termos defendendo-se mal das respectivas conotações.

Até porque este fenómeno da fundação de congregações de clérigos regulares, particularmente vasto precisamente no século XVI, brota da necessidade de encontrar, para os clérigos desejosos de maior perfeição evangélica, uma terceira via, entre as ordens religiosas tradicionais e o carácter pouco seguro da vida dos clérigos adscritos ao serviço de uma determinada diocese ou igreja.

Estes últimos, nas décadas que precederam a promulgação do novo *Código de Direito Canónico* (1982), mercê da renovação da vida sacerdotal, por iniciativa dos Papas e também de algumas «ordens» e «congregações religiosas», como então se designavam, começaram a substituir o termo *secular*, com o qual eram designados, pelo termo

autoridade, no que estava de acordo com a grande maioria dos humanistas, antes e depois de Lutero: essa era, aliás, a ideia subjacente ao princípio da *Reformatio in capite et in membris*⁴³.

Eleito Papa em 1555, a seguir ao brevíssimo pontificado de Marcelo II, que manifestara publicamente o seu desencanto perante os atrasos da reforma conciliar, Pedro Carafa, agora Paulo IV, procurará fazer a reforma usando da sua autoridade, sem se preocupar com a reabertura do Concílio, interrompido desde a morte de Júlio III (23.03.1555)⁴⁴.

Tal atitude redundará em estrondoso fracasso. Mais, a repressão exercida durante este pontificado, felizmente curto (1555-1559), que atingiu inclusivamente algumas das figuras mais importantes da reforma protagonizada pelos Papas, criou em Roma um clima de desconfiança que ameaçava acabar com toda a moderação, no campo da doutrina, como no da disciplina.

Além disso, o povo romano, cuja mentalidade exercia grande influência no espírito dos cardeais, quando se reunia um novo conclave, criou uma imagem negativa relativamente, quer à família Carafa, quer à congregação de clérigos em cuja fundação participara Pedro Carafa: referia-se aos candidatos indesejáveis pela sua severidade, tratando-os de “carafa” ou “teatinos”⁴⁵.

diocesano, para se distinguirem dos *religiosos*, ou seja, dos clérigos pertencentes a um Instituto de Vida Consagrada, para usarmos a linguagem genérica do Código actual.

Apesar de, entretanto, se ter generalizado o seu emprego, parece que o termo *diocesano*, para designar os clérigos não *religiosos*, cria equívocos que não continha o termo *secular*, que, aliás, bem vistas as coisas, corresponde melhor à eclesiologia da constituição dogmática do Vaticano II, *Lumen Gentium*.

⁴³ Ver cap. II.

⁴⁴ De facto, a suspensão do Concílio fora decidida pela assembleia conciliar, na sessão XVI, de 28 de Abril de 1552, devido ao reacender das hostilidades entre o Imperador e os príncipes protestantes da Alemanha.

⁴⁵ Deve, porém, notar-se que a designação pejorativa de «teatino» é anterior ao pontificado de Paulo IV e se refere ao modo de presença desses clérigos, que, segundo os detractores da Congregação, viveriam demasiado preocupados com as aparências: «Il nome de teatino verrà applicato per tutto il XVI secolo a una pietà sostenuta e un tanto ipocrita»

Um tal clima faz com que aqueles que antepõem a reforma das pessoas à reforma das instituições e das estruturas – pregadores espontâneos, eremitas e outros agentes de uma nova mentalidade, segundo eles mais de acordo com o Evangelho – encontrem maiores dificuldades na sua movimentação.

Percebe-se que cresce a busca de um cristianismo menos rotineiro, reformador dos costumes, tanto do indivíduo como da sociedade. Mas, com a repressão inspirada no medo da influência dos grupos mais ou menos próximos das doutrinas de Lutero, sobretudo do individualismo e do subjectivismo que os caracterizam, torna-se perigoso todo o proselitismo que não tenha o reconhecimento oficial da autoridade eclesiástica⁴⁶.

Em face disto, os «evangelizadores», que, nesta época, percorrem as artérias de Roma em todas as direcções, ficam particularmente condicionados: ou se organizam em grupos que possam obter a aprovação canónica, ou pura e simplesmente desaparecem, quando não acabam nos tribunais da Inquisição, entretanto reorganizada precisamente por Paulo III⁴⁷.

É assim que se verifica, sobretudo a partir de 1542, não só o desaparecimento dos «pregadores espontâneos», mas também o progressivo diluir-se de certos grupos, alguns deles com reconhecimento canónico, a favor de outras organizações que, pelas suas características e coesão interna,

(Luigi PONELLE e Luigi BORDET, *San Filippo Neri e la Società Romana del suo Tempo (1515-1595)*. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1986, p.28).

Quando, em 1572, se soube da eleição de Ugo Boncompagni, que tomara o nome de Gregório XIII, para suceder a Pio V, os Romanos teriam manifestado o seu contentamento, declarando que felizmente não tinha sido eleito nem um frade (referência a PioV?), nem um teatino (Cf. PONELLE... o. c. p.231; H. JEDIN, o. c. p. 686).

Quanto ao termo «teatinerie» (diríamos, em português e no tom depreciativo que contém a palavra italiana, «teatinices», ver Felice CARNAGHI *San Carlo Borromeo. Omelie sull'Eucaristia e sul Sacerdozio*, Roma, Edizioni Paoline, 1984, p. 91.

⁴⁶ Cf. PONELLE, o. c. pp. 49 e sgs.

⁴⁷ Cf. H. JEDIN, o. c. pp. 628-629.

ou pela ligação com personalidades influentes na Cúria, conseguiram implantar-se na Urbe.⁴⁸

É ainda na década de trinta, mais precisamente em 1537, que chega a Roma Inácio de Loiola, o qual, apesar dos seus inícios como pregador errante, com a experiência de grandes dificuldades por parte da Inquisição⁴⁹, traz consigo um programa de mobilização religiosa pouco coincidente com o que animava Filipe de Néri⁵⁰.

A Companhia de Jesus, aprovada por Paulo III, depois de algumas hesitações, a 27 de Novembro de 1540, pelo desenvolvimento dos princípios

⁴⁸ Sobre toda esta matéria, ver H. JEDIN, o. c. pp. 597 e sgs.

Repare-se que isto não é novo, nem exclusivo desta época: trata-se de uma constante da história da Igreja: a vitalidade das comunidades cristãs manifesta-se na proliferação de associações de fiéis que procuram, quer novos caminhos de perfeição evangélica, quer a realização de acções missionárias ou que minorem o sofrimento dos pobres e dos doentes. E, neste proliferar de movimentos, o risco de derrapagem, chamemos-lhe assim, não é puramente teórico. Veja-se, por exemplo, o que acontecera nos finais da Idade Média com os chamados espirituais e se repete hoje com as «seitas», que, embora pertençam a um fenómeno extremamente complexo, têm muito a ver com o uso e abuso do sentimento religioso dos indivíduos e das massas.

A aprovação canónica das associações de fiéis obedece a uma dupla finalidade: por um lado, avalizar o seu trabalho, garantindo aos fiéis a concordância desse trabalho com a fé e os costumes nela inspirados; por outro, protegê-las, mediante um enquadramento jurídico adequado.

Tanto pelo crescimento da cultura teológica de um certo laicado, como também pelo descrédito em que haviam caído os institutos religiosos tradicionais, a partir de meados do século XV, estas associações são normalmente laicais, mesmo quando dependem de uma ordem religiosa ou têm clérigos como membros. Não deixa, no entanto, de ser digno de nota o facto de, por exemplo, as «fraternidades do Divino Amor» terem albergado os fundadores de algumas das congregações de clérigos regulares que alcançaram mais prestígio durante o século XVI.

Sobre esta terminologia, veja-se supra, p. 435, nota 41, para a designação de «clérigo regular», e infra, p. 455, nota 90, para as palavras «congregação» e «ordem».

⁴⁹ Cf. PONELLE, o. c. pp. 49-50.

⁵⁰ Há uma grande anarquia, em Portugal, no modo de traduzir o nome daquele que os Oratorianos veneram como seu fundador. Neste trabalho, sempre que não se utilizar a forma italiana –Filippo Neri –, usar-se-á a forma portuguesa mais corrente, Filipe de Néri.

que animavam o seu fundador, vai tornar-se, pelo que tem de positivo e, em certos casos, também pelo que tem de negativo, como que o símbolo da Contra-Reforma.

Esta é a opinião de H. Jedin, que talvez precise de ser matizada, sobretudo quando afirma: «El instrumento más eficaz de la renovación de la Iglesia católica fue la Compañía de Jesús»⁵¹.

Isto será verdade, se analisarmos a dita «renovação católica» como fruto de um combate sistemático, na dupla frente do ataque aos erros e da formação da fé dos cristãos, com especial incidência nas classes donde saíam os principais protagonistas da vida política e religiosa.

Mas qualquer estudioso sabe que isso é apenas um aspecto, que, por importante que seja, não pode dispensar os outros, nomeadamente o apostolado pessoal e de transformação dos indivíduos, informando a cultura por dentro, sem preocupação de organizações de combate, que correm sempre o risco de cair na formação de grupos mais ou menos elitistas.

De acordo, no entanto, que, quanto à Companhia de Jesus, «en la persona y obra de su fundador aparecen claras las ideas fundamentales de la reforma católica, reciben un sello nuevo que se mantendrá siglos y logran fecundidad histórica»⁵².

Quanto à Contra-Reforma, prescindimos do que possa ter de conotação negativa e polémica, tanto o termo em si, como a sua aplicação às pessoas e instituições da Igreja que, neste período, cerram fileiras à volta do Papa, para a reforma que ele protagoniza⁵³.

Inácio de Loiola, apesar da sua experiência pessoal de eremita, aparentemente igual à de Filipe de Néri, apresenta, logo de início – além de um temperamento e de uma formação política e militar de cunho aristocrático, totalmente diferentes –, algumas características que o opõem a Filipe.

⁵¹ P. 614.

⁵² Cf. H. JEDIN. o. c. pp. 612-626.

⁵³ Ver capítulo II.

É o caso, por exemplo, da atitude perante os estudos: Inácio, após a sua conversão, decide matricular-se no centro de ensino da teologia mais procurado da época, por todas as «nações» da Europa, ou seja, Paris. O que, segundo os seus biógrafos mais autorizados, acontece porque tem a intenção de se fazer ordenar sacerdote⁵⁴.

Filipe, ao contrário, só muito tarde e depois da pressão dos amigos, entre os quais se conta naturalmente o seu director de consciência, opta pelo sacerdócio ministerial⁵⁵, sem, no entanto, julgar necessários estudos especiais.

Por outro lado, no momento de tornar definitiva a sua entrega a Deus, para estar com Ele e falar d'Ele aos homens, decide desfazer-se de tudo o que o prendia aos cuidados da vida académica⁵⁶.

As informações fornecidas pelos seus biógrafos, nomeadamente Giorgio Papásogli, na obra citada, contêm elementos suficientes para ajuizarmos, não só da cultura de Filipe, mas também do significado do seu gesto: não se trata de uma rejeição dos estudos superiores, como tais, mas de

⁵⁴ Cf. Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant'Ignacio de Loyola. Nueva biografía*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986. Utiliza-se a edição italiana, tradução de Ana Maria Ércoles. Torino, 1990.

⁵⁵ O Concílio Vaticano II consagrou, a nível do discurso, a distinção entre «sacerdócio comum dos fiéis», que os teólogos actualmente preferem designar por «sacerdócio baptismal», já que é inerente à condição de baptizado, e «sacerdócio ministerial», que é próprio dos que receberam o sacramento da Ordem (cf., por exemplo, const. dogm. *Lumen Gentium* n° 10).

⁵⁶ Cf. Giorgio PAPÀSOGLI, *Un secolo-un uomo FILIPPO NERI*. Edizioni san Paolo. Torino, 1989. Pp.30-31.

uma escolha ditada pela consciência de um carisma⁵⁷. Como, aliás, acontecera, mas em sentido oposto, com Inácio⁵⁸.

Que esta atitude de Filipe não é um gesto de sistemática anti-cultura, revela-no-lo, tanto a vida que leva, como a categoria dos homens que se reúnem à sua volta. Entre eles se encontrará, após a sua chegada a Roma, o nosso Aquiles Estaço⁵⁹.

Ela corresponde tanto a uma consciência aguda das exigências da missão – que ele não sabe ainda exactamente em que consiste -, como a de Inácio, quando, ainda sem saber também concretamente o que Deus lhe vai pedir, se embrenha a pouco e pouco nos estudos, primeiro de Humanidades, depois de Filosofia e Teologia.

Talvez se possa dizer que se trata da mesma caminhada mas em sentido inverso: Inácio toma cada vez mais consciência de que a sua missão é organizar elites aguerridas, capazes de enfrentar os novos tempos com as armas da cultura. Filipe apercebe-se da necessidade de ser fermento, em qualquer ambiente humano, aperfeiçoando essas armas no contacto directo com as pessoas, dentro e fora das elites.

Em suma, considerar-se justa a opinião dos que vêem em Filipe de Néri uma alternativa de rosto humano, mas séria: uma espécie de terceira via entre o humanismo empolado e o ócio sem Evangelho, tal como o praticavam muitos cristãos, incluindo cardeais e bispos, sobretudo entre os familiares dos funcionários da Cúria.

⁵⁷ Previne-se que, neste contexto, a palavra «carisma» não tem o significado que tem vindo a adquirir nas últimas décadas, de uma qualidade especial, apropriada a determinados objectivos.

Ao atribuir a estas, como a outras figuras da história, a «consciência de um carisma», apenas se faz referência ao que a teologia designa por consciência de uma missão sobrenatural, que será sempre acompanhada das graças necessárias ao seu cumprimento.

⁵⁸ Inácio decide fazer estudos superiores de Filosofia e Teologia, quando percebe que Deus o chama a exercer um protagonismo especial no seio da Igreja do seu tempo (Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, o. c. p. 343-344).

⁵⁹ Vide. infra, p. 447 e seguintes, o que se diz sobre as adesões às iniciativas de Filipe de Néri.

Este recém-chegado de Florença apresenta um caminho para todos, seja qual for a classe social a que pertençam, unidos pela amizade; uma amizade que assenta no desejo comum de regressar à autenticidade evangélica e se cultiva em leituras escolhidas e no comentário ascético a essas leituras⁶⁰.

Isto explica também a sua resistência à fundação de uma ordem religiosa, pelo menos como então se entendia; se bem que, apesar das alterações que se produziram a nível do ordenamento jurídico e da reflexão teológica, a mentalidade geral, no que se refere ao mundo cristão do Ocidente, continua praticamente a mesma.

Relativamente a Filipe de Néri, é verdadeiramente sintomático que só em 1575, vinte anos antes da sua morte e quarenta depois da sua chegada a Roma, quando alguns dos primeiros frequentadores do Oratório haviam já alcançado os mais altos graus da hierarquia⁶¹, tenha surgido a primeira bula de instituição canónica, criando, por assim dizer, uma nova ordem religiosa⁶².

Quando lemos os biógrafos do Santo, incluindo os que se consideram herdeiros do seu espírito, fica-nos a impressão de que não entenderam suficientemente o fenómeno em que esteve envolvido, desde a sua chegada a Roma, em 1534, até à sua morte, na mesma cidade, em 1595.

Às vezes vem-nos a tentação de pensar que o entendeu melhor Aquiles Estação.

Porque, se esta interpretação dos factos está correcta, o que faz a originalidade de Filipe de Néri, no contexto das grandes fundações do século XVI, é precisamente a sua recusa a fundar seja o que for. Ou, dito de outro modo, a sua teimosia em dar corpo, com ou sem o apoio de estruturas canónicas, a uma espiritualidade que se vinha a afirmar, entre sacerdotes e leigos, desde meados do século anterior.

⁶⁰ Cf. *Bibliotheca Sanctorum*. Instituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, vol. V.

⁶¹ É o caso, por exemplo, de Barónio e Tarugi.

⁶² Sobre este tema, ver, antes de mais, PONELLE, o. c. cap. VI, pp. 231-300.

De um modo geral, a historiografia da espiritualidade do século XV, como verdadeira novidade apresenta apenas a chamada *deuotio moderna*; mas o hábito de opor à espiritualidade tradicional, de cunho quase exclusivamente monástico, apenas a chamada *deuotio moderna*, faz passar por alto, às vezes ignorar por completo, uma corrente de piedade secular, isto é, nascida e alimentada pelo espírito evangélico dos fiéis que vivem no meio do mundo; não se lhe chama laical, porque esta forma de existência, «no meio do mundo», não é exclusiva dos leigos, como se insinuou acima, a propósito da distinção entre sacerdotes diocesanos e sacerdotes religiosos⁶³.

Tal mística era independente daquilo que se convencionou designar por «mística renana» e que teve mesmo os seus teorizadores⁶⁴.

Tudo indica que se deveria dar mais importância ao facto de aparecerem textos, já no século XV, que, directa ou indirectamente, afirmam, por exemplo, o princípio teológico da chamada universal à santidade, como o vemos depois formulado por Francisco de Sales e Vicente de Paulo - para referirmos apenas nomes de fundadores de ordens religiosas⁶⁵ - e que será o motor de muitos movimentos e organizações,

⁶³ Ver p. 435, nota 42.

⁶⁴ Ver os tratados de história da espiritualidade incluídos na bibliografia geral. Consultar também as informações que nos dá R. de A. ROLO em «Uma “Arte” de Ser Santo (Compendium Spiritualis Doctrinae)», in *EBORENSIA*, nn. 1e 2 (1988), 87-110. Adiante falaremos de Alonso de Madrid, pela influência que terá exercido sobre Aquiles Estaço. Mas, de facto, podemos dizer que o tema da chamada universal à santidade só encontra uma teorização expressa a partir, sobretudo, de *Introdução à Vida Devota*, de São Francisco de SALES, já no século XVII.

⁶⁵ Entretanto, convém notar que, como teria já acontecido com Filipe de Néri, nem Francisco de Sales nem Vicente de Paulo, a princípio, pelo menos, desejavam fundar qualquer ordem religiosa.

Igual a Filipe de Néri, ou talvez mais ainda do que ele, ambos se viram condicionados pela falta de uma figura jurídica adequada e sofreram a pressão da mentalidade da época, que, sobretudo no que diz respeito às mulheres, não concebia outra condição, para uma existência digna, perante a sociedade, que não fosse a da vida matrimonial ou religiosa.

tanto de leigos como de clérigos seculares, a partir de finais do século XIX, até aparecer num dos textos mais importantes do Concílio Vaticano II⁶⁶.

Evangelizar a cultura ou levar o Evangelho aos homens cultos?

A meados do século XVI, em Roma, verifica-se, como causa e efeito da acção renovadora da Cúria, especialmente a partir do momento em que os Papas assumem o seu papel de reformadores da Igreja, uma grande profusão de movimentos de espiritualidade, a maior parte ligados a ordens religiosas ou por elas apoiados .

Entre todos eles sobressaem os ligados à Companhia de Jesus – com o apoio preferencial claro dos Papas, sobretudo a partir de Gregório XIII – e ao Oratório – que conta já com figuras de relevo na Cúria.

Procuramos analisar mais de perto e de modo comparativo as espiritualidades filipina e inaciana, não por serem as únicas, mas porque, além de serem as mais visíveis, são as que parecem mais relacionadas com a problemática das opções de Aquiles Estação.

Procura-se resposta para as questões seguintes:

Terá o facto de o humanista português legar a parte mais valiosa dos seus bens a Filipe de Néri alguma coisa a ver com os seus gostos e a sua sensibilidade espiritual? Seria a amizade pelo santo florentino um mero acaso, ou tratar-se-á de um parentesco espiritual com raízes mais profundas? E, neste caso, quais serão as linhas fundamentais desse parentesco? Haverá alguma explicação no seu modo de estar no mundo, como crente e como humanista, para esta preferência, no ambiente da Contra-Reforma?⁶⁷

⁶⁶ Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 40.

⁶⁷ Emprega-se aqui o termo no seu duplo sentido, de acção tendente a contrariar os efeitos negativos – na perspectiva católica – da Reforma, e de promoção da própria reforma da Igreja, através da renovação das instituições e dos indivíduos – aquilo que alguns historiadores designam por Reforma Católica, contrapondo-a à Reforma Protestante.

Sobre esta temática, ver capítulo II.

A pergunta, que se poderia imaginar na mente de um humanista claramente interessado na vida da Igreja, que chegasse a Roma, no princípio da segunda metade do século XVI, pode formular-se deste modo:

Que vou fazer?

Dedicar-me à construção de novos padrões de pensamento – lutando pela transformação imediata dos hábitos que condicionam a cultura em geral – ou procurar servir esta cultura, favorecendo, com o trabalho científico e a morigeração dos costumes, a necessária penetração dessa cultura por parte do Evangelho?

Seria, em termos modernos, a opção entre aculturação e inculturação⁶⁸.

Não se sabe ao certo o ano em que Aquiles Estaço fixou residência em Roma, como continua por resolver o problema, talvez insolúvel, da sua presença ou não como docente na Universidade *La Sapienza*⁶⁹.

⁶⁸ Admite-se como um facto real, ainda que nem sempre frontalmente assumido, que, tratando-se da evangelização, que, em qualquer dos casos, constitui a missão permanente da Igreja, enquanto comunidade crente, não haverá inculturação sem aculturação, assim como esta não será possível sem aquela. É, aliás, a condição «sine qua non» do diálogo: ou há duas culturas que entram em contacto e se influenciam mutuamente, ou ficamos no puro isolamento, chegando-se, quando muito, à colonização cultural, no sentido mais negativo do termo.

Para a mentalidade contemporânea, que aprecia especialmente o respeito por todas as culturas, o sistema de missionação seguido na Europa romana, durante os primeiros séculos da era cristã, foi mais inteligente, logo, mais de acordo com o Evangelho, do que o seguido pelos missionários modernos, que, apesar de muitas vezes lutarem heroicamente pela independência do seu trabalho, estiveram frequentemente ao serviço de uma cultura, quando não mesmo de uma nação concreta.

Dir-se-ia que é uma questão de acento: os missionários da Europa, enquanto o cristianismo não se pôde identificar com nenhuma cultura ou unidade política concreta, procuraram sobretudo o que hoje designamos por inculturação. Os missionários modernos – a começar já com certas «cristianizações» levadas a cabo na Europa centro-oriental, pelos carolíngios – terão, em muitos casos, posto o acento na chamada aculturação.

⁶⁹ Entretanto, ver o que, tendo em conta algumas das apostilas do nosso humanista, se diz no cap. I, pp. 48 e 51.

Os primeiros documentos que se referem a essa presença são de 1562; o que, embora, só por si, não signifique que se encontre em Roma apenas depois desta data, exige, pelo menos, que não recuemos muito para além de 1560, o momento da sua chegada⁷⁰.

Em qualquer dos casos, a Roma que o nosso humanista vai encontrar, se não é já a que sofrera, durante quase cinco anos, simultaneamente a asfixia do pulso severo de Paulo IV e o escândalo da corrupção dos sobrinhos do Papa, é, pelo menos, a que tenta tomar novo fôlego na via das reformas.

Isto após a tremenda decepção que constituíra o pontificado do Papa defunto, para todos os adeptos de uma reforma que, sem deixar de ser verdadeira reforma, salvasse tudo o que era ainda capaz de ser salvo, integrando, ao mesmo tempo, as aquisições resultantes do diálogo, tantas vezes doloroso, com os reformistas radicais, incluindo os protestantes.

A Companhia de Jesus tivera algumas dificuldades com o Papa Carafa que, além de naturalmente inclinado a favorecer a congregação que ajudara a fundar – os teatinos – se deixou influenciar pelo ódio da família aos Espanhóis, com os quais viria a entrar numa guerra a todos os títulos desastrosa⁷¹.

Estas dificuldades, porém, não haviam diminuído, nem o prestígio, nem o ritmo de crescimento da ordem fundada por Inácio de Loiola.

Quanto ao Oratório, a falta de enquadramento canónico fora a sua melhor defesa: pode dizer-se que o pontificado de Paulo IV foi a primeira

Quanto à sua chegada a Roma, A. CISTELLINI *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione Oratoriana. Storia e Spiritualità*. Brescia, Morcelliana, 1989, I, p.292, nota 162, diz textualmente: «Aquiles Estaço (latinizzato in Achille Stazio), nato a Vidigueira (Portogallo) nel 1524, compiuti gli studi a Lovanio e a Parigi, venne in Italia nel 1557». Apesar da autoridade que dá a Cistellini o facto de ter tido acesso aos mais importantes arquivos de Roma, convém notar que, aqui, ele não indica as fontes. Além disso, chegar a Itália, mesmo no século XVI, não era necessariamente chegar a Roma.

⁷⁰ B. F. PEREIRA situa essa chegada em finais de 1559 (cf. *As Orações...* p.11)

⁷¹ Cf. H. JEDIN. o. c. pp. 620-621.

grande oportunidade de manifestação do que era específico do espírito com que trabalhava Filipe de Néri.

As dificuldades que se abateram sobre o Oratório, já nos últimos anos da vida do Papa, aliás provocadas por mal disfarçados ciúmes de gente da Cúria, são também o preço que se paga pela liberdade de ser fiel às instituições sem se envolver em guerrilhas, nas quais muitas vezes os grandes princípios são manipulados por ambições pessoais ou ideológicas⁷².

Tem especial interesse para a presente pesquisa a verificação do tipo de pessoas que, neste período, a tantos títulos atribulado, se aproximavam do Oratório, onde Filipe continuava o seu trabalho de formador e promotor da acção apostólica; trabalho este que desenvolvia procurando acatar as normas da autoridade, incitando ao respeito e à oração pelo Papa, mas sem se envolver nas questões que levantava, quer a sua política anti-imperial, quer certos aspectos do rigor com que ele queria impor a reforma da Igreja.

Giorgio Papàsogli, depois de se referir, de modo talvez excessivamente positivo, ao espírito criado pelas medidas severas de Paulo IV, diz: «Tutti coloro che, delusi o intimoriti o seriamente toccati dall'avvertimento, appartenevano alla corte pontificia o, ripeto, avevano importanza nella Città eterna, sentivano il bisogno di un rifugio spirituale e, se venivano a sapere delle riunioni filippine, si avvicinavano ad esse»⁷³.

Uma das adesões importantes deste período é a de César Barónio, que entra para o Oratório em 1557, e, ordenado sacerdote em 1564, feito cardeal em 1596, tornar-se-á uma das figuras mais ilustres da cultura romana da última metade do século XVI⁷⁴.

⁷² É o caso, por exemplo, das complicações surgidas, nos finais do pontificado de Júlio III (1555), quanto à utilização da Igreja de São Jerónimo da Caridade (Rita DELCROIX, *Filippo Neri, il santo dell'allegria*, pp. 88-89), e, nos finais do pontificado de Paulo IV, as suspeitas levantadas quanto à ortodoxia do Oratório (cf. Idem, pp. 100-101).

⁷³ O. c. pp. 83 e sgs.

⁷⁴ O Cardeal Barónio é também um bom exemplo dos frutos do trabalho levado a cabo por Filipe de Néri e o seu círculo. De facto, foi Filipe que o encorajou a dedicar-se à história da Igreja, convidando-o a enriquecer as tertúlias com o resultado das suas pesquisas. Desse trabalho saíram os *Annales ecclesiastici (1588-1600)*, bem como várias

O espírito filipino, que em certos momentos da história da congregação ou das congregações oratorianas⁷⁵, terá sido um pouco deturpado⁷⁶, poderia sintetizar-se do seguinte modo:

edições do *Martyrologium Romanum*, obras que, apesar das suas inevitáveis limitações, marcam um grande avanço na investigação histórica.

Em 1597, Clemente VIII nomeia Barónio, que governava o Oratório desde 1593 e era cardeal desde 1596, prefeito da Biblioteca Vaticana. A fama das suas qualidades, tanto intelectuais como morais, fizeram dele um sério candidato à tiara pontifícia; só não foi eleito em 1605, devido à oposição da Espanha (Cf. JEDIN, o. c., V, pp. 838-839).

Talvez tenha algum interesse recordar que o eleito, no lugar de Barónio, foi o cardeal Medici, que, em homenagem ao Papa da sua família, do início do século XVI, tomou o nome de Leão XI. Este cardeal, de grande piedade, fora amigo pessoal de São Filipe de Néri, que, quando ele ainda era leigo, lhe profetizara o sacerdócio e o pontificado. Só não dissera que morreria 23 dias apenas, após a sua eleição.

⁷⁵ A falta de sistematização a que se referem os autores de *San Filippo Neri e la Società Romana del suo Tempo (1515-1595)*, quando falam da sua doutrina (cf. todo o cap. IX, pp. 497-518), radica também na falta de um projecto claro do Santo, quanto à fundação de qualquer coisa que implicasse um estatuto demasiado concreto. Isso explica as diferenças existentes entre os vários «oratórios» que foram surgindo na Europa, com uma certa autonomia entre eles, ainda durante a vida de Filipe de Néri.

Sobre este tema, ver GENTILI (António)-MAURO (Regazzoni), *La Spiritualità della Riforma Cattolica, Storia della Spiritualità. V/C La Spiritualità Italiana dal 1500 al 1650*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1993, p. 265, com a bibliografia aí indicada.

⁷⁶ De facto, sem querermos com isto diminuir os méritos da espiritualidade filipina, na história das instituições eclesásticas, os Oratorianos, sobretudo os que se inspiram no ramo francês, iniciado pelo Cardeal de Bérulle, protagonizam, por vezes, ingerências, tanto no interior da Igreja, como nas suas relações com a sociedade civil, que não parecem muito de acordo com o espírito de Filipe de Néri.

Talvez tenha contribuído para isso a rivalidade que, a partir de certo momento, tanto na França como em Portugal, surge entre Jesuítas e Oratorianos.

Ora tal rivalidade não se vislumbra enquanto o Oratório não passa de uma reunião de pessoas que têm em comum o desejo de se reformar interiormente e ajudar a reformar a Igreja, segundo a via aberta por Filipe, desde finais da década de trinta.

Filipe, que Inácio teria em vão tentado aliciar para o seu projecto (outros dirão, ao contrário, que foi Inácio que afastou Filipe... cf. PONELLE. o. c. pp. 49-56), como se tem vindo a afirmar, resiste o mais que pode a qualquer tipo de organização que lhe dê demasiado protagonismo.

Com simplicidade e alegria, acolher tudo o que Deus inspira ao coração humano. De tal modo que, sem perda do caminho próprio de cada um, se possa viver em conjunto a aventura de tomar Deus a sério...⁷⁷

Isto explica algumas características do grupo que se vai formando à volta de Filipe de Néri.

Em primeiro lugar, a sua extrema variedade: homens de todas as condições sociais, cultos e menos cultos; além do facto de parecer absolutamente natural que clérigos e leigos se reúnam com o mesmo intuito de aperfeiçoarem a sua adesão ao Evangelho.

Depois, e isto é que parece mais importante, para o objectivo deste trabalho, a ausência de regras apertadas na admissão de candidatos às práticas em que Filipe envolvia os seus companheiros.

Tal ausência, se, por um lado, não provocava tão facilmente ódios e invejas, nem o olhar severo dos que viam hereges em toda a parte, por outro facilitava a adesão dos que desejavam sinceramente a reforma da Igreja, trabalhavam mesmo nela com afinco, mas, por temperamento ou decisão pensada, eram contra radicalismos demasiado estreitos.

Do mesmo modo, estavam à vontade os que não sentiam qualquer apetência para uma vida ligada a votos; e este era o caso da maioria dos que chegavam a Roma para trabalhar na Cúria, ou levados apenas por interesses de ordem cultural.

O que, no entanto, é claro desde o princípio, e isso faz parte da especificidade filipina, é uma certa abertura, um pluralismo cultural que não é tão evidente na Companhia de Jesus, talvez devido ao carácter mais rígido da sua organização interna.

⁷⁷ Serviram de base a esta síntese sobretudo os estudos de PONELLE e CISTELLINI...

Um português no séquito do Santo do bom humor

Não sabemos ao certo em que grupo incluir Aquiles Estaço, pois ignoramos igualmente as motivações iniciais da sua fixação na Cidade Eterna.

Os documentos, de facto, não são suficientemente conclusivos: há quem diga que foi chamado para ensinar na Universidade *La Sapienza*; outros falam do interesse da Cúria em utilizar os serviços de quem tinha já alcançado grande prestígio como filólogo; e há ainda quem pense que terá sido apenas a atracção que Roma continuava a exercer sobre os humanistas.

Talvez se possa pensar que foram todas essas razões em conjunto.

Ao certo, porém, não sabemos⁷⁸.

É, no entanto, legítimo que nos comecemos a interrogar: será um mero acaso a aproximação que se verifica entre Aquiles Estaço e Filipe de Néri?

⁷⁸ A ausência de documentos que nos permitam indicar com clareza a primeira motivação da ida de Aquiles Estaço para Roma, justifica o modo sintético, quase telegráfico, usado por Sebastião Tavares de PINHO, na descrição da história romana do humanista português: «Aos trinta e seis anos fixou-se em Roma, onde viveu o resto da sua vida e onde conquistou um prestígio internacional como porventura nenhum humanista português».

A esta referência nada acrescenta a obra mais recente sobre a presença lusa na Cidade Eterna, publicada já em 2001 e que a Aquiles Estaço dedica apenas alguns parágrafos (cf. A P. CARDOSO, *A Presença Portuguesa em Roma*. Lisboa, Quetzal, 2001).

De acordo quanto ao facto de provavelmente nenhum outro humanista português ter alcançado igual «prestígio internacional»; mas talvez não seja tão certo que esse prestígio nasceu em Roma, pelo menos a partir do zero.

É indiscutível a influência do trabalho aí levado a cabo no renome conseguido; mas as publicações que dirigiu antes, nomeadamente se tivermos em conta o prestígio das editoras que lhe serviam de suporte, parecem apontar para uma fama que não dependia dos cargos desempenhados na Cúria Papal.

Ver, sobre este tema, o que se diz no capítulo I.

Claro que fazem parte do grupo dos seus amigos pessoas ligadas ao Oratório, como é o caso de Barónio; e não custa admitir a hipótese de uma espécie de proselitismo, por parte dos entusiastas de Filipe de Néri.

Após as investigações levadas a efeito por A. CISTELLINI⁷⁹, que pôde consultar os arquivos do Oratório, fica praticamente esclarecida a via que conduziu Aquiles Estaço até Filipe de Néri:

De facto, o humanista português, que entre os familiares do Cardeal Guido Ascanio Sforza di Santafiora encontrou muitos simpatizantes de Filipe, foi também amigo dos dois irmãos Ancina di Fossano, que, apesar de mais novos, aderiram com tal entusiasmo ao Oratório, que aí conduziam as pessoas da sua estima⁸⁰.

Mas Estaço parece que não tinha dificuldade em fazer amigos, pois os há entre os seguidores de outras vias, quer na espiritualidade pessoal, quer no que se refere à reforma da Igreja⁸¹.

Por outro lado, não deixa de ser sintomático que, mesmo depois de deixar a sua biblioteca aos padres do Oratório, com o encargo muito preciso

⁷⁹ A. CISTELLINI, o. c.

⁸⁰ CISTELLINI, entre outros dados interessantes, publica o extracto de uma carta de Giovanni Giovenale Ancina a seu irmão Giovan Matteo, que se refere a Estaço nos seguintes termos: «Il buon Achille Statio si trova meco quasi ogni giorno in Santo Pietro nel far gli altari. Credo che in tutta Roma non sia un altro di miglior conscientia di quel buon vecchio (Nauarrum semper excipio, et tamen sunt ambo lusitani)». Vol. I. p. 235, nota 209.

A carta não tem data, mas pertence seguramente aos últimos anos da década de setenta, já que só depois de 1576, Giovenale Ancina, que chegara a Roma no séquito do embaixador de Sabóia, dois anos antes, entrou em contacto com Filipe de Néri.

O retrato que nos fornece do humanista português acentua, além da sua piedade, o seu desgaste físico.

Por outro lado, não deve espantar-nos esta presença de Estaço em São Pedro, já que residia aí perto, numa casa que fez parte do legado ao Oratório.

⁸¹ Basta pensarmos em Carlos Borromeu, que admirava Filipe de Néri, mas com o qual o Santo nunca se entendeu.

de a organizarem de modo a poder servir a ciência⁸², Aquiles Estação queira ser amortalhado no hábito de São Domingos⁸³, cuja ordem, apesar das grandes figuras que forneceu à Igreja e à cultura, neste século, não estava entre as mais apreciadas pelos fautores da reforma, mesmo tendo em vista que Pio V fora dominicano⁸⁴.

Faltam-nos documentos que nos falem expressamente dos gostos pessoais de Aquiles Estação; mas não será ilegítimo concluir que, para o grande humanista português, antigo discípulo do dominicano André de Resende, que tivera familiares professos na ordem de São Domingos, à qual também ele pertencera⁸⁵, certamente conhecedor da impressão causada em Roma, no pontificado de Pio IV, pelo Arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, também dominicano, não será ilegítimo concluir que, para ele, uma coisa eram as devoções particulares de cada um, e outra, muito diferente, o serviço a prestar à cultura.

Aquiles Estação podia ter alguma devoção por São Domingos; mas, quando se tratou de procurar apoio para integrar os seus interesses culturais num esforço de aproximação de Deus, preferiu a via aberta por Filipe de Néri.

E, à hora de confiar a alguém os seus instrumentos de trabalho, para que servissem a outros, não achou melhor do que a instituição que se inspirava nessa mesma via.

Em Portugal continua o hábito, sem grandes bases científicas e sempre com conseqüências redutoras, de dividir os humanistas em

⁸² Cf. as informações que sobre o testamento de Aquiles Estação fornece B. F. PEREIRA, em «A Livraria de Aquiles...» pp 262-263.

⁸³ Cf. Belmiro Fernandes PEREIRA, *As Orações...* p.27 e nota 52.

⁸⁴ Por várias razões externas, mas também devido ao seu carisma, a Ordem dos Pregadores, que assim se chamava a Ordem fundada por Domingos de Gusmão, no séc. XIII, forneceu à Igreja, durante décadas, grandes figuras da ciência e da santidade. A sua imagem foi, porém, prejudicada pelo facto de quase sempre ser aos Dominicanos que era confiado o Tribunal da Inquisição.

⁸⁵ Cf. Belmiro Fernandes PEREIRA, *As Orações...* p. 12 e notas de rodapé.

erasmistas/pró-Reforma e não erasmistas/fatores da Contra-Reforma, como se se tratasse de dois grupos bem definidos, radicalmente opostos.

E Aquiles Estaço tem sido uma das vítimas desse hábito.

Sobre a questão terminológica, não vale a pena repetir o que se disse no capítulo II, *Uma tentativa de clarificação conceptual*.

Aqui será suficiente notar que Aquiles Estaço, avesso às armas, como notam os seus biógrafos⁸⁶, não era um controversista. Procurou apenas servir com o seu talento e a sua liberdade uma obra que, como bom humanista, considerava necessária e urgente, na linha da reforma dos indivíduos, dentro do mais genuíno espírito filipino.

É nesta perspectiva que deve estudar-se o esforço que desenvolveu no sentido de fornecer um texto bem alicerçado na tradição patrística e canónica, aos que se preocupavam com a reforma do clero.

De tal esforço surgiu o *De Reditibus...*, de que se ocupará a última parte do presente capítulo.

Antes, porém, numa pesquisa que vai em demanda das fontes do pensamento espiritual estaciano, será certamente útil fazer referência às notas que deixou em alguns dos livros da sua biblioteca pessoal.

Destes, um dos que aparecem com mais sinais de leitura, se prescindimos da Bíblia Complutense e da edição parisiense de 1551, das Obras de Virgílio, é um opúsculo conhecido em toda a Europa pelo nome abreviado de «Arte de Servir a Dios», mas que tem o seguinte título completo:

Arte Para SERVIR A DIOS, compuesta per fray Alonso de Madrid, Conel Espeio de illustres personas, y una epistola de sant Bernardo, dela perfeccion dela vida espiritual. Anadiose tambien el Memorial dela vida de Iesu Christo. [m. t.] Fue impresso en Anvers, enel unicornio, en casa de Martin Nucio. 1551. Com privilegio Imperial.

Como se vê, trata-se de uma obra em castelhano; obra que, para Aquiles Estaço, não tinha senão um interesse ascético. Por outro lado, é por

⁸⁶ Cf. por exemplo, Belmiro Fernandes PEREIRA, *As Orações...* p. 14.

demais evidente que ele a leu e estudou, pelo menos na parte de autoria segura de Alonso de Madrid⁸⁷: basta repararmos nas suas notas manuscritas, que, mesmo se relativamente parcas em texto, incluem toda a espécie de marcas de um contacto que vai muito para além de uma leitura casual.

De facto, este leitor sublinha as ideias, organiza o acesso ao texto, acrescenta subtítulos, destaca as citações bíblicas, põe aspas e outros sinais, copia frases, para realçar o seu conteúdo ou a sua beleza formal, etc.

O livro saiu em Antuérpia, em 1551, altura em que por lá andava o nosso humanista⁸⁸.

São sobretudo as primeiras vinte e oito páginas que trazem um conjunto mais vasto e variado de sinais de utilização por parte do seu proprietário.

Vem-nos a tentação de pensar que o terá adquirido na altura da sua publicação e que as viagens que empreende logo a seguir o impedem de prosseguir o seu estudo.

Poderia também pôr-se a hipótese de, com o decorrer dos anos e o alargar do conhecimento do mundo, o nosso humanista se ter desencantado de algumas ideias que o teriam entusiasmado na sua juventude. Esta hipótese, porém, não cabe na lógica do que conhecemos da sua vida, na qual tem tanta importância o relacionamento com Carlos Borromeu e sobretudo com as personagens e os ambientes influenciados pelo Oratório.

Em qualquer dos casos, é da análise das glosas deixadas nas primeiras catorze folhas – a numeração é feita por folhas e não por páginas – que será legítimo tirar algumas conclusões relativas ao pensamento espiritual de Aquiles Estaço.

⁸⁷ A edição recente mais acessível desta obra: *Místicos Franciscanos*, Tomo I, *Fray Alonso de Madrid. Fray Francisco Osuna*. Introducción de Fray Juan Bautista Gomis, O. F. M. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMXLVIII

⁸⁸ Segundo as informações de Barbosa Machado e tendo em conta a data e os locais das suas edições, esta seria a segunda passagem de Aquiles Estaço por Lovaina.

Espiritualidade laical e espiritualidade sacerdotal

A obra de Alonso de Madrid que temos em mãos contém ideias muito modernas sobre a vocação à santidade; ideias que, pelos sinais de leitura nelas deixados, terão interessado sobremaneira Aquiles Estaço.

Pela importância que tem no enquadramento que se pretende fazer de Aquiles Estaço, quanto ao pensamento religioso do século XVI, virá certamente a propósito recordar aqui, ainda que de modo muito sumário, a evolução dos conceitos relativos à espiritualidade cristã, sobretudo desde finais da Idade Média⁸⁹.

Por razões óbvias, referimo-nos apenas à Europa ocidental, deixando de lado a Igreja oriental, cuja espiritualidade, mesmo no seio das comunidades católicas, apresenta características muito específicas, que só nas últimas décadas têm exercido alguma influência no ocidente.

Quanto à Europa, se nos atemos às aparências criadas pelos grandes movimentos de espiritualidade, podemos dizer que, de um modo geral, a partir de finais do século XI, com a progressiva clericalização da vida das comunidades⁹⁰, a chamada «vocação à santidade» começa a ser algo que se pensa exclusivamente dos clérigos, e, entre estes, dos que se «consagram» pelos votos religiosos.

A partir do século XV, o chamado “*contemptus mundi*”, expressão que sintetiza o desapego, ou mesmo o desprezo das realidades terrenas,

⁸⁹ Ver obras indicadas na Bibliografia.

⁹⁰ Já se fez referência a este facto (cf. p.426, nota 19).

Sem entrar nas discussões teológicas sugeridas pelo termo, previne-se que se emprega, aqui, apenas para designar a imagem da Igreja que se criou na Europa, devido ao uso, que, em certos casos chegou ao abuso, do poder, por parte dos clérigos, principalmente do Papa e dos bispos e superiores maiores das grandes ordens religiosas.

Esta imagem gravou-se de tal modo entre as categorias mentais da nossa cultura, que ainda hoje, mesmo em ambientes religiosos, de formação teológica renovada, quando se fala da Igreja, se não se faz nenhuma especificação, certas pessoas pensam imediatamente na Hierarquia (os bispos e os padres).

transforma-se na base fundamental⁹¹ da espiritualidade religiosa; dela encontramos grande influência num dos livros mais lidos pelos leigos, nesta época e em épocas posteriores, a *Imitação de Cristo*, que acentua aquela ideia, pelo menos a nível do discurso comum de teólogos e mentores da vida espiritual⁹².

E pode dizer-se que, a partir das controvérsias provocadas no século XVI pelas questões que diziam respeito à reforma da Igreja, sobretudo da parte católica, a ideia de que a vocação à santidade, (aliás excluída das igrejas reformadas, como consequência da sua doutrina da Justificação), era algo reservado aos clérigos se tornou quase pensamento comum: foi assim que apareceu a noção de *estados de perfeição*, para designar a vida religiosa⁹³.

O *Código do Direito Canónico* de 1983, que procura integrar no ordenamento jurídico da Igreja a teologia e as perspectivas do Vaticano II – sobretudo as que aparecem no seu documento central, que é a constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium* – já não fala de «Estados de Perfeição».

Trata o tema da «Vida Religiosa» no Livro II, que se ocupa do Povo de Deus, ditando normas que dizem respeito às diferentes formas organizadas de vida cristã.

O tema da vida religiosa ocupa a Parte III e tem como título:

Dos Institutos de Vida Consagrada e Das Sociedades de Vida Apostólica⁹⁴.

⁹¹ Aqui, a palavra *fundamental* quer designar precisamente isso: princípio doutrinal que funda, dá existência. Mas emprega-se também no seu sentido corrente de ideia dominante.

⁹² Veja-se, por exemplo, o espírito dos capítulos XLI a XLIV, do livro III.

⁹³ Para a explicação do conceito de «vida religiosa», ver p. 435, nota 41.

⁹⁴ Entretanto, será oportuno observar que a expressão «Institutos de Vida Consagrada», agora em uso quase generalizado, de tal modo que a palavra «consagrar» e «consagrado» começa a tornar-se equívoca entre nós, esta expressão, apesar de evitar o erro que seria reduzir a perfeição cristã à vida enquadrada nos votos religiosos, não parece ser ainda o modo ideal de referir as formas de existência cristã que quer englobar: porque, além

Com esta organização, o legislador quis significar que o *princeps analogatum*, o todo no qual se insere a parte, que são os grupos com uma vocação ou um carisma específico, é o conjunto dos crentes, aqui designado por Povo de Deus.

Assim se altera a perspectiva eclesiológica dominante, no Ocidente, durante quase todo o segundo milénio; a qual, concebendo a Igreja em pirâmide, com o Papa e os bispos no vértice, parte dos pastores para os fiéis, numa dinâmica vertical, de cima para baixo, quase esquecendo que os pastores também são fiéis.

A perspectiva do Concílio e do Código de Direito Canónico, se queremos manter as imagens geométricas, é circular, ou, antes, global: a Igreja é uma comunidade de crentes, como tais com uma missão única, repartindo entre si, segundo a ordem estabelecida pelo Fundador, as funções que tal missão implica. Quanto à sua vocação pessoal, ela concretiza-se, segundo o carisma de cada um, em diferentes formas de existência cristã, todas igualmente boas, desde que não atentem contra a unidade do todo.

Claro que se trata de uma novidade, em termos de legislação canónica, que brota de outra novidade, agora em termos de formulação doutrinal: isto é, que a Igreja, com a sua vocação e missão específicas, é, antes de mais, todo o conjunto dos crentes, gozando de uma igualdade radical, ao serviço da qual estão as diferenças funcionais.

Diz-se que isto só é novo em termos de formulação doutrinal, porque os místicos sempre perceberam que o chamamento a viver o radicalismo evangélico não era privilégio de ninguém, mas condição comum de todos os baptizados. E, mesmo nos períodos de maior predomínio do clericalismo a que se fez referência acima⁹⁵, houve pessoas e grupos que, com a aprovação, pelo menos implícita, da autoridade competente, se organizavam de acordo com o princípio de que todos, na Igreja, são chamados à santidade.

de não recolher toda a riqueza da eclesiologia do Vaticano II, cria equívocos igualmente perigosos noutras áreas.

⁹⁵ Cf. supra, p. 455-456.

Inspiram-se neste pensamento inúmeros escritos que tiveram grande influência nos humanistas dos séculos XV e XVI.

No entanto, a tendência a considerar as ocupações seculares como um estorvo à vida de união com Deus, quer se queira quer não, acaba por criar a ideia de que a santidade é algo de extraordinário, meta a atingir apenas por alguns privilegiados.

Nas páginas que se seguem, procura-se dar conta de alguns sinais da atenção de Aquiles Estaço a uma visão menos redutora da espiritualidade.

DAS LEITURAS PESSOAIS À INTERVENÇÃO PÚBLICA

Como se disse no início do capítulo⁹⁶, o pensamento religioso de Aquiles Estaço pode descobrir-se, quer analisando as suas leituras – através dos livros que possuiu, leu e anotou -, quer estudando os seus escritos, a começar precisamente pelas notas escritas nesses livros, algumas particularmente abundantes e significativas, mas todas inéditas. E temos também textos de intervenção pública, dos quais destacamos os dois opúsculos que, em 1575, saíram a lume como um todo.

Será sobre este material que nos debruçaremos, a partir deste momento, segundo a ordem já indicada supra⁹⁷.

Aquiles Estaço, leitor da Arte Para Servir a Dios

Alonso de Madrid, apesar da sua condição de franciscano, numa linha de pensamento sobre a perfeição cristã que não era comum no seu tempo, procura escrever um guia espiritual que sirva para todos os que, religiosos ou não, desejem viver de acordo com as exigências do Evangelho.

Como se disse acima⁹⁸, Aquiles Estaço possuiu, leu e anotou a edição de 1551, desse guia, a célebre *Arte Para Servir a Diós*, de que se deu também já o título completo⁹⁹.

⁹⁶ Vide, supra, pp. 415-416.

⁹⁷ Vide, supra, p. 416.

⁹⁸ Vide, supra, p. 453.

⁹⁹ Cf. Ibidem.

Naturalmente, tratando-se de um livro escrito em castelhano, e dado o hábito do nosso humanista de anotar usando a língua do próprio texto, esta obra só nos interessa porque as marcas de leitura deixadas por ele fornecem indicações sobre o seu pensamento espiritual e permitem-nos considerar o livro de Alonso de Madrid, se não uma fonte, pelo menos um testemunho desse pensamento.

A parte que terá interessado especialmente o humanista português corresponde aos primeiros cinco capítulos, ou *notables*, como lhe chama o autor.

Onde há maior número de marcas de leitura é nas páginas correspondentes ao *Prologo del Autor* e aos *Notables I e II*.

Neste *Prologo*, o místico franciscano, no esforço, aliás bem sucedido, de explicar a necessidade de tratados como o seu, acaba por transmitir o essencial do seu pensamento, que baseia em três textos bíblicos fundamentais:

Lev 11,44; 19,2: «Sede santos, porque Eu, o Senhor, vosso Deus e Pai, sou santo».

ITes 4,3: «Porque esta é a vontade de Deus, a vossa santificação».

ICor 3,9: «Pois somos colaboradores de Deus». (Alonso de Madrid diz «ajudantes», *ayudadores*, de Deus).

Esta última citação garante a distância das concepções luteranas a respeito da Justificação, mas o que realmente sublinha Aquiles Estaço é o parágrafo seguinte, que integra as duas primeiras citações:

Debemos mucho notar que ninguno se debe excusar de servir, según aquí se muestra, cuasi contentándose solamente con la guarda material de su regla o mandamientos de Dios, diciendo que esto le basta para salvarse, porque la voluntad de Dios es nuestra santificación, como dijo San Pablo. Y pues que non se contentan los mundanos con las riquezas que tienen, pero desean siempre más, mandándoles Dios lo contrario, no nos contentemos nosotros sin acrecentar cada día la muy alta virtud y el premio

*que esperamos, pues que Dios es tan deseoso de que lo tengamos. Y si nuestro apetito no se extendiere a ello por lo que a nosotros cumple, extiéndase por saber que es la voluntad de Dios que seamos engrandecidos en todo como hijos de quien somos, que es del mismo eterno Padre, que está en los cielos, el cual nos amonesta diciendo: Sed santos, ca yo Señor, Dios y Padre vuestro soy*¹⁰⁰.

Neste parágrafo, posto em realce pelo humanista português, está claramente expresso o seguinte princípio: nenhum cristão, no esforço por viver as exigências do seu baptismo, pode limitar-se ao mínimo indispensável.

E este princípio não brota de qualquer visão rigorista, mas da própria Escritura, que ensina já no Antigo Testamento.

Repare-se como o autor distingue o religioso do secular, referindo-se à *regra* – no caso do religioso – e aos *mandamentos* – no caso do secular. Nem um nem outro deve contentar-se com o cumprimento puramente material, de funcionário escrupuloso: a sua condição de baptizado exige que acrescente «cada día la muy alta virtud y el premio que esperamos».

E se analisarmos bem o contexto, torna-se claro que a santidade a que é chamado o religioso não é superior nem inferior à que deve procurar o cristão comprometido nas realidades terrenas, que deve «ordenar segundo Deus»¹⁰¹.

¹⁰⁰ O texto citado por Alonso de Madrid – *Lev* 11, 44-45 – tem como fundo o sentimento do sagrado, que implica sobretudo a pureza ritual. Isso não quer dizer que o partido que dele tira o místico castelhano seja pura extrapolação, principalmente se temos em mente o que neste e noutros textos são ecos do Novo Testamento: *Mt* 5, 43-48 (onde se aponta para a superação do legalismo, apresentando-se como modelo de santidade o próprio Deus), *Mt* 19, 16 e sgs (e paralelos), com o longo comentário de João Paulo II, na encíclica *Veritatis Splendor* (06.08.93).

¹⁰¹ Conc. Ec. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, nº 31.

Assim não teríamos necessidade de ir mais longe para encontrar um texto sobre a vocação universal à santidade e um texto que chamou particularmente a atenção de Aquiles Estaço¹⁰².

Mas podemos continuar a analisar os passos que o nosso humanista sublinhou:

O primeiro capítulo, ou Notable I, começa com uma parte em que se procura declarar o porquê da vocação à santidade, seguindo-se depois uma série de parágrafos em que o autor procura minimizar as dificuldades porventura encontradas na leitura do seu livro.

Interessa-nos principalmente a primeira, na qual aparecem vários realces de Aquiles Estaço.

É o caso dos parágrafos onde se fala da vocação à santidade, fazendo-a coincidir com o chamamento à vida: à margem destes parágrafos o humanista português escreveu, em jeito de subtítulo, *Quo nati*, numerando depois os dois parágrafos correspondentes aos dois fins, ou os dois aspectos do fim último da criação do homem:

1. Ocupemos toda la vida en entender en las muy altas riquezas de aquel gran Dios que nos crió para hacernos bienaventurados y poseedores de sí mismo...

2. Y com esto notaremos también que(...), por ley de bondad que nos pertenece guardar como a hijos de tan gran Padre, tenemos no sólo las personas religiosas, pero todos,

¹⁰² Ainda hoje é frequente ouvir-se dizer que a doutrina do chamamento universal à santidade foi descoberta pelo Vaticano II, que, de facto a afirma de modo inequívoco, como pode ver-se em vários passos do documento referido na nota anterior. Mas, além de certos movimentos de espiritualidade que foram surgindo, sobretudo a partir do século XIX, esta obra de Alonso de Madrid, que se estuda aqui apenas pelo interesse que despertou no nosso humanista, já no século XVI, não foi única, e o extarordinário êxito editorial que alcançou não serve só para aquilatarmos do seu valor intrínseco: é também prova de que muita gente se inspirou nela como guia da sua existência cristã.

obligación de procurar muy alta santidad, y siempre servir a tan gran Señor y Padre.

Alonso de Madrid põe a raiz desta obrigação de ser santo nas palavras do *Gen* 1, 26 – «Façamos o homem à nossa imagem e semelhança»-, mas, logo a seguir, tem dois parágrafos, qualquer deles sublinhado por Aquiles Estaço, de comentário a *Mt* 5, 48: «Sede, pois, perfeitos como vosso Pai celestial é perfeito».

Tem particular interesse aquilo em que o místico franciscano põe a essência da santidade, como forma de responder a possíveis objecções à doutrina sobre o dever de todos lutarem por ela:

... así la verdadera santidad se encierra y consiste en un solo punto que es ser un espíritu y de un querer con Dios, aun que para venir a tan alto punto como el sobredicho se requiere pasar por el camino de todas las virtudes que en el santo Evangelio Y Escritura santa se escriben, y el Hijo de Dios poderoso nos enseñó con tanto trabajo cuanto sabemos.

Transcreve-se precisamente o texto sublinhado por Aquiles Estaço, que na página seguinte, onde se fala da conversão permanente, escreve, ao lado da palavra castelhana «mudanza», a palavra portuguesa «mudança»; facto quase único em todo o vasto acervo de apostilas escritas por ele, neste e noutros livros da sua biblioteca.

Este princípio, segundo o qual a santidade consiste em procurar identificar o próprio querer com o de Deus, desenvolve-o Alonso de Madrid no capítulo seguinte – Notable II – insistindo na necessidade de fazer as coisas, não porque nos parecem boas, mas porque agradam a Deus.

Aquiles Estaço mostra grande interesse nesta doutrina, porque ela permite considerar como virtuosos muitos actos da vida quotidiana das

peçoas correntes que uma concepção demasiado monástica da perfeição cristã tendia a esquecer.

A parte do comentário a *Jo* 15, 11 – “Disse-vos estas coisas, para que a Minha alegria esteja em vós e para que a vossa alegria seja completa”- foi assinalada de vários modos pelo nosso humanista, que, a julgar pelas marcas que deixou, se interessou de modo especial por afirmações que poderíamos considerar de um certo aviso contra aquilo que alguns místicos designaram por tentação da santidade:

Tal pues, há de ser lo que al siervo de Dios ha de mover a todo deseo y obra, y en la misma manera, quiere decir, que sienta en su alma una gana com que desee y obre lo bueno; y sea la gana porque Dios quiere que nosotros lo obremos y es de ello servido como si le fuese muy necessario, casi olvidándonos que, mediante las virtudes que procuramos o deseamos o obramos, habremos de alcanzar salud o gloria; porque muy más necessario fin es obrar porque Dios quiere que obremos y por su bondad, que nos necessita a amarle y servirle, que haber bien y gloria para nosotros.

A partir daqui desaparecem as marcas de leitura de Aquiles Estação, o que não significa que não tenha lido o livro até ao fim.

Mas fica claro que o nosso humanista se entusiasma por uma linha de espiritualidade que possa ser vivida por qualquer cristão, em qualquer circunstância.

O que explica, pelo menos em parte, o seu interesse pelo círculo de Filipe de Néri, que, como foi já referido, se preocupava com aproximar os homens de Deus, sem se importar de modo particular com a via que cada um escolhia para chegar lá.

Um cuidado especial com os clérigos

No capítulo primeiro, ao fazer o elenco das obras anotadas por Aquiles Estação a que se dedicou algum esforço de leitura e interpretação, chamou-se a atenção para o facto de o nosso humanista mostrar especial interesse pelos livros que se destinavam aos clérigos: manuais para a Liturgia, tratados de espiritualidade sacerdotal, Teologia, Direito Canónico, etc¹⁰³.

A primeira razão deste interesse, poder-se-á deduzir legitimamente do facto de o próprio humanista ser um crente, com esmerada formação teológica, que, como se sabe pelas informações dos seus biógrafos e fica suficientemente indiciado no que se disse atrás, sobretudo nos capítulos II e III, tinha reais preocupações relativamente à sua vida espiritual.

A segunda está implícita nas palavras com que termina a dedicatória do seu opúsculo, *De Reditibus...*, ao cardeal Estanislau Hósio:

Doles tu quidem saepe communes casus, et haereticorum hominum improbitatem, ac perfidiam grauissimis etiam scriptis retundis. Sed eundem te non minus profecto mouent quae in clero populoque christiano insunt uitia, ac turpes illae detestabili prorsus auaritia susceptae maculae. Quae non meis, sed sanctorum Patrum salutaribus monitis utinam tandem aliquando eluant homines, et in beneficiis benefacere, et in pensionibus pensi aliquid salutis suae memores haberi condiscant.

Ou seja: o humanista português proclama o seu propósito de colaborar com aqueles que, como é o caso do seu amigo e protector¹⁰⁴, lutam pela reforma interna da Igreja, sobretudo debelando os vícios do clero e do povo cristão.

¹⁰³ Cf. supra, cap I, pp. 52-63.

¹⁰⁴ Sobre esta figura da Igreja, da segunda metade do século XVI, e as relações que com ela estabelece Aquiles Estação, ver infra, pp. 490. 573-575.

Repare-se, no entanto, em dois pormenores que podem ajudar-nos a caracterizar o temperamento do humanista e o género de colaboração que, desde o princípio, prestará aos agentes da reforma tridentina¹⁰⁵: aparentemente, pelo menos, Aquiles Estação não presta grande atenção aos que, fora da Igreja, a criticam pelos males que a afligem – ... *et haereticorum hominum improbitatem, ac perfidiam grauissimis etiam scriptis retundis* -; esses deixa-os ao cuidado dos que, como o seu amigo e protector, têm apetência para a polémica. Ele prefere ajudar os que estão dentro, utilizando os materiais que tem vindo a acumular ao longo das suas pesquisas.

Por isso mesmo, o que oferece, como ele próprio confessa, é mais o que encontra nos grandes testemunhos da Tradição – os santos Padres – do que o resultado de reflexões pessoais: *Quae non meis, sed sanctorum Patrum salutaribus monitis...*

Claro que não se contenta com os Padres, já que recolhe também textos de escritores eclesiásticos, Doutores da Igreja e principalmente dos concílios, tanto universais como particulares¹⁰⁶.

É um modo de proceder que situa Aquiles Estação no ambiente cultural em que foi formado, seguindo na esteira dos humanistas que sempre lutaram por um inteligente regresso às fontes mais genuínas do pensamento cristão. O que é igualmente importante, para que o progresso se não transforme em derrapagem de consequências imprevisíveis.

Exemplo deste pesquisar na Tradição, em sentido amplo, é o volume da Vallicelliana assinalado com a cota *S. Borr. P. I. 12*, recolha de textos jurídicos em grego, já referida¹⁰⁷, que o humanista português encheu de

¹⁰⁵ Já no capítulo I se explicou o significado que aqui se dá a este adjectivo: cf. p.28, nota 26.

¹⁰⁶ Para evitar demoradas observações marginais, informa-se apenas que, aqui, «concílio universal» é termo equivalente a «concílio ecuménico», ao passo que “concílio particular” designa qualquer assembleia de bispos e outros responsáveis pela vida das comunidades cristãs, com carácter mais ou menos solene, a nível diocesano, provincial ou regional.

¹⁰⁷ Cf. cap. I, p.61.

notas de carácter filológico, acrescentando aos cânones referentes à vida dos clérigos grande número de apostilas em latim, de que seguem alguns exemplos (os números indicam as folhas do volume):

Cânones de Antioquia:

[18 u] – ... *uide quod non licet ecclesiasticis uiris ad principem fauorem confugere*

- «Repare-se como não é permitido aos eclesiásticos refugiarem-se na protecção do príncipe»¹⁰⁸.

Cânones de Laodiceia:

[21v] – *Vide quomodo eligendus et a quibus sit episcopus.*

... non plebis inditione eligendum sit episcopum.

- «Repare-se como e por quem deve ser escolhido o bispo... o bispo não deve ser nomeado por aclamação popular»¹⁰⁹.

[22v] – *Vide quanti facienda sit uerecundia homini christiano, et praesertim sacerdoti*

- «Vede como deve fazer-se apreciar a modéstia por parte do cristão e, mais ainda, pelo sacerdote.»¹¹⁰.

[23r] – *Vide quantum reprobanda est astrologia sacerdoti.*

¹⁰⁸ No contexto, a nota de Aquiles Estaço refere-se a um hábito, muito frequente e de consequências graves, ao longo dos séculos XV e XVI, de certos clérigos apelarem para a autoridade civil, quando entravam em conflito com o superior eclesiástico.

¹⁰⁹ Neste caso, a apostila limita-se a chamar a atenção para o conteúdo do cânone, cuja actualidade, para Aquiles Estaço, provinha sobretudo do facto de, no seu tempo, a nomeação dos bispos depender mais dos interesses dos príncipes ou das grandes famílias, do que de critérios pastorais.

¹¹⁰ A leitura dos cânones a que Aquiles Estaço dedica a sua apostila permite-nos pensar que ele insiste na necessidade de formar os cristãos, especialmente se sacerdotes, na virtude da modéstia; mas o texto é em si equívoco.

Non esse iter faciendum sacerdoti, aut ecclesiastico uiro sine episcopi uenia.

- «Note-se como é reprovável que o sacerdote exerça a arte de decifrar os movimentos dos astros.

- «O clérigo ou o eclesiástico não devem viajar sem a autorização do bispo»¹¹¹.

Cânones de Calcedónia:

[31r] - *...quod nefas sit ecclesiasticum hominem res bellicas tractare.*

- «... que é ilícito o eclesiástico dedicar-se a assuntos de guerra»¹¹².

Este modo de introduzir as suas apostilas, *uide quod ...*, *uide quommodo ...*, *uide quantum ...*, etc., encontramos-lo muitas vezes ao lado de textos que impressionaram particularmente o nosso humanista, pelo que, na maior parte dos casos, pelo menos, se pode interpretar como uma interpelação ao leitor, que pode ser ele próprio.

Veja-se, por exemplo, este comentário a *Joh* 11, 41-44 (ressurreição de Lázaro):

¹¹¹ Duas apostilas que põem em realce outras tantas normas disciplinares do Concílio:

O clérigo deve resistir à tentação da magia e outras artes que se lhe assemelham, assim como manter-se disponível, estando sempre ao alcance de quem dirige a comunidade que serve.

¹¹² Reveste-se de particular importância esta apostila, que põe em realce uma norma disciplinar muito antiga, anterior ao Concílio de Calcedónia (451); e isso porque o seu desrespeito constituía um dos maiores escândalos, nos séculos mais recentes: fala-se, por exemplo, das actividades militares do Papa Júlio II (1503-1513). Por isso Aquiles Estaço faz questão de realçar tal disciplina.

Vide quanta uis sit intercessionis uiuentium pro mortuis et orationis: lapis tollitur, id est, impedimentum culpae, et Lazarus uenit ad uitam.

Repara na força da intercessão e das preces dos vivos pelos mortos: retira-se a pedra, ou seja, o impedimento da culpa, e Lázaro regressa à vida.

Relativamente ao conteúdo desta apostila, poderia levantar-se alguma suspeita de heterodoxia, se a interpretássemos como se Aquiles Estaço atribuísse a ressurreição de Lázaro às orações de Jesus e não ao Seu poder divino.

Ora acontece que ela se explica sem grande dificuldade num sentido perfeitamente ortodoxo:

Ou o humanista português se refere às súplicas das irmãs de Lázaro, ou então, como parece mais provável, dada a estrutura literária do texto, e o estilo patrístico de que dependem muitos outros comentários seus, aproveita o episódio, analisado na sua globalidade, como símbolo, parábola do que deve fazer o cristão. Por isso mesmo, a pedra já não é o objecto físico que impede o acesso ao túmulo, mas o pecado - *impedimentum culpae*.

A TENTAÇÃO DAS SEGURANÇAS TERRENAS

Ministério sagrado e bens materiais

Desde a organização oficial do culto que entre os Hebreus se procurou acautelar a independência dos sacerdotes relativamente aos bens materiais; o que acontecia não tanto por razões de ordem tática, ainda que elas aflorem muitas vezes, inclusive entre os cristãos, quando, por exemplo, se diz que os clérigos não devem, no que se refere ao seu sustento, depender da generosidade dos fiéis.

Os termos em que, no livro dos *Números*, se explica por que razão, na Terra da Promessa, aos descendentes de Levi não se concede nenhuma cidade em especial, permitem-nos encontrar os fundamentos teológicos, digamos, dessa discriminação:

*Dixitque Dominus ad Aaron: In terra eorum nihil possidebitis, nec habebitis partem inter eos: ego pars et haereditas tua in medio filiorum Israel*¹¹³

Ou seja, YHWH, que tomou a iniciativa de fazer daquele o Seu Povo, não aceita que esse povo ponha noutro, senão n'Ele próprio, a sua segurança. Por isso, aqueles que têm como ofício principal manter viva, através do culto e da conservação das coisas sagradas, a imagem do Deus da

¹¹³ Num 18, 20.

Aliança, devem, com o seu próprio estilo de vida, servir de sinal aos outros, que correm mais o risco de buscar nas coisas terrenas a segurança que só em Deus se encontra.

De facto, como veremos a seguir, tanto na catequese dos Padres como na tradição canónica, este fundamento teológico não costuma ser referido, pelo menos de modo explícito; mas está contido nos restantes, de modo especial quando se diz que os clérigos, mais do que quaisquer outros fiéis, devem levar um estilo de vida que permita ver com clareza que a Igreja só é legitimamente possuidora de bens materiais, na medida em que eles são necessários para o desempenho da sua missão pastoral.

E sempre que a situação histórica concreta, por quaisquer razões, conduz à diluição das diferenças entre missão pastoral e serviços de outras áreas, nomeadamente do foro civil, a tentação do apego a seguranças mais visíveis do que a confiança em Deus intensifica-se, sobretudo para o clérigo; e, nesta lógica, os cargos eclesiásticos acabam muitas vezes por ser encarados como formas de vida, ao serviço dos interesses e das ambições, quer de indivíduos isolados, quer de famílias e castas sociais.

Foi o que aconteceu, com demasiada frequência, de modo especial na Europa, durante o regime de cristandade¹¹⁴, que vigorou, «grosso modo»,

¹¹⁴ Designa-se aqui por «cristandade», ou «regime de cristandade», o sistema político-religioso em que, pela coincidência, ao menos teórica, da comunidade crente com a comunidade civil, tanto a nível da legislação como no exercício do poder, o político e o religioso se confundem frequentemente com inteira naturalidade, ainda que com inevitáveis conflitos. Nesta situação, os cargos eclesiásticos, sobretudo os mais importantes, têm um grande peso político. Assim como os cargos políticos, ainda que com menos frequência, assumem por vezes um grande peso religioso. Basta pensar que o cargo de Príncipe Eleitor, na Alemanha do Sacro Império Romano-Germânico, está, em certos casos, ligado à função episcopal; e assim se conserva, com todos os inconvenientes, que se agravam sobremaneira, no período das lutas religiosas dos séculos XVI e XVII, praticamente até às invasões napoleónicas, que põem fim a esta estrutura obsoleta.

de Constantino - com o qual os clérigos se transformam progressivamente em funcionários do Estado - até meados do século XVII¹¹⁵.

Um tratado ascético, à base de normas canónicas

Deste modo torna-se compreensível que, dentre os problemas que inquietavam os reformadores da Igreja, antes e depois de Trento, sobressaísse o apego dos clérigos aos bens materiais e os males que daí advinham, dificultando a renovação cristã da sociedade, tal como a preconizavam os decretos conciliares¹¹⁶.

Aliás, a avareza, ou antes, os abusos na administração dos bens da Igreja, era uma das acusações mais graves e também mais fundamentadas que, a partir de certo momento, os protestantes faziam aos católicos.

Falava-se contra o luxo dos príncipes eclesiásticos e condenava-se com particular violência a venalidade dominante na Cúria.

No que não faltava uma grande dose de hipocrisia, se tivermos em conta que os Príncipes, alguns deles membros da hierarquia eclesiástica, se haviam apoderado desses bens, quando da respectiva secularização¹¹⁷.

Esta secularização, embora não directamente querida por Lutero, entrava na lógica da sua doutrina sobre a Igreja e o sacerdócio, que acabava por negar a base em que se apoiava o direito à existência de tais bens.

¹¹⁵ Mais pelos princípios que consagra do que pelos seus efeitos imediatos, o tratado de Vestefália (1648) é considerado pela generalidade dos historiadores como o fim do «regime de cristandade». Inclusivamente, fazem coincidir o termo da Idade Média com este tratado, que firma a paz imposta pelas vicissitudes da Guerra dos Trinta Anos; guerra que, sob muitos aspectos, se pode considerar a primeira guerra verdadeiramente europeia (Cf. JEDIN. o.c. pp. 854-856).

¹¹⁶ Sobre este assunto, ver, por exemplo, R. de A. ROLO, *O Bispo e a sua Missão Pastoral Segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1964, pp. 213-215.

¹¹⁷ Um dos casos mais flagrantes e que, na época, chamou mais a atenção, foi o do Grão-Mestre dos cavaleiros teutónicos, Alberto de Brandeburgo: este religioso aristocrata, em 1525, portanto, logo no início do movimento da Reforma, aderiu ao luteranismo e transformou os domínios da Ordem a que presidia num ducado secular, tornando, ao mesmo tempo, hereditárias na sua família, as funções que desempenhava.

Depois, se é certo que a ambição e a avareza constituíam um vício escandaloso do clero, também é certo que os bens eclesiásticos tinham sido, durante séculos, o único meio de subsistência de muitos fiéis e, dada a função dos benefícios, sobretudo quando ligados a ordens religiosas, a única hipótese de promoção cultural das classes mais baixas.

Mas abusos são abusos. Além disso, porque o pior exemplo vinha da Cúria, tais abusos acabavam por se tornar característica dominante de muitas das principais figuras da Igreja do tempo. Com a agravante de os Príncipes utilizarem a venalidade dos membros da Hierarquia para conseguirem privilégios que, mesmo numa época excessivamente permissiva, como fora o século XV, e era ainda, até certo ponto, o século XVI, se tornavam verdadeiramente escandalosos.

Ora, uma reforma autêntica, que se queria a partir de cima, tinha necessariamente de legislar sobre o assunto.

Por isso, o Concílio de Trento, como se disse já¹¹⁸, nos seus decretos disciplinares, tomou medidas sérias contra os referidos abusos, procurando, ao mesmo tempo, inserir essas medidas num contexto mais amplo de reformas.

Pertence a tal contexto a criação dos seminários, com carácter obrigatório, ainda que sem grande adesão, sobretudo por parte dos países onde esses abusos eram mais escandalosos, como acontecia nas zonas do Império e do Norte da Europa, em geral.

Os seminários tinham uma dupla finalidade: primeiro, cuidar a selecção dos candidatos ao sacerdócio, reduzindo assim o seu número, aumentando a qualidade; o que se conseguia, procurando dar-lhes adequada formação teológica e pastoral.

Por outro lado, o Concílio encorajou a publicação de obras que ajudassem os clérigos a rectificar o que no seu modo de proceder não estava de acordo com a tradição mais genuína da Igreja, segundo se encontrava documentada nos escritos dos Padres e nos documentos dos concílios.

¹¹⁸ Cf. Pp. 425 e sgs.

Isso faz com que surjam vários tratados, uns mais longos, outros mais breves, uns mais jurídicos, outros mais ascéticos, sobre o uso dos bens eclesiásticos e a virtude evangélica da pobreza.

Aquiles Estaço, pelo prestígio que alcançara como filólogo e pelas funções que desempenhava na Cúria, ao serviço dos Papas que assumiram o encargo de levar por diante a reforma preconizada pelo Concílio, estava naturalmente relacionado com aqueles que se dedicavam a este género de publicações.

Para nos não alongarmos inutilmente, citam-se aqui apenas três nomes: o Arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, Martín de Azpilcueta, conhecido por Doutor Navarro, e o jesuíta Francisco Torres.

Quanto ao primeiro, que, no dizer de Raul de Almeida Rolo, «a gente do seu tempo (...), chamou (...) o Arcebispo santo»¹¹⁹ e cuja acção, na última fase do Concílio de Trento, é sobejamente conhecida¹²⁰, não publicou qualquer texto que versasse directamente este tema.

Aborda-o, porém, de forma relativamente extensa, quer nas lições de Teologia¹²¹ que ministrou durante o seu magistério, no convento da Batalha (1538-1552¹²²), quer principalmente no *Stimulus Pastorum*, cuja edição

¹¹⁹ P. Fr. R. de A. ROLO, *O Bispo e a sua Missão ...* p.14.

¹²⁰ Para mais pormenores sobre o que foi a presença do Arcebispo de Braga, em Trento e em Roma, durante os trabalhos da assembleia conciliar reunida no pontificado de Pio IV (1563-1564), além do primeiro biógrafo do Arcebispo, que foi Frei Luís de Sousa, e dos textos que acompanham alguns dos volumes das suas «Obras Completas», cuja publicação é dirigida por R. A. ROLO, indicam-se ainda:

H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, II e G. DUMEIGE, S.J.(dir.), *Histoire des Conciles Oecuméniques*, 11, *Trente*, que, no relato das intervenções, se referem várias vezes à participação do Arcebispo de Braga.

¹²¹ Cf. Cf. R. A. ROLO, *O Bispo...*, sobretudo o capítulo IV.

Nesta obra encontra-se também uma boa informação relativa às fontes do pensamento de Bartolomeu dos Mártires, bem como aos textos que dele nos ficaram.

¹²² As lições de Filosofia e Teologia foram reunidas em *Theologica Scripta* (volumes II a VII de «Opera Omnia»), cura et studio P. Fr. Raul de Almeida Rolo, O. P., Bracaræ, 1973 (III), 1974 (IV-V), 1975 (VI-VII) e 1977 (II).

príncipe sai em Lisboa, em 1565, seguindo um manuscrito do qual apenas nos ficou um apógrafo, guardado na Biblioteca do Capítulo Metropolitano de Milão, com a cota ms. 143, sobre o qual se fez a edição de 1963, em Braga ¹²³.

Adiante voltaremos a falar desta obra e do contributo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires para a reforma tridentina, principalmente no que se refere ao uso dos bens eclesiásticos¹²⁴.

De Francisco Torres há menção expressa na carta de Estação ao Doutor Navarro; aí, o humanista português refere-se ao jesuíta espanhol, que teria já empreendido estudos sobre a questão dos bens eclesiásticos, numa carta «ad Laodicensem Episcopum».

Acontece, porém, que não foi possível identificar este escrito, entre os que lhe são atribuídos, e não se conhece nenhuma publicação sua anterior a 1574, precisamente a data da carta de Aquiles Estação ao Doutor Navarro.

Quanto a este, como afirma o próprio Estação, era seu conhecido desde os tempos de Coimbra¹²⁵.

E pode dizer-se que é por suas mãos que o humanista português entra na produção original, ao serviço da reforma da Igreja, procurando sobretudo estar do lado dos que se preocupavam mais com a reforma das pessoas do que com a crítica e a alteração das estruturas.

Relativamente ao seu magistério na Batalha, o estudo mais recente é de Saul António GOMES, «O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no Professorado de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1538-1552)»: *IV Centenário da Morte de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Congresso Internacional. Actas*. Fátima, Movimento Bartolomeano, 1994, pp. 59-224.

¹²³ Em 1981 fez-se, também em Braga, uma edição bilingue (volume VIII de «Obras Completas», com tradução de Manuel Barbosa PINTO e António FREIRE, e introdução e notas de Raul de Almeida ROLO, que estuda o número e o significado das edições desta obra.

Cf. B. dos MÁRTIRES, *Estímulo de Pastores* (edição bilingue), Braga, 1981. Introdução: XXXIV-XLVIII.

¹²⁴ Cf. infra, pp. 572 e sgs.

¹²⁵ Cf. B. F. PEREIRA, *As Orações...* pp. 15-18.

De facto, de uma maneira ou de outra, é ele que apadrinha a primeira publicação do *De Reditibus Ecclesiasticis*, que, se exceptuarmos alguns textos curtos – as Orações de Obediência que publicou e um ou outro poema áulico – será o único livro de sua autoria editado pelo humanista português.

Duas obras, um só pensamento

Relativamente à posse e ao uso dos bens materiais por parte dos que servem as comunidades cristãs e enquanto tais, os problemas são tão antigos como a realidade da sua existência e da necessidade de os administrar: podemos dizer que começaram no seio do Colégio Apostólico, onde havia um encarregado de guardar as ofertas dos amigos e geri-las de tal modo que servissem a sua finalidade, ou seja, a honesta sustentação do grupo.

Segundo o testemunho de João, um dos Doze, esse encarregado, que era Judas, roubava parte do dinheiro que se lhe confiava¹²⁶.

As epístolas paulinas são os escritos do Novo Testamento que mais se ocupam deste tipo de problemas: geralmente porque eles vão surgindo à medida que aumenta o número dos crentes, e a vida das comunidades se complica; mas Paulo toca no assunto algumas vezes também para se defender perante os adversários: uns que o acusavam de interesses terrenos e outros porque pregavam o Evangelho sem recta intenção.

Como quer que seja, já nos tempos apostólicos – começando mesmo pelos textos da tradição paulina – se distinguem claramente dois tipos de apoio material, quer à acção evangelizadora e assistencial, quer aos que, clérigos e leigos, estão ao serviço da comunidade e que são geralmente designados por servos do altar.

Temos, em primeiro lugar, os bens que poderíamos designar, ainda que correndo o risco de alguma imprecisão, por bens imóveis; ou, melhor dito, fontes de rendimento seguro e estável.

¹²⁶ Cf. *Ioh* 12, 6.

A legitimidade da posse de tais bens nunca foi contestada seriamente dentro da Igreja, e a última edição do Código de Direito Canónico, no Livro V, cânones 1254-1302, regulamenta a administração desses bens, considerando, como é evidente, legítima a sua posse.

Deste primeiro tipo de bens se ocupa o *De Reditibus...* de Aquiles Estaço: de facto era sobretudo aí, na administração, digamos, das propriedades da Igreja, que os abusos eram maiores no século XVI.

E podemos também dizer que a doutrina deste livro, como a de qualquer outro produzido na época sobre este tema, visa, em primeiro lugar, os «proprietários» e administradores, de bens ou de títulos de posse.

Mas existiram também sempre as colectas e compensações, mais ou menos ocasionais, que, naturalmente, exigiam uma regulamentação própria, ainda que a tradição canónica, como acontece no actual Código de Direito Canónico, os não separe.

O humanista português aborda a problemática destes bens, no seu *De Pensionibus...*

Ne in laqueum auaritiaie incidatis

Como se dirá mais abaixo¹²⁷, podemos considerar o *De Pensionibus* uma espécie de apêndice ao *De Reditibus*. Isto quer dizer que forma um todo com ele. Aquiles Estaço, na parte final do *De Pensionibus*, depois de transcrever um texto do Abade Isidoro, que fala dos malefícios da avareza, termina assim:

*Nimirum hoc illud est, quod Apostulus laqueum dixit,
quem in laqueum se quis ubi induerit, ab eo explicare sese, atque*

¹²⁷ Vide, infra, p.490.

expedire, uel ut idem loquitur, resipiscere non facile potest. Quod ne accidat, et tua ope, bone Iesu, et nostra utinam fiat diligentia.

O humanista português tem em mente *1Tim 6, 9-10*, onde o Apóstolo denuncia, com particular severidade, os falsos mestres, neste caso, os que anunciam o Evangelho por interesse, que tanto pode ser de ordem material como de promoção pessoal¹²⁸. Aliás, se nos atemos ao contexto histórico das chamadas epístolas pastorais, é claro que a «cupiditas», que aparece nesta perícopa, ou a «auaritia», de que se fala noutros passos, não pode incidir especialmente na posse de bens materiais, ainda que a não exclua.

O que o autor deste texto tem em mente, acima de tudo, é a tentação que atinge muitos responsáveis pela vida das comunidades, no sentido de se promoverem a si próprios, em vez de servirem desinteressadamente a verdade que salva, para o bem de todos os irmãos na fé.

Era, aliás, o que especialmente Paulo censurava aos seus adversários, os «judaizantes»¹²⁹, que, pelo menos aparentemente, se ocupavam mais de questões de prestígio pessoal do que da adesão sincera à verdade do Evangelho.

¹²⁸ São estas as palavras da epístola, segundo a versão da Neo-Vulgata: “*Nam qui uolunt diuites fieri, incidunt in tentationem et laqueum et desideria multa stulta et nociua, quae mergunt homines in interitum et perditionem; radix enim omnium malorum est cupiditas, quam quidem appetentes errauerunt a fide et inseruerunt se doloribus multis*”.

¹²⁹ Sem entrarmos em pormenores históricos e mesmo correndo o risco de simplificar demasiado as coisas, podemos dizer que os judaizantes eram cristãos que, vindos ou não do Judaísmo, tinham dificuldade em aceitar a novidade do Cristianismo: por isso ensinavam aos pagãos baptizados que deviam sujeitar-se às prescrições da Lei, se queriam obter a salvação trazida por Jesus Cristo. Paulo é o grande paladino da liberdade cristã, que se torna o tema central principalmente das epístolas aos Romanos e aos Gálatas; aquelas que Lutero toma como base da sua concepção da Graça, em geral, e da Justificação, em particular.

Seja como for, o que parece digno de nota, na perspectiva de uma pesquisa sobre as preocupações de Aquiles Estação, como humanista e como crente, é, em primeiro lugar, o facto de terminar este par de opúsculos com uma frase na qual se contém, em tom de súplica, uma referência à necessidade da Graça – *tua ope, bone Iesu-*, enquadrada no suposto do esforço do próprio homem – *nostra diligentia*¹³⁰.

Necessidade da Graça que torne eficaz a luta do homem, para que não venha a cair no laço diabólico da avareza.

Auaritia e *cupiditas*, as duas palavras, elas ou variantes suas, que encontramos no início do *De Reditibus...* e no fim do *De Pensionibus...*

E se, no primeiro caso, da edição de 1575 para a de 1581, Aquiles Estação substitui a introdução, não substui, no essencial, o conteúdo, pois em ambas se fala das manchas recebidas da *detestabili prorsus auaritia*, ainda que na segunda se utilizem outros termos¹³¹.

Além disso, tanto num texto como no outro se descubrem as reais preocupações do humanista português relativamente à reforma do clero, ainda que na carta a Estanislau Hósio se limite a mostrar-se solidário com as inquietações do seu protector.

E destas inquietações, como pode ver-se, são eco perfeito as palavras conclusivas do *De Pensionibus...* que se citaram no início do parágrafo: por isso se acha que podemos sintetizar o conteúdo dos dois opúsculos como se de uma única obra se tratasse.

Os pobres em primeiro lugar

Ainda que estejamos perante situações juridicamente diferentes, podemos dizer que a doutrina defendida por Aquiles Estação, quer em

¹³⁰ De passagem, note-se a concepção perfeitamente ortodoxa das relações da Graça com a liberdade do homem, aliás segundo a clarificação do Concílio de Trento, frente às doutrinas luteranas da exclusão do livre arbítrio (Cf. *DS* 1525. 1554-1556; *DB* 797. 814-816).

¹³¹ Trata-se do título da dedicatória: «Achilles Stadius Lusitanus, Ecclesiasticorum bonorum *cupidis* Salutem».

relação aos bens eclesiásticos propriamente ditos, quer em relação às pensões, é essencialmente a mesma: os bens materiais, na Igreja, estão ao serviço da sua missão pastoral e não podem, sem grave pecado de sacrilégio, ser desviados para outros fins.

De facto, a palavra *sacrilégio* aparece várias vezes, tanto no *De Reditibus...*, como no *De Pensionibus...*, como poderá ver-se no texto que apresentaremos mais adiante.

Aquiles Estação firma-se em grandes autoridades da tradição, tanto patrística como canónica; mas não deixa de significar uma grande liberdade de espírito, por parte do humanista português, chamar sacrílega a uma prática que, apesar das mudanças já operadas, graças aos decretos de reforma do Concílio de Trento, continuava a ser corrente, na Cúria e fora dela.

Que a posse de bens materiais por parte da Igreja só se justifica na medida em que eles servem a sua missão pastoral, não se defendia, no século XVI, com esta linguagem, que tem poucas décadas e continua a não ser bem entendida pela grande comunicação social.

E, se queremos ser benignos, pode dizer-se que a razão fundamental desta incompreensão está no facto de não ser ainda muito familiar a linguagem dos teólogos e pastoralistas contemporâneos.

Estes, com efeito, falam de três dimensões fundamentais da missão pastoral da Igreja: a missão de serviço da Palavra (pastoral de evangelização), o culto (pastoral celebrativa) e a prática externa, comunitária (pastoral, digamos, sócio-caritativa. Também há quem lhe chame *hodegética*, adjectivo um tanto difícil para o leitor comum, mas que, tendo em vista o étimo grego, será mais abrangente do que a expressão sócio-caritativa¹³²)

¹³² οJdhvghsi~, acção de conduzir pelo caminho, guiar, será um dos derivados de οJdhgevω (οJdov~), que o criador do neologismo *hodegético* teve em vista; e com o qual pretendia designar toda a pastoral que se ocupa dos aspectos práticos da vida cristã, segundo as circunstâncias de tempo e de espaço de cada um. O que vai muito para além do que pode designar-se com a expressão sócio-caritativa, ainda que o aspecto social constitua um dos primeiros e mais importantes elementos do empenhamento do cristão na Cidade.

Basta, porém, lermos o primeiro parágrafo do *De Reditibus*, para vermos como Aquiles Estaço não só define claramente o que se entende por «bens da Igreja», mas aponta, sem equívocos, a sua finalidade, indicando, com linguagem própria do tempo, apoiada pelos documentos da Tradição, as três dimensões da pastoral¹³³.

A partir da página 491, copia-se o texto do humanista português, que será acompanhado de breves observações ou comentários, com os quais se procurará realçar este e outros aspectos do seu conteúdo.

É, no entanto, oportuno chamar a atenção para a insistência com que, sempre apoiando-se em fontes bíblicas, patrísticas e canónicas, Aquiles Estaço fala dos pobres como primeiros destinatários dos bens eclesiásticos: chega a afirmar, mais uma vez com o apoio de exemplos da Antiguidade Cristã, que, em caso de necessidade, todos os outros destinos desses bens se devem sacrificar a este.

Se, por outro lado, quiséssemos dizer que virtudes o humanista português considera importantes no clérigo do seu tempo, teríamos de procurá-las, não em referências directas, já que, apesar de tudo, tanto o *De Reditibus...*, como o *De Pensionibus...* são obras de índole canónica, não propriamente ascética. Isto, apesar do que se disse acima, sobre a intenção primária do seu autor, que era ajudar os homens da Igreja a realizar a sua própria reforma (a auto-reforma).

De facto, bem analisadas as páginas destes dois pequenos tratados de ética administrativa, para eclesiásticos – clérigos ou não – damo-nos conta de que, embora citando a cada passo textos de índole religiosa, apontam sobretudo para aquilo que costuma englobar-se na designação genérica de «virtudes humanas»: justiça, temperança, honestidade profissional, realização esmerada das tarefas implicadas nos compromissos assumidos.

E não deixa de ter interesse notar que, numa obra onde se fala tanto dos pobres e indigentes, daqueles que são os verdadeiros proprietários dos bens da Igreja, não haja qualquer assomo de sentimentalismo, de tentativa

¹³³ Vide, infra, pp. 501, sgs.

de convencer com argumentos pouco objectivos, científicos, do ponto de vista da teologia bíblica e patrística.

Se em algum momento Aquiles Estaço sobe o tom, procurando reforçar a eficácia das autoridades que cita, é quando fala dos perigos de ordem espiritual que correm os maus administradores daqueles bens.

O humanista português mostra estar bem dentro do assunto de que se ocupa: não só pela posse das fontes donde mana o seu ensino, mas também pelo conhecimento que tem da realidade a que o aplica.

Pelos dados que possuímos, não é possível saber se Estaço se encontrou com D. Frei Bartolomeu dos Mártires, nem em que medida se deixou influenciar por ele.

E, se é possível considerar São Carlos Borromeu «discípulo do Venerável Bartolomeu»¹³⁴, não só pelos contactos pessoais, mas inclusivamente pela leitura, por exemplo, do *Stimulus Pastorum*¹³⁵, outro tanto não se poderá dizer do nosso humanista, apesar de a primeira edição desta obra datar de 1565.

Além de algumas questões de pormenor, é evidente a diferença de perspectiva: enquanto D. Frei Bartolomeu dos Mártires tem fundamentalmente em vista o papel do bispo como principal promotor da necessária reforma da Igreja, Aquiles Estaço dirige-se aos indivíduos, precisamente os que, com ou sem protagonismo no seio da comunidade, devem procurar auto-reformar-se.

Quanto às semelhanças, elas tinham de existir, não só por o tema ser o mesmo, mas também porque ambos se apoiam nas mesmas fontes, bebem das mesmas águas.

Em conclusão, será legítimo pensar que Aquiles Estaço, além de filólogo de autoridade reconhecida em toda a Europa, na segunda metade do

¹³⁴ Cf. Raúl Almeida ROLO, *O Bispo e a Sua Missão...* pp.357-360.

Beatificação a 4 de Novembro de 2001; por feliz coincidência, dia litúrgico do santo bispo de Milão.

¹³⁵ Cf. Bartolomeu dos Mártires, *Estímulo de Pastores*, Obras Completas, VIII, Braga, 1981, Introdução, p. XXV.

séc. XVI, deu também, como outros humanistas do seu tempo, um vasto contributo ao esforço de reforma interna que caracteriza a Igreja, após o Concílio de Trento.

Esse contributo, já realçado por muitos estudiosos, no que se refere ao tratamento filológico dos textos, estende-se ainda ao campo da reflexão ascética, no intuito de ajudar sobretudo os clérigos que desejam inserir-se na dinâmica de uma autêntica reforma pessoal.

II. TRADIÇÃO CANÓNICA E REFLEXÃO ASCÉTICA

Passemos à leitura dos textos do nosso humanista, que se fará acompanhar de breves comentários.

Trata-se, como foi já dito, de dois textos que, a partir de certo momento, o próprio autor reuniu num volume, como se de uma única obra se tratasse.

Far-se-á a sua leitura nessa perspectiva, ainda que não ocultando a sua inicial autonomia, que, aliás, Aquiles Estaço, apesar de os ter editado juntos por duas vezes, não dissimulou completamente.

A

DE REDITIBVS ECCLIASTICIS

Relativamente a esta obra, podemos considerar-nos particularmente afortunados, pois, da última edição corrigida pelo autor, temos a possibilidade de consultar um exemplar que foi propriedade sua.

Encontra-se numa miscelânea da Biblioteca Vallicelliana, com a cota *S. Borr. I. V. 104(1-4)*.

Esta miscelânea contém quatro opúsculos, ou insertos:

(1) Livro de Marco Atílio Serrano¹³⁶ sobre as sete igrejas de Roma que geralmente equivaliam a outras tantas «estações», para os peregrinos. Dedicado a Gregório XIII e impresso na Cidade Eterna, em 1575 – *Anno Iubilaei* – como gostavam de acrescentar os autores e editores, neste ano.

(2) O referido exemplar da obra de Aquiles Estaço, que se descreve mais abaixo.

M. T. Rosa Corsini omite este opúsculo no seu elenco de livros apostilados, precisamente porque, tratando-se de uma edição de 1581, o autor não quis ou não pôde, por falta de tempo, acrescentar-lhe qualquer nota¹³⁷.

(3) O terceiro opúsculo ou inserto é a edição de 1575 da mesma obra.

Aparentemente, e na perspectiva deste trabalho, é o volume mais interessante desta miscelânea e um dos mais significativos de quantos possuiu Aquiles Estaço: em primeiro lugar, pela enorme quantidade de apostilas e sinais de leitura com que o enriqueceu; depois, porque todo o texto manuscrito inserto neste volume foi incorporado na edição seguinte, ou seja aquela de que o inserto (2) constitui o exemplar da posse de Aquiles Estaço; razão por que pode ajudar na interpretação dos caracteres manuscritos do nosso humanista.

¹³⁶ Não se sabe muito sobre Atílio Serrano, que encontramos apenas como autor desta espécie de guia do Peregrino de Roma, no Jubileu de 1575.

¹³⁷ Cf. M. T. R. CORSINI, *I Libri...* p. 26: a A., depois de explicar a omissão, manifesta a opinião de que primitivamente esta miscelânea conteria apenas as duas edições da obra de Aquiles Estaço; no que é apoiada pelo elenco do testamento do humanista (Ms. P 186).

Por outro lado, este facto documenta de forma inequívoca o cuidado que Estaço punha nas suas edições; assim como apoia a hipótese de que seria sua intenção reeditar alguns, pelo menos, dos livros que apostilou¹³⁸.

Edição de 1581

S. Borr. I.V. 104 (2)

[85r]-[104v]

O *De Redittibus*¹³⁹ propriamente dito encontra-se nas folhas [85r]-[98v]; o *De Pensionibus* nas folhas [99r]-[104v].

Edição de 1575

S. Borr. I. V. 104 (3)

A distribuição é a seguinte:

De Reditibus ecclesiasticis [105r]-[113v]

De Pensionibus [114r]-[119v]

Copia-se naturalmente o texto da edição de 1581, que é o da última edição feita em vida de Aquiles Estaço e por ele preparada.

Dada a total ausência de notas manuscritas, podemos supor, com toda a legitimidade, uma vez conhecidos os hábitos do autor, que o nosso humanista, se o exemplar da Vallicelliana foi propriedade sua, o que parece indiscutível, já não teve tempo de o ler.

De facto, 1581 é o ano da morte de Aquiles Estaço, que até Março esteve ocupado com a «Oração de Obediência» de Filipe II, como rei de Portugal, perante Gregório XIII; até Maio com o seu testamento, o qual nos

¹³⁸ Ver o que sobre o assunto se disse no cap. I, pp. 40-47.

¹³⁹ Escreve-se «DE REDITTIBVS...», como vem no texto impresso; será erro de tipografia, pelo menos. A edição de 1575 traz, de modo correcto, «DE REDITIBVS...».

permite supor na vida do humanista português problemas que não se coadunariam bem com a vida intelectual; viria a falecer a 17 de Setembro desse ano¹⁴⁰.

Seja como for, podemos considerar um acaso feliz o facto de terem sido reunidos na mesma miscelânea dois exemplares desta obra, um de cada uma das duas últimas edições¹⁴¹; sobretudo porque, como se disse já¹⁴², no exemplar de 1575 se encontram indicadas todas as alterações que se verificam na edição de 1581: assim, ficamos na posse de um precioso testemunho de como trabalhava Aquiles Estaço, sempre preocupado com melhorar os seus livros, de edição para edição.

Quanto à história do texto, parecem definitivos os seguintes dados, confirmados depois de uma nova análise do opúsculo existente na Vaticana – Racc. I. VI. 256 (2) – e que será o que poderíamos designar como primeira publicação... não se lhe chama edição porque o autor nunca a considerou como tal.

No entanto, repare-se que a carta ao cardeal Hósio fala expressamente de dois presentes, *bina munuscula, alterum quidem, ut scis, editum primum, sed a me nunc retractatum non nihil*.

Quanto ao opúsculo da Vaticana, depois de uma folha em branco, aparece o seguinte título:

*ACCHILLES STATIVS LV // SITANVS, MARTINO AZPIL
// cuetae Nauarro, uiro ornatissimo ac iuris // cunsultissimo. In
Domino Salutem*

¹⁴⁰ Sobre esta data, ver o que se disse na Introdução, p. 4, nota 7.

¹⁴¹ Fala-se, claro, de edições realizadas em vida de Aquiles Estaço: porque a absolutamente última que se conhece saiu em Hamburgo, em 1614.

¹⁴² Vide, supra, p. 486.

Segue-se a carta, com o primeiro esboço de tratadinho (*commentariolum*), que termina com a saudação final e a data: *Vale. Dat. Romae. Kal. Iulii. Anno salutis MDLXXIV*, ou seja, 1 de Julho de 1574.

Na folha seguinte vem a resposta do Doutor Navarro. A saudação final merece ser transcrita na íntegra, pois revela a consideração que o mestre de direito tinha pelo seu antigo discípulo: *Vale nostrae Lusitaniae decus. Dat. Romae XVI. Kal. Augusti. M.D. LXXIV*. Ou seja: «Adeus, honra do nosso Portugal. Roma, 17 de Julho de 1574».¹⁴³

Repare-se que o Doutor Navarro, além de considerar Aquiles Estaço uma glória de Portugal, mostra um especial carinho por este país: *nostrae Lusitaniae decus*.

A primeira edição, feita uma ligeira remodelação do texto e depois de lhe acrescentar mais um tratadinho, agora sobre as *Pensões*, sai em 1575, com uma dedicatória ao cardeal Estanislau Hósio, seu amigo e protector.

O título completo é o seguinte:

ACHILLIS STATII // LVSITANI // DE REDITIB.
ECCLESIASTICIS // QVI BENEFICIIS ET PENSIONIB. //
CONTINENTVR. // *Commentarioli. II // Inlustrissimo ac*
Reuerendiss. D. // Stanislao Hosio S. R. E. Card. // magnoq.
Paenitentiario // DD. // ROMAE, // Apud Haeredes Antonii
Bladii Impressores Camerales.// Anno Iubilaei. M. D. LXXV.

Após a dedicatória, vem o texto remodelado, mas em forma de carta ao Doutor Navarro, como acontecia no opúsculo referido acima. Depois da data (M. D. LXXIV.) e da palavra FINIS, na folha seguinte, Aquiles Estaço

¹⁴³ Todas as buscas no sentido de confirmar os dados fornecidos por Belmiro Fernandes PEREIRA, no número 8, secção B, do seu «Índice bibliográfico» (*As Orações...* p.39), se revelaram até agora infrutíferas. Por outro lado, não se vê como explicar a data de 1552, ano em que dificilmente Aquiles Estaço se poderia encontrar em Roma.

publica a resposta do Doutor Navarro, também com a data anterior (17 de Julho de 1574).

No verso da mesma folha, imprime-se:

ACHILLIS STATII // LVSITANI, // *De pensionib.*
Commentarius.

Que enche por completo as cinco folhas seguintes.

O cardeal Hósio, que nascera em Cracóvia, a 5 de Maio de 1504, faleceu em Sutri, a 5 de Agosto de 1579.

Assim, quando Aquiles Estaço decide fazer mais uma edição do seu tratado, suprime a dedicatória – já não teria sentido – e escreve um prefácio pleno de bom humor.

Mas não dispensa a publicação das cartas que acompanham esse tratado desde o início.

E publica-as com a mesma data e a mesma disposição. O que significa que, para ele, o *De Reditibus...* teve sempre a forma de uma carta ao Doutor Navarro.

Nestas condições, o *De Pensionibus*, que não vinha na primeira carta, ficará, apesar da sua extensão, como um apêndice.

ACHILLES STATIVS LVSITANVS,

ECCLESIASTICORVM BONORVM CVPIDIS SALVTEM

Quia superior huius opusculi editio, quod ex aliorum sermonibus lubens intellexi, multis profuit, plurimos mouit sic, ut sanari aliquando posse uiderentur, de iteranda editione cogitandum putauit, si forte quod prior editio adfecisset, posterior conficeret. Secutus sum scilicet medicorum spem atque exemplum, qui, quem morbum primum non potuerunt depellere, sed impulerunt tamen, repetitis, et quidem maioribus artium suarum copiis eodem incumbunt, et quod uoluerunt demum efficiunt. Quod uobis uelim fratres in Christo carissimi, quorum uelim animis quae adsolent, uel nondum ad salutem signa sunt, etiam contingat. Certe quidem, quod medici consueuerunt, id quoque nos fecimus, auctis nimirum copiis pestilentem morbum ex animis uestris profligare conati. Plantamus, rigamus, det utinam incrementum Deus, semen multiplicet, et frugum nostrarum augeat incrementa. Valete.¹⁴⁴

¹⁴⁴ O texto termina com uma alusão a *1Cor 3, 6*: *Ego plantaui, Apollo rigauit, sed Deus incrementum dedit* (versão da NV). Aí Paulo, que censura aos Coríntios as divisões provocadas pelos grupos que se reuniam à volta dos diferentes pregadores, recusa-se a servir de bandeira, já que o fruto do seu trabalho se deve exclusivamente à graça de Deus.

Aquiles Estaço, que cuidou de modo especial esta edição, deseja que não falte aos seus esforços esse *incrementum* sem o qual eles seriam inúteis.

*AQUILES ESTAÇO LUSITANO,**AOS ÁVIDOS DOS BENS ECLESIAÍSTICOS SAUDAÇÕES CORDIAIS*

Porque a anterior edição deste opúsculo, segundo o que, com prazer, percebi das palavras dos outros, foi útil a muita gente e a vários tocou de tal modo que se crê possam vir a emendar-se, achei que devia pensar em reeditá-lo, porque talvez a segunda edição consumasse o que a primeira havia esboçado.

Isto é, imitei a esperança e o exemplo dos médicos que, ao não serem capazes de debelar uma doença, que, no entanto, abalaram, atacam essa mesma doença com novas e maiores doses dos seus remédios e finalmente conseguem o que desejaram.

O que desejaria para vós, irmãos caríssimos em Cristo, desejaria que também atingisse o os espíritos periclitantes, ou ainda não firmes no caminho da salvação. Na certeza, porém, de que, tal como costumam os médicos, nos esforçamos, com o aumento das doses, erradicar a doença das vossas mentes.

Nós plantamos e regamos: oxalá Deus dê o incremento, multiplique a semente e aumente a fecundidade da nossa seara. Adeus.

1. Não será muito difícil descobrir, em todo o texto, desde o cabeçalho, uma bem-humorada familiaridade, que, por mais que se busque, se não encontra noutras obras de Aquiles Estaço: isto dever-se-á ao facto de se tratar de uma edição que o A. dedica a pessoas que lhe eram muito

Repare-se, entretanto, na liberdade com que o humanista português explora a metáfora paulina, sem deturpar o texto bíblico, cujas potencialidades, ao contrário, desenvolve.

chegadas, ou pela condição – como seria o caso dos clérigos – ou pelo convívio, nos diferentes ambientes que frequentava em Roma.

A alusão a *1Cor 3, 6*, sem indicar a fonte, contra o que realmente é seu hábito, pode significar precisamente que escreve para quem conhece bem os textos bíblicos; o que tanto podiam ser os clérigos que conhecia na Cúria, como os humanistas com quem privava.

2. Com o mesmo estilo de pessoa bem humorada, faz referência às vias – *ex aliorum sermonibus lubens intellexi* - pelas quais soube dos efeitos provocados nos leitores da anterior edição do seu livro: a uns curou, a outros advertiu, fazendo surgir uma bem fundamentada esperança de cura.

3. É a estes que se destina a nova edição.

Repare-se com que habilidade Aquiles Estaço fala dos seus propósitos e de como eles o guiaram ao preparar a presente edição: de facto, tira grande partido da metáfora do médico que, perante a teimosia de certas doenças, não desiste de curar; muito ao contrário, repete as tentativas, com os mesmos medicamentos, ou receitando outros novos.

Esta imagem do médico, que Estaço adapta aos seus propósitos, pode ter sido sugerida pelo conteúdo de um parágrafo do *Haereticorum Catalogus, et Historia qualem Gratianus post Isidorum digessit* que ele próprio sublinhou.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Cf. B. Vallicelliana, S. Borr. D. II. 1(3), p. 3r. Este *Haereticorum Catalogus, et Historia qualem Gratianus post Isidorum digessit*. (...) Parisiis, apud Andream Wechelum, sub Pegaso, in uico Bellouaco: Anno Salutis, 1560, está inserido numa miscelânea de quatro opúsculos, dos quais só o terceiro (este) e o quarto - *Necessaria et catholica consideratio super Lutheri articulis, quos uelit Concilio Generali proponi*. Autore Johanne Cochlaeo. Ingolstadii excudebat Alexander Vveissenhorn. M. D. XLVI. - têm apostilas de Estaço. Por outro lado, será digno de nota o facto de ambos os opúsculos conterem matéria de particular interesse para os estudiosos da época. No passo referido – fl. 3r – do terceiro opúsculo, o A. justifica o seu elenco das heresias com a imagem do médico que mostra as doenças aos seus clientes, para que eles se defendam delas.

4. A prosopopeia final, tendente a intensificar a intimidade autor/leitor, casa de modo elegante o estilo solene do moralista empenhado, com a modéstia do crente que sabe como é importante a acção da graça para que o seu trabalho dê fruto.

Este é um dos raros momentos de intervenção pessoal, um pouco mais emotiva, de que se falou acima¹⁴⁶.

5. Por outro lado, há aqui uma referência, ainda que velada, ao cuidado com que preparou esta edição de uma obra que anteriormente dedicara, nada mais nada menos, que ao Penitenciário-Mor de Gregório XIII, Estanislau Hósio, nessa altura um dos mais importantes protagonistas da reforma da Igreja, segundo os votos do Concílio de Trento e as determinações do Papa.

6. Como se disse já, o exemplar da edição de 1575 que pertenceu a Aquiles Estação encontra-se unido ao de 1581, na mesma miscelânea. Sobre este exemplar trabalhou o humanista português, a preparar a edição de 1581: não será despropositado assinalar os acrescentos, à medida que formos analisando o texto, pois eles documentam a seriedade destas palavras de Estação:

Plantamus, rigamus, det utinam incrementum Deus, semen multiplicet, et frugum nostrarum augeat incrementa.

Para facilitar o confronto, as partes acrescentadas à edição de 1575, irão impressas a negro.

¹⁴⁶ Vide, supra, p, 272.

O reencontro com o ídolo da juventude, «Mestre do seu Povo»

*Achilles Staius Lusitanus,
Martino Azpilcuetae Nauarro, uiro ornatissimo,
ac iuriscunsultissimo, in Domino Salutem*

Cum iampridem in eadem, qua tu, cogitatione uersatus, de tota Ecclesiastica pecuniae ratione commentariolum mihi ipse confecissem, eum domi scilicet seruauui tamdiu, atque in sinu prope continui, quoad nostrae aetatis hominum ea de re opiniones explorassem. In quibus tu ista auctoritate, uirtute, eruditione dignam sententiam princeps dixisti, et uiro etiam litteris publice mandasti. Quae tametsi propter nominis tui magnitudinem, et admirabilem istam in omni genere laudis praestantiam, apud omnes homines plurimum ualet, quia tamen uir singulari pietate, ac doctrina praeditus Franciscus Turrianus¹⁴⁷ in eandem sententiam pedibus isset, ac manibus, idque elegantissima ad Laodicensem Episcopum epistola declarasset, tritam satis iam esset uiam putauui, qua caeteris, quibus idem uideretur, ingredi liceret. Ergo ego qualemcumque lucubratiumculam meam perire nolui, ad te mittendam putauui, ut si probares ipse dux, et auctor scriptionis huius, manare tuto posset ad ceteros, sin improbares equidem non recusarem, quo minus etiam periret. Hic uero labor ipse meus mihi, Deo est gratia, plurimum, si praeterea nemini, profuit, multumque religionis iniecit, ne saeculi nostri contagione infectus eo prolaberer, quo cupidi hodie multi mortales, atque ambitiosi praecipites feruntur. Neque uero, qui me ne de nomine quidem fortasse nosti, ad te sum ueritus scribere, quem olim Conimbrigae, ubi mihi nutriri, ac doceri puero contigit, gentis meae praeclarissimum doctorem, ac magistrum, inter ceteros, et

¹⁴⁷ Francisco Torres

obseruauí, et sum maxime semper admiratus. Itaque me, et tua in omnes bonarum artium studiosos humanitas, et summum in gentem meam studium tuum, idemque utriusque nostrum sensus impulerunt, ut te scripto nunc, etsi non dedignabere, coram etiam fidenter conuenirem.

Martín Azpilcueta, tio materno de São Francisco Xavier, mais conhecido por Doutor Navarro, devido a ser originário de Navarra, onde nasceu a 13 de Dezembro de 1493.

Foi mestre de direito eclesiástico em Cahors, Toulouse, Salamanca e Coimbra. Em 1567, fixou residência em Roma, onde morreu, em 21 de Junho de 1586 (1587). Sepultado na igreja de Santo António dos Portugueses, ainda hoje aí se pode ver o seu túmulo¹⁴⁸.

Em 1568 publicou um *De redditibus beneficiorum ecclesiasticorum*; isso explica as palavras de Aquiles Estaço: *Cum iampridem in eadem, qua tu, cogitatione uersatus ...*

...eum domi scilicet seruauí tum diu, atque in sinu prope continui ...

Aquiles Estaço terá retido o seu trabalho, prudentemente, a ver como se desenvolviam as ideias. Parece que é precisamente a publicação de Francisco Torres que o anima a não hesitar mais:

Ergo ego qualemcumque lucubratiunculam meam perire nolui, ad teque mittendam putauí ...

Quanto ao texto do jesuíta espanhol, não se conhece nenhum título anterior a 1577, data do exemplar que se encontra na Biblioteca Vaticana – *Racc I, V 1769(2)*. Não se exclui, no entanto, a hipótese de se tratar de uma reedição.

¹⁴⁸ Ver supra, p. 489, o que se disse sobre o carinho do Doutor Navarro por Portugal.

A interpretação exacta do texto parece ser a seguinte: Aquiles Estaço, após as publicações do Doutor Navarro e de Francisco Torres, considera-se com o caminho aberto para exprimir a sua opinião. Quer, no entanto, sujeitar o opúsculo que escreveu à aprovação do que toma por Mestre do seu povo – *gens mea* – ou seja o Lente que teria admirado em Coimbra, como informa mais adiante. E dá-lhe uma importância tal, que está disposto a destruir o seu tratado, se essa for a opinião do Mestre:

Lucubrationum meam perire nolui, ad teque mittendam putavi, ut probares ipse, dux et auctor scriptiois huius, manare tuto posset ad caeteros; sin probasses, ecquidem non recusarem quo minus etiam periret.

Um dos passos dignos de nota é aquele em que o humanista português afirma que, de qualquer modo, o seu trabalho não foi inútil: pois considera que o seu principal fruto foi a ajuda que lhe prestou a ele próprio,

ne saeculi nostri contagione infectus eo prolaberer, quo cupidi hodie multi mortales atque ambitiosi praecipites feruntur.

... não aconteça que, infectado pelo contágio deste mundo, venha a afundar-me onde hoje se precipitam muitos mortais e ambiciosos.

Esta afirmação, mesmo descontando o que nela haverá de retórico, permite-nos concluir que o humanista português não fazia um estudo puramente cerebral, técnico, das questões que abordava.

Retórico será, em parte, pelo menos, o modo como se refere às suas relações com o Doutor Navarro. Com efeito, não sabemos em que medida correspondem à verdade e são sinceras, quer as afirmações que faz sobre a

sua insignificância, perante o Mestre, quer as qualidades que atribui a este, no trato com os outros humanistas.

Mas fica muito claro que Aquiles Estação admirava o Doutor Navarro.

O que não conseguimos saber é em que medida o *De Reditibus Ecclesiasticis*, de Aquiles Estação, depende do *De Reditibus Beneficiorum Ecclesiasticorum*, de Martín Azpilcueta, publicado em 1568. À primeira vista, a dependência não será muita, nem mesmo quanto ao impulso inicial, na confecção do tratado, já que ele corresponde a uma temática frequentemente abordada na época, pelas razões que o próprio Aquiles Estação indica, quer na dedicatória da edição de 1575 ao cardeal Estanislau Hósio, quer no prefácio da edição de 1581.

Sed iam demum quam proposui ad rem aggrediar.

Mas é tempo de, finalmente, enfrentar a matéria que escolhi.

Com esta frase, Aquiles Estação faz a transição do estilo epistolar para o expositivo, passando imediatamente ao assunto, sem qualquer outro preâmbulo.

Na cópia que se utiliza, e seguindo os critérios apontados supra, p. 494, as partes acrescentadas à edição de 1575 vão impressas a negro.

Procurar-se-á identificar a fonte, quando não vier expressa, e, sempre que possível, distinguir com aspas os textos que foi buscar a outros autores ou aos documentos da Revelação e do Magistério, dos produzidos directamente por ele.

Trata-se, aliás, de uma tarefa extremamente difícil, que, em alguns casos, pelo menos, só poderá ficar completa a partir de um minucioso trabalho de confronto, englobando manuscritos e edições recentes das fontes

utilizadas pelo nosso humanista, que, como se disse já, além de honesto, era um incansável trabalhador intelectual¹⁴⁹.

As três raízes da identidade dos bens eclesiásticos

O que é especialmente importante, antes de mais nada, uma vez que tratamos de bens eclesiásticos, será dizer o que são, de facto os bens eclesiásticos, donde provêm, para que fins existem.

Principio quod ad rem maxime pertinet, quaerendum uidetur, cuiusmodi sint res ipsae Ecclesiasticae, id uero est, a quibus profectae, atque oblatae, quibus item de causis, et quos denique in usus ex eorum, qui obtulerunt, sententia ad Episcoporum pedes qui sunt ipsi sucessores Apostolorum, delatae.

Aquiles Estação começa a sua argumentação seguindo o método rigoroso dos mestres da Escolástica: para se saber o que são e a quem pertencem os bens da Igreja, é preciso esclarecer por quem foram trazidos e entregues – *a quibus profectae atque oblatae* –, por que motivos – *quibus de causis* –, e para que fins – *quos in usus* –, depositados aos pés dos bispos, *qui sunt ipsi sucessores Apostolorum*¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Cf. cap. I, p. 41.

¹⁵⁰ Aquiles Estação pensa certamente no livro dos *Actos dos Apóstolos* (especialmente 4, 32—5,11), onde se fala do modo como a comunidade primitiva obviava às necessidades comuns e aos desequilíbrios porventura existentes entre os seus membros. Concretamente, neste passo, recorda-se *Act* 4, 34-35, que, na versão da NV, reza assim: *Neque enim quisquam egens erat inter illos; quotquot enim possessores agrorum aut domorum erant, uedentes afferebant pretia eorum, quae uendebant, et ponebant ante pedes apostolorum; duidebant autem, prout cuique opus erat.*

Repare-se que o humanista português refere, como dado indiscutível, a sucessão apostólica dos bispos, verdade posta em questão por muitos humanistas e negada pelos

Depois, cita um texto do Aquisgranense cuja estrutura, não privada de uma certa elegância literária, orientará a sua exposição nos parágrafos seguintes: os bens eclesiásticos são *uota fidelium, pretia peccatorum et patrimonia pauperum*.

Quod ipsum aperte quidem, breuiterque declarat Aquisgranense Concilium, cap. CXVI, in quo sic est.

«Res Ecclesiae, sicut a sanctis patribus traditur, et in superioribus capitulis continetur, uota sunt fidelium, pretia peccatorum, et patrimonia pauperum:

Fideles namque fidei ardore et Christi amore succensi, ob animarum suarum remedium, et caelestis patriae desiderium, suis propriis facultatibus sanctam locupletem fecerunt Ecclesiam, ut his et milites Christi alerentur, et Ecclesiae exornarentur, pauperes recrearentur, et captiui pro temporum opportunitate redimerentur.

Quapropter uigilanti, ac sollerti cura prouidendum est, eis, qui eius facultates administrant, nec eas in suas solummodo usus conuertant, sed magis iuxta possibilitatem rerum Christo famulantium, immo eorum, in quibus Christus pascitur, et uestitur, curam gerere penitus non neglegant.»

Os bens da Igreja, portanto, segundo a genuína tradição cristã, surgem e crescem devido aos ofertantes, que, impelidos pelo ardor da fé e o amor a Jesus Cristo - *fidei ardore et Christi amore succensi* - , para remédio do espírito e pelo desejo da pátria celeste - *ob animarum suarum remedium et caelestis patriae desiderium* - , enriqueceram a santa Igreja com seus bens

Reformadores; esta doutrina, presente em muitos Padres – por exemplo, Santo Ireneu, *Adu. Haer.* III, 3, 1 -, aparece de forma implícita em vários decretos do Concílio de Trento e é especialmente desenvolvida no Vaticano II, sobretudo nas constituições dogmáticas, *Dei uerbum*, sobre a Revelação, e *Lumen gentium*, sobre a Igreja.

- *suis propriis facultatibus sanctam locupletem fecerunt Eccleiam* -, para que com eles

se sustentassem os soldados de Cristo (*milites Christi alerentur*),

se ornamentassem os templos (*ecclesiae ornarentur*),

se socorressem os pobres (*pauperes recrearentur*),

e se resgatassem os cativos (*captiui redimerentur*),

segundo as necessidades dos tempos (*pro temporum opportunitate*).

Pode dizer-se que, em definitivo, a propriedade e os fins dos bens da Igreja são determinados pela vontade dos oferentes - *ex eorum qui obtulerunt sententia* -, isto é, da sua fonte, já que, à Igreja, em nenhum documento doutrinal é reconhecido o direito de produzir bens de ordem material.

Note-se, porém, que essa *vontade dos oferentes* tem de ser inspirada na fé - segundo as palavras do concílio, *fidei ardore et Christi amore succensi* -, não em qualquer intuito puramente humano, precisamente porque a posse de bens materiais por parte da Igreja só é legitimada pelas exigências de fidelidade à sua missão pastoral.

E, se em certas circunstâncias, se admite a procura do rendimento, isso não pode nunca ser a busca do lucro pelo lucro, mas unicamente como forma de garantir que não se desperdice o que, sendo pouco, se destina a quem tem pouco.

Por isso a Igreja terá também de recusar as ofertas que se destinem a fins incompatíveis com a sua missão, ou cujo intuito seja apenas o aumento do património; mesmo quando aquilo que se oferece é bom e procede de legítimo possuidor.

Esta foi e será sempre a doutrina e a prática legítima da Igreja¹⁵¹.

¹⁵¹ Fala-se, claro, da prática legítima. Os abusos, que eram muitos na época de que nos ocupamos e que certamente vão aparecendo aqui e acolá, não invalidam o princípio.

Daí a vigilância que se deve exercer sobre os que têm o encargo de administrar estes bens, não só para que não caiam na tentação de os tomarem como seus, mas sobretudo para que não negligenciem o dever de, conforme as circunstâncias, os aplicarem ao bem dos servos de Cristo, especialmente daqueles nos quais é o próprio Cristo que é alimentado e vestido: *sed magis iuxta possibilitatem rerum, Christo famulantium, immo eorum, in quibus Christus pascitur, et uestitur, curam gerere penitus non negligant.*

Esta é uma referência explícita do Concílio aos pobres¹⁵².

Fiel a um método que corresponde à prática habitual dos humanistas, Aquiles Estação responde, não com argumentos pessoais, mas explorando o tesouro da tradição bíblica, patrística, litúrgica e canónica: aqui serve-se da tradição canónica, citando o concílio de Aquisgrana¹⁵³.

Do texto citado faz em seguida a síntese e a explicação adequada.

Para a regulamentação canónica actual desta matéria, cf. *CIC*, sobretudo os cânones 1254-1255. 1257. 1259-1262. 1273-1279.

¹⁵² Cf. *Mt* 25, 31-46.

¹⁵³ Não se pretende entrar em polémica com outros critérios, quanto à designação de cidades ou regiões cujo nome actual é muito diferente do português e, em alguns casos, pelo menos, mais conhecido. No entanto, quando se trata de localidades que tiveram alguma preponderância no período de formação da Europa e até finais da Idade Média, período em que o latim era a língua comum das relações entre povos e culturas, no caso de o seu nome actual ser derivado do nome latino que se encontra nos documentos da época, será lógico utilizar a designação que tal nome veio a assumir em português, já que, de um modo geral, essa designação se aproxima mais do referido nome latino. Nestes casos segue-se a nomenclatura usada por João Ameal, na sua *História da Europa*.

Sobre os concílios de Aquisgrana, importantes assembleias civis e religiosas do tempo dos Carolíngios, ver, por exemplo, Fliche-Martin, vol. VI, capítulos 6 e 8.

As quatro finalidades dos bens eclesiásticos

Ex his, opinor, intellegis uota fidelium, pretia peccatorum, quibus Christi patrimonium continetur, quo pertineant, referantur, spectent. Nimirum ut alantur milites Christi, ornentur Ecclesiae, redimantur captiui, pauperum subleuetur inopia.

Na linha da mais genuína tradição teológica e canónica, Aquiles Estaço assinala, como o faz o Aquisgranense, quatro finalidades aos bens eclesiásticos:

-Sustento dos discípulos – *ut alantur milites Christi* -; adorno dos lugares sagrados – (ut) *ornentur Ecclesiae* -; libertação dos prisioneiros – (ut) *redimantur captiui* – e, finalmente, para que se alivie a indigência dos pobres – (ut) *pauperum subleuetur inopia*.

E estas «finalidades» não se apontam como se fossem apenas quatro hipóteses de emprego legítimo daqueles bens: trata-se, ao contrário, de aplicações obrigatórias, ou antes, de quatro aspectos de uma missão que não se cumpre sem bens materiais e que, portanto, não só justifica, mas exige a posse desses bens.

A insistência na expressão *milites Christi* permite-nos crer que o humanista português, ainda que tendo em mente sobretudo os clérigos, não pensa apenas neles, quando se trata de indicar a quem se destinam os bens da Igreja: de uma maneira geral, pode dizer-se que todos aqueles que, de qualquer modo, estão ao serviço do Evangelho - nas palavras do Aquisgranense, citado acima, *Christo famulantium*.-, mesmo desempenhando tarefas aparentemente insignificantes, no seio da comunidade, têm direito a viver das ofertas dos fiéis – *uota fidelium, pretia peccatorum*.

São Paulo, que é dos poucos, senão o único, a utilizar a metáfora *miles-militum*, bem como *militia*, para caracterizar a existência cristã, é também o escritor do Novo Testamento que fala expressamente do direito dos que servem o altar a viver do altar; mais adiante, Aquiles Estaço, com textos tirados da Tradição, ilustrará esta doutrina, que, de facto, se aplica a todos os que desinteressadamente se entregam às tarefas da missão comum da Igreja. É, aliás, a respeito deles que o mesmo São Paulo, em *1Cor 9,9* e *1Tim 5, 18*¹⁵⁴, reinterpreta *Dt 25,4* – *Non ligabis os bouis terentis in area fruges tuas*.

Depois de realçar aquilo a que se destinam os bens da Igreja – ou, para mantermos uma terminologia aproximada da do humanista português, os bens eclesiásticos¹⁵⁵ –, Aquiles Estaço, ainda no texto que acrescentou à

¹⁵⁴ Como prova do que dizemos, afirmando que aqui não se trata apenas dos clérigos, pode aduzir-se o facto de, neste versículo da primeira carta a *Timóteo*, se repetirem as palavras de Jesus, *dignus est enim operarius mercede sua*, ditas aos discípulos que envia a evangelizar (cf. *Lc 9, 7*).

Segundo esta interpretação, o sentido da palavra «milites», no texto de Aquiles Estaço, não é idêntico ao que lhe dá Erasmo no seu *Enchiridion militis christiani*, mais próximo do de São Paulo, que gosta de comparar a vida cristã com a arte militar (cf., por exemplo: *1Cor 9, 7. 25*; *2Cor 10, 3-6*; *Eph 6,10-17*; *1Tim 1, 18* e *2Tim 2,3*). Ou seja, enquanto o Apóstolo, e, provavelmente, Erasmo, falam do cristão comum, ainda que decidido a viver a coerência da sua condição, Aquiles Estaço pensa nos cristãos que, como se disse já, desempenham uma determinada função ao serviço da comunidade. Seria um significado mais restrito, menos secular.

¹⁵⁵ Aqui temos um exemplo de como a visão clerical da Igreja, da qual se falou acima (cf. supra, pp. 455 e sgs.), torna equívoca a linguagem: Aquiles Estaço intitula o seu tratado *De redditibus ecclesiasticis*, porque, como os outros tratadistas do seu tempo, tem em mente a palavra *ecclesia*, que hoje, como então, se traduz pela palavra «igreja», da qual é o étimo latino, ainda que o termo tenha uma clara matriz grega. Rigorosamente, a tradução do adjectivo *ecclesiasticus* por «eclesiástico» não deveria oferecer dificuldades; acontece, porém, que o adjectivo português, no uso corrente, mantém toda a sua conotação clerical: de tal modo que a expressão «bens eclesiásticos» faz pensar nos bens dos clérigos, como se fosse deles que se ocupassem os textos da Tradição. Ora, de facto, tanto os Padres como os Concílios doutrinam e legislam directamente sobre os bens da Igreja, e só de modo indirecto se ocupam dos bens dos clérigos.

última edição do seu livro, procura esclarecer, sempre com abonações da Escritura e dos Padres, o que acaba de afirmar: e, em primeiro lugar, o que implica, de facto, a afirmação de que as ofertas dos fiéis constituem um património *ut alantur milites Christi*.

Tomando como fundo a doutrina das cartas paulinas, previne contra a tentação do luxo e das paixões, que levariam à delapidação de bens destinados exclusivamente a remediar a fome e a sede. Por isso é necessário que se cultive a sobriedade, uma verdadeira *aurea mediocritas christiana*.

In alendo autem uestiendoque sobrietas adsit, et christiana illa uereque aurea mediocritas. Sit ut cibus aduersus famem atque sitim, ut ait ille, non libidini, neque luxuriae. Itaque doctrinam saluatoris nostri Dei ornemus in omnibus. “Apparuit enim gratia Dei saluatoris nostri omnibus hominibus erudiens nos, ut abnegantes impietatem, et saecularia desideria, sobrie et iuste, et pie uiuamus in hoc saeculo, exspectantes beatam spem, et aduentum gloriae magni Dei, et saluatoris nostri IESV Christi” (2 Ad Titum cap. 11)¹⁵⁶. Eandem sobrietatem Timotheo commendans ait, “ministerium tuum imple, sobrius esto” (2 Ad Tim. 15)¹⁵⁷.

Assim, é fácil determinar as qualidades requeridas nos que receberam a missão de administrar tais bens.

Não dados ao luxo, nem desonestos, mas satisfeitos com o que possuem e honestos; caso não estejam adornados destas qualidades, devem ser privados da admistração dos bens da Igreja.

¹⁵⁶ Tit 2, 11.

¹⁵⁷ 2Tim 15. Esta referência está certamente errada: primeiro, porque a segunda carta a Timóteo tem apenas quatro capítulos; depois, porque o passo que Aquiles Estação tem em mente é 2 Tim. 4, 5, na versão conservada pela Vulgata Sixto-Clementina. Por sua vez, a Neo-Vulgata suprime o inciso *sobrius esto*.

Intellegis etiam illud, cuiusmodi esse oporteat horum bonorum ministros, non opulentos, non improbos, sed rebus necessariis contentos, sed probos; quibus si eiusmodi non sint, bonis in Ecclesiae, et eorum interdicitur administratione.

Procura, depois, explicar, sempre com abonações da Escritura e da Tradição, o porquê da inquietação da Igreja sobre o sustento dos clérigos. Para isso serve-se de um texto atribuído por Estrabão a Santo Agostinho:

Operae pretium est hoc loco etiam cognoscere, cur necessaria tantum clericis ecclesia suppeditet: id quod Augustini uerba, quae sunt apud Valfridum Strabonem De Rebus Ecclesiasticis cap. 27, declarant. «Cum itaque, inquit, iudaicus populus praeceptum decimarum tanta diligentia obseruaret, ut de minimis quibusque olusculis, ruta uidelicet, menta, et cymino, ut ipse Dominus testatur (Mt 23)¹⁵⁸, decimas daret, cur non maiori studio plebs euangelica eandem impleat iussionem, cui et maior numerum sacerdotum, et sincerior cultus Sacramentorum? Ideo ergo dandae sunt decimae, ut hac deuotione Deus placatus largius praestet quae necessaria sunt, sicut superius ostendimus, atque ut Sacerdotes et ministri ecclesiae curae et sollicitudine necessitatum corporalium, quibus sine haec uita transigi non potest, releuati liberiores fiant ad meditationem diuinae legis, et doctrinae administrationem, atque spiritualis seruitii uoluntariam expletionem, et ut munus populi in cottidianam oblationem Domino inmoletur, necnon secundum statuta canonica in sustentationem pauperum, et restorationem ecclesiarum proficiat¹⁵⁹. Quattuor enim partes iuxta canones fieri de

¹⁵⁸ Cf Mt 23,23.

¹⁵⁹ Ainda que se trate de uma situação diferente, o autor reflecte os princípios que presidiram à escolha dos diáconos, segundo Act 6, 3-4. O que acontece é que, ao falar da

fideliū oblationibus debent, ut una sit episcopi, altera clericorum, tertia pauperum, quarta restorationi ecclesiarum seruetur»¹⁶⁰.

Duas razões fundamentais para que a Igreja se ocupe especialmente da «honesta sustentação» dos clérigos:

Em primeiro lugar, uma questão de dignidade: se os Judeus - *iudaicus populus* - tinham tanto cuidado no pagamento das dízimas, com maioria de razão devem cuidar desse pagamento os cristãos - *plebs euangelica* -, dada a superioridade da sua liturgia - *sincerior cultus Sacramentorum* - e a quantidade dos seus sacerdotes - *maior numerum sacerdotum*.

Depois, o que já os Apóstolos haviam intuído: liberdade dos servidores do Evangelho relativamente às preocupações materiais. Isso implica não só que se proveja à sua honesta sustentação, mas também que os fiéis dotem a Igreja dos bens necessários ao culto e à assistência aos pobres.

A terminar, uma concretização que não está expressa, pelo menos por estes termos, no texto do Aquisgranense, mas que fundamenta a sua doutrina:

Devem, pois, dividir-se as ofertas dos fiés em quatro partes: primeira seja para o bispo, a segunda para os clérigos, a terceira para os pobres, e a quarta reserve-se para o restauro das igrejas.

responsabilidade dos clérigos perante os bens da Igreja, menciona também um dos aspectos fundamentais da diaconia, que é a distribuição desses bens pelos pobres.

¹⁶⁰ Repete-se, quase *ipsis uerbis*, o que se disse acima, quanto ao destino dos bens eclesiásticos.

Um conceito amplo do reato de sacrilégio

Como se procurou indicar, com a transcrição em destacado, o texto anterior, desde *Ex his, opinor...*¹⁶¹, foi acrescentado por Aquiles Estaço à edição de 1575; isso explica uma ou outra incongruência, de facto só aparente, sobretudo se comparamos o texto do Papa Urbano, que vem a seguir, com o atribuído por Estrabão a Santo Agostinho, quando falam do destino a dar às ofertas dos fiéis.

Por outro lado, tanto a expressão *ex his, opinor*, como, mais adiante, *intellegis etiam illud*¹⁶², que introduz um comentário pessoal de Aquiles Estaço a *2Tim* 4, 5, permitem-nos seguir o pensamento do nosso humanista, que não se limita a acumular citações, mas procura ligá-las com a lógica do próprio raciocínio.

E este vai claramente na linha das afirmações mais rigoristas da Tradição, quer patrística quer canónica.

*In eandem sententiam*¹⁶³ *Vrbanus Pontifex Maximus: «Res Ecclesiae fidelium oblationes appellantur, quia Domino offeruntur. non ergo debent in alios usus, quam in ecclesiasticos, et praedictorum Christianorum fratrum indigentiam conuerti, quia uota sunt fidelium, et pretia peccatorum, atque ad praedictum opus explendum traditae. Si quis autem, quod absit, secus egerit, uideat ne damnationem Ananiae, et Sapphyrae percipiat et reus sacrilegii efficiatur, sicut illi effecti sunt. quia pretia praedictarum rerum fraudati sunt. (Sic est in ueteri*

¹⁶¹ Cf. supra, p. 503.

¹⁶² P. 505.

¹⁶³ De acordo com o que se diz no parágrafo anterior, Aquiles Estaço, ao introduzir esta citação, tem em mente, não o texto citado de Santo Agostinho, mas o capítulo do Concílio de Aquisgrano, após cuja referência se encontrava este texto, na edição de 1575 (cf. supra, p.502).

*libro)*¹⁶⁴ *Haec fratres ualde cauenda sunt, et timenda, quia res Ecclesiae non quasi proprie, sed ut communes, et Domino oblatae cum summo timore, non in alios, quam in praefatos usus fideliter sunt dispensandae, ne sacrilegii reatum incurrant, qui eas inde abstrahunt, ubi traditae sunt, et quod peius est, anathema maranatha fiant, et si non ut Anania, et Sapphyra fecerunt*¹⁶⁵, *mortui ceciderent, anima tamen, quae potior est corpore, mortua, et alienata a consortio fidelium cadat, et in profundum Barathri labatur», et quae sequuntur.*

Saliente-se a dureza das palavras e a severidade das penas para quem desvia os bens eclesiásticos dos seus verdadeiros fins.

Dureza e severidade que estão particularmente reforçadas pelo uso que se faz do episódio do livro dos *Actos*, o qual, de facto, com a questão do bom ou mau uso dos bens da Igreja, só tem de comum a malícia da mentira¹⁶⁶.

Mas é importante reparar nas palavras *ne sacrilegii reatum incurrant*, (... «para que não se tornem réus de sacrilégio»...), que surge como aviso a todos os que têm a seu cargo a administração dos bens eclesiásticos.

O conceito mais estrito de sacrilégio refere-se apenas à profanação das pessoas ou coisas sagradas.¹⁶⁷ Mas, como vemos, o texto considera que incorrem nesse delito também os que de administradores passam a

¹⁶⁴ Este inciso, que damos entre parênteses, está escrito à margem, na edição de 1575. Todas as tentativas para identificar este *liber uetus* se revelaram improfícuas.

¹⁶⁵ Cf. *Act. 5*, 1-11.

¹⁶⁶ *Act 5*, 2: ... *cur impleuit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto et subtrahere de pretio agri?* É o próprio Pedro que diz a Ananias que o seu pecado foi a mentira, já que, como se diz no versículo seguinte, ele podia ter guardado para si todo o preço do campo.

¹⁶⁷ Como é óbvio, trata-se aqui da noção comum e não da noção jurídica de sacrilégio, da qual e das respectivas penas se ocupa o actual *CIC*, no cânone 1367.

explodores em proveito próprio dos bens que a Igreja recebeu para os pobres.

E esta ideia de sacrilégio, Aquiles Estação procurará, como veremos, documentá-la, noutros passos e com outras autoridades.

Ao texto citado, do Papa Urbano, o humanista português acrescentou, na edição de 1581, a autoridade de dois dos mais importantes Padres da Igreja do Ocidente:

Santo Ambrósio:

Egenorum quoque sumptum dicit Sanctus episcopus Ambrosius epistola ad Valentinianum Augustum, «Possessio», inquit, «ecclesiae sumptus est egenorum. Numerent, quos redemerint templa captiuos, quae contulerint alimenta pauperibus, quibus exulibus uiuendi subsidia ministrauerint».

Aqui já não se fala de pobres – *pauperes* -, mas de necessitados – *egeni* – que é um termo que abrange um campo semântico mais vasto, como, aliás, acontece com os termos correspondentes em português.

E, como observa o próprio Aquiles Estação, pode-se tomar como querendo dizer o mesmo que dizia Ambrósio, o que escreve São Jerónimo:

Id ipsum uidetur significare beatus Hieronymus in catalogo scriptorum, ubi de Philone, deque primum Christo credentium ecclesia. «Nullus», inquit, «inter eos diues, nullus pauper: patrimonia egentibus diuiduntur»¹⁶⁸.

Comparando, como fizemos acima, as duas edições do *De Reditibus...*, para encontrarmos o itinerário do pensamento de Aquiles Estação, tudo leva a crer que, na edição de 1581, antes de afirmar a sua

¹⁶⁸ Cf. *Act* 4, 34-35.

concordância com a severidade de Urbano, quis aduzir duas autoridades superiores a ele, como é o caso de Ambrósio e Jerónimo.

Portanto, se os bens da Igreja são património dos pobres, o pobre é que é o seu dono, e de pleno direito. De maneira que, se alguém violar esse direito, uma vez que subverte as leis da justiça, não pode haver dúvidas sobre quem lesou e a quem causou injustiça.

Ou, nas palavras do próprio Estação:

Itaque, si res ecclesiae pauperum sunt patrimonium, earum pauper est dominus, et quidem iure optimo. Quod ius quicumque uiolat, cum iustitiae leges euerterit, quos laeserit, quibusque iniuriam intulerit, obscurum esse non potest.

E quem são os pobres?

A insistência na primazia dos pobres levará a um excessivo reducionismo na utilização dos bens da Igreja, lesivo inclusivamente da vontade dos fiéis ofertantes, se não se tem um conceito suficientemente claro sobre quem, do ponto de vista teológico, canónico e litúrgico é verdadeiramente pobre.

O humanista português aborda essa questão de uma forma que nos faz lembrar alguns autores espirituais modernos, na sua preocupação de dar uma correcta noção do que é o ideal cristão de pobreza:

Neque uero sum nescius, quid altario deseruentibus, ac ministris Euangelii, quid sacris reficiendis, atque ornandis aedibus debeat, et inter quos ercisceri haereditatem hanc oporteat.

Sed idem tamen contendo, illos ipsos a pauperum non esse numero seiungendos, sic tamen, ut gradus, dignitatisque eorum ratio habeatur, quam tueri sumptibus possint necessariis.

Numa palavra: bem vistas as coisas, se se guarda a necessária ordem, a atenção aos que servem o altar, bem como a conservação e ornamento dos lugares sagrados, tudo se converte em serviço dos pobres.

Isto esclarecido, volta-se ao tema da primazia dos pobres, até porque, adiante, com a autoridade de São Jerónimo, a questão será de novo e mais amplamente abordada¹⁶⁹.

Primeiro, os pobres: primeiro no tempo e na urgência; de tal modo que eles têm de estar à frente de tudo, na Igreja: à frente da construção e conservação dos edifícios, à frente do cuidado das alaias litúrgicas; e, se for necessário, os próprios bens patrimoniais devem ser utilizados.

Et cum res ita tulerit, ut alterutrum necessario sit omittendum, fabrica potius, aedificiorumque ac totius Ecclesiasticae supplectilis pauperum causa multo sit ipsa cura posterior, immo uero res Ecclesiae, si necesse sit, distrahi, diuendique, aurum, argentumque constari, et in usus pauperum conuerti oporteat.

Não se pode ser mais claro nem mais radical. Dir-se-ia que, ainda hoje, as teses de Aquiles Estação, expostas com a dureza com que ele o faz, provocariam alguns calafrios em certos ambientes da Igreja.

Se for necessário pôr de lado uma das preocupações, por causa dos pobres, o cuidado com a construção dos edifícios e todo o recheio da igreja deve vir muito depois.

¹⁶⁹ Ver infra, sobretudo pp. 529 e sgs.

Mais, em caso de necessidade, o próprio património da Igreja deve ser tomado e dividido, reduzido a valores (*aurum, argentumque constari*)¹⁷⁰, e posto ao serviço dos pobres.

No parágrafo seguinte, a força das ideias é realçada pelas qualidades do discurso, que, além do tom pessoal e, de certo modo, veemente que adopta, se serve de figuras de estilo, das quais assumem particular relevância, pela sua função própria e pelo uso que delas faz, a anáfora e a isometria.

*Quod quam uere a me positum sit hoc loco, postea uidero:
id modo constet,
res Ecclesiae pauperum dici bona,
pauperum esse patrimonium,
pauperum pecunias
iure, meritoque appellari.*

*Quod si est,
perspicuum etiam est,
horum bonorum dispensatores
quidquid interuerterint,
quidquid uitio administrarint,
ac flagitiose, luxurioseque perdiderint,
dissipauerint,
effuderint,
Christi pauperibus abstulisse,
eosque lege repetundarum teneri.*

¹⁷⁰ Pode dizer-se que o humanista português defende a alienação do património da Igreja, sempre que isso se revele necessário, para acudir aos indigentes. É uma posição que se coaduna perfeitamente com a doutrina, tanto do ponto de vista teológico como do ponto de vista canónico, mas que, na prática, actualmente, pode esbarrar com interpretações demasiado estreitas das normas canónicas, inspiradas no desejo de defender aquele património da delapidação (cf. *CIC* cc. 1291-1294; 1297-1299; 1302-1307).

Seja, pois, claro que
as posses da Igreja
se chamam bens dos pobres,
são património dos pobres;
se designam
justa e meritoriamente
riqueza dos pobres.
E se isso é verdade,
também é muito claro que os administradores destes bens,
tudo o que desviarem,
tudo o que defeituosamente administrarem,
o que escandalosa e sumptuosamente dispenderem,
dissiparem e
desperdiçarem,
aos pobres o roubam
e a eles têm por lei de o restituir.

Não se consegue traduzir nem a beleza, nem a força que dela tira o texto latino com que Aquiles Estaço expõe o seu pensamento. Mas está perfeitamente claro que os bens da Igreja são património dos pobres, e que quem, de qualquer modo, os desvia da sua finalidade primária fica onerado com o crime do roubo e, conseqüentemente, com o dever da restituição.

Por isso se recordam, mais uma vez, as responsabilidades dos administradores desses bens.

Namque, quod non nullorum pace dixerim, quam est illud leue ac friuolum, quo tamquam perfugio solent uti, peccatum confitentes, si quis acceptam pecuniam ecclesiasticus minime ecclesiastice, et ut religiosum uirum decet, expenderit.

Do ponto de vista do estilo, repare-se na expressão *Ecclesiasticus pecuniam acceptam minime Ecclesiastice expendere*, onde não será difícil detectar um certo humorismo na exposição de Estaço.

Non alligabis os boui trituantis¹⁷¹

O princípio segundo o qual os bens da Igreja são património dos pobres também se aplica ao que os ministros, ou seja, os clérigos, recebem legitimamente: isto é, o que se lhes dá não é propriedade absoluta sua, mas o que recebem por serem pobres ao serviço dos pobres e administradores dos seus bens. De tal modo que, se não necessitarem da porção que lhes cabe ou a delapidarem, tornam-se réus de peculato e ficam obrigados à restituição.

É o pensamento desenvolvido nos parágrafos seguintes, cuja leitura nos deixa claro que, segundo as fontes de Aquiles Estaço, que ele aduz porque está de acordo, a ninguém é lícito enriquecer ou gastar sumptuosamente à custa dos bens da Igreja.

Quem vive das ofertas dos fiéis tem de ser pobre.

Como se dirá mais abaixo, citando Próspero da Aquitânia, que tem como fundo a doutrina paulina sobre o direito dos ministros sagrados a serem sustentados pelos fiéis, a medida desse direito é dada pela fidelidade ao ministério. E cessa, quando o ministro tem o suficiente para viver dignamente.

Ergo patronus, qui pecuniam, remque omnem suam domesticam seruo, uel dispensatori cuicumque administrandam commisit, si parum bona, uel nulla etiam fide in aliena pecunia uersabitur, utriusque scilicet optime cautum putabimus, si dispensator, uel potius ipse tantum patronus fuisse peccatum

¹⁷¹ *Deut* 25, 4: «Não porás o barbilho ao boi que tritura». É a frase do livro do *Deuterónimo* que São Paulo utiliza, quando fala do direito dos ministros sagrados a receberem o sustento das comunidades a cujo serviço se encontram (cf *ICor* 9, 14).

intellegat, nihil sibi restitui postulet, scuticula solum, ac flagello contentus sit.

Tu uero inquit, doce quae me contingit, quamque mihi Episcopus, et Ecclesia portionem tribuerit, cum arbitrato meo male consumpserim, esse quod pauperibus restituam. Equidem nihil esse, quam ut id doceam, puto facilius, modo illud teneamus, ministro ecclesiae necessariae tantum tribui, aut ipsum sibi suppeditare debere. Nam si nec Episcopo licet, nisi quibus tantum indiget, quia uidelicet bona sunt pauperum atque indigentium, Ecclesiae rebus participare, sic enim loquitur canon XXV. Antiocheni Concilii, quid Clericis infra Episcopum liceat, omnes intellegimus.

São Próspero da Aquitânia é citado como fonte cuja autoridade os próprios Padres do Concílio de Aquisgrana utilizaram, *multum*, acrescentou Aquiles Estação, na edição de 1581.

*Beatus Prosper, cuius etiam auctoritate **multum** sunt usi Patres in Concilio Aquisgranensi, lib.II de uita contemplatiua, in eandem sententiam scribit interpretans Apostoli uerba e priora ad Corinthios¹⁷² epistola, apud quem inter cetera sic est. «Quid est aliud de Euangelio uiuere, nisi laborantem inde, ubi laborat, necessaria percipere».*

O texto de São Jerónimo que a seguir se apresenta defende, em primeiro lugar, o direito que assiste a quem serve o altar de viver dignamente à custa do mesmo altar.

Depois apresenta claramente como pecado o afã de enriquecer os familiares ou enriquecer-se a si próprio à custa do altar.

¹⁷² 1Cor 9,14.

Atque ante Prosperum, B. Hieronymus de uita Monacho, Clericoque instituenda: «Si autem ego, inquit, pars Domini sum, et funiculus haereditatis eius¹⁷³, nec accipio partem inter ceteras tribus, sed quasi leuita, et sacerdos uiuo de decimis, et altari seruiens, altaris oblatione sustentor, habens uictum, et uestitum, his contentus ero, et nudam crucem nudus sequar»¹⁷⁴.

Porém, se eu sou propriedade do Senhor (YHWH) e parcela da Sua herança e não tenho parte entre as outras tribos, mas como levita e sacerdote vivo das dízimas; servindo o altar, sustento-me das ofertas do altar, uma vez que tenho o alimento e o vestido, contento-me com isso: nu, sigo a cruz nua.

Traduzem-se estas palavras pela beleza da forma – repare-se particularmente no ritmo da frase – e a riqueza do seu conteúdo; mas também porque elas servem de ponte para o que o humanista português

¹⁷³ Tem interesse notar que as palavras que São Jerónimo põe na boca do seu monge modelo invertem os termos do texto bíblico, que diz: *Dominus pars hereditatis meae et calicis mei: tu es qui detines sortem meam. Funes ceciderunt mihi in praeclaris; insuper et hereditas mea speciosa est mihi (Ps 16, 4-5).*

Na perspectiva do monge, é ele que se torna propriedade e herança de Deus. O salmista tem sob os olhos o texto do livro de *Josué* (13,14), cuja perspectiva é a dos bens que são distribuídos pelas diferentes tribos de Israel e não propriamente a das relações que Deus estabelece com cada um dos membros do Seu Povo. O ponto de vista de Jerónimo é mais ascético: sem deturpar o conteúdo original do texto, faz dele uma utilização mais personalista, de harmonia com a leitura cristã do *Saltério*.

¹⁷⁴ Os passos bíblicos que servem de fundo a este comentário são, em primeiro lugar, *1Cor 9, 13-14: Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt, edunt: et qui altario deseruiunt cum altari participantur?* (NV: *Nescitis quoniam, qui sacra operantur, quae de sacrario sunt edunt, qui altari deseruiunt, cum altari participantur.*) *Ita et Dominus ordinauit his, qui euangelium anuntiant, de euangelio uiuere.*

Ios 13, 14: Tribui autem Leui non dedit possessionem: sed sacrificia et uictimae Domini Dei Israel, ipsa est eius haereditas, sicut locutus est illi. [Cf. *Ps 16 (15) 5.* Veja-se, no entanto, o que se disse na nota anterior sobre este salmo].

escreve a seguir, numa longa série de citações e comentários que foram acrescentados à edição de 1575.

Não parece, no entanto, ter-lhe despertado grande interesse o valor ascético contido na inversão que do texto bíblico faz São Jerónimo¹⁷⁵.

De facto, prefere insistir nas consequências jurídicas da condição do levita, que, no que se refere ao culto da comunidade, é o antecessor do clérigo.

Quibus uerbis clericum describit uir sanctissimus atque doctissimus, quasi id dicat leuitis, idest clericis cum diuidendo terrae promissionis agro pars cuique tribui propria tribuerentur, nihil est adsignatum leuitis proprium, quoniam dominus Deus Israel ipse est possessio eorum (Ios 13, 14). Viuat ergo de altario clericus indidemque uestiat, idque intra modum, ac se, id quod est, etiam possessum, ut decet, non se, non suos alienorum bonorum incrementis, ut ait beatus Prosper, augens damnabilibus.

Para avaliarmos da oportunidade e também da coragem das palavras de Aquiles Estação, basta termos presente que as família de alguns dos amigos e protectores que tinha na Cúria haviam nascido e prosperado à custa das ofertas dos fiéis, umas voluntárias, outras entregues sob a forma de taxas.

O Concílio de Aquisgrana, utilizando sobretudo afirmações de São Paulo, na epístola aos Coríntios e na primeira a Timóteo, desenvolve precisamente a ideia do perigo de condenação eterna que correm aqueles que, em vez de servirem com os bens da Igreja, se servem desses bens.

Cuius uerba sunt concilii Aquisgranensis capitibus CX. ac CXI. Haec propterea igitur eis, qui militant Deo fugiendae

¹⁷⁵ Ver supra, nota 173.

sunt ex toto corde diuitiae, quas qui habere uolunt, sine labore non quaerunt, sine difficultate non inueniunt, sine cura non seruant, sine anxia delectatione non possident, sine dolore non perdunt. Apostolus autem Christi militibus dixit: «uolo uos sine sollicitudine esse» (1Cor 7, 32), et, «radix omnium malorum est cupiditas», seu auaritia, «quam quidem adpetentes errauerunt a fide, et inseruerunt se doloribus multis» (1Tim 6, 10). Ac sic census iste terrenus eis, a quibus uitiose diligitur, non est uoluptatum materia, sed dolorum.

Repare-se na construção anafórica, com a qual se põe em realce o trágico destino do administrador eclesástico que, como disse acima¹⁷⁶ o humanista português - *acceptam pecuniam (...) minime ecclesiastice (...) expenderit* - «não administrou de modo minimamente eclesiástico os bens que lhe foram confiados».

É, pois necessário que os que servem a Deus fujam com toda a alma das riquezas, que aqueles que as querem ter
não procuram sem trabalho,
não encontram sem dificuldade,
não possuem sem um gozo atormentado,
não perdem sem sofrimento.

Aliás, não são apenas os maus administradores dos bens eclesiásticos que transformam a posse das coisas em fonte de tormentos.

Daí a conclusão:

Assim, os bens temporais (*census iste terrenus*), para aqueles que os amam desordenadamente, não são fonte de prazer mas de sofrimento.

¹⁷⁶ P. 514.

Qui altario deseruiunt cum altario participant¹⁷⁷

Continuando no texto acrescentado por Aquiles Estação à edição de 1575 - pormenor que se põe em realce, porque será indicativo de que se trata de doutrina na qual pensou e para a qual procurou as fontes adequadas - encontramos a identificação da honestidade com a pobreza evangélica, como virtude fundamental, não apenas do administrador dos bens eclesiásticos, mas de todo aquele que tem o direito a viver deles.

Quapropter expedit facultates ecclesiae possideri, ut inde uiuant, qui non saeculo, cuius gaudia fugitiua repudiant, sed Deo deseruiunt, cuius ineffabilia bona desiderant. De talibus dicere uidetur Apostolus, «qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt edunt, et qui altario deseruiunt, cum altario participant» (1Cor 9,13).

Qui nisi hoc de contemptoribus facultatum suarum uellet intellegi, nunquam secutus adiungeret, ita et Deus ordinauit «iis, qui euangelium adnuntiant de euangelio uiuere» (1Cor 9, 14) De euangelio uiuunt, qui nihil proprium habere uolunt, qui nec habent, nec habere aliquid concupiscunt, non suorum, sed communium possessores.

Dois parágrafos onde, de facto, se fala da pobreza evangélica, tal como a viviam aqueles que a ela se vinculavam por um voto, no caso dos religiosos, ou uma promessa, no caso das sociedades de vida apostólica, que abundavam no século XVI.

No primeiro parágrafo, merece ser notada a construção antitética, que, simultaneamente, embeleza o discurso e torna o pensamento mais claro:

Qui non saeculo

¹⁷⁷ Cf. 1 Cor 9, 13.

*cuius gaudia fugitiua repudiunt
sed Deo
cuius ineffabilia bona desiderant
deseruiunt.*

Que servem,
não o mundo,
cujos prazeres efémeros rejeitam,
mas Deus,
cujos dons inefáveis desejam.

No segundo parágrafo, o autor do texto insiste, procurando justificar a sua posição com o facto de Deus, segundo São Paulo, ter ordenado que quem serve o Evangelho viva do Evangelho.

Ora, só vivem do Evangelho os que nunca tiveram nem querem ter nada como seu.

Vivem do Evangelho os que não querem ter nada como seu. Que não têm nem desejam ter nada, possuidores, não de bens próprios, mas comuns.

E, mais uma vez, Paulo é o grande modelo, pelo que disse e pelo que fez:

Quid est aliud de euangelio uiuere, nisi laborantem inde ubi laborat, necessaria uitae percipere? Apostulus tamen qui sic euangelium praedicauit, ut nec de euangelio uiueret, sed necessaria sibi suis manibus ministraret, de se confidenter eloquitur: «Ego autem nullo eorum usus sum», et quare hoc dixerit secutus aperuit dicens: «Expedit mihi mori magis, quam ut gloriam meam quis euacuet» (1Cor 9, 15). Euacuari dicit gloriam suam, si ab eis, quibus praedicabat, uoluisset accipere

uitae temporalis expensam. Nolebat quippe in praesenti laboris sui fructum, sed in futuro recipere.

Si ergo ille qui nihil habebat, noluit de euangelio, ubi laborabat, sed suis manibus uiuere, ne gloriam suae mercedis amitteret, quid nos, qui et propria nolumus amore possidendi, non uiuendi necessitate, relinquere, et accipere insuper uolumus, non unde uiuamus, sed unde censum nostrum incrementis damnabilibus augeamus. Ex altario igitur uiuat clericus, non censum augeat.

Insistência quase obsessiva, apresentando de novo, antes da conclusão final e num discurso particularmente feliz, o contraste entre o Apóstolo por antonomásia e as debilidades do comum dos clérigos:

*Quid nos
qui et propria nolumus
amore possidendi
non uiuendi necessitate
relinquere
et accipere insuper uolumus
non unde uiuamus
sed unde censum nostrum
incrementis damnabilibus
augeamus.
Ex altario igitur uiuat clericus,
non censum augeat.*

Que dizer de nós,
que não queremos perder as nossas coisas,
pela fome de possuir,
não pela necessidade de viver?
Mais, queremos receber,

não de que vivamos,
mas com que aumentemos, com lucros ilícitos,
a nossa riqueza.
Viva, portanto, o clérigo do altar,
mas não aumente os seus bens.

A terminar aquilo que foi primeiramente uma longa apostila da edição de 1575 do *De Reditibus*, Aquiles Estaço cita São Jerónimo como nova autoridade para a doutrina segundo a qual o pecado dos que abusam dos bens da Igreja tem a malícia do sacrilégio, já que, no fundo, fazer mau uso desses bens, desviá-los da sua finalidade primeira para proveito próprio, é como negociar com a mentira, ou com o sangue do Salvador:

Idem sensit et scripsit beatus Hieronymus in commentario Matthaei euangelistae (cf. Mt 28), cuius uerba exstant etiam descripta capite CXVI concilii Aquisgranensis. «Omnes igitur, inquit, qui stipendiis templi, et iis, quae conferuntur ad usus ecclesiae, abutuntur in aliis rebus, quibus suam expleant uoluptatem, similes sunt scribarum et sacerdotum redimentium mendacium, et Saluatoris sanguinem».

Um problema de estatuto económico

Quando da consideração dos bens da Igreja, como algo cuja existência urge, não apenas explicar, mas justificar, se passa para uma análise da situação dos que têm de viver deles, em razão do seu estatuto especial dentro da mesma Igreja, as coisas tornam-se mais complicadas.

É um problema que vem já do tempo de Jesus: sabemos que havia uma bolsa comum, para o grupo e para os pobres, e que o administrador

dessa bolsa cometia, diríamos hoje, o crime de peculato, ou abuso de confiança; João diz claramente que era ladrão¹⁷⁸.

O problema agita-se, depois, na idade apostólica, como pode depreender-se das cartas paulinas, e sobre ele se debruçaram, inúmeras vezes, Padres, Concílios e autores eclesiásticos, até chegarmos aos tempos modernos sem uma saída que salvasse todos os valores em questão.

No tempo de Aquiles Estaço, dada a pressão imposta pelos abusos que urgia eliminar, tornava-se ainda mais difícil analisar o problema do lado dos que teriam de continuar a viver dos bens da Igreja, sob pena de faltarem os servidores necessários à manutenção das comunidades.

Será por isso que tudo quanto se diz sobre o direito que assiste aos clérigos de viverem do altar, tem, pelo menos aparentemente, a marca da suspeita, de uma certa má vontade em relação àqueles que estão ao serviço dos fiéis e dependem das suas ofertas para levarem uma vida digna.

É, de um modo geral, o que podemos verificar nos textos até agora citados e vamos encontrar ainda nas páginas seguintes.

São Próspero da Aquitânia, apoiando-se na tradição apostólica, aliás, como provam as palavras de São Paulo aduzidas a seguir por Aquiles Estaço, introduz aqui o princípio da honesta sustentação dos clérigos que, de facto, se dedicam ao serviço da Igreja.

Repare-se, no entanto, com que precauções o humanista português introduz a citação, que, por seu turno, não deixa de ser também fortemente restritiva.

Estaço, insistindo no seu pensamento ascético, acrescenta-lhe o referido texto de São Paulo, tirado da carta a Tito.

*Cur autem hac tenuitate clericus uitam degere contentus
debeat, docet idem Prosper eodem libro. «Quod si», inquit,
«quilibet minister Ecclesiae non habet, unde uiuat, non ei reddit
hic, sed necessaria praestat Ecclesia, ut in futuro praemium*

¹⁷⁸ Cf. Joh 12, 6.

laboris recipiat, quod in hac uita iam spe Dominicae promissionis exspectat».

Nimirum hoc illud est, quod ad Titum Paulus scribit «apparuisse gratiam Dei, et apparitionis eius hunc uel maximum fructum fuisse eruditionis nostrae scilicet, ut sobrie, et pie uiueremus magna et explorata spe atque exspectatione beatioris uitae illius praediti»¹⁷⁹.

Com Santo Ambrósio e Santo Isidoro, dá-se um passo em frente: o clérigo que se dedica ao serviço da Igreja tem direito a receber dela um sustento honesto, a não ser que possua bens próprios suficientes para tal sustento.

Esta é uma doutrina com a qual o humanista português está em pleno acordo, segundo nos é lícito concluir do cuidado com que procura a sua confirmação nas fontes patrísticas e canónicas.

Trata-se, porém, de um princípio cuja formulação, de modo tão categórico, além do que se disse acima, só se explica tendo em vista o contexto sociológico do recrutamento dos clérigos, sobretudo aqueles que realmente eram tentados a usar mal dos bens cuja finalidade primeira era a assistência aos indigentes.

De facto, a maioria destes clérigos, desde a era constantiniana, mas particularmente a partir da Europa carolíngia, provinham das grandes famílias, cujos bens patrimoniais já tinham, em muitos casos, origem eclesiástica. E o que se procurava evitar era que o serviço do altar fosse apenas mais um pretexto para aumento desses bens, agora à custa dos seus proprietários legítimos, que eram os pobres.

Hoje, num contexto sociológico completamente diferente, quando o serviço do altar, só por si, do ponto de vista dos rendimentos, não apresenta qualquer atractivo para as famílias economicamente desafogadas, o princípio, conservando embora toda a sua validade, tem de ser aplicado de

¹⁷⁹ Cf. *Tit* 2, 11-14.

modo a evitar injustiças graves e a promover, ao mesmo tempo, o profissionalismo que algumas vezes terá faltado nesse serviço¹⁸⁰.

Idem plane uidetur et sensisse, beatus Ambrosius lib. I. De Officiis, cap. 2. de ministris altaris, siue de clericis ipsis, cum de leuitarum sorte disserit. Idem beatus Isidorus in II. De Ecclesiasticis Officiis, ap.I. clerici nomen quid ipsum proprie significet, ostendens. «Ergo sui nominis memor clericus, qualem se praeberere debeat, intellet. Iamne igitur uides Clericum necessariis rebus Ecclesiasticis utendis fruendis contentum esse debere, ut reliquum quod est, pauperi cedat. Quod profecto adeo

¹⁸⁰ Uma vez que este capítulo tem como tema o contributo de Aquiles Estação para a reforma do clero do seu tempo, não ficará deslocada uma referência a algumas tentativas levadas a cabo no nosso meio para aplicação deste princípio, que poderíamos formular do modo seguinte:

O clérigo tem direito a viver do serviço que presta à Igreja; não pode, porém, fazê-lo de tal modo que gaste consigo o que, por justiça, pertence aos pobres.

O que significa, em primeiro lugar, que ele próprio tem de ser pobre, isto é: não pode possuir bens patrimoniais cuja conservação e expansão dependa da sua condição de clérigo. Depois, o que lhe sobra de uma honesta sustentação não lhe pertence: de um modo ou de outro, esse *superauit* deverá reverter para o serviço donde foi tirado, mesmo quando o foi legitimamente.

É este princípio que preside, por exemplo, à norma estabelecida por algumas dioceses portuguesas no estatuto económico do seu clero; norma segundo a qual o acumular de funções não traz necessariamente consigo o aumento da remuneração estabelecida como base para todos; e quando, por qualquer motivo, o clérigo desempenha funções civis ou não especificamente eclesíásticas cuja remuneração ultrapassa o que se estabelece como base para os restantes membros do presbitério, deverá procurar que o excedente, no todo ou numa parte significativa, reverta a favor do fundo que se destina a acudir às necessidades que forem surgindo no seio do presbitério.

Em todo o caso, e isto é o que ensinam não apenas os textos recolhidos por Aquiles Estação, mas toda a tradição patrística e canónica, até aos nossos dias, o clérigo não pode, sob pena de se tornar réu de pecado de roubo e sacrilégio, aumentar o seu património pessoal à custa dos bens da Igreja, que, de facto, se destinam aos pobres.

O que acontece é que nem sempre o que é claro no domínio dos princípios, está assim tão claro quando se trata de levá-lo à prática.

uerum est, ut si Clerico suppetat, unde uitam toleret, res Ecclesiasticas non liceat attingere, alendi sui, sustentandique causa».

Sínodo de Antioquia

Quid enim aliud sibi uolunt illa synodi Antiochenae uerba can. XXV. de episcopo, «Participet autem et ipse quibus indiget, si tamen indiget. Nec enim temere cautum atque additum, si tamen indiget».

Quod propemodum idem est quod illud, aliunde habens unde sine fraude cuiusquam atque honeste uiuat, ecclesiae bonis abstinebit.

Nam quod Paulus Apostolus in priore ad Corinthios epistola spiritualia sibi apud eos seminanti licuisse etiam ipsorum metere carnalia, nec fecisse tamen scribit¹⁸¹, idemque sui semper similis in Actibus Apostolorum caput 20. abstinuisse bonis aliorum se dicit, seque labore manuum suarum sustentatum¹⁸², non hoc nihil ad Cartusiani sententiam pertinet.

São Dionísio e São Próspero

Namque id olim admiratus, cum apud Dionysium Cartusianum uirum fide, ac religione praestantem, in libro de uita sacerdotum, art. XXIV. legissem, ueterum, sanctissimorumque Patrum testimoniis ab eo confirmatum, ac Prosperi locum ille alterum adduxisset, omisit alterum, quem subicio nunc ex eodem libro:

«Nec illi», inquit, «qui sua possidentes dari sibi aliquod uolunt, sine grandi peccato suo, unde pauper uicturus erat, accipiunt. De Clericis dicit per Prophetam Spiritus sanctus,

¹⁸¹ Cf. 1 Cor 9, 11-12. 15.

¹⁸² Cf. Act 20, 33-35.

*peccata populi mei comedunt*¹⁸³, *sed sicut nihil habentes proprium, non peccata, sed alimenta, quibus indigere videntur, suscipiunt, ita possessores non alimenta, quibus abundant, sed aliena peccata suscipiunt*¹⁸⁴.

O direito do clérigo a viver dos bens da Igreja cessa logo que o modo de comportar-se não corresponde à sua condição. E repare-se que não se

¹⁸³ *Os* 4, 8.

¹⁸⁴ A ideia que serve de fundo a este raciocínio nasceu das prescrições rituais do A. T., que destinavam aos sacerdotes parte dos sacrifícios oferecidos a Yhwh pelos pecados do Povo Eleito: cf. *Os* 4, 8; *Lev* 6, 25-26; *Ez* 44, 29, etc.

A partir de certa altura, essas ofertas, que se destinavam à reparação da justiça divina, ofendida pelo pecado, eram mencionadas como os pecados do Povo de Yhwh. Sinédoque perfeitamente natural, mas que os profetas utilizavam para dar mais força aos discursos inspirados nas prescrições rituais, que eram, em qualquer dos casos, uma referência válida para tudo aquilo que se relacionava com a fidelidade à Aliança.

Mesmo neste caso, a expressão não tinha necessariamente um sentido negativo: comer os pecados do Povo, era, a princípio, pelo menos, exigência da própria função sacerdotal, já que competia ao sacerdote de turno, por dever do próprio ofício, consumir parte daquilo que era oferecido a Yhwh, pelos pecados do Povo (cf. *Lev.* 6, 25-26). Esta era, aliás, uma das razões por que à tribo de Levi se não assinalava um património territorial, como acontecia com as outras onze tribos: *Non erit autem eis haereditas, ego haereditas eorum; et possessionem non dabitis eis in Israel, ego enim possessio eorum. Victimam et pro peccato et pro delicto ipsi comedent, et omne uotum in Israel ipsorum erit* (*Ez.* 44, 28-29).

O texto citado por Aquiles Estaço parece supor que a expressão «comer os pecados do povo» se emprega no sentido real: de facto, o que o sacerdote come são os pecados, simbolizados, mais, transformados naquelas oferendas.

Este deslizar de significado explica-se, tanto pela sinédoque já referida, como por uma concepção de tipo dualista que se foi insinuando, sobretudo na literatura monástica, a partir da primeira Idade Média: as ocupações temporais, de certo modo, são pecado, devido à dependência que nelas o homem sofre em relação ao mundo, à matéria, que essa literatura tende a considerar má. É o que explica o aparecimento, à entrada de alguns refeitórios das abadias da Idade Média da frase: *Memento quia peccata populi Dei comeditis*, ou outra semelhante.

Próspero dá uma nova volta ao significado dos textos, considerando que pecado é só aquilo de que o clérigo se apropria indevidamente.

trata propriamente de um castigo, mas de uma consequência: de facto, o que acontece é que, com o seu mau comportamento, o clérigo, mesmo sem deixar de o ser, perde a única fonte de legitimidade do uso, em seu favor, dos bens da Igreja. E pode dizer-se que, no tempo de Aquiles Estação, esta doutrina sabia a novidade, já que, praticamente desde era constantiniana, se fora criando a ideia de que bastava ser clérigo para ter o direito de viver dos bens eclesiásticos.

Os clérigos e os pobres

Repare-se ainda na doutrina do parágrafo seguinte: o clérigo deve dividir o que recebe entre as suas necessidades e as dos pobres; o que coincide com o que se disse acima¹⁸⁵.

Minus dixit uir sanctissimus, atque doctissimus, cum etiam necessariis rebus interdictum esse uideatur egentibus clericis, si suo indignam ordine uitam ducant. Quod mihi significare uidentur uerba illa synodi Romanae: «De donis autem sanctorum, idest, Catholicorum uirorum, uel matronarum, quae offeruntur Ecclesiis Dei, pascantur pauperes spiritu, idest serui Dei, et cuncti Ecclesiastici ordinis degentes caste, ac pie sub regula Christi». Quae postrema uerba clerico cuicumque non temere suppeditandam esse pecuniam, pauperumque eleemosynas demonstrant. «Cur igitur», inquit, «si quod necessitati superest, pauperum proprie esse censetur, Episcopus portionem meam tantam esse uoluit. Quia nimirum te quoque rerum Ecclesiasticarum uoluit secum esse et participem, et dispensatorem; his enim duabus tamquam partibus constat uita clericorum: haec cuiusque clerici, quam possidet, pecuniae bipartita ratio est, ut et sibi ipse consulat, et proximorum inopiam subleuet».

¹⁸⁵ Cf. p. 525, nota 180.

No texto seguinte, tirado de Santo Agostinho, temos um interessante aproveitamento da informação que nos dá São Lucas ¹⁸⁶sobre a existência de uma bolsa no seio do colégio apostólico, onde eram guardadas as ofertas dos fiéis que se destinavam às despesas comuns. O que o santo de Hipona nos diz é que não se trata de não poupar, mas de servir o Senhor sem fome de lucro.

«Habebat», inquit, Beatus Augustinus Homilia LXVII. In Iohannem, “habebat Dominus loculos et a fidelibus oblata suis conseruans necessitatibus et aliis indigentibus tribuebat. tunc primum Ecclesiasticae pecuniae forma est instituta, ut intellegeremus quod praecepit, non cogitandum de crastino, non ad hoc fuisse praeceptum, ut nihil pecuniae seruaretur a sanctis, sed ne propter illa Deo seruiatur».

Segue-se uma opinião pessoal de Aquiles Estaço sobre o ambiente que, no que diz respeito aos bens da Igreja, se respirava no seu tempo; e, mais uma vez, fá-lo seguindo o seu método habitual, buscando nos Padres ou nos cânones textos que apoiem o seu pensamento.

Santo Ambrósio afirma que a confiança dos fiéis nos ministros do altar faz com que lhes entreguem a distribuição dos bens destinados aos pobres.

Quod ultimum nimirum idem illud est, quod supra posui Beati Prosperi, ut in futuro praemium laboris recipiat. Beatus Ambrosius lib. II. officiorum eo animo sua fideles obtulisse dicit Ecclesiae ministris, ut per eorum manus, quorum fidei, atque integritati summa omnia tribuerent, ad pauperes peruenirent.

¹⁸⁶ Cf. Lc 12, 22-35.

O humanista português procura matizar o optimismo de Ambrósio com o próprio Ambrósio.

Quo factum opinor, ut labente hodie, uel ruente potius Ecclesiastica disciplina, perpauci fideles eadem, qua maiores nostri, in Ecclesiam liberalitate nunc utantur.

Perante tal facto, sou de opinião que, nos nossos dias, porque se está a relaxar, ou antes, a arruinar-se por completo a disciplina eclesiástica, muito poucos fiéis usam, em relação à Igreja, a mesma liberalidade que os nossos antepassados.

«Scio», inquit Ambrosius, «plerosque sacerdotes quo plus contulerunt, plus abundasse, quoniam quicumque bonum operarium uidet, ipsi confert, quod ille suo officio dispensat, securus quod ad pauperum sua perueniat misericordia. Nemo uult nisi pauperi proficere suam collationem, nam si quem aut inmoderatum, aut nimis tenacem dispensatorem uiderit, utrumque despiciet, si aut superfluis erogationibus dissipat alieni fructus laboris, aut recondit facculis».

Qui profert de thesauro suo noua et uetera¹⁸⁷

Segue-se uma longa série de textos e exemplos tirados da tradição. Praticamente não se faz mais do que documentar a doutrina já exposta; mas é importante reparar como Aquiles Estação aprendeu bem a lição dos humanistas, na busca das fontes do genuíno pensamento cristão, cumprindo, além disso, a promessa feita na carta-dedicatória ao cardeal Hósio, publicada na edição de 1575 e que se dá em apêndice¹⁸⁸:

¹⁸⁷ Cf. *Mt* 13, 52.

¹⁸⁸ Ver infra, pp. 573-575.

Por isso introduz esta série de testemunhos da tradição, repetindo, quase palavra por palavra, o que dissera na carta-dedicatória ao seu amigo e protector, Estanislau Hósio:

*Quas non meis, sed sanctorum Patrum salutaribus monitis
utinam tandem aliquando eluant homines, et beneficiis
benefacere, et in pensionibus pensi aliquid salutis suae memores
habere condiscant.*

Para ilustrar a doutrina da primazia dos pobres, um exemplo tirado de São João Crisóstomo:

*Reddendum hoc loco existimo, quod supra sum pollicitus,
rebus scilicet ecclesiasticis salutem pauperum longe
anteponendam, sic ut omnia potius uendere, si necessitas
postulet, non dubitemus. Quod olim fecisse beatum Iohannem
Chrysostomum, eique ab aduersariis obiectum fuisse legimus.
Namque ille cum pecunia deficeretur, nec haberet unde
pauperibus erogaret, quae confecerat ipse cimelia, quibusque
abundaret Ecclesia, eius rei causa diuendit. quod eius factum
quantauis dignum laude existimatur.*

Os pobres e os prisioneiros de guerra:

*Acacius uero Abidenorum Episcopus, Persarum amplius
septem milia, quos Romani bello cepissent, ac nisi pretio
redimerentur, eorum se omnium caedem facturos esse
minitarentur, cum Rex Persarum, uel id leuiter curaret, uel
pecuniam tantam repraesentare non posset, collecta undique
Ecclesiae uasa conflauit, captiuos, et quidem Ethnicos, et
seruitute, et imminente periculo liberauit. Id quod illi ad omnem
posteritatis memoriam summae laudi fuit.*

Novamente Santo Ambrósio, cujo ensino, no texto seguinte, podemos sintetizar: primeiro, a Igreja não possui ouro para guardar, mas para socorrer os necessitados; segundo, é inútil, é até perigoso, guardar o que não serve:

Hunc esse auri argentique usum in Ecclesia dei docet item beatus Ambrosius libro de officiis II. quem locum ne quis desideret iam subiicio. «Aurum», inquit Ambrosius, «Ecclesia habet, non ut seruet, sed et ut eroget, ut subueniat necessitatibus. Quid opus est custodire, quod nihil adiuuat? An ignoramus quantum auri, atque argenti de templo Domini Assyrii sustulerunt? Nonne melius conflant sacerdotes propter elemosynam pauperum, si alia subsidia desint, quam sacrilegus contaminata asportet hostis? Nonne dicturus est Dominus, cur passus es tot inopes fame mori? Et certe habebas aurum, ministrasses alimoniam, cur tot captiui deducti in commercio sunt, nec redempti ab hoste occisi sunt? Melius fuerat, ut uasa uiuentium seruares, quam metallorum.

His non potest responsum referri. quid enim dices, timui, nec templo Dei ornatus deesset. Respondebit, aurum sacramenta non quaerunt, neque auro placent, quae auro non emuntur: ornatus sacramentorum, redemptio captiuorum est, uere illa sunt uasa pretiosa, quae redimunt animas a morte. Ille uerus Thesaurus Domini est, qui operatur, quod sanguis eius operatus est. Tunc uas Domini sanguinis agnosco, cum in utroque uideo redemptionem, ut calix ab hoste redimat, quos sanguis a peccato redemit.

Quam pulchrum, ut cum agmina captiuorum ab Ecclesia redimuntur, dicatur, nos Christus redemit: ecce aurum quod probari potest, ecce aurum utile, ecce aurum Christi, quod de morte liberat, ecce aurum, quo redimitur pudicitia, seruatur

castitas; hos ergo filii malui uobis liberos tradere, quam aurum seruare; hic numerus captiuorum, hic ordo praestantior est, quam species poculorum; huic muneri proficere debuit aurum redemptoris, ut redimeret periclitantes; agnosco infusum auro sanguinem Christi, non solum inrutilasse, uerum etiam diuinae operationis impressisse uirtutem redemptoris munere».

À tradição hagiográfica vai Aquiles Estaço buscar dois episódios que ilustram aquilo que desde o princípio se vem ensinando: que os pobres são os primeiros destinatários dos bens da Igreja.

Desses episódios são protagonistas São Lourenço, mártir romano, e São Flaviano, bispo de Constantinopla.

Tale aurum sanctus Martyr Laurentius Domino reseruauit; a quo cum quaererentur thesauri Ecclesiae, promisit se demonstraturum sequenti di, pauperes duxit, interrogatus ubi essent thesauri, quos promiserat, ostendit pauperes, dicens, hi sunt thesauri Ecclesiae, et uere Thesauri, in quibus Christus est, in quibus fides est. Hos thesauros demonstraui Laurentius, et uicit, quod eos nec persecutor potuit auferre.

Numquid dictum est Sancto Laurentio, non debuisti erogare thesauros Ecclesiae, uasa sacramentorum uendere, et cet. At Beatus Flauianus Constantinopolitanus Episcopus, ad quem exstat illa Beati Leonis Papae Euangelicae paene auctoritatis epistula, non modo idem sensit, et probauit, sed esse res omnes Ecclesiasticas pauperum declarauit; id quod ea, quae de pauperum praerogatiua et bonorum Ecclesiae iustissima possessione supra posui, etiam confirmat. «Magnus» inquit, «Flauianus Episcopus Constantinopolitanae Ecclesiae dixit, cimelia, et quaecumque possidet Ecclesia, non alibi, quam in subleuandis pauperibus inpendi debere».

Nesta busca de exemplos que ilustrem a doutrina segundo a qual os pobres têm a prioridade na aplicação dos bens da Igreja, Aquiles Estaço aduz finalmente um que poderia ser particularmente provocador, numa época em que a febre de construções em Roma nem sempre se limitava às exigências do urbanismo. É o episódio protagonizado por Isidoro Pelusiota:

De aedificationibus uero sacrarum aedium, hac ipsa de causa deponendis, et sentire, et testari uidetur Isidorus Pelusiota, auctor antiquissimus, et grauissimus, cuius ex Epistola ad Eusebium Episcopum sunt hae: «Aiunt te Ecclesiam Pelusii aedificare arte atque opere quidem pulcherrimo, sed iniquissimis rationibus, perque summam iniuriam, ac magno pauperum malo, quorum impensis opus facis. Quod profecto nihil aliud est, nisi Sion in sanguinibus, et Hierusalem in iniquitatibus aedificare. Deus autem non ex alieno sacrificium requirit, sed id cane peius abominatur» et quae sequuntur apud illum.

No texto seguinte, acrescentado à edição de 1575, Aquiles Estaço parece ter ido pedir a São João Crisóstomo uma espécie de conforto para os clérigos: isto é, pelo facto de os clérigos terem a missão de procurar que os bens dos pobres não sejam desviados da sua finalidade, não pensem os leigos que estão dispensados de terem igual preocupação.

Nihil profecto tam uidetur esse proprium clerici quam iustitiam siue elemosynam facere, quod adeo uerum est, ut et uulgus olim hominum, male omnino, sed tamen hoc ipsum significans in benemerendo atque opitulando remissius, clericorum munus hoc esse proprium dictitaret; prauum sui temporis hunc morem exagitans beatus Iohannes Chrysostomus, non negat tamen uel inprimis clericum re, consilio, opera, egentibus praesto esse debere; apud quem in V. aduersus Iudam oratione sic est: «Si quem igitur uideris

spirituali, siue corporali remedio indigentem ne tecum tacitus dixeris, quid hunc ille, uel ille neglexit. Ego enim saecularis sum habens uxorem ac liberos, haec autem Sacerdotum cura est, haec monachorum. An tu aurum, quod in triuiis temere iaceret, si forte uidisses, dixisses idem, cur hoc ille, uel ille non sustulit? Ac non potius magno studio protinus raperes? Idem omnino de lapsis fratribus et sentire, et cogitare teque curandis iis repperisse thesaurum puta».

Repete-se a doutrina:

Os bens da Igreja são, em última análise, património dos pobres. Por isso o clérigo que se apropria deles indevidamente não comete um pecado qualquer – (culpam) *non cuiuscumque peccati* -, mas um roubo e um sacrilégio: *sed furti, sed rapinae, sed sacrilegii*.

E, como quem rouba tem de começar por restituir, o clérigo nestas condições tem o dever grave de restituir.

Effectum arbitror utrumque, et necessaria tantum sumenda clerico de bonis Ecclesiae, et eorum quantumcumque acceperit, esse dispensatorem oportere, si quid necessariis superest sumptibus. Nunc id, quod rem maxime continet, etiam demonstrandum est, quam in eo culpam clericus contraxerit, non cuiuscumque peccati, aut criminis esse nomine appellandam, sed furti, sed rapinae, sed sacrilegii.

Quod si ita est, et quod furto scelus admiseris, non nisi restitutione demum expiari, quod clerico supererat, quoniam pauperi negauit, atque subtraxit, debet id omnino restitui.

Orígenes, Urbano e São Bernardo, cada qual a seu modo, repetem a mesma doutrina:

Origenes homilia in Matthaëum XVI, fraudandi uerbo in hoc utitur genere: «Diaconi», inquit, «qui non bene tractant Ecclesiasticarum pecuniarum mensas, sed semper de eis fraudant, et ipsas, quas dispensant, non secundum iustitiam dispensant, et diuites fiunt de rebus pauperum, ipsi sunt nummularii, pecuniarum mensas habentes, quas Christus euertit»¹⁸⁹, et cetera.

At qui fraudat, alteri, quod suum est, adimit; quod qui facit, idem furatur; uel quod grauius supra dixit Vrbanus, sacrilegium in rebus admittit Ecclesiasticis.

Bernardo (e outros): um conceito suficientemente amplo de serviço do altar, mas sempre correctamente delimitado pela missão da Igreja e a função pastoral dos seus bens: nem os ministros, nem as funções que exercem podem nunca servir de pretexto a gastar-se mais do que o necessário; porque gastar mais do que o necessário é roubar aos pobres. O que gastas com o luxo *tuum non est, rapina, sacrilegium est.*

Disertius, opinor, ac dilucidius beatus Bernardus in Epistula ad Fulconem: «Veruntamen», inquit, «quae sunt illa tua beneficia? Ecclesiae, recte, quia surgis ad uigilias, uadis ad missas, horis chorum nocturnis, diurnisque frequentas, benefacis: sic Ecclesiae praebendam gratis non accipis; dignum est, ut qui altario deseruit, de altario uiuat.

Conceditur ergo tibi, ut si bene deseruis altario, uiuas, non autem, ut de altario luxurieris, ut de altario superbias, ut inde compares tibi fraena aurea, sellas depictas, calcarea deargentata, uaria, griseaque pellicea, a collo, et manibus ornatu purpureo deuersificata; denique quidquid praeter necessarium uictum, ac simplicem uestitum de altario retines, tuum non est,

¹⁸⁹ Cf. Mt 21, 12-13.

rapina, sacrilegium est». Et reliqua apud sanctissimum uirum, quae legenda omnibus ecclesiasticis uiris magnopere suadeo.

«Non est», inquit Bernardus, «tuum».

Sempre fiel ao seu método, como bom humanista, responde, não com ideias próprias, mas aduzindo testemunhos da Tradição:

Quorum sit autem, expressit Magnus Basilius, homilia in sanctum Mamantem, qui panem illum uiduarum dixit, et pupillorum, cum Episcoporum negligentiam, uel inhumanitatem potius accusaret.

Expressit uir summus Petrus Blesensis epistula CLV 11 (ou II), ad uicarium suum de sacerdote scribens haec: «sed excaecat miserum exsecranda ambitio, qui dum obuentiones altaris percipit, de uiduarum lacrimis, et patrimonio crucifixi pascitur, non adtendens quod haec in die tremenda a domino exactissime requirentur», et quae sequuntur apud illum.

De novo o texto de 1575 é enriquecido com uma nova autoridade, - neste caso, Pedro de Blois - antes de concluir de modo categórico, procurando realçar a doutrina com a força do discurso:

Si non est igitur clericorum, quod praeter necessarium uictum, ac simplicem uestitum retinent, iis, quorum est, reddant. Si rapina, quibus abstulerunt restituant. Si sacrilegium, templis Dei, hoc est eius pauperibus reponant, quos rebus omnino suis sacrilegi nudauerunt.

Portanto,

se não é dos clérigos aquilo que retêm

para além do sustento indispensável
e da apresentação modesta,
entreguem-no a quem pertence:
Se é roubo, restitua-se a quem foi tirado.
Se sacrilégio, regresse aos templos de Deus, isto é,
aos pobres, que os sacrílegos
completamente desnudaram.

Agora, a favor desta doutrina, dois concílios provinciais, Cartago e Aquisgrano:

An non idem sanxit Concilium Carthaginense (Concil. Carth. Can 32), cum Episcopum, presbyterum, diaconum, uel quemcumque clericum denique, qui ante ordinationem nihil haberet suum, ordinatus, agro praediisue, nisi uel liberalitate alteri, uel hereditate fuisset auctus, iussit illa omnia Ecclesiae restituere. negantem parere, ecclesiastico indignum honore esse, haberique iudicauit.

Nimirum abstulisse furto iudicatur, qui restituere cogitur. Furatus autem existimatur, qui necessariis rebus contentus non habebat unde emeret non necessaria. Lege canonem in concilio Aquisgranensi capite LXXIX.

Na mesma linha, São Simplício:

Simplicius Papa in epistula ad Florentinum, Equitium, et Seuerum episcopos in Gaudentium Ausiniensis ecclesiae sacerdotem acriter inuehens, et ecclesiastico more animaduertens simul etiam inquit, de redditibus ecclesiae, uel oblatione fidelium quid deceat nescienti, nihil licere permittat, sed sola ei ex his quarta portio remittatur; duae ecclesiasticis

fabricis et erogationi peregrinorum, et paruum profuturae ab Onagro presbytero sub periculo sui ordinis ministrentur. Duae inter clericos pro singulorum meritis diuidantur. At uero ministeria ecclesiae, quae alienata comperimus, reparare praesumptor praedicti fratribus compellari constantia, cui etiam in hoc specialiter praecipimus immineri, ut tres illas portiones, quas per triennium dicitur sibi uindicasse, restituat.

Iubetur episcopus restituere quod per triennium sibi fabricam, peregrinos, ac pauperes fraudans interim uindicauit. Restituant igitur et clerici quod isdem in pertiendum acceperunt.

Commendatae creditaque sunt clericis res Ecclesiae, iisque ut commendatis et creditis uti iubentur, non ut suis. Utantur igitur ut alienis, non ut suis. Si secus faxint, de suo tantum de sarciant atque restituant.

Ecomendados e confiados foram os bens da Igreja aos clérigos, por isso se lhes ordena que como encomendados e confiados os usem e não como próprios

Usem-se, portanto, não como próprios, mas como alheios. Se fizerem de outro modo, reparem-nos e restituam-nos com o que é seu.

Lege canonem Kartaginiensis concilii XXXI. et Agathensis synodi XLVIII (XLIX).

Vir grauissimus Gabriel Biel in IV. sententiarum Magistri, distinct. XV. q. VIII conlatis in unum tum superiorum temporum, tum nostrae memoriae doctissimorum hominum sententiis, ire pedibus manibus, in eam uidetur, quae restituendum censet. Quem locum legi apud illum uelim, nimis enim longum facerem, describerem.

Non commitam, ut insigne maximeque necessarium caput, et huic aptissimum loco praeteream, quod est Karolimagni Imperatoris capitularium, ut uocant. lib. VI. (caput) CCLXXXV, in quo res ecclesiae cuiusmodi sint, quique earum usus esse debeant plane demonstratur, contra uero quisquis faxit, et sacrilegii reus esse censetur, et a fidelium communione atque consortio separatur.

Est autem illud huiusmodi, post multa de generali totius populi supplicatione ad principem, pro sacerdotum causa, ne in hostem aut pugnam pergerent.

«Illud tamen uos et omnes scire cupimus, quod non propterea haec petimus, ut eorum res, aut aliquid ex eorum pecuniis, nisi ipsis aliquid sponte nobis dare placuerit, aut eorum ecclesias uiduari cupiamus, sed magis eis, si dominus posse dederit, augere desideramus, ut et ipsi, et uos, et nos saluiores simus, et Deo potius ipso adminiculante placere mereamur. Scimus enim res ecclesiae Deo esse sacratas. Scimus eas esse oblationes fidelium et pretia peccatorum.

Quapropter si quis eas ab ecclesiis, quibus a fidelibus collatae Deoque sacratae sunt, auffert, proculdubio sacrilegium committit. caecus enim est qui ista non uidet».

Aquiles Estaço, neste longo acrescento à edição de 1575, incluiu o rito seguido pelos fiéis, no acto de entrega das ofertas, segundo a descrição contida nas capitulares de Carlos Magno, o que, na perspectiva do humanista português, confere uma autoridade especial, tanto ao rito como à doutrina que ele documenta.

«Quisquis ergo nostrum suas res ecclesiae tradit, domino Deo illas offert, atque dedicat, suisque sanctis, et non alteri, dicendo talia, et agendo ita:

Facit enim scripturarum de ipsis rebus, quas Deo dare desiderat, et ipsam scripturam coram altari, aut supra tenet in manu dicens eiusdemque loci sacerdotibus atque custodibus: offero Deo atque dedico omnis res, quae haec in cartula tenentur insertae pro remissione peccatorum meorum, ac parentum, et filiorum, aut pro quocumque illas Deo deliberare uoluerit ad seruiendum ex his Deo in sacrificiis missarumque solemnibus, orationibus, luminariis, pauperum ac clericorum alimoniis, et ceteris diuinis cultibus, atque illius ecclesiae utilitatibus. Si quis autem eas inde, quod fieri nullatenus credo, abstulerit, sub poena sacrilegii ex hoc domino Deo cui eas offero, atque dedico, districtissimas reddat rationes».

Em síntese: o fiel entrega as suas ofertas, com o intuito de conseguir o perdão dos seus pecados; logo, elas têm de destinar-se exclusivamente ao serviço de Deus: o culto, o sustento dos pobres e dos clérigos, a missão da Igreja. E quem as desviar da sua finalidade, disso preste rigorosas contas: *districtissimas reddat rationes*.

Ponit etiam in ea alias coniurationes, quas enumerare longum est.

Nam qui eas inde postea aufert, quid agit nisi sacrilegium? Si ergo amico quippiam rapere furtum est, ecclesiae uero fraudari uel auferri indubitanter sacrilegium est. Vnde et in factis canonibus spiritu Dei conditis habetur ita:

Si quis oblationes ecclesiae extra ecclesiam accipere uel dare uoluerit, praeter episcopi conscientiam, uel eius, cui huiusmodi sunt officia commissa, nec cum eius uoluerit agere consilio, anathema sit.

Absit enim ut rerum ecclesiarum cupiditate, uel ablatione, sacrilegi, aut anathema efficiamur, aut talibus laqueis umquam deuinciamur.

Quoniam scimus anathematos homines, uel sacrilegos non solum infames, et a consortio fidelium priusquam haec per publicam satisfactionem ecclesiae, et episcoporum reconciliationem manusque inpositionem emendent, alienos esse, sed etiam a regno Dei extorres fieri, si in talibus defecerint, non dubitamus”, et quae sequuntur. (Esai. 5)¹⁹⁰

Os dois parágrafos seguintes - o primeiro dos quais não vinha na edição de 1575 - contêm vários motivos de interesse, dos quais se salienta:

Antes de mais, a dureza do discurso - com um tom quase ameaçador - acerca da responsabilidade dos que utilizam os bens da Igreja para proveito próprio: o A. parece comprazer-se num desafio que, além de denunciar a multiplicidade de processos utilizados pelos administradores desonestos - *uos ac uestros flagitiosissime sic augetis, emitis, ornatis, luditis pro libidine* - indica sem eufemismos o castigo que os espera.

*Vae qui ecclesiasticis opibus, idest alienis, et pauperum propriis ac suis coniungitis domum ad domum, et agrum agro copulatis usque ad terminum loci, uos ac uestros flagitiosissime sic augetis, emitis, ornatis, luditis pro libidine, nec quae sunt Caesaris Caesari, nec quae Dei sunt Deo, uel datis, uel redditis¹⁹¹, quos hic anathematis ferit sententia, infernus puniet. Et tamen auaritiae tanta labes clericorum animos fere occupauit, atque corrupit, ut ecclesiasticis bonis confidentissime rem faciant. At commune omnium id esse uotum debuit horum, ut Flacus ait, semper quisque ut optaret pauperimus**

¹⁹⁰ O capítulo 5 de *Isaías*, que começa pelo canto da vinha infiel, está carregado de invectivas contra os responsáveis do Povo de Israel, porque, em vez de o ajudarem a ser fiel, fizeram dele uma espécie de coutada. Ver os ecos deste passo de *Isaías* na parábola dos vinhateiros infiéis, contada por Jesus (*Mt* 21, 33-45; *Mc* 12, 1-12; 20, 9-19; cf *1Cor* 6,9).

¹⁹¹ Cf. *Mt* 22, 21; *Mc* 12, 17; *Lc* 20, 23; *Rom* 13, 7.

(pauperibus?)¹⁹² esse bonorum, potius quam eo delabi malorum, et iis quae superant omnem sensum, poenis adfici.

Este parágrafo, acrescentado à edição de 1575, como se disse supra, será mais um comentário às fontes citadas do que propriamente uma tomada de posição do humanista, que, no parágrafo seguinte, deixa que ao tom do moralista se sobreponha o tom do pastor de almas, do irmão e do amigo.

De novo um belo epifonema, tanto mais digno de nota, quanto sabemos que são raros na obra de Aquiles Estação.

Ego uero in necessarium rerum modo statuendo pro dignitatis, aetatis, temporis, ualeitudinis ratione, et canones, et sanctorum Patrum scripta dicta, facta, quae nemini non sunt proposita, atque obuia, etiam, atque etiam clara uoce testatus appello, et clericorum omnium conscientias, quarum ad ostium stat Christus, et pulsat¹⁹³, tacitus etiam conuenio. Vtinam sapiant, et intellegant, quicumque sacram pecuniam tractant, colligunt, dispensant quocumque nomine, ne praeter necessitatem rebus abutentes sacris, sacrilegii necessario crimine teneantur obstricti.

Manus cito nemini imposueris¹⁹⁴

Depois do que se pode considerar uma cedência à emoção de quem sente a tragédia do destino daqueles que se esquecem das suas responsabilidades, Aquiles Estação denuncia o problema grave das ordenações dependentes de critérios que pouca ou nenhuma relação têm com o exercício do múnus pastoral.

¹⁹² *Pauperimus* é a forma impressa na edição de 1581. Deverá tratar-se de gralha tipográfica. No texto manuscrito que se conserva no exemplar da edição de 1575, segundo as informações dadas acima, torna-se difícil decifrar a letra que se encontra entre o *i* e o *u*; mas *pauperibus* será a forma mais coerente com todo o contexto.

¹⁹³ Cf. *Apc* 3, 20.

¹⁹⁴ Cf. *1Tim* 5; 22.

Este problema é tão antigo como a presença da hierarquia da Igreja na sociedade civil, com funções que ultrapassam o âmbito do que lhe é verdadeiramente específico: de facto, praticamente desde Constantino, mas sobretudo depois que, em 381, o imperador Teodósio proclama o cristianismo religião oficial do Império, os clérigos, especialmente se são bispos, passam a ser funcionários do Estado ou, pelo menos, tidos como tais. Daí que os critérios políticos abafem muitas vezes os critérios religiosos, na selecção dos candidatos.

No século XVI e no contexto da administração dos bens eclesiásticos, trata-se de pôr a claro a responsabilidade dos que recrutam os clérigos e outros servidores da comunidade crente:

Verum omnia vitari facile possent incommoda, et scandala, si maiore religione, studio, atque dilectu hominum fierent ordinationes tam maiorum, quam minorum ordinum¹⁹⁵. Nec in lotis manibus pedibusque nec uestem habentes nuptialem¹⁹⁶, hoc est ea omnia, quae si nulla sint, nefas omnino sit in sacrosanctum ecclesiae thalamum ingredi, siue potius fraudulenter inrepere, uel uiolenter iruere, nec tam eius auctoritatem loci contingere, quam polluere, ac uiolare;

¹⁹⁵ A distinção *Ordens Maiores* (que alguns livros designavam também por *Ordens Sacras*) – Subdiaconado, Diaconado, Presbiterado e Episcopado – e *Ordens Menores* – Ostiariado, Exorcistado, Leitorado e Acolitado – na qual havia uma certa confusão entre critérios teológicos e puramente litúrgicos, foi abolida pelas Cartas Apostólicas de Paulo VI, *Ministeria Quaedam* e *Ad Pascendum*, ambas de 15 de Agosto de 1972. (Cf. AAS 64 (1972) 529-534; 534-540).

A partir da doutrina e das determinações práticas destes dois documentos, fala-se apenas de «ministérios ordenados» – Diaconado, Presbiterado e Episcopado – e «ministérios laicais», actualmente reduzidos a dois - Leitorado e Acolitado -, etapas obrigatórias para os candidatos ao Presbiterado.

Note-se, no entanto que, segundo a teologia que lhes serve de fundo, de acordo com a tradição da Igreja e como os mesmos documentos prevêem, os «ministérios laicais» podem multiplicar-se, consoante as exigências da vida das comunidades.

¹⁹⁶ Cf. *Ioh*, 13, 6-11; *Mt* 22, 12.

*cuiusmodi sane sunt, quos in euangelio Dominus fures uocat. Qui non per ostium quod et uirtus, et rerum necessariorum cognitio patefecerint, sed aliunde scilicet ascenderunt*¹⁹⁷.

De facto, todos os inconvenientes e escândalos se poderiam evitar se a promoção às ordens, tanto maiores como menores, se fizesse com mais espírito religioso, maior cuidado e sentido do bem das pessoas. E não se ordenassem sem a limpeza das mãos e dos pés e sem a veste nupcial. Isto é, sem aquilo que, a não existir, não é de modo nenhum lícito entrar no sagrado tálamo da Igreja, mas, ao contrário, se arrebatada e invade violentamente; não se trata tanto de assumir a autoridade do lugar, mas de poluir e violar.

Estes são, sem dúvida, aqueles que no Evangelho, o Senhor chama de ladrões. Que não subiram pela porta, que a virtude e o conhecimento das matérias necessárias teriam aberto, mas por outro lado.

Como facilmente se descobre, o que Aquiles Estação acrescentou à edição de 1575 foi apenas a referência aos textos bíblicos que lhe pareceram mais significativos nesta questão do acesso às Ordens por vias que não eram as do serviço à Igreja, como comunidade crente.

E continua, agora com a autoridade de Gregório Magno e João Crisóstomo.

Quo in genere tribus modis peccari ab ordinatoribus, Beatus Gregorius docuit, triplici uidelicet ab eo qui ordinatur, praestando, atque offerendo munere, a manu, a lingua, ab obsequio.

Quam sit autem perniciosum Episcopis, penes quos est ordinatio in malis ordinationibus flagitium, luculente quidem

¹⁹⁷ Cf. *Ioh* 10, 1-10.

Iohannes Chrysostomus scribit in interpretatione Actuum Apostolorum.

Est enim apud illum sic:

«Multos Episcoporum saluos esse non arbitror, immo uero maximam eorum partem perire atque damnari; cuius rei causa ea est, quod opus, ac negotium id sit magni, ac praestantis animi, quodque ui, ac necessitate saepe cogat mores omnino suos exurere, ac deponere. Etenim multipliciter undecumque oculatum esse oportet Episcopum. Neque uero mihi tu illud dixeris, peccatum presbyteri est, aut Diaconi, horum enim omnium culpa, et peccatorum causae in ordinantis caput uidelicet referuntur, ac redundant.»

*Quid Beato Leone PP. sanctius, quid in ordinando religiosius, ac circumspectius? Et tamen quanti res ipsa sit ut intellexeretur, de eius oratione ad Apostolorum Principem B. Petrum, deque Apostoli ipsius apparitione, ac responso, in opere quod *leimwnavrion* graece inscribitur, memoriae traditum hoc modo legitur:*

«Sanctissimus, ac par Angelis Leo Romanorum praesul, quadraginta diebus mansit ad sepulchrum B. Petri, in ieiunio, et oratione perseuerans, et petens ab Apostolo, ut pro se ad Deum intercederet, sua sibi peccata ut dimitterentur. Completis autem quadraginta diebus, uisus est illi adesse Apostolus dicens: oraui pro te, et remissa sunt tibi omnia peccata, praeter ordinationes; hoc enim a te solum postulabitur: bene, an male ordinationes feceris?»

Parecerão a muitos demasiado severas as palavras com que São João Crisóstomo se refere ao ministério episcopal, sobretudo porque considera os bispos responsáveis pelos pecados de todos aqueles que ordenaram.

E é suficientemente claro que Aquiles Estaço faz suas estas ideias.

Relativamente ao santo bispo de Constantinopola, sabemos que falava sob a impressão que lhe causava o grande número dos que viam o sacerdócio apenas como meio de promoção, quando ele próprio se sentia esmagado sob o peso da responsabilidade que lhe caíra sobre os ombros ao aceitar ser bispo da capital do Império, no Oriente.

O humanista português, talvez menos centrado em si próprio, fazendo coro com todos os que então se preocupavam em levar por diante a reforma interna da Igreja, serve-se das palavras do Santo para frisar, ainda que de modo indirecto, as raízes de um mal que era urgente extirpar:

O mal era a venalidade que reinava na administração dos bens eclesiásticos; as raízes estavam na ausência de cristérios pastorais, à hora de admitir candidatos às ordens.

Trata-se de um tema que esteve presente nas preocupações dos Padres Conciliares, os quais, ao criarem os seminários, se propuseram, não só melhorar a formação dos clérigos, mas proceder a uma selecção mais de acordo com as características do ministério sacerdotal.

O último parágrafo serve ao mesmo tempo de conclusão e apelo ao amigo a quem envia o tratado, para que o examine e dê a sua opinião:

Haec sunt, uir ornatissime, quae pridem studiose colligebam, et commentabar. Quae, si ut de re ipsa inter nos conuenit, sic ad rem quoque fecisse tibi uidebuntur, nosque de eo amabis, ego uero tum huius operae meae fructum me cepisse maximum putabo. Vale. Dat. Romae. Kal. Iulii. Anno sal. M.D. LXXIV.

FINIS

Estes são, mui distinto varão, os comentários que há já algum tempo eu zelosamente preparava: se assim como há acordo entre nós sobre o mesmo assunto, assim te parecer que também eles atingiram o seu objectivo e por isso nos estimares, então eu

pensarei que obtive de facto o maior proveito deste meu trabalho.
Adeus. Dado em Roma a 1 de Julho do ano da Salvação de 1574.

F I M ¹⁹⁸

Assim, enquadrado numa estrutura epistolar – Estaço abre-o com a carta dirigida ao Doutor Navarro –, o opúsculo termina com a resposta do destinatário.

Desta resposta merece especial referência, em primeiro lugar, o elogio da pessoa e da obra do humanista português, de cuja fama, no parecer do Doutor Navarro, é digno o opúsculo que acaba de lhe ser enviado:

*eam (epistolam) tuo nomine insignique fama dignam
comperi.*

Opúsculo pleno de

*caritate, religione, prudentia, modestia, eruditione et
elegantia,*

como também nós pudemos constatar.

O elogio termina com uma referência à nacionalidade de Aquiles Estaço, em termos que denunciam um certo lusitanismo do Doutor Navarro:
Vale nostrae Lusitanae decus.

Eis o texto:

Martinus ab Azpilcueta Doctor Nauarrus,

*Achilli Statio Luisitano, uiro eruditissimo multisque
nominibus suspiciendo, in Domino salutem.*

*Epistolam tuam et commentarium de pecuniae
Ecclesiasticae ratione, caritate, religione, prudentia, modestia,*

¹⁹⁸ Tradução de B. F. PEREIRA, *As Orações...*, p. 17.

eruditione et elegantia plenam iucunde suscepi, auide perlegi, et eam tuo nomine insignique fama dignam comperi. Simul in animam induxi, tuae auctoritatis adeo ualidis fundamentis innixae accessione, nostrae, quae uerior, receptior, quaeque pientior et salubrior est, sententiae multum roboris addi posse. Ideoque e Republica Christiana eam edendam typisque publicandam iudicaui. Vale nostrae Lusitaniae decus. Data Romae, XVI Kal. August. MDLXXIV.

Em português, na tradução de B. F. PEREIRA:¹⁹⁹

Martinho de Azpilcueta, Doutor Navarro, a Aquiles Estaço Lusitano, varão de eminente cultura e a muitos títulos digno de admiração, no Senhor saúde.

A tua carta e o teu comentário acerca da doutrina dos bens eclesiásticos, tão cheia de caridade, piedade, prudência, moderação, de saber e elegância, com prazer a recebi, avidamente a li do princípio ao fim e achei-a digna do teu nome e da tua insigne fama. Logo pensei que podia acrescentar muita autoridade ao meu parecer se lhe juntasse a tua opinião a tal ponto ela está apoiada em sólidos fundamentos que é tanto mais verdadeira, mais conforme ao uso, quanto mais piedosa e salutar. E por isso publicamente declarei que no interesse da República Cristã devia ser publicada e impressa. Adeus, honra da nossa Lusitânia. Dada em Roma a 17 de Julho de 1574.

¹⁹⁹ *Ibidem*

B. DE PENSIONIBVS

Segundo a ordem da edição de 1581, ordem que, neste caso, era já a da edição de 1575, ao *De Reditibus* segue-se, formando um todo com ele, o *De Pensionibus*.

*ACHILLIS STATII LVSITANI,
De pensionibus Commentarius.*

Est omnino cur in Domino gaudeam mihi, gratuler autem iis, quos salutis suae plane oblitos, et rerum suarum pessime securos mea illa clarissimo uiro Martino Azpilcuetae Nauarro de ecclesiasticae pecuniae ratione scripta nuper Epistula tantae causae in dormientes excitauit, commouit, pupugit. In quibus quod rebus praeclare susceptis fere accidit, alii laborem meum quasi minime necessarium, et a mea, ut loquebantur, persona ualde alienum improbare, alii uero, quibus illa nostra scriptio medicinam fecisset, laudare palam non dubitarunt. Nec eo contenti, uehementer me hortati sunt, ut quid finitimo huic altero illo de genere, quod pensiones uocant, sentirem, commentariolo item altero comprehensum publice me non inuito appareret.

Num estilo muito pessoal e directo, ao qual não faltam reminiscências bíblicas e litúrgicas (Cf. *Phil* 2,17-18; 4,4; *Is* 61,10), o humanista português inicia o seu tratado com uma bem-humorada referência

ao acolhimento de que foi objecto a recente publicação da «carta» ao Doutor Navarro.

Trata-se do *De Reditibus ecclesiasticis*, que analisámos antes, na sua forma definitiva de 1581, e que teve uma primeira edição autónoma, em 1574.

Alegra-se em Deus - *Est omnino cur in Domino gaudeam mihi* - e agradece aos que a referida «carta» *excitavit, commouit, pupugit*.

Estes três verbos, com os quais Aquiles Estaço descreve o efeito das suas palavras nos leitores, exprimem, como é fácil de verificar, uma progressão: acordar, mover-se, ficar marcado, ferido no fundo de si mesmo.

O que acontece é que nem todos chegaram ao terceiro estágio, e, mesmo entre os que chegaram, nem todos tiraram as mesmas conclusões práticas.

Aquiles Estaço fala de dois grupos: uns voltaram-se contra o autor, acusando-o de falta de originalidade, ao ocupar-se de assuntos já tratados e falta de competência, já que esta não seria a matéria da sua especialidade.

...uns condenaram o meu trabalho como inútil e, no seu dizer, pouco adaptado ao modo de ser; porém, outros, aos quais o meu escrito serviu de remédio, não hesitaram em louvar-me publicamente. E, não contentes com isso, exortaram-me com veemência, a tornar público o que sentia acerca do tema afim, chamado *pensões*.

Fechando, pois, os ouvidos aos críticos malévolos, Aquiles Estaço vai procurar responder aos convites dos que desejam aproveitar do seu trabalho de moralista sério.

Segundo as exigências da caridade

Mas faz também referência aos que o leram com fruto - *alii quibus illa nostra scriptio medicinam fecisset* - e que, por isso, não lhe regateiam elogios: *laudare palam non dubitarunt*.

E foram estes que, não se contentando com elogios, o exortaram a abordar o tema das pensões, com um argumento mais que convincente:

Magnam enim in animis hominum pestem grassari, alios inscitia, rectique atque honesti ignoratione, alios inexplicabili cupiditate rei, sed quocumque modo augendae rei, transuersos agi dicebant, quibus modo si docendo, atque admonendo quodammodo aurem uellerem, miserantis Dei benignitate fore confirmabant, ut a diaboli demum laqueis resipiscerent.

Ergo et imperfectae scriptionis illius, ut nonnullis uidebatur, perficiundae caussa, et fraterna caritate, qua nihil homini christiano antiquius aut sanctius esse debet, adductus, quod reliquum est officii, a me desiderari nolui. Ac mihi quidem diu multumque quaerenti, quis quo primum tempore cum re pensionis hoc ipso in genere nomine ediderit, certi nihil, exploratique constabat. Nec ullius ullum hac ipsa de re scriptum, cum nonnulla tamen exstarent, certum aliquem ad auctorem referebat.

Itaque qui nihil aliud haberem, in eam, uetera repetens, opinionem ueniebam, ut pensiones non dissimiles collectarum earum, quae in sanctos, siue christianos olim fiebant, ac de quibus Paulus Apostolus in priora ad Corinthios epistula meminit, existimarem²⁰⁰. Sic autem fiebat, ut fratrum opibus, ac benignitate requiescerent scilicet egentium uiscera sanctorum(Ad Phil.)²⁰¹: quod ipsum caritatis ac beneficentiae genus idem commendans Apostolus in epistula ad Romanos (cap.12)²⁰², «necessitatibus», inquit, «sanctorum communicantes».

²⁰⁰ Cf. 1Cor 16, 1-2.

²⁰¹ Philm 7.

²⁰² Rom 12, 13a.

Sintetizando, pode dizer-se que o caminho do pensamento de Estação, tal como se exprime nestes três parágrafos, vai da pressão dos leitores, que o incitam a ajudar os outros com a sua escrita, à busca das fontes bíblicas, para definir a temática de que se quer ocupar, passando pelo sentimento do dever de ajudar os irmãos na fé e no sacerdócio, a caridade fraterna, *qua nihil homini christiano antiquius aut sanctius esse debet*.

Como bom humanista, procura definir a matéria do opúsculo com textos bíblicos, especialmente da tradição paulina.

Recorda sobretudo as colectas que fazia o Apóstolo, nas igrejas por ele fundadas, a favor da Igreja de Jerusalém, não tanto por ela ser considerada a mãe das outras Igrejas, como principalmente porque era a mais necessitada; por isso mesmo recebera a recomendação expressa de não se esquecer dos seus pobres.²⁰³

Note-se, no parágrafo seguinte, a referência irónica de Estação ao facto de muitas vezes os intermediários impedirem o montante das ofertas de chegar ao seu destino.

Um direito que nasce da fidelidade a um dever

Apesar da clareza da doutrina, a prática generalizada, a partir de finais da Idade Média e ainda resistente às normas conciliares, na segunda metade do século XVI, gerara a ideia de que as pensões, como, aliás, os

²⁰³ Em *Gal 2*, 9-10, Paulo dá conta de um pormenor do seu ministério que denuncia precisamente esta pobreza da Igreja de Jerusalém, que, aliás, se mantém ainda hoje: Depois do confronto da sua pregação com a dos outros Apóstolos, principalmente Pedro, João e Tiago, estes dão-lhe, digamos, o seu aval, confiando-lhe o trabalho entre os pagãos, enquanto eles se ocupariam mais dos judeus; mas recomendaram-lhes, a ele e a Barnabé, que o acompanhava, que não se esquecessem dos pobres. E Paulo escreve aos Gálatas que não se esqueceu dessa recomendação. Eis o texto da NV: *et cum cognouissent gratiam, quae data est mihi, Iacobus et Cephas et Ioannes, qui uidebantur columnae esse, dexteris dederunt mihi et Barnabae communionis, ut nos in gentes, ipsi autem in circumcisionem; tantum ut pauperes memores essemus, quod etiam sollicitus fui hoc ipsum facere.*

benefícios eclesiásticos, em geral, constituíam um bem vitalício, sem qualquer relação com o exercício real das funções a que juridicamente estavam ligados.

Contra tal mentalidade se pronuncia Aquiles Estação, desenvolvendo o tema da perda do direito de receber as pensões por parte de quem não trabalha.

Mittebantur collectae longe ad egentes fratres; hodie quoque haec ipsa pensionum subsidia ad absentes, et ad eos saepe, qui locorum sunt interuallis longissime disiti, mittuntur, utinam etiam ad egentes. Etenim si pauperum est omnis ecclesiastica pecunia, quibus est unde uiuant, iniusti omnino sunt talium possessores bonorum. Nam si ne Ecclesiasticis quidem hominibus abundare ad luxum his bonis licet, qui ferunt ipsi pondus diei, et aestus, multo profecto minus licebit iis, quorum aut nullus, aut perexiguus est in Ecclesia Dei labor, quibus uel oculis uel mente captis, uel quous alio graui adfectis incommodo, ne miserabiliter egeant, uel quod suam Ecclesiae operam nauauerunt, nauent, uitam tueri pro cuiusque persona meritisque honeste ut possint annuum decernitur. [Vtrumque genus hominum complectitur S. Tho. 2.2. 3. Ad 3. Vbi de decimis]²⁰⁴

Quod cum uoluntate Pontificis Maximi atque auctoritate fiat, eum autem, qua Christi uicarius est, ullam in partem peccasse nefas omnino sit existimare, cum huic, illi pensionem de beneficio defalcat, ac decidit Ecclesiastico, re ipsa ostendit, cui amplum beneficium contigerit, non suos continuo fore omnes illos redditus, sed cum pauperibus etiam communes; et quod ille pauperibus atque egentibus incertis hominibus tribuere debebat,

²⁰⁴ Põe-se entre parênteses rectos o que o autor imprime nas margens, excepto as citações simples, que se inserem no texto, entre parênteses curvos.

hoc Pontifex Maximus uni pluribusque certis hominibus legitime de caussa uoluisse atribui.

Precedido de uma referência à autoridade do Papa, que, segundo Aquiles Estaço, apesar de absoluta, tem de respeitar a finalidade dos bens da Igreja, o discurso continua a tratar o tema do dever de trabalhar para merecer a paga a partir de bens que pertencem aos pobres.

Est autem panis hic Ecclesiasticus non nisi quoquo modo laborantium in Ecclesia Dei, orantium, praedicantium, uel quiduis alium agentium quod ad saluatoris nostri Dei laudem, uel ad fratrum nostrorum necessarios usus pertineat.(S. Thom. 2.2. ad pr.)²⁰⁵ «Si quis enim», inquit Apostolus (2 Thes. 3)²⁰⁶, «non uult operari, nec manducet».

Atque eodem illo loco Paulus grauissimis uerbis panem scilicet ecclesiasticum ab aliquo «gratis non esse manducandum», apud quem in extrema posteriore ad Thesalonicenses epistula sic est: «Ipsi enim scitis quemadmodum oporteat imitari nos, quoniam non inquieti fuimus inter uos, neque gratis panem manducauimus ab aliquo, sed in labore, et fatigatione, nocte, et die operantes, ne quem uestrum graueremus. Non quasi non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos daremus formam uobis ad imitandum nos. Nam et cum essemus apud uos, hoc denuntiabamus uobis, quoniam si quis non uult operari, nec manducet. Audiuimus enim inter uos quosdam ambulantes inquiete, nihil operantes, sed otiose agentes»²⁰⁷.

²⁰⁵ A citação, tal como se encontra na obra de Aquiles Estaço, não está completa. Dado que não se transcrevem as palavras de São Tomás, é muito difícil identificar o passo a que se refere o humanista português. Sabemos que o tema é tratado na *S. Th. II-II* 63. 1-3.

Não será inoportuno notar que esta é a única referência explícita a Tomás de Aquino, ao longo, quer do *De retributibus...* quer do *De pensionibus...*

²⁰⁶ 2 Thes 3, 10b.

²⁰⁷ 2Thes 3, 7-11.

Continua a apresentação do exemplo e da doutrina de São Paulo. Do ponto de vista estilístico, repare-se na construção antitética com a qual Aquiles Estaço dá especial força à sua argumentação: *plus ceteris in Euangelium laborantem/ minus tamen ceteris... attingentem. ...ut commodorum quidem minimum, laboris autem in eo esset plurimum.*

Vide Apostolum plus ceteris in Euangelio laborantem, minus tamen ceteris, ac parcissime, uel etiam nihil cuiusquam attingentem, ac ne concupiscentem quidem. De se enim ipse in Actibus Apostolorum (Act 20), sic loquitur:

«Argentum, et aurum, aut uestem nullius concupiui, sicut ipsi scitis, quoniam ad ea, quae mihi opus erant, et his qui mecum sunt, ministrauerunt manus istae»²⁰⁸. Atque his quidem uerbis atque exemplis fruendae ecclesiasticae pecuniae modum, rationemque praescipsit Apostolus ut commodorum quidem minirum, laboris autem in eo esset plurimum.

Repare-se, no entanto, como, dentro do comentário às palavras de São Paulo, que afirma ter trabalhado para não ser pesado a ninguém, Aquiles Estaço repete, citando-se a si próprio - *quod in superiore commentariolo posui* - agora matizando- a, quanto ao estilo - *probabilius, non esse cur* - a doutrina segundo a qual quem possui bens próprios suficientes não deve alimentar-se com os bens da Igreja, mesmo que esteja ao seu serviço²⁰⁹.

Quo fit illud etiam probabilius, quod in superiore commentariolo posui, qui haberet, quantumuis Ecclesiae seruiens, non esse cur ab Ecclesia quidquam sumeret.

²⁰⁸ Act 20, 33-34.

²⁰⁹ Veja-se o que sobre o assunto se disse supra, p. 524-525, nota 180.

E, mais uma vez, o princípio paulino de que quem não trabalha não tem direito a salário.

É um parágrafo em que o humanista português parece ter-se esmerado, até quanto à forma, no sentido de não omitir nada do que considerava essencial para combater os abusos que, apesar das advertências e das mudanças, continuavam a verificar-se.

Em síntese, mais do que os princípios teóricos e as medidas disciplinares, que, aliás, nunca faltaram, como o provam as inúmeras citações da Sagrada Escritura, dos Padres e dos concílios, a correcta administração dos bens da Igreja e o uso legítimo das pensões estão dependentes das virtudes das pessoas neles implicadas.

A principal virtude aqui mencionada, precisamente por se tratar de pensões, - benefícios ligados a um trabalho muito concreto - é aquilo que hoje se designa por laboriosidade.

Mas fala-se também da sobriedade, do espírito de pobreza, em suma.

Repare-se no modo sintético com que, antes da longa referência ao Papa Gregório Magno e a Amalato de Tréveros, Estação sintetiza as qualidades que dão direito a usufruir de uma pensão.

Ergo et ii, qui pensionibus uicitant, in Ecclesia Dei nullo modo otiosi esse debebunt.

Non enim stantium est ille, aut otiosorum panis, de quo in uniuersum dici id potest, nisi egenti, nisi operanti in ecclesia, nisi parce etiam sumenti, nemini esse manducandum, siue beneficio, siue pensione, siue quocumque alio erogationis genere panis ille continetur.

Non committam, ut Beati Gregorii locum silentio transeam, quo uir sanctissimus praeclare mihi haec complexus omnia uidetur, quemque Amalatus Fortunatus Treuerensis Episcopus scriptis intexuit suis:

Pensemus, inquit, cuius damnationis sit sine labore hic percipere mercedem laboris. Ecce ex oblationibus fidelium

uiuimus, sed numquid pro animabus fidelium laboramus? illa in nostrum stipendium sumimus, quae pro redimendis peccatis suis fideles obtulerunt, nec tamen contra peccata eadem uel orationis studio, uel praedicationis, ut dignum est, insudamus? nos fratres cantemus in nocturnali officio totidem psalmos, quot horae sunt in nocte aequinoctiali, et ex statu temporis discamus debitores nos esse pro peccatis eorum intercedere, quorum oblationibus sustentamur, et ex senis antiphonis quas uicissim chori per singulos uersus repetunt admonemur, ut nostra intentio tendat ad perfectionem bonorum operum, qui pro aliorum peccatis debitores sumus intercedere. Si fecerimus, non erit periculosa, et reprehensibilis suscepta oblatio fidelium a nobis, dicente Euangelio, “dignus est enim operarius cibo suo”²¹⁰. Nam quod fidelium oblationibus sustentari clerum dicit, parsimoniam simul, et indigentiam significat. qui enim adfluit, non sustentari, sed stare, sed abundare, sed luxuriare etiam dicitur.

Quod uero laboris, quod orationis, quod praedicationis studium commendat, quod debitores pro peccatis aliorum intercedant esse commerat, operandum omnino in Ecclesia, laborandumque etiam atque etiam monet.

Itaque in Ecclesia Dei cum uacuum, atque otiosum esse neminem, cum non nisi egentem, nisi modestum, ac temperantem de pane illo esse oporteat, quid ei, qui pensionibus uitam tolerat, faciendum sit, obscurum esse non potest.

Poderá dizer-se que, com esta afirmação, negando a quem faz mau uso dos bens da Igreja qualquer desculpa baseada na ignorância, Aquiles Estaço corta o fio do raciocínio, para tentar responder a uma possível objecção, sugerida pela aparente semelhança de conteúdo entre o *De Reditibus* e o *De Pensionibus*.

²¹⁰ Mt 10,10 (Cf Mc 6, 8-9; Lc 9, 3; 10, 4.7).

De facto, por vezes, tem-se a impressão de que o *De Pensionibus* não faz mais do que repetir a doutrina fundamental do *De Reditibus*.

Ora, enquanto o *De Reditibus* se ocupa dos rendimentos, isto é, de bens imóveis com os respectivos frutos, aqui designados por *beneficia*, o *De Pensionibus* ocupa-se de bens temporários, que correspondem aos actuais subsídios. Ou seja, o critério fundamental para distinguir a matéria dos dois opúsculos será o do carácter estável ou temporário dos bens eclesiásticos de que se trata.

Illud uero inter eum, qui beneficio in Ecclesiastico sorte, et eum qui pensione uitam ducit, interesse putauerunt optimi, doctissimique uiri, quod beneficia ipsa propria, ac perpetua, quae nisi cum uita non amittantur, esse censuerunt, pensiones uero non nisi temporarias, non cum uita, sed cum necessitate relinquendas. Nam si quis pauperem uentitare ad se cottidie alendi sui causa iubeat, ille lautior factus, uel cum pauper esse desierit, ad eum, qui se alebat, ut pauperem, eadem de causa uenire utique desinet. Etenim sublata causa, etiam id quod causam sequitur, necesse est esse sublatum.

O serviço ("diaconia") dos pobres.

Tendo como pano de fundo a reminiscência da instituições dos diáconos, tal como nos é contado no livro dos *Actos dos Apóstolos*²¹¹, Aquiles Estaço fala da atenção aos mais necessitados, o serviço dos pobres, como uma instituição privilegiada, que sempre mereceu os cuidados dos pastores e dos mestres.

Hoc autem genus pensionis eiusmodi est, ut simile eius aliquid Apostolicis temporibus quaerenti collectae tantum

²¹¹ Cf. Act 6, 1-4.

occurrant illae, de quibus iam dixi, citeriora, sed uetera tamen inuestiganti praesto sint diaconiae, agapes uidelicet, siue eleemosynarum in egentes ipsos distributiones, siue erogationes, quamquam hae quoque ad illa possunt Apostolorum referri tempora: id quod paulo post etiam breuiter admonebimus: quod olim in clero, ac coenobiis ipsis proprium quorundam munus fuisse legimus.

Qua de re exstat in Vaticana Bibliotheca, nisi fallor, homilia Beati Iohannis cognomento Chrysostomi.

Certe ueteri meo in libro in quo magni illius Barsanuphii responsa multa continentur, sic legebam, ajdelfov~ ti~ krativzetai e[n tw/ koinobivw/ diakonivan, hjrwwthse to;n mevgan Barsanuvfion.

Hoc est, «frater quidam, qui diaconiae munus fungebatur in coenobio, magnum Barsanuphium rogauit, et quae sequuntur. Atque alibi eodem libro», Movnacov~ ti~ qhbaì`o~ e[sce cavjrisma diakonivja~ para; Qeou`, i[na e{kaston tw`n prosercomevjnwn oijkonovmh pro;~ timwcrei`an”. Hoc est, «monachus quidam Thebanus gratiam diaconiae a Deo acceperat, ut unicuique pro indigentia dispensaret necessaria». Et saepe sic alibi eodem in libro.

Hoc ipsum credo munus intellegens Beatus Gregorius in nona epistula ad Iohannem religiosum scribit haec: «Licet eos, qui quia intentione solitudinis curam egenis ac debilibus impendunt, sua apud omnes ualeat tueri deuotio, melius tamen est, si per quietem suam de his muniti fuerint, quae gesserint, ne inde eis inquietudinis occasio, unde magis laudandi sunt, oriatur.

Quia igitur te Iohannem religioso intentionis tuae studio prouocati mensis pauperum, et exhibendae diaconiae eligimus praeponendum». Et quae reliqua sunt apud illum.

Quem in usum fere instituti etiam diaconi ab Apostolis leguntur (Act. 6), ac Romae postea etiam diaconi, et diaconae²¹², idest sacra loca, ubi egentium multitudini ministrarent necessaria.

Hunc morem ceteros etiam alibi episcopos tenuisse demonstrat idem Beatus Gregorius eodem in libro Epist. ad Paschasium Neapolitanum Episcopum. Similes horum tum in clero, ac monasteriis, tum apud Reges, ac Principes uiros aetas nostra multis in locis eleemosynarios uocat²¹³.

Non sunt autem ullo umquam tempore omittendae diaconiae, sed non in eosdem semper exhibendae, nisi quamdiu egent uidelicet, aut eorum utitur opera Ecclesia Dei.

Ergo genus ipsum retinendum in perpetuum, non tamen idem semper homines hoc ipso beneficentiae genere, hoc est diaconiae, etiam sine profusae largitionis uitio, subleuandi.

Quod ipsum cum sit, non cum diminutione beneficia conferuntur ecclesiastica²¹⁴, cum beneficia certis ecclesiasticis uiris tantum, diaconiae certis, incertisue exhibeantur homininibus.

²¹² Aquiles Estaço emprega a palavra *diaconae* num sentido que não é o corrente... Será erro de impressão? *Diaconiae* e não *diaconae*?

²¹³ Ligado ao facto de o povo cristão considerar a distribuição dos bens pelos pobres parte importante da missão dos clérigos – o que, como acaba de indicar Aquiles Estaço, se relaciona com a instituição dos diáconos pelos Apóstolos -, ligado a este facto está o costume de os senhores feudais, leigos ou eclesiásticos, terem um clérigo encarregado dessa função, no seu palácio ou nos seus domínios. Era o Esmoler-Mor, o *eleemosinarius*, donde deriva o francês *aumônier*, com que ainda hoje se designam os clérigos adstritos a um determinado serviço que não seja especificamente paroquial, o *capelão*, o termo português, que, como é sabido, deriva de outra função confiada aos clérigos, a partir da Idade Média.

²¹⁴ À margem do texto, A. E. escreve: *Tit. Vt Ecclesiastica beneficia sine diminutione.*

Conhecedor como era das fontes, Aquiles Estaço tem o cuidado de prevenir dos diferentes significados que tem a palavra *pensio*, nomeadamente nos textos de São Gregório, que é, neste campo, uma das suas principiis fontes.

Neque uero sum nescius uerbum ipsum pensio legi apud Gregorium in eius epistulis, sed id ipsum saepe pro beati Petri pecunia, siue reditu ex ecclesiasticis patrimoniis: semel, quod quidem meminerim, dubium atque anceps, uel ad id quo de nunc agitur, significandum, uel quod esse probabilius puto, pro eo, quem dixi, reditu annuaque pecuniae, frumenti, aliarumque rerum perceptione.

Sed nos eius epistolam ad Anthemium subdiaconum totam, in qua uerbum illud anceps legitur, ut erat in perueteri libro de uita Gregorii ipsius, quam Iohannes diaconus Romanus diligentissime perscripsit, multas eius epistolas saepe contexens, describamus:

«Discedenti tibi mandauimus, et postmodum praeceptis discurrentibus iniunxisse memini, ut curam pauperum gereres, et si quos illic egere cognosceres, scriptis recurrentibus indicares. Et uix de paucis haec facere curasti. Volo autem ut domnae Pateriae thiae meae²¹⁵ mox praesentem iussionem susceperis, offeras ad calciatum puerorum solidos quadraginta, et tritici modios quadringentos; Domnae Palatinae relictae Urbici solidos XX, et tritici modios trecentos; Domnae Viuianae relictae Felicis solidos XX, et tritici modios CCC: qui omnes simul octoginta solidi in tuis rationibus inputentur, summam uero pensionis sub festinatione educito, et ad paschalem diem domino auxiliante occurrito».

²¹⁵ À margem, a seguinte nota de crítica textual: *Pro "pateriae thiae mea" uitio ut mihi quidem uidetur, scriptum legitur: patriarchiae meae. Quo uerbo, thia plane graeco illa tunc aetatis sic uulgo etiam nunc utitur Italicum.*

Certe quidem ac ipsa ex epistola, ceterisque ad eundem Anthemium sequentibus plane perspicimus, quae pensionis, siue diaconiae ratio atque usus fuerit, eamque non nunquam annuam: addit enim B. Gregorius non semel in epistolis ad eundem Anthemium uerba illa, annis singulis, et egestatem fratrum nostrorum sequi tantum solitam, atque eodem hoc eleemosynarum genere, non uirorum modo, sed uiduarum etiam solitudini atque inopiae consultum fuisse.

Non committam, ut hoc loco uidelicet supprimam, quae Cantuariensis Archiepiscopus apposite hanc in sententiam scribit ad Cistercienses, qui decimas, ut idem loquitur, auferebant clericorum, quae cum dominis siue clericis auferuntur, aliis tribuuntur, eadem prorsus sunt, cum temporum nostrorum pensionibus id quod ille cum Pont. Maximi uoluntate fit, esse temporarium, ac necessitatis tantum caussa dicit institutum, atque ipsa cum necessitate desinere.

O parágrafo seguinte, onde Estação procura justificar a atribuição do texto a Anselmo de Cantuária (1033-1109), é um bom exemplo do cuidado que punha na análise das suas fontes e de como utilizava os dados conseguidos na sua investigação.

Nomen ipsum Archiepiscopi non exprimitur, sed eius tantum nominis, A. princeps littera, qui tum scilicet notissimus fuisset, ponitur. Id quod in aliorum nominibus saepe fit eodem in libro.

Si quis uero obscura in re coniecturae locus est, Anselmum putant uirum sanctissimum, quod proxime superioribus illis temporibus nemo alius Cantuariensis Episcopus fuerit, cuius ab A. elemento nomen incipiat.

Haec autem apud Petrum Blesensem omnibus doctrinae pietatisque laudibus cumulatum uirum epistola numeratur LXXXII. In qua inter cetera sic erat: «Testimonio sacrae paginae decimae tributa sunt egentium animarum. Et quae est haec iniuriosa immunitas, ut exempti sitis a decimarum solutione, quibus obnoxiae terrae erant, antequam uestrae essent? Et quae solutae sunt hactenus ecclesiis non personarum obtentum, (s)ed territorii ratione. Si in uestram possessionem terrae deuolutae sunt, quare in loco periclitatur alienum ius? Nam ad uos terrae iuxta communem aequitatem cum suo onere transierunt. Vt quid in alienam iniuriam terras, et nutrimenta uestra priuilegiari facitis, ut auferatis, quod alienum est? Numquid Abel de nutrimentis suis dominum non respexit? Numquid iustiores estis primo omnium iusto, et ut uos contra Dei iustitiam erigatis?

Per prophetam praecepit Dominus decimas inferri in horreum suum, uos ab eius horreo iubetis auferri. Habet iustitia diuinae legis, ut in leuitarum sortem cedant decimae; unde et iustitiae Dei manifeste resistit, qui ministris ecclesiae nititur ius decimationis auferre.

Sane et ex his, et consimilibus satis liquet, quod si uirtus oboedientiae esset in solutione decimarum, aut redditurum, aut in exhibitione iuris alieni, facile detrectaretis oboedientiae iugum.

Milites Galliarum sibi ius decimationis usurpant, nec uestris priuilegiis deferentes eas a uobis potenter extorquent. aduersus eos deberetis insurgere, non aduersus clericos, aut ecclesias clericorum.

Debetis recolere uos quandoque fuisse clericos, atque sacramenta salutis in eorum ecclesiis percepisse. Sed christianae professionis uinculum, et deuotio filialis, adfectus priuilegiales induit, et sub religionis praetextu transiit in contemptum.

Non ponimus os nostrum in caelum, nec de facto summi pontificis disputamus. Sed si dominus Papa indulgentia speciali

quandoque praeuilegiauit uos, dum ordo uester in paupertate gaudebat, dum in usus egentium suae tenuitatis uiscera liberaliter effundebat, potuit tolerari ad tempus, licet in communem redundaret iniuriam, quod caussa necessitatis fuerat introductum, nunc autem quando uestrae possessiones multiplicatae sunt, etiam in mensum, priuilegia haec potius ambitionis, quam religionis instrumenta censentur».

Et reliqua apud eundem.

Quod si illi iustissima querella apud monachos ac religiosissimos homines uti licuit, quod rebus aucti non necessariis clericorum decimis fruerentur, quanto iustius alii sunt eodem condemnandi crimine? Veritatis huius reliquias in episcoporum exemplis hodieque licet agnoscere, quibus dignitatem et redditus ad eam tuendam necessarios obtinentibus beneficia, et pensiones, si non isdem Pontificis Maximi priuilegio cauetur, retinere non licet.

Últimas recomendações

Aquiles Estaço prepara-se para terminar o seu opúsculo; em face disso, modifica o tom do discurso e toma a postura do pregador que se esforça por convencer os seus ouvintes. Só que aqui os ouvintes são os seus irmãos no sacerdócio, o que justificará a emotividade desse discurso.

Cum sint igitur pensiones ipsae, ecclesiasticae, piaequae in pauperes eleemosynarum erogationes, quod pauperi debetur, et erogatur, habenti merito negatur.

É a terceira vez que se faz referência a esta questão²¹⁶.

²¹⁶ Ver supra, pp.525, nota 179; 528-530.

Não deixa de ser digno de nota este radicalismo de Aquiles Estação, defendendo um princípio que ainda hoje não é unanimemente aceite, sobretudo se expresso nos termos em que o formula o humanista português: ou seja, que, mesmo estando ao serviço do Povo de Deus, aquele que tiver meios próprios de subsistência não tem direito a alimentar-se do que se destina aos pobres.

Aparentemente, pelo menos, não se trata de exigir que os clérigos e outros servidores da comunidade crente vivam à sua custa, quando têm bens patrimoniais.

Isto é, «alimentar-se do que se destina aos pobres» significaria apenas ter uma pensão superior ao exigido por uma digna sustentação - *honesta sustentatio* -, segundo a terminologia do direito canónico actual²¹⁷.

Contra esta interpretação, no entanto, poderá alegar-se que, nesse caso, não teria sentido a referência aos bens patrimoniais.

Seja como for, o que é muito claro, inclusivamente a partir das fontes de Aquiles Estação, é que ele considera imoral que os ministros da Igreja, de qualquer grau ou função, enriqueçam com rendimentos que se destinam primariamente aos pobres. E, neste ponto, o pensamento do humanista português coincide com a doutrina de todos os documentos oficiais da Igreja, do seu tempo e da actualidade, que falam do ministério e da vida dos sacerdotes²¹⁸.

²¹⁷ Cf. *CIC*, cânones 281-282. 1254.

²¹⁸ Relativamente ao século XVI, além dos decretos de reforma do Concílio de Trento (cf. *supra*, pp. 427 e sgs.), a questão da pobreza como virtude do clérigo aparece sobretudo nos tratados de espiritualidade, onde o problema é abordado numa perspectiva mais ascética, tendo como fundo a vida cristã em geral.

Como também já se disse, o aparecimento de textos doutrinários significativos sobre a vida e o ministério dos sacerdotes inaugura-se com Pio X (1903-1914), a partir do qual, se exceptuarmos Bento XV (1914-1922) e João Paulo I (1978), todos os Papas se ocuparam do assunto.

Os decretos do Vaticano II, *Persbyterorum ordinis (PO)*, sobre o ministério e a vida dos sacerdotes, e *Optatam totius (OT)*, sobre a formação dos candidatos ao sacerdócio, constituem a melhor síntese da doutrina desenvolvida pelos Papas que precederam o

Desine igitur, quisquis es, pauperum bonis inhiare: si eges, nec ut non egeas ullis bonis artibus, honestibusque rationibus potes efficere, tu uero et sanctorum patrum praescripto his ipsis, ut decet, boni, utere; si non eges, miserere animae tuae, quam egenam in gehennam agens praecipitem, miser, et caecus is perditum.

Vnde te omnium hominum salutis amantissimus Paulus Apostolus reuocans, qui uolunt, inquit, diuites fieri, incidunt in temptationem, et laqueum diaboli (1Tim. 6)²¹⁹. Atque eundem mox ueras christiani hominis explicantem, promittentque diuitias, et ad earum te studium cohortantem potius audi. «Tu autem», inquit, «o homo Dei, haec fuge; sectare uero iustitiam, pietatem, fidem, caritatem, patientiam, mansuetudinem»²²⁰, et cetera apud eundem.

Vaticano II, ou seja, além dos já mencionados Pio X e Bento XV (que, como se disse não se ocupou do assunto), Pio XI (1922-1939), Pio XII (1939-1958), João XXIII (1958-1963) e Paulo VI (1963-1978).

Dos dois documentos citados, sobre o tema da pobreza do sacerdote ver principalmente, *PO*, 17; *OT*, 9.

O tema da honesta sustentação dos clérigos tem também sido abordado em congressos e simpósios destinados a discutir a figura do padre na era pós-conciliar. Aqui citam-se apenas três colectâneas de estudos ocasionados por tais actividades:

Comissão Episcopal do Clero, Seminários e Vocações, *Padres para este tempo. Documentos do Magistério da Igreja sobre a formação para o ministério presbiteral* (1965-1992), Porto, 1992. 294-295. 563-564. 575-576. 597-598.

Id. *Simpósio Padres para Este Tempo. Actas*, Porto, 1994. Ver principalmente, pp. 117-165.

Id. *Simpósio. Estilo de Vida do Padre. Problemas e Apelos. Actas*. Porto, 1996. Para a presente temática interessam sobretudo as pp. 217-248.

MATEO-SECO (dir.) et alii, *La Formacion de los Sacerdotes en las Circunstancias Actuales. XI Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra*. Pamplona, 1990. Ver sobretudo, pp. 323-427; 561-648.

²¹⁹ Cf. *1Tim* 6, 8-9.

²²⁰ *1Tim* 6, 11.

Quid enim te excuses ipse, ut cum in tuos usus quem egestatis nomine cepisti diaconiae fructum, aliunde auctus iam uertere nequeas, indigentibus te uelle dicas tribuere? Quasi uero munus hoc diuinae gratiae ac uocationis proprium non sit, quod tute tibi temere adrogas, usurpas temere. Ad sacerdotium sacerdos, et ad diaconiam diaconus uocantur.

Animaduertis, opinor, quae sint Christiani hominis opes, spirituales scilicet, quas eo ueriores, ac magis proprias electi generis esse intellegimus, quo nos acrius aliarum reprehendenda cupiditate aduersarius noster diabolus incendere, atque inlaqueare contendit; cui malo nisi mature fortiterque resistamus, serpit in dies latius, saeuitque in uiscera, uix ulla ratione sisti ut possit.

Verissima est enim Isidori Abbatis illa sententia, deino;~ kai;; pantolmo;~ th`~ filochrmativa~ e[rw~ kovron ouk eijdw`~ ejpi; to; e[scaton tw`n kakw`n t. Ajlwvsan ejlauhnei yuchv Okoun ejn prooimivoi~ mavlisa au[to;n ejlavsonto krathvsa ga;r ajceivrwt~ e[stai. «Vehemens est», inquit, «et confidentissima libido auaritia, quae cum expleri nequeat, quorum animos semel occuparit, ad summam perniciem deducit. Ergo statim hanc tamquam in proemio pellamus. Namque ubi animis ipsis uictrix insederit, expugnari, euellique non potest».

O parágrafo final deste opúsculo, que, como se disse acima, é uma espécie de apêndice a todo o tratado *De Reditibus...*, pelo seu conteúdo, mas sobretudo pelo tom coloquial que assume, constitui uma verdadeira chave de ouro para tudo quanto Aquiles Estaço escreveu, animado do desejo de ajudar os clérigos, no contexto especial da Europa da segunda metade do século XVI.

O fundamento paulino das palavras citadas do Abade Isidoro – que põe o acento no facto de a ânsia de possuir ser daquelas que quanto mais se lhes cede mais crescem – permite-lhe afirmar que o apego aos bens temporais constitui um laço verdadeiramente diabólico.

E, a partir daí, vem a súplica final, na qual o humanista crente que era Estação se distancia igualmente da heresia luterana – a justificação só pela fé – e do pelagianismo, contra o qual reagia Lutero – a excessiva confiança do homem nas suas obras.

A encerrar as suas reflexões, Aquiles Estação deixa aos seus leitores um desabafo e uma súplica ao Mestre.

Nimirum hoc illud est, quod Apostolus laqueum dixit²²¹, quem in laqueum se quis ubi induerit, ab eo explicare sese, atque expedire, uel ut idem loquitur, resipiscere non facile potest.

Quod ne accidat, et tua ope bone IESV, et nostra utinam fiat diligentia.

Este é realmente aquele laço de que fala o Apóstolo e do qual ninguém, uma vez envolvido nele, conseguirá libertar-se.

Para que isso não aconteça, ó bom Jesus, ajude-nos a Tua graça e o nosso esforço.

²²¹ Cf. *1Tim* 3, 7.

CONCLUSÃO

Em jeito de síntese final, podemos concluir o capítulo com as seguintes observações:

1. Como já fora notado pelos seus biógrafos, Aquiles Estaço, durante a sua permanência na Cidade Eterna, que corresponde a um terço da sua vida, mas precisamente o terço mais fecundo, consagra grande parte do seu tempo ao estudo do problema religioso, sobre o qual reflecte, tanto numa perspectiva pessoal, como solidarizando-se com alguns dos principais protagonistas da reforma da Igreja preconizada pelo Concílio de Trento e dirigida por Roma.

2. Analisando alguns dos livros que leu e anotou, como acontece com a *Arte de Servir a Diós*, de Alonso de Madrid, na perspectiva da sua amizade com a gente do círculo de São Filipe de Néri, damos-nos conta de que a sua posição mental, relativamente ao problema religioso e à defesa da ortodoxia, pende para a exposição serena da verdade, evitando a polémica pela polémica.

Aquiles Estaço, pelos livros que lê e os amigos que escolhe, no campo da actividade religiosa, mostra situar-se entre os pensadores que consideram mais importante ajudar cada um dos seus contemporâneos a seguir o respectivo caminho do que cair num proselitismo exclusivista.

3. Evitando as obras de controvérsia teológica, decide-se pela abordagem de um tema que, apesar de ter já sido tratado, lhe dá a

oportunidade de oferecer aos clérigos e aos que se preocupam com a sua reforma – condição essencial de êxito dos decretos de reforma do Concílio de Trento - um autêntico arsenal de documentos, dos Padres, dos Concílios, de autores eclesiásticos.

É deste projecto que nascem o *De Reditibus* e o *De Pensionibus*.

Pode dizer-se que, se não tomarmos em consideração as reflexões da sua juventude sobre a imortalidade da alma, tema da *Oratio Quodlubetica*, publicada em 1547, inserida no *Syluulae Duae*, estes são os únicos textos em prosa que o humanista português dedica a estudos não puramente filológicos.

Mas acontece que, apesar de a sua formação não ser propriamente jurídica, de facto aborda um tema que já ocupava um espaço largo nas inquietações dos canonistas. Certamente terá contribuído para o interesse que o tema lhe despertou o facto de esbarrar continuamente com ele, devido às funções que desempenhava na Cúria.

Por outro lado, apesar das inúmeras fontes canónicas que cita, é claro que o nosso humanista aborda o tema numa perspectiva mais ascética do que jurídica, ao contrário do que acontece com o português seu contemporâneo, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, que, como dissemos já²²², adopta a perspectiva jurídica, explorando principalmente as funções do bispo em toda esta questão.

²²² Ver acima, pp. 475-476.

APÊNDICE

*ESTANISLAU HÓSIO*²²³

Não só por motivos de ordem histórica, mas também pela importância do seu conteúdo, copia-se a seguir a dedicatória ao Cardeal Estanislau Hósio, publicada na edição de 1575 e omitida, por razões óbvias²²⁴, na edição de 1581:

²²³ Estanislau Hósio, polaco de origem alemã, nasceu em Cracóvia, a 5 de Maio de 1504.

Foi uma das figuras mais marcantes da chamada «Restauração Católica» (para o significado desta expressão, ver cap. II), sobretudo no Norte da Europa.

A sua obra mais conhecida, escrita em 1532, quando ainda era leigo, é a *Confessio catholicae fidei*, que teve trinta edições.

Pio IV fê-lo cardeal em 1561. Foi legado papal ao Concílio de Trento e, em 1573, é nomeado, por Gregório XIII, Penitenciário-Mor, cargo cujas funções têm variado através dos tempos, mas podem resumir-se, no essencial, à substituição do Papa nas questões de consciência, do «foro interno», segundo a terminologia canónica.

Os elogios de Aquiles Estaço nada têm, pois, de lisonja gratuita. correspondem à real categoria do seu protector.

Por outro lado, as referências aos «vícios» do clero e do povo cristão, em geral, devem-se ao facto de Hósio ter desenvolvido uma acção significativa contra esses «vícios», nas dioceses que lhe foram confiadas na Polónia, a partir de 1550, até à sua fixação definitiva em Roma, no ano de 1569.

²²⁴ De facto, como fica dito, Hósio falecera em Sutri, a 5 de Agosto de 1579.

STANISLAO HOSIO

S.R.E. CARDINALI WARMIENSI

Magnoque Paenitentiario,

patrono suo colendissimo

ACHILLES STATIVS

Salutem

Cum tuorum erga me meritorum magnitudo, ac perpetua de me melius in dies merendi uoluntas postulare uiderentur, ut quam frequenti apud homines oratione grati animi significationem prae me semper tulissem, scripto etiam ad omnem memoriam testarer, ego uero qui maius aliquid hoc tempore, et ista dignum persona non habebam, quae fuerunt in promptu, bina uidelicet munuscula²²⁵, alterum quidem, ut scis, editum pridem, sed a me nunc retractatum non nihil²²⁶, alterum uero plane recens mittere ad te, quam nihil omnino malui.

Sed ego rerum parentem naturam imitari uolui, paruisque ab initiis maiora sumens incrementa, beneficiorum tuorum magnitudinem equidem non adsequar, sed quod unum licebit, utcumque scilicet imitabor.

²²⁵ É claro que Aquiles Estaço se refere ao *De Reditibus Ecclesiasticis* e ao *De Pensionibus*. E informa que, enquanto um deles foi já publicado e agora se apresenta corrigido, o outro é recente - *plane recens* - original.

Por aqui ficamos a saber que o nosso humanista publicou uma versão do *De Reditibus*... antes de 1575; esta edição poderia corresponder ao exemplar guardado na Vaticana, que começa com a carta dirigida ao Daoutor Navarro e termina com a resposta deste.

Ver o que sobre o assunto se disse na p. 40-41, bem como na nota 149.

²²⁶ *Retractatum non nihil*: Não é propriamente nesta edição que o texto apresenta alguma novidade, mas na edição de 1581.

Doles tu quidem saepe communes casus, et haereticorum hominum improbitatem, ac perfidiam grauissimis etiam scriptis retundis. Sed eundem te non minus profecto mouent quae in clero, populoque christiano insunt uitia, ac turpes illae detestabili prorsus auaritia susceptae maculae.

Quas non meis, sed sanctorum Patrum salutaribus monitis utinam tandem aliquando eluant homines, et beneficiis benefacere, et in pensionibus pensi aliquid salutis suae memores habere condiscant²²⁷.

Vale. Dat. Romae VI. Kal. Apr. 1575.

²²⁷ Talvez possamos ver nestas linhas o programa que Aquiles Estação se impôs, como crente verdadeiramente empenhado na renovação da Igreja: entrega abnegada às tarefas que lhe eram confiadas, graças ao prestígio que alcançara como filólogo, e colaboração leal com os amigos, sem se envolver em polémicas inúteis, preocupando-se mais com tornar acessíveis os tesouros da Tradição, de que possuía um arsenal de documentos verdadeiramente extraordinário.

As suas palavras são documento importante para apreciarmos a ideologia reformista que servia de fundo ao seu trabalho: é, sem dúvida, necessário responder aos erros dos hereges; mas é também urgente combater os «vícios», os maus costumes dos fiéis, clérigos e leigos.

Vemos que havia muito de comum entre o bispo polaco e o nosso humanista.

V. COMENTADOR DE TEXTOS BÍBLICOS

COMENTADOR DE TEXTOS BÍBLICOS

Como foi já, pelo menos, insinuado¹, dos manuscritos autógrafos de Aquiles Estaço, merecem relevo especial, pela sua vastidão e pelo seu conteúdo, as notas marginais, quer da edição das obras de Virgílio, de Paris, 1551², quer a edição do Novo Testamento, realizada por ordem e a expensas do cardeal Ximenes Cisneros, igualmente conhecida por Bíblia de Alcalá³.

Também se fez referência, no mesmo local, à hipótese de algumas das apostilas do nosso humanista, nomeadamente as destes dois volumes, poderem ajudar a esclarecer as dúvidas sobre o seu trabalho de docente: de facto, se as notas manuscritas, que enchem totalmente os espaços deixados livres na impressão das obras de Virgílio, nos permitem supor que Aquiles Estaço estaria a preparar uma nova edição das mesmas obras, as apostilas do Novo Testamento podem perfeitamente comparar-se aos apontamentos de um professor, no momento de preparar as aulas; ou ainda, no decorrer delas, aproveitando sugestões, quer da sua memória pessoal, quer do diálogo com os ouvintes. A não ser que queiramos admitir a hipótese, também aí

¹ Cf. Introdução, p.11 e cap. I, p.40 e sgs.

² *P. VIRGILII MARONIS BVCOLICA, GEORGICA, ET AENEIS.* Apud Vascosanum, uia iacobeae ad insigne Fontis. MDLI.

Biblioteca Vallicelliana, E-60.

³ «...industria et solertia honorabilis uiri Arnali guilielmi de Brocario artis impressorie magistri. Anno domini Millesimo quingentesimo decimo quarto. Mensis ianuarii die decimo».

Biblioteca Vallicelliana, A I-II.

insinuada, de Aquiles Estaço ter intenção de fazer uma nova edição da mesma bíblia.

Aliás, uma hipótese não exclui necessariamente a outra.

Como não exclui a de muitas destas anotações constituírem trabalho pessoal em ordem à colaboração do nosso humanista na revisão do texto da Vulgata de São Jerónimo, preconizada pelo Concílio de Trento⁴. Revisão de que deveria sair, como produto final, o texto publicado por Clemente VIII, em 1592, após algumas correcções introduzidas na edição ordenada por Sixto V, em 1590: por isso mesmo se dá a esse texto o nome de Vulgata Sixto-Clementina.

Dado que, por enquanto, pelo menos, não dispomos de dados suficientes para confirmar qualquer destas hipóteses, estudamos as referidas apostilas como resultado da erudição e piedade de um leitor que, apesar da ciência alcançada, não tem outro fito senão enriquecer a sua própria leitura do texto sagrado.

Aliás, em muitas dessas apostilas, a par com outros elementos provenientes da cultura e do pensamento de Aquiles Estaço, encontramos algumas expressões da piedade pessoal do nosso humanista, ainda que ele

⁴ Conc. Trid. Sessio IV, 8. Apr. 1546 (DS 1506-1508; DB 785-786).

De facto, a comissão encarregada de rever o texto foi nomeada por Sixto V, portanto, alguns anos após a morte de Estaço. Sabe-se, no entanto, que o cardeal Guilherme Sirleto, responsável pela Biblioteca Vaticana e amigo pessoal do humanista português, com quem realizava mesmo troca de livros e de informações de crítica textual (cf. cap. I), vinha há muito recolhendo materiais em ordem à referida revisão. Podemos supor que uma das suas fontes seria precisamente a biblioteca e a ciência do amigo Statius Lusitanus.

Sobre as trocas com Aquiles Estaço, encontramos informações pormenorizadas em B. F. PEREIRA, *A Livraria...*, principalmente, pp. 259-260. 281 e 295.

Quanto ao trabalho do Cardeal Sirleto na revisão da Bíblia, ainda mesmo antes de ser nomeada a respectiva comissão, veja-se, por exemplo, H. JEDIN, p.692, e bibliografia aí referida.

seja particularmente avaro em afirmações que possam denunciar a sua emoção religiosa⁵.

Dentro do plano a que obedece este trabalho, procura utilizar-se-á como fonte principal, precisamente o exemplar da Bíblia de Alcalá; mas não se porão de lado, como é óbvio, outros textos que me pareçam convenientes.

Destes o principal será uma edição grega da Bíblia – Antigo e Novo Testamento – saída na cidade de Basileia, em Março de 1545.

Título completo da obra, tal como pode ler-se no exemplar da Biblioteca Vallicelliana⁶:

⁵ Ao que consta, ainda ninguém se debruçou sobre a extrema escassez de referências de Aquiles Estaço a si próprio. Mesmo a sua correspondência, igualmente escassa, contrariamente ao que acontecia com outros humanistas do seu tempo, não é especialmente pessoal.

Talvez o facto de escrever em latim, apesar da facilidade com que manejava esta língua, lhe reduzisse a capacidade de expressão emotiva; também podemos pensar que, em parte, pelo menos, isso se deverá a uma sistemática fuga de protagonismo, não muito comum nos humanistas, mas que parece caracterizar a vida e o trabalho de Aquiles Estaço.

A obra autógrafa do humanista português, contudo, não está totalmente privada de textos emotivos, que encontramos, como é natural, principalmente na sua poesia (cf. cap. III).

Quanto aos textos bíblicos, dão-se dois exemplos de cedência à emoção pessoal, e que, tanto um como o outro, contêm verdadeiros epifonemas: vejamos as primeiras palavras do longo comentário que faz a *Ioh* 3, 16: *Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret... Deus infinitum bonum, ad infinitum demeritum se extendit. Quae conuersio lucis ad tenebras!*

Note-se que, mesmo neste caso, não está claro se o espanto é do comentador se apenas do comentário: de facto, pelo que escreve a seguir, citando inclusivamente *Iloh* 3,1, Aquiles Estaço parece mais interessado em explicar a admiração do Evangelista do que em falar das suas emoções.

Mais garantidamente pessoal é o que escreve ao lado de *Ioh* 11,45: *Et statim prodiit qui fuerat mortuus... uide quanta uis sit intercessionis uiuentium pro mortuis et orationis: lapis tollitur, id est impedimentum culpae; et Lazarus uenit ad uitam.*

Mais pessoal ainda é a conclusão do *De Pensionibus...*, que se transcreve no cap. IV, p.570.

THS QEIAS GRAFHS DHLDDH, KAI NEAS
 DIAQHKHS, APANTA, DIVINAE SCRIPTVRAE, VETERIS
 AC NOVI TESTAMENTI, OMNIA, *innumeris locis nunc
 demum, et optimorum librorum collatione, et doctorum uirorum
 opera multo quam unquam antea emendatiora, in lucem edita* [m.
 t.]Cum Caes. Maiest. Gratia & priuilegio ad quinquenium.
 BASILEAE, PER IOAN. Herungium, MDXLV. Mense Martio.

Tratando-se, como foi já dito⁷, de uma edição grega da Bíblia, e tendo presentes os hábitos de Aquiles Estaço, não podemos espantar-nos de a maioria das notas estarem escritas em grego.

Entretanto, podemos distinguir as notas puramente filológicas daquelas cujo conteúdo as transforma em verdadeiros comentários.

Relativamente às primeiras, que constituem realmente a maioria, elas são quase todas em grego; as segundas, porém, estão em latim, a não ser quando se trata de transcrições de Padres da Igreja, porque essas são feitas na língua dos autores.

Todas as folhas que precedem o frontispício foram utilizadas para escrever: o aspecto que apresentam leva-nos a suspeitar de que a escrita não é toda do mesmo momento, ainda que a caligrafia pareça do mesmo autor.

Aí se encontra o que não seria exagerado considerar uma introdução geral à leitura dos Evangelhos, apesar do relevo que se dá à explicação do nome dos Apóstolos.

Mas há referências explícitas a outros textos bíblicos.

De um modo geral, pode dizer-se que tudo o que está manuscrito antes do frontispício tem inegável interesse.⁸

Transcrevem-se alguns exemplos das notas latinas (os números são os das páginas impressas):

⁶ S. Borr. P. II. 8 (MTRC, p 27).

⁷ Cf. cap.I, P. 61.

⁸ Sobretudo [Iv]-[IIv];[IVr]-[VIv].

Pg. 8r-8v, a propósito de *Gen 8,11*, parte final do dilúvio: faz-se a citação de um texto litúrgico, o que constitui um bom exemplo do cuidado de alguém que trabalha na reforma dos textos oficiais e se esforça por assinalar as respectivas fontes bíblicas:

In libro, enim, orationum Dominicae palmorum: «Tu quoniam Noe in arca super undas diluuii gubernasti et columbae ministerio per oliuae ramum pacem terris creditam nuntiasti. Sed et Iacob patriarcha in ministerium gratiae tuae erigens lapidem ex huius ramis arboris oleum benedictionis in [lapidem] infudit (Gen 28,18), unde unxisti reges et [sacerdotes] tuos...»

Temos, de facto, no livro das orações do Domingo de Ramos: «Porque Tu conduziste sobre as ondas a arca de Noé e, com a colaboração da pomba, anunciaste a concessão da paz à terra por meio de um ramo de oliveira. E também porque o patriarca Jacob, ao erguer uma pedra para o serviço da Tua graça, infundiu sobre a pedra o óleo dos ramos desta árvore, com o qual ungieste os teus reis e os teus sacerdotes...»

Tem algum interesse do ponto de visto doutrinal a nota que escreve a propósito de *Ps 24(25)7*⁹:

more peccauerat, id est imprudens. Recte Aristoteles, omnis peccans est ignorans. Graeci uocant [...] quod fere per imprudentiam committitur. (...) Delicta iuuentutis est et ignorantis dixit, quasi idem uolentia natura iuuenis rerum imperitus ignorantia fere labitur. Nec non Daud tum adulescens, sed adulescentius (?)

⁹ O versículo do Salmo em referência, que provoca o comentário de Aquiles Estaço, reza assim, na versão da Vulgata Sixto-Clementina: *Delicta iuuentutis meae, et ignorantias meas ne memineras.*

Os Gregos chamam (...) o que se comete quase por imprudência (...). Chamou-lhes pecados da jovem e do ignorante, como se caísse igualmente o jovem, pelas paixões da natureza e o ingorante pelo desconhecimnto das coisas.

Também David jovem pecara à maneira jovem, isto é, imprudentemente.

Correcta a afirmação de Aristóteles, segundo o qual todo o que peca é ignorante.

Seguem-se algumas citações de São João Crisóstomo, que, comentando diferentes passos bíblicos, expõe a mesma doutrina sobre o tema.

Do ponto de vista da teologia do pecado e da Graça, vê-se que Aquiles Estaço se encontra a igual distância do rigorismo das teorias inspiradas nas concepções luteranas, mesmo quando católicas, e do pelagianismo, em todas as suas derivantes¹⁰.

Reparemos agora como o humanista português defende, no *Ps* 96 (97)1, um inciso que era contestado pela crítica hebraica desde a Antiguidade. Com efeito, os Rabinos acusavam os cristãos de uma

¹⁰ De um modo geral, pode dizer-se que, no século XVI, pelo menos, os teólogos católicos que, nos tratados da Graça e do pecado, procuram uma aproximação maior entre a doutrina definida em Trento e a de Lutero, acabam quase sempre defendendo os erros que pretendem esconjurar.

O humanista português foi contemporâneo da primeira vítima deste desvio, Miguel Baio, que terá conhecido em Lovaina, mas do qual não acusa, pelo menos nos textos que pude estudar, influência doutrinal.

Mas acontece que, também entre os que procuravam explicar a doutrina católica exagerando os contrastes com o luteranismo, apareciam posições derivadas da doutrina pelagiana da auto-suficiência, contra a qual lutara sobretudo Santo Agostinho e da qual Lutero acusava a Igreja de Roma, baseando-se, não apenas na sua interpretação das indulgências, mas, de um modo geral, em toda a teologia das obras e do mérito.

interpolação, destinada a justificar a aplicação deste versículo a Jesus Cristo e à Sua morte na cruz.

E xuvlou) sic Iustinus martyr in dialogo contra Triphonem f. 83: in iis quae Iudaei deleuerunt eos arguens. Sic in psalterio Romano quod edidit Faber emendatum a S. Hieronymo. Sic Arnobius in expositione huius psalmis. Sic S. Gregorius in expositione psalmorum paenitentialium, in huius interpretatione. Sic Fortunatus in hymno, uexilla regis prodeunt, ubi uersus, regnauit a ligno Deus. Sic Tertullianus in opere contra Iudaeos, ubi regem dicit lignarium (...) expectasse.

... Assim Justino Mártir, no diálogo *Contra Triphonem* (...), argumentando com os Judeus, que teriam suprimido essas palavras. Assim se encontra no saltério romano corrigido por São Jerónimo e publicado por Faber. Assim Arnóbio no comentário a este salmo. Assim São Gregório no comentário aos salmos penitenciais, na tradução deste. Assim Fortunato, no hino *uexilla regis prodeunt*, onde se encontra o verso, *regnauit a ligno Deus* (Deus reinou do alto do madeiro). Assim Tertuliano, na obra contra os Judeus, onde diz que se esperava um rei carpinteiro.

De facto, hoje, ninguém duvida da interpolação, também reconhecida pelos organizadores da Vulgata Sixto-Clementina.

A quantidade de fontes aduzidas por Aquiles Estaço, nem todas de igual valor, diga-se, pelo menos no que se refere à crítica textual, serve-nos para documentar a preocupação com que o nosso humanista procurava apoiar na Tradição versões que sabia não serem unanimemente aceites.

Estaço, que certamente conhecia o texto hebraico, não parece muito entusiasmado na defesa do que viria a provar-se ser uma interpolação: limita-se a citar versões que poderiam apoiar a da edição que comenta.

Sem pretender exagerar o significado desta, pelo menos aparente, indiferença, permitimo-nos ver aqui mais um sintoma daquela fuga à polémica que caracteriza o trabalho teológico de Aquiles Estaço.

Na p. 457, a propósito de *Prv* 21, 28:

Interpres latinus uulgatae uir oboediens loquitur uictoriam.

Quia scilicet testis uerus et martyr est: est enim oboedientia martyrium in libro magno G. f. 49.a¹¹.

O tradutor latino: o homem obediente proclama a vitória.

Isto é: de facto torna-se verdadeiramente testemunha e mártir, pois no grande livro grande G. f. 49, a obediência é um martírio.

Para nos darmos conta do percurso mental que leva Estaço a falar da obediência como verdadeiro martírio, teríamos de saber a que livro se refere, quando escreve : *est enim oboedientia martyrium in libro magno G f 49a.*

Podemos, no entanto, perceber a influência da palavra grega *mavrtu-*, pois é uma edição grega da Bíblia que temos em mãos. Esta palavra, no século XVI, adquirira já há muito, para além do significado de testemunha, em geral, o significado especial de testemunha da fé: «mártir», que, por extensão, se aplica também à pessoa que sofre, física ou moralmente; sobretudo quando esse sofrimento traz a marca da excepção, ou pela sua gravidade ou pela injustiça que o provoca.

¹¹ Texto da Vulgata Sixto-Clementina: *Testis mendax peribit; Vir oboediens loquetur uictoriam.*

A seguir, um dos muitos exemplos de apostilas estacianas destinadas a esclarecer o significado de certas palavras:

Na p. 473, a propósito de *Is* 1,16, escreve:

Sic baptizari deberemus semel, ut non iterum inquinermur. [Igitur] si iterum per paenitentiam (?) abluimur, sic ablui deberemus ne relaberemur in eodem.

Olim [...] baptizatis dabatur lampas post uestem candidam cum his uerbis: Accipe lampadem, irreprehensibilem custodi baptismum tuum, ut cum Dominus uenerit ad nuptias possis accurrere ei in aula caelesti cum seruis suis in saecula saeculorum¹².

O baptizarmo-nos uma só vez deveria ser de tal modo que não voltássemos a corromper-nos. (Portanto), se nos lavamos outra vez pela penitência, deveríamos lavar-nos de tal modo que não recaíssemos no mesmo.

Antigamente entregava-se, depois da veste branca, uma vela, com estas palavras: recebe esta luz, guarda o teu baptismo irrepreensível, para que, quando o Senhor vier para as núpcias, possas ir ao Seu encontro, na morada celeste, com os Seus servos, para sempre.

A nota interessa-nos mais pelo conteúdo teológico do que pela sua qualidade exegética, já que o texto de Isaías nada tem a ver com o tema de que se ocupa Aquiles Estaço; de facto, o humanista português apenas se serve do Profeta como pretexto, para uma breve reflexão ascética.

¹² O texto de Isaías comentado por Aquiles Estaço, na versão da Vulgata, é o seguinte: *Lauamini, mundi estote; auferte malum cogitationum uestrarum ab oculis meis...*

Acontece, porém, que tal reflexão supõe uma determinada teologia sacramental:

Neste caso, inserindo-se na tradição ortodoxa, que se fixara já no século III, da irrepetibilidade do Baptismo¹³, considerando, ao mesmo tempo, a Penitência como segundo Baptismo, Estaço chama a atenção para a necessidade de se procurar que a purificação operada por estes sacramentos seja permanente.

A seguir, como ilustração desta doutrina, utiliza textos da liturgia sacramental, processo que segue noutros casos¹⁴, também aqui situando-se na linha da mais genuína tradição, a qual se sintetiza no dito, vindo da era patrística, *lex orandi, lex credendi*.

Na p. 521, ao lado de *Ier* 17, 9:

... legerunt 72, hebraice, Henos, quod hominem significat.

At alii, Hanos, id est prauum.

Itaque Graeci patres illo modo citant hunc locum, nostri hoc altero, qui est probabilior si antecedentia et consequentia spectes, uarietatem faciunt iisdem litteris non eodem puncta subiecta, quod utroque modo legi potest, uide B. Hieronymum in hunc locum.

... os 72 leram, à maneira hebraica, Henos, que quer dizer, homem. Mas outros leram Hanos, isto é, mau.

Assim, os Padres gregos citam este passo segundo aquela interpretação. Os nossos segundo esta, que é mais provável, se

¹³ A questão tornou-se particularmente aguda por altura das grandes perseguições verificadas durante o século III, quando alguns bispos, entre os quais assumiu especial importância Cipriano de Cartago, se opunham à readmissão no seio da Igreja dos cristãos que haviam apostatado, por medo da perseguição.

¹⁴ Veja-se, por exemplo, supra, p. 583.

tens em conta os antecedentes e o que se segue; a diferença é produzida pelo facto de as mesmas consoantes não estarem pontuadas do mesmo modo; que ambas as leituras são possíveis, veja-se São Jerónimo, neste passo.

Exemplo de nota filológica, nela se refere a diferença de leitura do termo hebraico, entre o Oriente e o Ocidente.

Em defesa da leitura ocidental, o humanista português utiliza o contexto – *antecedentia et consequentia* –, princípio que, na crítica textual da Bíblia, pode ser subalternizado pela regra da *lectio difficilior*¹⁵.

Entretanto, o humanista português, cimentando-se na autoridade de São Jerónimo, previne que qualquer das leituras é possível.

Mas, de facto, foi a Ocidental que prevaleceu e se verifica em todas as actuais edições da Bíblia¹⁶.

Finalmente, das apostilas desta Bíblia grega, recolhe-se a seguinte, que encontramos na p. 564, no livro de *Ezequiel*:

*Nolo mortem morientis): idem cap. 33: Nolo mortem morientis uel peccatoris, siue impii, quia mors peccatorum pessima. Nolo, inquit, ea morte moriatur qua impii in aeternum moriuntur, sed ut conuersi uiuantur in aeternum*¹⁷.

Não quero a morte do que morre, isto é, do pecador, ou do ímpio, porque a morte dos pecadores é a pior. Não quero, diz, que

¹⁵ Para uma boa síntese das normas a seguir na reconstituição de textos bíblicos, cf. José Manuel SANCHEZ-CARO (coord.), *Introducción al Estudio de la Biblia*, I, pp. 495-502; 525-534.

¹⁶ A versão da Vulgata Sixto-Clementina, conservada pela Neo-Vulgata: *Prauum est cor hominum...*

¹⁷ Cf. *Ez* 32, 18; 33, 11; *Apc* 20, 6.

morram daquela morte pela qual os ímpios morrem para sempre, mas que, convertidos, vivam para sempre.

Pode dizer-se que Aquiles Estaço aglutina *Ez* 18, 3; 33, 11 – tendo como pano de fundo *Apc* 20, 6 (para não dizer já *Rom* 6, 1 e sgs)¹⁸ – a fim de referir a doutrina exposta por São Paulo, sobretudo nas epístolas aos Romanos e aos Gálatas, acerca da «enxertia» do homem na morte e ressurreição de Cristo, mediante o sacramento do Baptismo: é a partir desta «enxertia», desta inserção, e não das obras da Lei – resposta aos judaizantes - nem do valor intrínseco das acções humanas – contra a autosuficiência farisaica, mais tarde recuperada pela heresia pelagiana-, que o homem se liberta da morte eterna.

Doutrina tradicional, mas que, sobretudo nos dois séculos anteriores, se havia diluído num sem número de práticas pouco coerentes com ela: como era o abuso das indulgências, que serviu de pretexto à reacção violenta de Lutero e dos que, a partir de 1517, aderiram às suas posições.

Tais posições exigiram que esta doutrina fosse de novo esclarecida e confirmada pelo Concílio de Trento, na sua primeira fase, juntamente com a doutrina do pecado e da graça¹⁹.

Em síntese, as apostilas de Aquiles Estaço á edição grega da Bíblia, impressa em Basileia em 1545, das quais se oferecem alguns exemplos, têm as características das que se encontram noutros livros.

A maior parte delas tem intuitos filológicos: destinam-se a esclarecer o texto e, nesse campo, denunciam a grande erudição do humanista

¹⁸ Eis os textos: *Rom* 6,10-11: *Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel: quod autem uiuit, uiuit Deo. Ita et uos existimate uos mortuos quidem esse peccato, uiuentes autem Deo* Ver adiante, p. 678 e sgs., o comentário de Aquiles Estaço a este passo.

Apc 20,6: *Beatus, et sanctus, qui habet partem in resurrectione prima: im his secunda mors non habet potestatem...*

¹⁹ Sessão VI (13.01.547) e VII (03.03.547); cf. *DS* 1520-1583 e 1600-1630.

português. É o caso das apostilas que deixou nas páginas 8r-8v. 327. 376. 411. 426. 621. 556. 615. 622. 888, etc.

Mas há também notas de outro tipo, que se aproximam, em muitos aspectos, do que poderíamos designar por textos exegéticos. São, em qualquer dos casos, bons exemplos dos conhecimentos teológicos e documentos inequívocos das posições doutrinárias do humanista português.

Nesta obra, despertam particular interesse as notas que falam do pecado e da Graça; dois temas muito discutidos ao longo de todo o século XVI²⁰, aos quais Aquiles Estaco parece estar sensível, mais por razões de ordem pessoal do que por motivos polémicos.

Ou seja, o nosso humanista interessar-se-ia por esses temas, não para entrar em discussões de escola, quanto ao modo de explicar o que é, quer se queira quer não, inexplicável, já que se tem sempre de ter em conta a absoluta transcendência de Deus, mas pela relação que guardam com a linha fundamental da espiritualidade a que adere desde a sua chegada a Roma, como se crê ter ficado suficientemente esclarecido, na primeira parte do capítulo IV. Em síntese: a auto-reforma da Igreja depende da determinação com que cada um dos seus membros se reforma a si próprio. O que, para o clérigo, implica reformar-se e ajudar os outros a reformarem-se. O estudo da teologia do pecado e da Graça, na perspectiva do fiel e do pastor.

Aquiles Estaco não se preocupa tanto com a discussão acerca da doutrina, como da vida que dela pode tirar, para si e para os outros, especialmente os clérigos.

Isto explicaria, antes de mais, a sua ocorrência em apostilas deixadas noutras obras.

Dentre as assinaladas no capítulo I, salientam-se aqui, indicando as cotas da Biblioteca Vallicelliana, as seguintes:

²⁰ Vejam-se, por exemplo, as apostilas das páginas 401. 457. 473. 508. 564. Etc.

a) miscelânea **S. Borr. A.I.34**;

b) o segundo opúsculo da miscelânea **S. Borr. A.IV.125**, ou seja: *R. D. Guillelmi Parisiensis Episcopi, de Septem Sacramentis Libellus, Vniuersis Ecclesiae Ministris Oppido Necessarius*.Lugduni, 1564.

S. Borr. A.IV.133: *Speculum Ecclesiae, siue Sermones aliquot Euangelici*...Coloniae, Anno Domini MDXXXI;

Inc. 232-233: Ou seja, um comentário ao *Cântico dos Cânticos*, impresso em Florença, em 1485, e um pequeno tratado sobre o perdão dos pecados, dedicado às pessoas escrupulosas, impresso em Milão, em 1500.

Mas este facto explica também a ausência de discursos polémicos.

Tais discursos seriam de esperar, por exemplo, nas apostilas a textos como as epístolas aos *Romanos* e aos *Gálatas*:

Estas epístolas, que são, de facto, os textos dogmáticos fundamentais do Apóstolo das Gentes, não só constituíam o fundo bíblico principal da doutrina de Lutero sobre a Justificação e a Graça, como também alimentavam grandes controvérsias entre os teólogos e algumas escolas de teologia do campo católico, que se dividiam frequentemente no modo de dialogar com a teologia protestante; sobretudo porque o medo da heresia fazia com que muitos polemistas, confundindo a busca da verdade com o combate ao erro, vissem a heresia por todo o lado onde quer que se não defendessem as suas posições.

Pode mesmo dizer-se que estas discussões de escola, particularmente abundantes, ao longo de toda a segunda metade do século XVI, assumiam,

por vezes, um tom de violência que não se verificava quando a polémica era entre protestantes e católicos²¹.

²¹ Vide supra, p. 584, nota 10, o que se diz a respeito de Miguel Baio, que estava a iniciar a sua carreira de mestre em Lovaina, quando por lá passou Aquiles Estaço.

A polémica criada pelas suas obras, já na fase final do Concílio de Trento, no qual, aliás, esteve presente, como teólogo, tornou-se particularmente aguda no pontificado de Pio V, que se viu forçado a condenar algumas teses extraídas das suas obras: Bula *Ex omnibus afflictionibus* 1.10.1567 (DS 1901-1980; DB 1001-1080).

Factos que, como é fácil de verificar, se dão após a chegada a Roma de Aquiles Estaço.

Poucos anos mais tarde, por razões ideológicas, mas também por rivalidades de escola – de um lado, os dominicanos, alguns deles seguidores de um tomismo estrito, do outro, os jesuítas, ainda no início da sua afirmação como teólogos que se queriam dentro de um tomismo mais aberto - a polémica toma novos contornos e torna-se particularmente violenta.

O problema é praticamente o mesmo que fora já abordado nas obras de Baio, ainda que incidindo de forma especial no mistério das relações da Graça com a liberdade humana.

As discussões explodem, com graves acusações mútuas, em 1588, devido à publicação, em Lisboa, após o parecer favorável do dominicano Bartolomeu Ferreira – o mesmo que, dezasseis anos antes, viabilizara *Os Lusíadas – da Liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, de Luís de Molina, que fora discípulo de Pedro da Fonseca, em Coimbra, e era um dos professores mais ilustres da Universidade de Évora.

Molina, devido à célebre teoria da «ciência média», cuja invenção alguns historiadores do pensamento teológico atribuem ao seu mestre, o português Pedro da Fonseca, que, como se diz acima, conhecera em Coimbra, era acusado de se identificar com Pelágio, cujos discípulos, no século IV-V, haviam provocado alguns dos textos mais polémicos de Santo Agostinho.

A grande acusação feita por Lutero à Igreja Romana, no que se refere à doutrina do mérito e da Graça, é precisamente o ter caído na heresia de Pelágio.

Exagerando as posições de Lutero, que já exagerara a doutrina de Santo Agostinho, Calvino cai no erro oposto ao de Pelágio.

Os teólogos católicos, quando procuravam dialogar quer com os luteranos quer com os calvinistas, punham um cuidado extremo em evitar posições que os adversários, neste caso católicos, pudessem acusar de heresia. Mas que isso era difícil, prova-o a polémica que acompanha a publicação do livro de Molina.

Seja como for, o facto é que as apostilas de Aquiles Estaço às referidas epístolas não fazem eco a essas polémicas, ainda que seja certo ele ter tido conhecimento delas.

Os jesuítas, acusados de pelagianismo pelos dominicanos, defendiam-se acusando os dominicanos que seguiam a doutrina de Bañez de se identificarem com Calvino.

A polémica só terminou em 1607, pela intervenção directa do Papa Paulo V, que, através de uma carta dirigida aos Gerais das duas ordens religiosas, dissolvia os órgãos consultivos constituídos por Clemente VIII – como era o caso da Congregação «De Auxiliis» - e exigia que, de futuro, os defensores de qualquer das opiniões deixassem de classificar os seus opositores como herejes.

(Sobre toda esta matéria, ler-se-á com proveito a síntese de H. IEDIN, *Manual de História...* pp. 735-7439. Ver ainda, infra, p. 601, nota 29)

LER A BÍBLIA COM FÉ E CIÊNCIA

NO SÉCULO DAS REFORMAS

Já foi dito acima que as apostilas de Aquiles Estaço nos poderiam ajudar a resolver o problema da sua presença ou não, como docente, na Universidade *La Sapienza*²².

De facto, tanto pela sua quantidade como pelo seu conteúdo, não será fácil explicar, por exemplo, as apostilas da Bíblia de Alcalá, sem uma forte motivação de ordem profissional. Que, diga-se de passagem, também poderia encontrar-se nas tarefas que lhe confiavam na Cúria. Isto, pelo menos, no que se refere às notas de carácter filológico, que são, na realidade, a maioria, ainda que não as mais extensas. Estas, com efeito, encontram-se no grupo, relativamente numeroso, das transcrições, quer dos Padres, quer dos Doutores da Igreja, quer ainda dos autores eclesiásticos.

Na ausência de dados seguros sobre o trabalho profissional do humanista português, no que se refere à docência, pareceu oportuno terminar as reflexões sobre ele e, de modo especial, sobre o conteúdo dos seus escritos espirituais, analisando alguns elementos daquilo que pode considerar-se a leitura crente da Bíblia, levada a cabo por um humanista, em pleno século XVI.

Procuraram-se os textos de maior cunho pessoal e que pareceram guardar uma certa continuidade com a temática dos poemas e dos salmos

²² Cf. Pp. 40 e sgs.; 579 e sgs.

parafrazeados; não se excluíram, no entanto, alguns temas de ordem teológica que alimentavam as discussões entre as escolas e entre católicos e protestantes: é o caso, por exemplo, da Eucaristia, do Primado de Pedro, da Justificação e da Graça.

Fica claro que estamos perante os frutos de um trabalho ingente que merece um estudo sistemático, sobretudo porque de outro modo cairá irremediavelmente no esquecimento a parte mais importante da obra de Aquiles Estaço, que não só dá a razão principal do seu prestígio na Cúria, mas que continua a ter grande actualidade, se pensamos em termos pragmáticos.

Uma vez, porém, que não é ainda possível fazer o trabalho de sistematização que o humanista português merecia, apresentar-se-ão apenas alguns exemplos de apostilas, seguindo a disposição dos livros do Novo Testamento utilizada no volume e que coincide com a da VSC.

No final tentar-se-á uma breve síntese temática, que tem apenas como objectivo indicar pistas para uma pesquisa mais aprofundada²³.

²³ Relativamente às citações da Bíblia e dos Padres, adopta-se a metodologia seguinte: como norma, deixa-se no corpo da apostila a referência tal qual se encontra no manuscrito. Em nota de rodapé desenvolver-se-á, sempre que possível, a citação, de acordo com os hábitos seguidos pela maioria dos editores de livros. Um dos nossos guias será Clemens J. FUERST, *Normae scriptis Edendis in Disciplinis Ecclesiasticis*, Romae, Apud Aedes Pontificiae Vniuersitatis Gregoriana, 1961.

APOSTILAS AO EVANGELHO DE SÃO MATEUS

Deus veio morar no meio dos homens

Mt 1, 1: Liber generationis Iesu Christi filii David.

Praeclare Chrysostomus cur David Abraham interposuit alii aliud alii, ut peccatores confirmarentur. Nam David peccator, adulter, et homicida, Abraham iustus. Ego sentio fuisse hoc quasi quoddam cognomentum in Euangelio: Filii David miserere, et quidem saepe et hic in euangelio cap. 22 D.²⁴

De forma brilhante, Crisóstomo, quando à pergunta, por que juntou David a Abraão, responde cada qual à sua maneira, diz que terá sido para confirmar os pecadores: pois, enquanto David era pecador, adúltero e homicida, Abraão era justo. Eu penso que se trata de uma espécie de apelido no Evangelho: Filho de David, tem piedade; o que, de facto, acontece muitas vezes, inclusivamente neste Evangelho, cap 22.

Filologia do teólogo:

²⁴ Cf. *Mt 22*, 41- 46.

Logo na primeira apostila, o humanista português explica um nome resistindo à tentação do misticismo fácil, das extrapolações que não têm coerência com os dados fornecidos pelo contexto.

São João Crisóstomo é uma das autoridades mais consideradas por Aquiles Estaço.

No entanto, quando lhe parece que a explicação do mestre está pouco fundamentada, não hesita em apresentar outra, mesmo se o respeito lhe impõe a linguagem da modéstia: *ego sentio*.

De facto, visto o contexto, a expressão *fili Daud* soa a simples apelido, título identificador.

*Filii Daud) hoc modo ostendit quam sit eius generationem narraturus; namque illam alteram quis enarrabit?*²⁵

*Generaciones Christi Domini quatuor: haec apud Matthaeum, duae apud Lucam, in Euangelio ab in (...)*²⁶, *et illa diuina apud Ioannem*²⁷.

Filho de David) Deste modo mostra qual a geração que d'Ele vai narrar: pois a outra, quem a narrará?

São quatro as gerações de Cristo: esta em Mateus, duas em Lucas, no Evangelho desde (...), e a divina, em João.

Difícil de decifrar, o texto de Aquiles Estaço tem a originalidade de considerar como narrativa da geração de Cristo o relato de *Lc* 1, 26-33, ou seja, a Anunciação do Anjo a Maria, que, com a aceitação da proposta divina, segundo a fé católica, se torna Mãe de Deus, pelo mistério da Encarnação do Verbo.

²⁵ Cf. *Is* 53, 8; *Act* 8, 33.

²⁶ Cf. *Lc* 1, 26-33; 3, 23-38.

²⁷ Cf. *Ioh* 1, 1-18.

Um pouco mais abaixo, o humanista português volta à mesma expressão, para recordar o costume hebreu de simplificar as coisas chamando filhos a todos os descendentes de uma determinada figura histórica: Jesus Cristo é filho, quer dizer, descendente de David.

Repare-se na concisão da frase, que responde simultaneamente a todas as dificuldades relativas aos parentes de Jesus, levantadas pelos leitores que ignoram os hábitos linguísticos subjacentes aos relatos dos Evangelhos.

Filii David) Qui longa serie, ac interuallo descendunt ab uno eius filii, more Hebraeorum dicuntur, sicut fratres et patruales.

Filho de David) Aqueles que numa longa série, entre dois intervalos, descendem de um, chamam-se, segundo o costume dos Hebreus, seus filhos, tal como os primos se consideram irmãos.

De Mt 1, 23:

Nobiscum Deus) Deus nobis propitius, sic 39 cap. Gen²⁸. ubi de Ioseph; nullum autem laetius Euangelium adferri potuit,

²⁸ Gen 39, 1-23. Todo o capítulo 39 do *Génesis*, no qual se exalta a fidelidade de José – a Deus e ao seu amo, Putifar, alto dignitário da corte do Faraó, no momento da tentativa de sedução por parte da esposa daquele -, está construído entre quatro insistentes afirmações da presença de Deus na vida dos Seus amigos, aqui, no caso, José: vers. 2: *Fuitque Dominus cum eo*; 3: ... *Qui optime nouerat Dominum esse cum eo*; e 21: *Fuit autem Dominus cum Ioseph*; 23: *Dominus enim erat cum illo*. O comentário de Aquiles Estaço, que se refere a este relato do *Génesis*, não será uma simples citação de lugares paralelos, mas a busca do significado bíblico exacto da expressão, aliás tipicamente hebraica, logo, muito normal em *Mateus*.

De passagem, é talvez oportuno recordar que *Dominus* é o grego *Kuvrio-*, palavra com que a versão dos LXX traduz o tetragrama sagrado YHWH.

quam Deum esse nobiscum, id est, conuersum ad nos, qui ante auersus erat a nobis.

Deus connosco) isto é, que se nos torna propício, como no cap. 39 do *Gen*, onde se fala de José: de facto, o Evangelho não podia ter-nos trazido nada mais gratificante do que estar connosco Deus: voltado para nós, Ele que antes estava longe de nós.

Nobiscum Deus) Conuersans nobiscum, scilicet auxiliator noster. Atque utinam, ut est ipse nobiscum, et nos illi et cum illo.

Deus connosco) Estando connosco, isto é, nosso auxílio. E quem dera que, assim como Ele está connosco, nós (estivéssemos) com Ele e para Ele.

Como é evidente, temos aqui dois exemplos de notas em que Aquiles Estaço, ao explicar o sentido das palavras, faz também reflexões de tipo teológico e ascético: o encontro da filologia com a teologia e a ascese, como era habitual nos humanistas.

«Deus connosco»: A conversão, que estamos habituados a considerar só do lado do homem, é, segundo a teologia católica, que, neste ponto, coincide com a protestante, antes de mais nada e acima de tudo, um gesto de Deus, que Se volta para o homem, afastado d'Ele pelo pecado.

A explicação do nome EMANUEL, que devia ser claro para os judeus piedosos, será um inciso dirigido aos cristãos que não provinham do judaísmo e precisavam de perceber que o Mistério da Encarnação significava um voltar-se definitivo de Deus para a humanidade. Isso é exactamente o que diz Aquiles Estaço no segundo comentário à expressão, encerrando-o com um voto de leitor crente como realmente era. Mais um epifonema, do tipo dos que encontramos, ainda que pouco numerosos, nos textos analisados ao longo do capítulo IV (*De Reditibus Ecclesiasticis e De Pensionibus*).

Ver o que a este respeito se disse supra, p. 581, nota 5.

A Redenção é obra de Deus: porque parte da Sua iniciativa, porque é Ele que reconcilia o homem consigo.

Mas, também segundo a teologia católica, essa reconciliação só é eficaz se o homem aceita a oferta de Deus: se faz o esforço necessário para que a aproximação de Deus se repercuta no seu modo de ser e estar no mundo: existir para Deus - ser propriedade Sua -, e tê-Lo como o companheiro de todas as horas... é o que exprime, em forma de voto, a última frase do comentário de Aquiles Estaço: *Atque utinam, ut est ipse nobiscum, et nos illi et cum illo.*²⁹.

Também temos, neste curto comentário, uma explosão de alma como as que, apesar de ser tão raro Aquiles Estaço falar de si, sobretudo na poesia, onde, no entanto, não faltam os momentos de efusão lírica, aparecem de vez em quando, veiculando intervenções emotivas que poderíamos considerar autênticos epifonemas.

²⁹ Pode dizer-se que este é um dos temas centrais de todas as controvérsias sobre o pecado e a graça, controvérsias que conhecem dois momentos particularmente agudos: o primeiro situa-se nos finais da século IV e princípios do século V, com pelagianos e semi-pelagianos de um lado e Santo Agostinho do outro. O segundo precisamente no século XVI, com Lutero e seus discípulos de um lado e a teologia católica do outro.

O que acontece é que, enquanto no século V Santo Agostinho defende a graça perante os que exageravam o papel da liberdade na conversão do homem, no século XVI, a teologia católica vê-se na necessidade de defender o papel da liberdade perante os que exageram a acção da graça.

Mais dados sobre este assunto podem encontrar-se em qualquer manual de Teologia Sistemática, ou tratado da Graça, com a respectiva bibliografia. Ver os títulos que se indicam na lista de obras consultadas.

Ver também supra, p. 591-592, nota 21.

Universalidade do Reino de Cristo

A visita dos Magos: *Mt 2, 1-12*.

Aquiles Estaço compôs dois poemas inspirados no capítulo II de São Mateus: *Vidistis multaque opes feruentis aheni* e *Caelesti puero tus, myrrham aurumque tulerunt*.

Qualquer destes poemas foi já comentado no devido lugar³⁰. Como vimos, o primeiro, talvez por influências litúrgicas, aglutina três mistérios que o Missal Romano situa precisamente nos três dias que se seguem ao Natal: execução de Santo Estêvão (26 de Dezembro), martírio do Apóstolo São João (27 de Dezembro) e massacre dos Inocentes (28 de Dezembro).

Deste poema interessa-nos aqui a parte referente às vítimas do ciúme e da crueldade de Herodes: os Santos Inocentes. Acontece, porém, que Aquiles Estaço não apostilou essa parte, talvez por não encontrar nela nada que lhe merecesse qualquer comentário.

Por outro lado, as apostilas referentes à visita dos Magos e do que se lhe seguiu, à excepção da morte das crianças de Belém, têm interesse, não só por causa do texto bíblico, mas também pelo facto de nos permitirem comparar o poeta com o exegeta.

Transcrevem-se a seguir essas apostilas:

Ecce Magi) Non reges fuisse arguunt uerba Augustini in Breuiario, in 2. die infra Oct(auam), in lect(ionibus): “Quanto consultius reges, non sicut Herodes interficere quaerant, sed sicut magi potius adorare delectentur”, etc.

Et tamen Tertullianus reges uult innuere, nec ulla ex lectionibus Patrum, quae leguntur per Octauam Epiph(aniae) intellegi potest Reges eos fuisse.

³⁰ Cf. cap. III, «O Poeta Religioso», pp. 287-292; 295-297.

Eis que uns Magos) Que não eram reis, argumentam-no as palavras de Agostinho, no Breviário, no segundo dia da Oitava, nas leituras: «Com quanto mais sabedoria os reis não procurem matar como Herodes, mas antes se alegrem em adorar», etc.

No entanto, Tertuliano quer insinuar que são reis; mas por nenhum dos textos dos Padres que se lêem na Oitava da Epifania, pode entender-se que eles eram reis.

Estamos a ver que Aquiles Estaço não toma posição: limita-se a informar que as duas opiniões têm bons defensores.

Entretanto, como foi observado, na devida altura³¹, o seu poema não faz qualquer referência à condição real dos visitantes, como aliás, acontece com o texto evangélico.

O comentário que se segue já nada tem a ver com esta questão.

No entanto, não deixa de ter um interesse extraordinário, pois constitui um bom exemplo do modo como o nosso humanista abordava o texto bíblico, buscando a coerência do discurso, que não tem a ver apenas com a doutrina teológica ou com a filologia, mas também, como acontece aqui, com a cronologia dos factos narrados.

Existimo recens adhuc nato Christo, Magos uenisse eodem fere tempore quo et pastores uisendi causa; sed stellam multo ante eis illuxisse: toto fere illo tempore quod in itinere consumpserunt, et opportune ad id tempus peruenisse quo tum recens natus erat Christus.

Nec enim post biennium hic eum inuenissent, cum dicat Lucas, cap. 2.: «et ut perfecerunt omnia secundum legem Domini, reuersi sunt in Galilaeam ciuitatem suam Nazareth».

³¹ Vide, supra, p. 295-296.

Adde quod si tantum tempus interfecisset, poterat iam ad Herodem famam peruenire, pastoribus id caeteris nuntiantibus.

Non puto duces perpetuas totius itinere fuisse. Aiunt eim se in Oriente uidisse, et post: «ita ecce stella quam uiderant in Oriente». Ex prophetia enim Balaam in Iudaea nasciturum sciebant³². Non ante ergo post primum exortum illis apparuerat, uidendum.

Em síntese, Aquiles Estaço pensa que a vinda dos Magos, para ver o Menino, se verificou nos primeiros dias após o Seu nascimento – *eodem fere tempore quo et pastores uisendi causa*– quase ao mesmo tempo que os pastores³³.

Isso parece indiscutível, pois, caso contrário, não se compreenderia a surpresa de Herodes, sobretudo se tivermos em conta o «ruído» que o Evangelho de Lucas atribui aos pastores no seu regresso da visita³⁴.

Como também não haveria acordo com a informação de que a família regressou a Nazaré, uma vez cumpridas as formalidades legais da Apresentação no Templo, o que devia verificar-se no primeiro mês após o nascimento³⁵.

A estrela, identificável por homens que o humanista português supõe conhecedores das profecias, teria aparecido antes do nascimento de Jesus, conclui Estaço do teor da narração – *stella quam uiderant in Oriente* –, não os teria acompanhado ao longo de toda a viagem³⁶.

³² Cf. *Num* 24, 17.

³³ *Lc* 1, 15-20.

³⁴ *Lc* 1, 20.

³⁵ Cf. *Lc* 1, 22-39; (*Ex* 3, 2.12; *Lev* 12, 3. 8; *Num* 6, 10).

³⁶ Claro que não ficam resolvidos todos os problemas de coerência narrativa, se comparamos, ponto por ponto, *Mateus* com *Lucas*.

Deixando de lado as discussões entre os exegetas, cada qual propondo a sua solução, dizemos apenas que, na perspectiva do teólogo e do crente, o que importa é a coerência da mensagem, que cada hagiógrafo transmite num quadro pessoal de códigos

A apostila seguinte tem o interesse de a podermos incluir no grupo dos textos especialmente personalizados de Aquiles Estaço, que, aqui, sem menosprezar o rigor científico, bem documentado nas fontes bíblicas que cita, desenvolve uma reflexão ascética, ao serviço da qual utiliza um discurso onde a concisão se casa perfeitamente com o jogo de palavras.

Aurum, thus et myrrham) Myrrha mortuis adhibetur, sic nos mortificationem Christo offeramus, ut thus offerre possimus, cultum Deo, et aurum ut in caritate uiuamus, quae est uita spiritus, quo spiritu caro mortificatur. «Si spiritu facta carnis mortificatione uiuetis»³⁷, et «Spiritus est qui uiuificat, caro nihil prodest»³⁸.

Sunt autem quidem uiuentes mortui, ut peccatores: Paulus de uidua, «uiuens mortua est»³⁹.

Mortificação-caridade-mortificação: o circuito da ascese para que se possa prestar a Cristo a homenagem devida. Tudo centrado na acção do espírito, que é, ao mesmo tempo, impulsionador e fruto da mortificação.

É a caridade, o Amor de Deus, o Espírito Santo, Deus feito dom, que dá valor aos gestos do homem, nas suas relações com a divindade e no contacto com os outros homens.

ideológicos e estilísticos que é preciso analisar à luz da cultura e dos objectivos que lhe são peculiares.

Para mais pormenores, tanto de ordem geral como em referência ao caso concreto dos chamados «Evangelhos da Infância», ver, além da bibliografia já citada, R. SHNACKENBURG, «Christologie des Neuen Testaments», *Mysterium Salutis, Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Eisedeln-Koeln, 1965-1976, III 1, 227-383.

³⁷ Rom 8, 13. Na actual versão da NV: “Si enim secundum carnem uixeritis, moriemini; si autem Spiritu opera corporis (VSC: *facta carnis*), mortificatis uiuetis.”

³⁸ Ioh 6, 64a: “Spiritus est qui uiuificat, caro non prodest quidquam”.

³⁹ Ioh 5, 6: “nam quae in deliciis est uiuens, mortua est.”

Esta ortodoxia do humanista português certamente não escandalizaria os melhores defensores da doutrina luterana sobre o mérito.

Ouro, incenso e mirra) A mirra oferece-se aos mortos: assim nós ofereçamos a Cristo a mortificação, para Lhe podermos oferecer o incenso, que é o culto a Deus, e o ouro, para vivermos na caridade, que é a vida do espírito, pelo qual se mortifica a carne.

APOSTILAS AO EVANGELHO DE SÃO MARCOS

IN CAPVT I

*Initium Euangelii*⁴⁰): Sic legit Irenaeus, lib. Cap. 11. In Magno f. L 53. «Quapropter et Marcus interpres, et sectator Petri, initium euangelicae conscriptionis fecit sic: Initium Euangelii Iesu Christi filii Dei quemadmodum dictum est in prophetis». Vnde etiam colligitur, scripsisse Irenaeum graece. Sic apud Johannem cap. 6. E: et scriptum est in prophetis: et erunt omnes docibiles Dei.⁴¹

Apostila tipicamente filológica. *Sicut scriptum est in Esaia propheta* é a versão tanto da Vulgata Sixto-Clementina, como da Neo-Vulgata.

O facto de o texto grego da Bíblia do Cardeal Cisneros trazer ... *ejn toi`~ profhvtai~*, versão documentada em alguns manuscritos antigos⁴², explica o comentário de Aquiles Estaço.

⁴⁰ *Mc* 1, 2.

⁴¹ *Ioh* 6, 45: O autor do IV Evangelho tem em mente *Is* 54, 13 e *Jer* 31, 33; por isso diz: *Est scriptum in prophetis*. É a expressão que poderá ter influenciado os copistas de *Mc* 1, 2 responsáveis pela substituição de *kaqw;~ gevgraptai ejn tw/^ Hsaiva/ profhvth/* por *en toi\;~ profhvtai~*. Ver nota seguinte.

⁴² Cf A. MERK, *Nouum Testamentum Graece et Latine*, Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1964 (ed. 9), in loco.

De facto, a citação de *Marcos* justapõe duas fontes diferentes: *Ex* 23, 20 (*Gen* 24, 7) e *Is* 40, 3. Isso justifica a lição comentada por Aquiles Estaço; esta lição, realmente mal apoiada na tradição manuscrita, foi rejeitada pela crítica textual, segundo o princípio da preferência da lição mais difícil de explicar.

A seguir, nota justificativa da construção latina, procurando, ao mesmo tempo, tornar mais claro o significado da frase em questão:

O valor dos sinais

Medios fines)⁴³ *Caesarem uide, Bello Gallico: «...iisque qui per aetatem in armis esse non poterant, in Siluam Aduennam abditis, quae ingenti magnitudine per medios fines Treuerorum a flumine Rheno ad initium Remorum pertinet»*⁴⁴.

Outra explicação, não já do texto, mas da atitude nele referida, é a apostila seguinte:

*Suscipiens in caelum*⁴⁵) *quia omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est datum a patre luminum*⁴⁶.

Bem vistas as coisas, diríamos que se trata de explicar o texto bíblico com a própria Bíblia.

Reparemos agora na apostila ao versículo 8 do capítulo VIII:

Septem sportas) *Benedictio etiam ad sportas se extendit, ut quemadmodum turbae impletae sunt, ita et sportae plенаe, quae miraculum etiam indicabunt.*

⁴³ Mc 7, 31: *Et iterum exiens de finibus Tyri uenit per Sidonem da mare Galilaeae inter medios fines Decapoleos.*

⁴⁴ I. Caesar, *De Bello Gallico*, V, 3.

⁴⁵ Lc 7, 34.

⁴⁶ Iac 1, 17: *Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum, descendens a Patre luminum...* Texto ligeiramente diferente do que é citado por Aquiles Estaço.

A bênção estende-se aos cestos, que, tal como a multidão, ficam repletos; assim se enchem os cestos para que sejam também um sinal do milagre.

Para o testemunho do milagre, ou melhor, para o engrandecimento do seu carácter de sinal, o número dos cestos equipara-se à saciedade da multidão.

Raciocínio que nos permite descobrir no humanista português a intuição do valor dos sinais nas narrativas bíblicas; temática hoje abordada em qualquer tratado de exegese.

E a seguir um exemplo de apostila em que o humanista revela a vastidão dos seus conhecimentos bíblicos e patrísticos:

*Amen dico uobis, si dabitur) Id est non dabitur*⁴⁷.
*Hebraismus ut illud: «quibus iuravi in ira mea, si introibunt in requiem meam»*⁴⁸. *Nam et Lucas: non dabitur dicit de hoc ipso*⁴⁹.
*Et Psal. 131: «sicut iuravit Domino, uotum nouit Deo Iacob, si introiero in tabernaculum Domus meae», etc.*⁵⁰ *praecedit iuramentum, siue adfirmatio in utroque Psalmo, ut sic: Amen dico uobis.*

Mais de ordem teológica é a apostila ao versículo 33, deste mesmo capítulo, o qual contém a resposta de Jesus a Simão Pedro, quando este

⁴⁷ Adota-se a versão *dabitur*, por parecer mais coerente, mas o manuscrito poderia também justificar a leitura *debetur*.

⁴⁸ *Ps* 94 (95) 11.

⁴⁹ *Lc* 11, 29.

⁵⁰ *Ps* 131(132), 2-3.

procura dissuadi-lo de Se entregar à morte pelos homens, segundo a vontade do Pai⁵¹:

Satana) Sic forte Satanam uocat, ut Paulus angelum satanae, ut significet idem quod diabolus, id est malum hominem, et ministrum diaboli. Augustinus, quaest. 600. noui et ueteris testamenti: «Diabolus non speciale nomen est, sed commune, in quocumque opera Diaboli fuerit inuenta, sine dubio diabolus appellandus est. Operis enim est, non naturae».

Satanás) Provavelmente chama-lhe Satanás, do mesmo modo que Paulo anjo de Satanás, para significar o diabo, isto é, a pessoa má, o servo do diabo.

Agostinho (...) Diabo não é um nome próprio, mas comum; onde quer que se encontre a acção do Diabo, sem dúvida isso se chama diabo. Trata-se, pois, de uma qualidade da obra, não da natureza.»

Esta nota de Aquiles Estaço é inspirada no estranho que seria Jesus dar a Simão precisamente o nome com que as Escrituras designavam o mal personificado; por isso, estribado em Santo Agostinho, sugere que a palavra, neste contexto, designa, não a personificação do mal, mas o resultado da sua acção – *diabolus* – que, no texto citado do bispo de Hipona, *non speciale nomen est, sed commune*.

A verdade, porém, é que o termo também é empregado como nome próprio, tanto pela Escritura como pelos Padres, incluindo Santo Agostinho.

Em qualquer dos casos, por esta apostila, podemos concluir que o humanista português tinha clara a doutrina ortodoxa sobre o mistério do mal⁵².

⁵¹ Mc 8, 33: *Qui conuersus et uidens discipulos suos, comminatus est Petro et dicit: «Vade retro me, Satana, quoniam non sapis quae Dei sunt, sed quae sunt hominum».*

A impaciência e a força do amor

As últimas apostilas do Evangelho de *Marcos* são um bom documento, para se conhecerem os métodos de trabalho de Aquiles Estaço.

Em primeiro lugar, a parte final do capítulo XV, onde se fala das «santas mulheres» observando o modo e o local da sepultura de Cristo, e cujo texto é o seguinte: *Maria autem Magdalene et Maria Ioseph aspiciabant ubi poneretur*⁵³.

In fine: fieri non potest ut haec Mariae sorores esse dicantur Matris Domini, quod Anna mater Matris Domini alium uel alios praeter Ioachim uiros habuerit, tum quod ex apocryphis Hieronymi constet cum Ioachimo XX. annos in coniugio uixisse, tum quod ex historia apocrypha, qua orationi peri; genevsew~ Cristou`` inseruit Greg. Nyssenus infecunda fuerit natura. De Ioachimo enim agens a{pai~ dekatethvra to;n bivon o{ti aujtw`/ pro;~ teknogonivan ou{k ejpithdeivw~ ei}cen hj suvnoiko~. Sed sorores etiam in Scriptura, et fratres, dicuntur patruelles.

No fim: Não se pode dizer que estas Marias eram irmãs da Mãe do Senhor, porque Ana, mãe da Mãe do Senhor, teve outro ou outros maridos, além de Joaquim, quer porque consta dos apócrifos de Jerónimo que viveu casada vinte anos com Joaquim, quer porque da história apócrifa, Gregório Nisseno, no sermão sobre a genealogia de Cristo afirma que era estéril. (...)

⁵² Sobre esta matéria, ver, por exemplo, John AUER, *Kleine Katholische Dogematik*, III. *Die Welt – Gottes Schöpfung*, ed. Espanhola: Barcelona, Editorial Herder, 1979, pp. 448-499 (para a teologia dos Anjos), e 576-601(para a demonologia).

⁵³ Texto da Neo-vulgata ligeiramente diferente: *Maria autem Magdalene et Maria Iosetis aspiciabant, ubi positus esset.*

Mas na Escritura, também os primos se chamam irmãos e irmãs.

Pelo modo como termina a apostila, é evidente que Aquiles Estaço não vê necessidade de tanta especulação sobre a questão das irmãs da Mãe de Jesus. Evita, no entanto, tudo quanto possa significar uma rejeição directa das autoridades tradicionais, que tem o cuidado de citar pormenorizadamente.

Juntamos a seguir as apostilas ao capítulo XVI, que é o último do Evangelho de Marcos:

Una sabbatorum) Sabbatum, opinor, principio, sabbavtw/ deutevrw/ prwvtw/ quod idem sit quod una, siue prima; id enim ualet prima, id est secundum primum sabbatum, quod iam sabbatum transisset, ut etiam Dei possit trivtw/ prwvtw/, uel primo, id est, ad ipso sabbato secundum sabbatum. Sic in 1 ad Cor. cap. 16 principio,⁵⁴ per unam sabbati, id est primam diem septimanae quae sabbatum etiam dicitur et ad Col. Cap. 2 fine in parte diei festi aut neomeniae aut sabbatorum,⁵⁵ ubi forte intellegit dies ipsos septimanae, atque hinc nostri ferias uocant omnes dies septimanae.

*Si ualde mane, quommodo orto iam sole? Vide Petrum Chrysologum, Sermo 82. Et Marcus paulo post: **Surgens autem Iesus mane prima sabbati.***⁵⁶

E esta preciosa nota de quem reza o texto bíblico:

⁵⁴ 1Cor 16, 2, na versão da Neo-Vulgata: *Per primum sabbati...*

⁵⁵ Col 2, 16, na versão da Neo-Vulgata: *aut ex parte diei festi aut neomeniae aut sabbatorum...*

⁵⁶ Mc 16, 9.

Sollicitae mulieres in pia causa cogitantes de lapidis magnitudine, ac loquentes, sed Deus omnia redit facilia se diligentibus, atque his praesto est; inuenerunt enim lapidem reuolutum.

As mulheres solícitas numa causa pia, pensando e falando acerca da grandeza da pedra; mas Deus tudo torna fácil aos que O amam e vem-lhes em socorro; pois elas encontraram a pedra retirada.

Mariva lakwvbou) *sic in aureo ueteri numismate APCINOHC FILLADELFOU.*

Repare-se como Aquiles Estaço vai buscar uma justificação para o genitivo de parentesco - aqui designando a mãe - frequente no Novo Testamento, a um achado arqueológico: «Assim se encontra numa antiga moeda de ouro», moeda certamente proveniente do Egipto, onde ficava a cidade de Arsinovh, e do tempo de Ptolomeu II, que foi precisamente apelidado de fillavdelfo~: Ajrsinovh~ Filladevlfou.

Aliás, nas sua notas filológicas, é frequente, por parte de Aquiles Estaço, aos dados da epigrafia, muitos dos quais recolhidos por ele próprio nas ruínas de Roma, como pode ver-se em alguns dos papéis conservados na Vallicelliana.

Qui crediderit, et baptizatus fuerit, saluus erit: Qui uero non crediderit, condemnabitur)⁵⁷ *Qui enim non credit, iam iudicatus est, et Ioan. 16: de peccato, quia in me non crediderunt*⁵⁸. *Ipse enim est salus et uita credentium.*

⁵⁷ Mc 16, 16. Transcreve-se o versículo na íntegra, ainda que, de facto, Aquiles Estaço tenha escrito a sua apostila sem destacar qualquer frase do texto bíblico.

⁵⁸ Jo 16, 8.

Hoc uidetur intelligere Paulus ad Hebraeos cap. 2. Quae cum accepisset initium enarrandi per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo, signis, et portentis, et uariis uirtutibus et Spiritus Sancti [distributionibus secundum suam uoluntatem]⁵⁹.

Como é fácil de verificar, as notas de cariz filológico predominam: Aquiles Estaço tem sobretudo a preocupação de tornar o texto mais claro, procurando, ao mesmo tempo, justificar, a partir das fontes, alguma expressão que pudesse tornar-se estranha aos leitores versados no latim humanístico.

Mas não faltam também os comentários destinados a provocar reacções de tipo mais ascético, como é o caso da apostila a *Mc* 16, 2-5, onde se fala das mulheres que vão muito cedo ao túmulo e, pelo caminho, manifestam umas às outras a sua preocupação relativamente à pedra que foi posta na boca do sepulcro:

Deus omnia redit facilia se diligentibus, atque his praesto est.

Esta frase serve de comentário ao texto seguinte: *Et dicebant ad inuicem: «quis reuoluet nobis lapidem ab ostio monumenti?» Et respicientes uident reuolutum lapidem; erat quippe magnus ualde⁶⁰.*

É uma intervenção do humanista que também podemos reunir na categoria dos epifonemas.

⁵⁹ *Heb* 2, 3b-4. O texto transcrito pelo humanista português difere ligeiramente da versão da Vulgata Sixto-Clementina, o que não implica qualquer diferença de significado.

⁶⁰ *Mc* 16, 3-4.

OS TEXTOS NEO-TESTAMENTÁRIOS DA TRADIÇÃO

PAULINA⁶¹

A NARRATIVA LUCANA DA INFÂNCIA DE JESUS: LC 1-3

João Baptista

*Angelus Domini)⁶² Leontius Presbyter
Constantinopolitanus Gabrielem fuisse dicit in oratione in
Natiuitatem Johannis Baptistae, cuius locum, quia etiam ad
mysterium pertinet Incarnationis Dominicae subicio...*

Segundo o seu costume, Aquiles Estaço transcreve as palavras de Leôncio, na língua original, que é o grego, e conclui como segue:

⁶¹ Em termos genéricos, designa-se aqui por tradição paulina o que hoje a maioria dos exegetas considera a fonte comum, quer das catorze epístolas atribuídas a São Paulo, quer dos textos de Lucas: o terceiro Evangelho e o livro dos *Actos dos Apóstolos*.

Relativamente à unidade dos dois escritos atribuídos a Lucas e ao seu relacionamento, ver, por exemplo, R. Aguirre Monasterio y A. Rodriguez Carmona, «Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles», *Introducción al Estudio da la Bíblia*, vol, 6, Estella, Editorial Verbo Divino, 2ª ed.1994, pp. 277-388.

⁶² *Lc* 1,11.

Hoc dicit, quia Gabriel interpretatur uir Deus, siue uir Dei.

Ad excellentiam Joahnnis pertinet quod Ecclesia tres tantum natiuitates celebrat: Domini ipsius, Matris eius, et Beati Johannis Baptistae.

Diz isto, porque Gabriel significa homem divino, ou seja, homem de Deus.

Pertence à excelência de João o facto de a Igreja celebrar apenas três nascimentos: o do próprio Senhor, o da Sua Mãe e o de São João Baptista.

Depois comenta a incredulidade de Zacarias:

Sacerdos erat et ei esse nota debebat quae legerat in Scripturis, Abraham senex ex Sara, senex ex sene⁶³; et Anna peperit sterilis⁶⁴, quibus duobus miraculis debuit fateri, Deum posse omnia, atque debuit responsum dare, et credere, etiamsi esse angelum ignorabat.

Era sacerdote, pelo que lhe devia ser familiar o que lia nas Escrituras: que o idoso Abraão (gerara) de Sara idosa, um idoso de uma idosa; e Ana estéril dera à luz. Dois milagres à base dos quais devia confessar que Deus tudo pode, assim como responder e acreditar, mesmo que não se apercebesse de que estava diante de um Anjo.

A primeira observação que merecem os comentários do nosso humanista refere-se ao facto de o nascimento de João Baptista ser um dos três - os únicos - que são celebrados pela liturgia cristã. E se tivermos

⁶³ Cf. *Gen* 18, 9-11; 21, 1-7.

⁶⁴ Cf. *Gen* 21, 1 *Sam* 1-2.

presente que os outros dois são, respectivamente, o de Jesus e o de Sua Mãe, ainda se torna mais significativo este facto.

Aquiles Estaço não dá a razão, o que realmente deixa frustrada a nossa curiosidade, pois não é por acaso que existe tal peculiaridade.

Dir-se-ia que o humanista português considera demasiado óbvia tal razão, pelo que não se refere a ela.

Ora acontece que as suas palavras parecem insinuar que não reflectiu muito sobre o assunto, ainda que diga que

ad excelentiam Joahnnis pertinet quod...

Pondo de lado a questão do momento do ano em que se fixou essa festa – que tem a ver com questões de inculturação, documentadas noutras celebrações, principalmente na Europa Ocidental – João Baptista é o único santo cuja festa litúrgica celebra o nascimento, porque, segundo o testemunho de *Lucas*⁶⁵, foi santificado no ventre materno, enquanto os outros santos só receberam a Graça a partir do Baptismo.

Parece que se Aquiles Estaço tivesse reflectido sobre o assunto, não deixaria de falar dele, neste contexto, uma vez que, em parte dos comentários que aqui faz, se pressente como fundo doutrinal a teologia católica, recentemente confirmada pelo Concílio de Trento, acerca do pecado e da graça.

O outro aspecto é a severidade com que o nosso humanista julga a falta de fé de Zacarias, que, segundo a sua opinião, devia conhecer os milagres que tornavam inconsistentes as dúvidas com que recebeu a mensagem do Anjo.

Pelas palavras que, logo a seguir, põe na boca de Isabel – *Et beata quae credidisti, «non sic uir meus Zacharias, qui non credit»*⁶⁶ -

⁶⁵ *Lc* 1, 41.

⁶⁶ *Lc* 1, 45. Ver adiante, p. 640.

descobrimos que intuiu o paralelismo, certamente intencional no próprio evangelista, Maria/Zacarias, como referência fundamental para a análise da fé ou da falta dela, no que a liturgia designa por «primórdios dos mistérios da salvação»⁶⁷.

De facto, na mente de Lucas, segundo a opinião da maioria dos exegetas, é nítida a distinção entre o ministro do culto, mesmo quando a fidelidade formal aos seus deveres é incontestável, e o crente piedoso que, como Maria, está atento aos sinais de Deus, para não perder nenhum dos Seus apelos.

Zacarias é, em qualquer dos casos, o representante do judaísmo oficial, o símbolo da rotina que confunde fidelidade com imobilismo, que nem sequer admite a hipótese de Deus alterar os Seus modos habituais de entrar em diálogo com o homem.

Maria, pelo contrário, pertence àquele «resto de Israel» que espera o cumprimento das promessas em disponibilidade total, sem preconceitos nem apegos, ainda que se trate dos seus mais belos propósitos.⁶⁸

De facto, o que nos ilustra sobre a diferença entre Zacarias e Maria é a pergunta que ambos fazem ao Anjo, mas que só aparentemente é igual: Zacarias duvida da possibilidade de vir a ser pai, tendo em vista as circunstâncias pessoais, tanto dele como da esposa. Era-lhe proposto algo de extraordinário, que nem sequer tinha por que ser grande milagre.

Maria, ao contrário, confrontando o que lhe era proposto com as suas circunstâncias pessoais, apenas pergunta que deve fazer; e, percebendo na resposta um milagre verdadeiramente espantoso para qualquer judeu crente, que, além do mais, lhe acarretaria problemas novos, não hesita:

*Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum uerbum tuum*⁶⁹.

⁶⁷ Cf. por exemplo, *Missal Romano*, Festa de São José, Esposo da Bem-aventurada Virgem Maria (19 de Março), oração colecta.

⁶⁸ Para um maior aprofundamento desta matéria pode consultar-se qualquer tratado de teologia bíblica. Sugerimos: R. BROWN/ J. A. FITZMEIER/ R. E. MURPHY, *Comentario bíblico «San Jerónimo»*. Madrid, 1972.

⁶⁹ *Lc* 1, 38. Ver adiante, p. 638-639, apostilas de A. E. a esta resposta de Maria.

*Et multi in natiuitate eius gaudebunt)*⁷⁰ *Non solum cum nascitur, sed festo instituto; nam dies ejortasikoi; non solum Domini, sed etiam sanctorum...*

E muitos se alegrarão no Seu nascimento) E não apenas pelo nascimento, mas pela festa que se institui; pois o *dies natalis* não é só o do Senhor, mas também o dos santos.

Hoc indicat Basilius in Homilia in Sanctum Mamantem et in epistola ad Caesaream Patriciam, cum dicit communicandum in memoriis sanctorum: et sermones Augustini et aliorum Patrum in festiuitatibus sanctorum.

No fundo, Aquiles Estaço está a querer dizer-nos, com a autoridade dos Padres, que mais importante do que o nascimento é a pessoa que nasce. A data tem apenas um valor relativo; o que vale, aquilo que verdadeiramente deve interessar-nos, é o mistério que se celebra.

E é precisamente por isso que, por exemplo, no que se refere ao nascimento de Cristo, a Igreja só tardiamente começa a celebrá-lo e, mesmo assim, fora da data respectiva e por razões que não podem dizer-se cristológicas, já que, como acontece com João Baptista, o que se pretende é fornecer motivações cristãs a festas anteriores ao cristianismo.

Sabemos que aquilo a que se refere o Anjo é muito mais do que a alegria que sentem os crentes e devotos nas festas dos santos.

João Baptista é o Precursor, aquele cujo nascimento anuncia a chegada dos tempos novos, iniciados com a Encarnação do Verbo, Jesus Cristo.

⁷⁰ Lc 1,14.

Estamos perante a alegria da Criação, que tem no seu seio o próprio Criador feito criatura, a eternidade mergulhando no tempo, para que a existência humana não fique encerrada nos seus limites.

Isto é claro para quem analisa o mistério da Encarnação na sua globalidade, não se ficando apenas no nascimento, palavra que, na fala do Anjo, não exprime apenas a realidade do ser dado à luz.

Mas já não é tão claro que o humanista português tenha percebido todo o conteúdo daquele

Et multi in natiuitate eius gaudebunt.

O que acontece é que o simples facto de não aceitar que a causa da alegria de tanta gente seja apenas o nascimento anunciado denuncia a sua intuição acerca do mistério em referência.

JESUS, O MESSIAS,

FILHO DE MARIA

Pela força dos textos, encontramos agora com uma série de apostilas que nos permitem apreciar como Aquiles Estaço situava Maria no mistério de Cristo.

Temática cuja importância é tanto maior, quanto é certo que se trata de um dos assuntos que, a partir de certa altura⁷¹, se transforma em ponto de discórdia entre católicos e protestantes.

No versículo vinte e seis do capítulo primeiro do Evangelho de Lucas, inicia-se a narração dos mistérios mais directamente relacionados com a infância de Jesus.

Daí a oportunidade para falar de Maria e do seu papel na História da Salvação.

Das apostilas de Aquiles Estaço insertas nesta parte do seu exemplar da Bíblia escolheram-se aquelas que pareceram mais significativas.:

⁷¹ Como aconteceu com outros aspectos da doutrina tradicional da Igreja, pode dizer-se que a questão mariana surge, na polémica católicos/protestantes secundariamente e por arrasto: hoje talvez fosse mais claro para uns e para outros que, no fundo, colocando Maria na perspectiva correcta - como não será difícil descobrir nas apostilas do humanista português -, não se diminui nada na pessoa e na obra de Jesus Cristo. Aliás, é bem conhecida a veneração de Lutero pela *Mãe do Senhor*, como ele gostava de lhe chamar. Ver ainda o que se diz, na p. 346-348, sobre a questão da virgindade de Maria.

A santidade da Mãe do Senhor

Lc 1, 28: et ingressus angelus ad eam dixit: Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus.

Gratia plena) Ex his fortasse uerbis elici possit sine peccato originali fuisse matrem Domini et ex subiectis Gregorii Nysseni⁷².

Gratia plena) Sine peccato. Augustinus: «Excepta itaque Sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini, cum de peccatis agitur, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, uolo habere quaestionem. Vnde enim credimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad uincendum omni ex parte peccatum, quia

⁷² Esta apostila vem escrita ao lado do texto latino da saudação do Anjo – *ave gratia plena*– e tem a forma que se apresenta. No entanto, é claro que, para se entender o texto, a ordem deveria ser: *Ex his fortasse uerbis et ex subiectis Gregorii Nysseni, elici possit...*

De facto, um pouco mais abaixo, Aquiles Estaço faz uma longa transcrição em grego, de um comentário à palavra *caî re*, que pertence à saudação angélica, *caî re, kecaritwmevnh*; nessa transcrição, a certa altura, insere-se a informação seguinte: *Ex oratione Gregorii Nysseni, Eij~ th;n Cristou` gevnnhsin; in libro magno manuscripto ubi historia etiam apocrypha*. Depois continua a citação em grego.

Trata-se do sermão incluído em *PG* 46. A parte citada por Aquiles Estaço encontra-se nas colunas 1139-1140.

Nesse texto Gregório de Nissa insere uma história apócrifa para fundamentar a existência de um propósito de virgindade em Maria. O que pode significar que não o vê suficientemente fundamentado no texto canónico: isso justificaria a afirmação do humanista português, segundo o qual aquele Padre da Igreja não terá entendido todo o alcance das palavras de Maria (ver *infra*, p. 626 e sgs). (cf GARCIA PAREDES, Jose Cristo Rey, *Mariologia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 85, nota 35).

A desordem que, por vezes, encontramos nas notas do humanista português poderia servir de indicação a favor da tese segundo a qual Estaço prepararia deste modo as suas aulas (cf. acima, p. 579).

concipere, ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum»⁷³.

Aue gratia plena) Paulus IV, Pontifex Maximus. Orationi Dominicae praemittebat, Aue Maria, quia esset antiquior oratio et quia ut Mater prior apud Filium et deum intercederet.

Além da informação que contém esta última apostila⁷⁴, com interesse teológico apenas secundário e indirecto⁷⁵, o tema de fundo das apostilas do humanista português é a santidade de Maria. Santidade a propósito da qual se levanta inevitavelmente a questão da doutrina da Igreja sobre a redenção da Mãe de Jesus: conhecida sob o nome de Imaculada Conceição, refere-se à verdade segundo a qual Maria, devido aos méritos futuros de Jesus, foi, desde o primeiro instante da sua existência, cumulada de toda a graça de que era capaz a sua pessoa⁷⁶.

⁷³ *De Natura et Gratia*, 36.42.

⁷⁴ Aquiles Estaço não indica as fontes desta informação, que pode ter-lhe chegado apenas entre o que se dizia deste Papa, aliás, controverso, que falecera pouco antes da sua chegada a Roma. Ver o que se disse supra, p.446, sobre as circunstâncias desta chegada.

⁷⁵ Um decreto papal que prescreve uma determinada forma de oração pode ter significado teológico de dois modos: ou pelo facto de avalizar algo já transformado em vida no seio da comunidade crente, ou porque corresponde a uma intuição da fé comum ainda não expressa, mas que se manifesta na aceitação generalizada desse decreto. É o princípio da *lex orandi, lex credendi*, aceite por todos os teólogos. No caso referido por Aquiles Estaço, não se fala propriamente de decreto, que, aliás não se conhece. Provavelmente tratava-se apenas de um prática pessoal. Seja como for, nestas circunstâncias, esse decreto, a existir, só teria significado teológico na segunda alternativa indicada.

⁷⁶ São os seguintes os termos da definição dogmática, realizada por Pio IX, com a bula «Ineffabilis Deus», de 8 de Dezembro de 1854: *Ad honorem sanctae et indiuiduae Trinitatis ... declaramus, pronuntiamus ac definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam uirginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et priuilegio, intuitus meritorum Christi Iesu Saluatoris humani generis, ab omni originalis culpa labe praeseruatam immunem, esse a Deo reuelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam (DS 2803; DB 1641).*

Trata-se de uma afirmação da fé não directamente expressa nos textos bíblicos e que se afigurava difícil de conciliar com a universalidade da Redenção operada por Jesus Cristo.

No século XVI, com o aval e os limites decididos por Sixto IV, no século anterior⁷⁷, esta doutrina continuava a ser de discussão livre entre os teólogos católicos. O modo como Aquiles Estaço se refere a esta questão pode considerar-se típico da posição que toma perante as controvérsias teológicas do seu tempo: ainda quando sugere as suas preferências, como acontece aqui, por exemplo na primeira apostila, preocupa-se mais com a apresentação das fontes, sobretudo das afirmações dos Padres.

Não se refere às opiniões dos teólogos, que haviam discutido calorosamente o assunto, sobretudo nos dois séculos anteriores: é particularmente conhecida a oposição entre os pensadores da linha albertino-tomista, que punham em relevo as dificuldades que a doutrina da Imaculada Conceição levantava, e os teólogos da escola franciscana, que defendiam essa doutrina.

Os testemunhos citados pelo humanista português não afirmam peremptoriamente tal doutrina; mas apresentam-na como possível.

Santo Agostinho não quer falar do assunto, porque lhe parece desonroso para Jesus falar da Mãe a propósito do pecado, mas afirma o principal: ou seja, a peculiar santidade de Maria, precisamente porque *concipere, ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum*.

É clara a perspectiva: apesar de se falar de um privilégio de Maria, o que se põe em realce é a superabundância da Redenção.

Talvez não seja inoportuno recordar que o dogma da Imaculada Conceição não tem nada a ver com o acto sexual em que foi gerada a Mãe de Jesus. Sabemos que alguns Padres e escritores eclesiásticos, entre os quais provavelmente se poderá contar o próprio Santo Agostinho, se deixavam por vezes influenciar pelas suas concepções relativas à sexualidade humana, quando falavam do pecado original; mas, de facto, este nada tem a ver com aquela; e, quando os crentes afirmam que Maria foi concebida sem pecado original, referem-se exclusivamente ao modo extraordinário da sua redenção, independentemente do modo e das circunstâncias do acto que a gerou.

⁷⁷ Pela bula «Cum praeexcelsa», de 27. 02. 477.(Cf. DS 1400; DB 734).

Por outro lado, Santo Agostinho, tanto na obra a que Aquiles Estaço foi buscar o texto que transcreve⁷⁸, como no *De S. Virginitate*, situa o problema na perspectiva mais apreciada hoje pelos teólogos, que coincide com a do Vaticano II e que é, afinal, a da própria definição dogmática⁷⁹: ou seja a perspectiva soteriológica, da salvação trazida por Jesus Cristo.

Turbata est in sermone) Non propter ipsum angelum, sed uerba angeli; nec enim uolebat Deus uisione angeli, et illa specie terreri. Chrisostomus, ibidem: ajlla; mh; qorubhvsh~ mh; de; taraxu;~ th;n yuch;n th;~ parqhvnuu. JEpieikw`~ tw//` aJgiavsmati favnhqi.

Perturbou-se com as palavras) Não por causa do Anjo, mas por causa das palavras do Anjo. Deus não queria, de facto, atemorizar com visão do Anjo e com aquela figura.

Inuenisti) Sic saepe scribitur – «si inueniri gratiam in oculis Domini» – et Exodus 34: «Inuenisti enim gratiam coram me»⁸⁰.

Duas apostilas predominantemente filológicas que, mesmo assim, não deixam de ter um conteúdo válido do ponto de vista da exegese do texto:

A primeira, procurando explicar o tipo de medo que assaltou Maria ao escutar a saudação do Anjo; medo produzido não pela presença do mensageiro celeste, mas pelo conteúdo da mensagem de que é portador.

⁷⁸ Ver supra, nota 73.

⁷⁹ Ver supra, nota 76.

⁸⁰ De facto, a frase citada por Aquiles Estaço encontra-se no capítulo 33, versículo 17b. Em Ex 34, 9, por sua vez, da fala de Moisés a YHWH, pode ler-se: *Si inueni gratiam in conspectu tuo Domine.*

Ou seja, mais uma vez, o que se põe em realce é a santidade da Mãe de Jesus, que, como as grandes figuras do Antigo Testamento, se perturba perante o mistério, não porque ele lhe cause medo, mas porque o toma a sério, considerando, ao mesmo tempo, a distância que separa a sua pequenez da grandeza de Deus.

Na Segunda apostila, ao fornecer os dados que nos permitem considerar a expressão *inuenire gratiam apud Deum* (*eu{rein cavrin para; tw/ Qew/*), como um tópico da linguagem do Antigo Testamento, quando se fala de missões especiais confiadas por Deus aos homens, situa imediatamente a narrativa evangélica na linha dos grandes momentos da História da Salvação.

Mãe do Filho de Deus, sempre virgem

Já se disse que, no século XVI, as polémicas sobre Maria são relativamente tardias e surgem provocadas por questões que só indirectamente estão relacionadas com a Mãe de Jesus⁸¹.

O desenvolvimento da teologia protestante da justificação, por um lado, e a permanência de alguns exageros da piedade popular - muitas vezes com a conivência dos pregadores e quase sempre com a tolerância da hierarquia - , por outro, fizeram com que, a partir de certo momento, se começasse a discutir o papel de Maria na História da Salvação.

Relativamente à questão da virgindade, que, segundo a fórmula consagrada precisamente no século XVI, por Paulo IV, abrange três aspectos fundamentais - antes do parto, no parto e depois do parto⁸², esta questão, do ponto de vista da fé, estava resolvida, já que, mesmo se por

⁸¹ Cf. p.621, nota 71.

⁸² Paulo IV, const. *Cum quorundam hominum*, de 7.08.1555: ... *nec perstitisse (beatissimam Virginem Mariam) semper in uirginitatis integritate, ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum...* (DS 1880; DB 993).

motivos não directamente mariológicos, a generalidade dos símbolos proclamava expressamente a virgindade perpétua de Maria.

O sínodo romano de 649, reunido por Martinho I (649-655), devido à crise monotelita⁸³, ainda que utilizando outra fórmula, fala já da virgindade antes do parto, no parto e depois do parto⁸⁴.

As polémicas surgidas posteriormente, como foi o caso de Santo Ildefonso (+667)⁸⁵, Ratramno (+875)⁸⁶, Pascásio Radberto (+865)⁸⁷ e Tomás de Aquino (+1274)⁸⁸, não põem em questão a doutrina tradicional: apenas se referem ao modo de explicar o mistério.

Lutero, Calvino e Zuínglio defendem a virgindade perpétua de Maria, pelas relações que encontram entre ela e o mistério da Encarnação do Verbo.

Daí a já referida⁸⁹ ausência de controvérsias, praticamente até meados do século.

A primeira oposição sistemática à doutrina da virgindade perpétua veio da seita dos anti-trinitários, perseguidos de forma particularmente violenta por Calvino. Os católicos que se deixaram influenciar por eles são visados por Paulo IV, em 1555, na bula *Cum quorundam hominum*, que será depois confirmada por Pio V (01.10.1568) e Clemente VIII (03.02.1603).

Estas datas permitem-nos supor que Aquiles Estaço terá reflectido sobre os erros em questão, até porque a heresia atinge a Polónia, devido à

⁸³ Os monotelitas, como mais tarde os monoerguitas, que não conseguiam conciliar a existência de duas vontades e duas operações em Jesus Cristo, acabam por negar a Sua natureza humana, pondo assim em risco todo o mistério da salvação. E é ainda por razões cristológico-soteriológicas que o Magistério se debruça sobre a virgindade de Maria.

⁸⁴ Cf. *DS* 503; *DB* 256.

⁸⁵ *De uirginitate perpetua sanctae Mariae*, PL 96, 53-110.

⁸⁶ *De eo quod Christus ex Virgine natus est*, PL 121, 81-202.

⁸⁷ *De partu Virginis*, PL 120, 137.

⁸⁸ *S. Th.* q. 28, a. 2

⁸⁹ Cf. *supra*. p.621, nota 71.

acção de Fausto Socino (Sozzini), por volta de 1580, ainda em vida do humanista português.

*Ecce concipies*⁹⁰) Sic, cum locum aliquem ueteris Scripturae, aut prophetiae innuit, quo sit illud referendum, id quod alias notauimus.

Repare-se no cuidado e no pormenor com que Aquiles Estaço explica a expressão, de estrutura apelativa, empregada pelo Anjo, ao mesmo tempo, para introduzir a sua mensagem e dar a razão da sem-razão, digamos assim, dos temores de Maria.

*Quoniam uirum non cognosco*⁹¹) Non satis intelligere uidetur Gregorius⁹², est hebraismus, idest: nunquam mecum uir quisquam rem habuit. Munda sum, [id] est uirgo. Nam Matthaeus uirum eius uocat Ioseph.

Porque não conheço homem) Não parece que Gregório tenha entendido plenamente este hebraísmo, que quer dizer: nunca nenhum homem teve nada comigo. Sou pura, isto é, virgem. Pois Mateus chama ao seu marido José.

Quoniam uirum non cognosco) etsi legerat illud, Ecce uirgo concipiet⁹³, non tamen intellexerat. Altius, enim, erat humano captu. Putabat enim eam quae uirgo fuerat, parituram humano more, propterea ait: quoniam uirum non cognosco.

⁹⁰ Lc 1, 31. Na versão da Neo-Vulgata: *Et ecce concipies...*

⁹¹ Lc 1, 34.

⁹² Ver supra, p. 622, nota 72.

⁹³ Is 23, 7. 14.

Sed Angelus illis uerbis, Spiritus Sanctus superueniet in te⁹⁴, etc, id est, diuinitus hoc fiet, non humanitus.

Natus est enim Dominus Qeoprevpw~. Nam prophetiae non intelliguntur fere, nisi ex euentis. Hinc illud ut adimpletur quod dictum est per prophetam⁹⁵, etc., uel reuelatione per angelos Dei, ut hic.

Embora tivesse lido o passo: «Eis que uma virgem conceberá», não o entendera: de facto estava acima da capacidade humana. Pois pensava que a que fora virgem havia de ser mãe de modo humano, por isso diz: «porque não conheço homem».

Mas o Anjo,(responde) com as palavras, «o Espírito Santo virá sobre ti», isto é, isso acontecerá de modo divino, não humano.

De facto, o Senhor nasceu de modo conveniente à divindade. Pois as profecias quase não se entendem, senão a partir dos acontecimentos. Daí aquele «para que se cumprisse o que fora dito pelos profetas», etc, ou pela revelação através dos anjos de Deus, como aqui.

Princípio que domina toda a exegese católica: o Antigo Testamento só à luz do Novo revela todo o seu sentido. Não apenas porque Cristo é a chave da História⁹⁶, mas também porque a literatura profética não se entende enquanto os acontecimentos a não esclarecem.

⁹⁴ Lc 1, 35a.

⁹⁵ Expressão típica de *Mateus*, quando introduz as profecias do Antigo Testamento que lhe parecem cumpridas nos gestos de Jesus Cristo. Aqui, o humanista português tem em mente *Mt* 1, 22.

⁹⁶ Repare-se no que escrevia, em pleno século XVI, São João da CRUZ (1542-1591): «Ao dar-nos, como, de facto, deu, o Seu Filho, que é a Sua única e solitária Palavra, disse-nos e revelou-nos de uma só vez e simultaneamente, com esta única Palavra, tudo, e

Nas apostilas anteriores, Aquiles Estação, por força do texto de *Lucas*, aborda a questão da santidade de Maria, a Mãe de Jesus, sem se pronunciar abertamente sobre a Imaculada Conceição.

Uma vez que, apesar de tudo, a sua posição é clara, podemos concluir, com a ajuda de outros elementos da sua obra, que ao nosso humanista não desperta muito interesse a controvérsia teológica.

Entrando, porém, a comentar os versículos seguintes, Estação dá-se com a doutrina da virgindade de Maria, que não engloba apenas o mistério da concepção virginal de Cristo, mas também a questão da existência ou não, em Sua Mãe, do propósito de se conservar virgem por toda a vida. E, mais importante ainda do que o facto, o seu significado soteriológico.

Nestes cinco parágrafos, temos, como sempre e em primeiro lugar, o filólogo que chama a atenção dos leitores para certas peculiaridades de linguagem.

Aqui põe em especial relevo os hebraismos: *ecce concipies, uirum non cognosco, superueniet in te*, etc.

Mas não é possível explicar textos bíblicos sem, de um modo ou de outro, tocar na doutrina que eles exprimem ou fundamentam: por isso, mesmo tendo de contestar um Padre da Igreja, como São Gregório, conclui que Maria afirma a própria virgindade perante o Anjo.

Hoje os exegetas e os teólogos, de um modo geral, dizem que as palavras de Maria ao Anjo não teriam sentido se, além do facto de estar virgem, o não estivesse por uma decisão livre, um propósito de ficar sempre virgem⁹⁷.

não Lhe ficou nada por dizer» (João da CRUZ, *Subida ao Monte Carmelo*, livro 2, capítulo 22).

⁹⁷ Para uma boa síntese das discussões, do passado e da actualidade, àcerca deste versículo de *Lucas*, ver A. SERRA, «Testimonianza Biblica», Stefano de FIORES (e outro), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Milano, Edizioni Paoline, 1986, pp.1424-1454.

Relativamente à questão da virgindade de Maria e da sua relação com o mistério de Cristo, como tem sido tratada ao longo da história e qual o seu estado actual, a

Isso não o afirma Aquiles Estaço neste lugar; afirma-o um pouco mais adiante⁹⁸; entretanto, o texto que cita de Beda, o Venerável, não podia ser mais explícito.

Este é também um procedimento habitual de Estaço: quando pode dizer o que pensa utilizando palavras de outros, principalmente se se trata de testemunhas da Tradição, não perde tempo em busca de um discurso original.

Daí a riqueza das suas apostilas, no que se refere a citações de Padres da Igreja e autores eclesiásticos.

Sic etiam propemodum Beda: «Propositum, inquit, suae mentis reuerenter exposuit, uitam uidelicet uirginalem se ducere decreuisse. Quae quia prima feminarum tantae se uirtuti mancipare curauit, iure singulari prae caeteris feminis

bibliografia é relativamente abundante: indicam-se algumas obras, escolhidas entre as que, mesmo quando abordam o tema na perspectiva da teologia católica, dão boa informação sobre as posições de outras confissões cristãs:

DE FIORES, Stefano, *Maria, Madre di Gesù, Sintesi storico salvifica*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1993, sobretudo, pp. 109-187.

Id. *Maria nel Mistero do Cristo e della Chiesa* Roma, Edizioni Monfortane, 4ª ed., 1995. Uma reflexão centrada no cap. VIII da const. *Lumen Gentium*, do Vat. II. Para o tema que nos ocupa têm particular interesse as pp. 35-42; 49-75; 131-150.

GALOT, Jean, *Maria. la Donna nell'Opera della Salvezza*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2ª ed., 1991. Relacionada com o nosso tema é sobretudo a matéria tratada nas páginas 113-238 (capítulos IV e V).

SÖLL, G. *Storia dei Dogmi Mariani*, (trad do alemão: SCHMAUS, M. (et alii), *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band III, Faszikel 4: «Mariologie», von Georg Söll, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1978), Roma, Libreria Ateneo Salesiano 1981. À nossa temática interessa sobretudo a matéria versada nas páginas, 227-381 (capítulo IV)

GARCIA PAREDES, José C. R., *Mariología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

PIKAZA, Xavier, *La Madre de Jesús. Introducción a la Mariología*, Salamanca, Ediciones Sígueme. 2ªed. 1990.

⁹⁸ P. 636.

beatitudine meruit excellere. Quomodo, inquit, fiet istud... non ait, unde hoc sciam; sed quomodo, inquit, fiet, quoniam uirum non cognosco, ordinem uidelicet obsequii cui subditur, inquirens.

Neque enim decebat electam generando Deo uirginem dubiam diffidentia, sed prudentia cautam existere, quia nec facile poterat homo nosse mysterium, quod ideo manebat a saeculis absconditum quia ergo legerat: ecce uirgo in utero habebit et pariet filium⁹⁹, sed quomodo id fieri posse non legerat, merito credula his, quae legerat, sciscitabatur ab angelo, quod in propheta legerat».

Longa citação de um representante dos finais da era patrística¹⁰⁰. Neste texto justifica-se a pergunta de Maria, cujo sentido se explica de modo a compreender-se como tal pergunta não só não implica dúvida sobre o conteúdo da mensagem divina, como revela disponibilidade interior para identificar o próprio querer com a vontade de Deus.

Spiritus Sanctus superueniet in te, et uirtus Altissimi obumbravit tibi¹⁰¹) Beda: «Non uirili, inquit, quod non cognoscis semine, sed Spiritus Sancti, quo impleueris, opere concipies. Erit in te conceptio, libido non erit; concupiscentiae non erit aestus, ubi umbram faciet Spiritus Sanctus.

Verum in eo quod ai: et uirtus Altissimi obumbravit tibi, potest etiam incarnati Saluatoris utraque natura designari, umbra quippe a lumine solet et corpore formari, et cui obumbratur, lumine quidem, uel calore solis quantum sufficet reficitur. Sed ipse solis ardor ne ferri nequeat interposito uel nubiculo leui, uel quolibet alio corpore temperatur.

⁹⁹ Is 7, 14.

¹⁰⁰ São BEDA, o Venerável, anglo-saxão, viveu entre 672 e 735.

¹⁰¹ Lc 1, 35.

Beata itaque Virgo, quia quasi purus homo omnem plenitudinem diuinitatis corporaliter capere nequibat, uirtus ei Altissimi obumbravit, idest incorporea lux diuinitatis corpus in ea suscepit humanitatis»¹⁰².

Texto de grande beleza, mesmo do ponto de vista literário, que explica as relações de Maria com o mistério da Encarnação.

Não conceberás por intervenção do homem,
que não experimentas;
mas por acção do Espírito Santo,
do qual receberás a plenitude.
Acontecerá em ti uma concepção,
sem que intervenha a sensualidade:
Não se verificará o calor do desejo
onde o Espírito Santo projecta a Sua sombra.

E o monge anglo-saxão procura depois tirar partido das leis físicas - relação entre luz e sombra - para avançar uma leitura alegórica das palavras do Anjo, admitindo a hipótese de elas conterem a revelação directa do mistério da união hipostática - união das duas naturezas, divina e humana, na única pessoa divina do Verbo:

Por isso, a Virgem bem-aventurada, que, como pura criatura, não podia assumir corporalmente a plenitude da divindade, foi envolvida pela força do Altíssimo, isto é, a luz incorpórea da divindade assumiu nela o corpo da humanidade.

¹⁰² *In Lucae Euangelii expositio*, CCL 120.

Não é de Aquiles Estaço, claro. Mas, como se disse já, este é o seu modo de proceder: em matéria de teologia, não diz por palavras suas o que encontra melhor expresso noutros autores.

Para não falar já no que pode significar, como informação sobre as ideias e os gostos literários do humanista, o esforço aplicado na transcrição deste e doutros textos dos autores e dos livros da sua biblioteca pessoal.

O raciocínio de Beda, na linha da reflexão dos Padres, parte da virgindade de Maria para pôr em realce os aspectos mais fortes da absoluta novidade de Cristo, no centro da qual está o mistério da Encarnação: mais concretamente, o facto de Deus Se fazer homem e nascer de uma mulher.

Hoje há uma corrente da teologia, mesmo católica, que prefere seguir a linha inversa: o que leva alguns teólogos a pôr em dúvida, não só a importância dessa virgindade, mas até a sua realidade histórica¹⁰³.

Transcendência de Deus e protagonismo humano, no mistério da Encarnação

Aquiles Estaço é necessariamente tributário do pensamento comum na sua época: tanto católicos como protestantes consideravam que a virgindade de Maria, pelo menos antes do parto, estava essencialmente ligada à divindade de Cristo. Havia, porém uma diferença, que, apesar de aparentemente ser apenas metodológica, radicava na própria concepção luterana das relações de Deus com o homem:

Lutero, que queria acima de tudo salvaguardar a absoluta transcendência de Deus, apesar da veneração que sempre mostrou em relação à Mãe de Jesus, a «Mãe do Senhor», como gostava de lhe chamar, não podia admitir outra participação do homem na Redenção que não fosse puramente instrumental, sem efeitos, digamos colaterais, sobre o instrumento.

¹⁰³ Ver bibliografia indicada na p. 630, nota 97.

É por isso que os protestantes, já no século XVI, aceitam facilmente que Maria não foi virgem senão relativamente à concepção de Cristo. E, em relação a esta, logo que uma certa teologia começou a pôr em dúvida a necessidade de defender a historicidade dos relatos evangélicos, neste campo, não tiveram qualquer dificuldade em negá-la.

Aquiles Estaço, como o provam todos os seus escritos, movimentava-se dentro da concepção católica de Deus e das Suas relações com as criaturas; as apostilas seguintes sugerem que, relativamente à virgindade de Maria, tinha uma visão mais abrangente e menos dependente da fé na divindade de Cristo do que a do próprio Beda.

*Spiritus Sanctus obumbrabit tibi) Adiuuabit te, sic lusitanice: debaixo da sua sombra*¹⁰⁴. *Psalmus 139: Domine, Domine, uirtus salutis meae, obumbrasti super caput meum in die belli. Cassianus, lib. 2, "De Incarnatione Domini" non longe a principio, ubi hunc locum tractat, ut corpoream infirmitatem circumfusa umbrae suae protectione firmaret, f. 25, et Psalmus 90, Scapulis suis obumbrabit tibi*¹⁰⁵.

*Obumbravit) Auxiliabitur, sic Psalmus 120: Leuauit oculos. Dominus protectio tua*¹⁰⁶. *Hebraismus: umbra.*

*Superueniet) Desuper ueniet, id est, ex alto; sic Act. 1 a: Sed accipietis uirtutem superuenientis*¹⁰⁷, *ibi ejpelqovnte~, at in*

¹⁰⁴ Não deixa de chamar a atenção este recurso de Aquiles Estaço à sua língua materna para explicar uma expressão latina. Caso único, até agora encontrado nas apostilas da Bíblia. O texto citado do livro dos Salmos, é *Ps 139 (140) 8*.

¹⁰⁵ *Ps 90 (91) 4*.

¹⁰⁶ *Ps 120 (121) 1a. 6b*.

¹⁰⁷ Cf. *Act 1, 8*.

*eodem, caput C: Nondum enim in quemquam illorum uenerat*¹⁰⁸.

Apostilas de cariz filológico, que não deixam, no entanto, de mostrar que o humanista português não concebe a presença do Espírito Santo em Maria, no momento da Encarnação, como algo puramente funcional, a realizar nela, quase sem ela, o milagre de uma concepção virginal.

Itaque et quod nascetur Sanctum uocabitur Filius Dei)
Quaerit ab Angelo de modo huius conceptionis: dicas, quomodo fiet istud, quoniam uirum non cognosco, quoniam uirginitatem meam firmissime Domino Deo meo deuoui, nec in perpetuum hominem cognoscam.

Et Angelus: fiet per operationem Spiritus Sancti; qui te singulari modo replebit, et eius uirtute concipies salua tibi uirginitate tua, et Iesus filius tuus uocabitur filius Dei.

É muito claro, a partir deste texto, que Aquiles Estaço defende a existência, em Maria, de um propósito de virgindade oferecida ao Senhor.

Interroga o Anjo
sobre o modo desta concepção:
- Diz-me como é que isso vai acontecer,
pois não conheço homem,
nem conhecerei nunca mais,
porque firmemente consagrei a Deus
a minha virgindade.
E o Anjo responde:
- Acontecerá por obra do Espírito Santo,
que de modo especialíssimo

¹⁰⁸ Act 8, 16.

te encherá da Sua plenitude;
guardando a tua virgindade,
conceberás pelo Seu poder,
e o teu filho chamar-se-á Filho de Deus.

Poderia ficar-nos a dúvida sobre o que pensa o nosso humanista, acerca do que hoje é comumente aceite por todos os mariólogos: ou seja, que Maria pergunta, não por estar aferrada ao seu propósito, mas porque, por querer ser fiel, precisa de saber como conciliar a sua fidelidade com o que lhe é proposto por parte de Deus.

Aquiles Estaço parece enfatizar as referências de Maria ao seu propósito de virgindade.

Repare-se, no entanto, que as palavras *nec in perpetuum hominem cognoscam* correspondem mais ao *firmissime ... Deo deuoui*, do que a um qualquer apego aos seus projectos pessoais de vida espiritual.

Ou seja: segundo Aquiles Estaço, Maria afirma que está decidida a cumprir o seu voto; não diz, nem sequer dá a entender, que esse voto é irrevogável, mesmo que Deus queira outra coisa.

Sanctus Bonauentura in opusculo «Meditationum passionis Christi» cap. 5: «Mirum artificium diuinitatis, ut terra caelo iungeretur, eiusdem filii mater terrestris et pater est».

Quia non erit impossibile apud Deum omne uerbum¹⁰⁹
*Verbum, res, sic Hebr. ut post, caput 2: «Videamus uerbum»*¹¹⁰.
*Et Iob: «Haec ex parte dicta sunt uiarum eius et cum uix paruam stillam sermonum eius audiui, quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri sermonum»*¹¹¹, *id est rerum, et lib 2*

¹⁰⁹ *Lc 1, 37*

¹¹⁰ *Lc 2, 15.*

¹¹¹ *Job 26, 14.*

Paralip. Caput 36: «Reliqua autem uerborum Ioacim et abominationes eius, quas operatus est»¹¹², etc.

***Ecce ancilla Domini**¹¹³) In hoc ipso uerbo concepit de Spiritu Sancto, quia humilibus statim dat gratiam Deus. Unde, quia respexit humilitatem ancillae suae¹¹⁴.*

No próprio proferir destas palavras, concebeu do Espírito Santo, porque aos humildes dá Deus a graça imediatamente. Daí: «porque Deus olhou para a humildade da Sua serva».

***Ecce ancilla**) «Audiit filia et uidit, audiendo admirabiliter concepit». Chrysostomus, in homilia...*

***Fiat mihi secundum uerbum tuum**)¹¹⁵ Verbum Patris uerbo Angeli de spiritu Sancto conceptum, uerbo Matris Ioannem in utero facit exultare conceptum¹¹⁶.*

A Palavra do Pai, mediante a palavra do Anjo, é concebida por obra do Espírito Santo; mediante a palavra da Mãe faz exultar no ventre João já concebido.

***Fiat mihi**) Optare atque orare etiam debemus ipsi, ut auditis Dei uocibus faciamus ea quae praecipiuntur.*

Sanctus Bruno simile in sermone . Psalmus 104: Quoniam memor fuit uerbi sancti sui quod habuit ad Abraham puerum suum¹¹⁷.

¹¹² 2Chr 36, 8.

¹¹³ Lc 1, 38a.

¹¹⁴ Lc 1,48.

¹¹⁵ Lc 1, 38.

¹¹⁶ Cf. Lc 1, 41.

¹¹⁷ Ps 104 (105) 42.

Primeira observação importante: Aquiles Estaço, na linha da mais genuína tradição, confirmada pelo texto que cita de São João Crisóstomo, faz coincidir a Encarnação do Verbo com o pronunciar, por parte de Maria, das palavras *Ecce ancilla Domini* – *ijdou` hJ douvlh kurivou* (YHWH) – *Fiat mihi secundum uerbum tuum*.

É o realçar da intervenção directa da mulher naquela maternidade, que, como ensina hoje a generalidade dos teólogos católicos, Deus quis que fosse inteiramente livre e antropologicamente perfeita¹¹⁸: isto é, segundo o humanista português, que vai mesmo além do que se poderia ler no *audiendo* de Crisóstomo, é o *fiat* de Maria, a sua decisão de aceitar o projecto divino, que produz a Encarnação do Verbo, implicada nesse projecto.

A mesma ideia, aliás, encontramos já em São Bernardo, quando imagina o Anjo e a criação inteira, além, bem entendido, do próprio Deus, pendentes dos lábios de Maria, à espera da sua resposta.

Em segundo lugar, também dentro do que diz Crisóstomo a respeito da escuta da Palavra por parte de Maria, merece atenção o paralelismo estabelecido pelo humanista português, que fala do Verbo eterno de Deus, cuja concepção no ventre de Maria é precedida da palavra do Anjo, e cuja obra santificadora a favor de João Baptista, ainda no ventre materno, é precedida da palavra de Maria, grávida do mesmo Verbo eterno feito homem, havia poucos dias.

¹¹⁸ Para evitar equívocos, esclarece-se que, neste contexto, o antropologicamente perfeito se refere ao papel de Maria: ou seja, tanto na concepção como no parto, o papel da mulher, na Encarnação do Verbo segundo a genuína teologia católica, mesmo se diferente, não pode ser inferior ao que se supõe em qualquer outra maternidade humana; pelo contrário, supõe-se, e aí a teologia católica distingue-se da protestante, que terá mesmo sido superior, já que a acção do Espírito Santo não prescinde da participação da mulher, até ao máximo das suas capacidades.

É claro que toda esta questão da superioridade ou inferioridade do papel da mãe na sua maternidade depende da antropologia que se toma como fundo; e esta, como é evidente, constitui também elemento essencial das perspectivas de análise da sexualidade humana.

Finalmente, uma das poucas reflexões de ordem ascética que encontramos nas apostilas de Aquiles Estaço: segundo o exemplo de Maria, como ouvinte da Palavra de Deus, desejar e pedir que também nós saibamos escutar essa Palavra de modo a que dê fruto.

Também nós devemos desejar e pedir que, percebidos os sinais de Deus, façamos o que eles nos indicam.

*Mater Dei*¹¹⁹ *mei*) *Contra haereticos. Ergo Dei Mater et Qeotovko~ et Matthaeus, 22, et Lucas, 20. Vide loca*¹²⁰.

Et beata quae credidisti) *Non sic uir meus Zacharias, qui non credidit*¹²¹.

Recolhem-se apenas duas apostilas sobre a fala de Isabel a Maria: a primeira pelo interesse teológico, já que Aquiles Estaço aproveita as palavras de Isabel para recordar que Maria é verdadeiramente Mãe de Deus.

De facto, o que Isabel diz, tanto na versão da Vulgata como da Neo-Vulgata, é *mater Domini mei*, ou seja, no grego original, hJ mhvthr tou` kurivou mou. Mas não podemos esquecer que Kuvrio~ é a palavra com que os Setenta traduzem o hebraico YHWH, o que justifica a versão *mater Dei mei*.

¹¹⁹ De facto, tanto a Vulgata Sixto-Clementina como a Neo-Vulgata, aliás em tradução correcta do original grego, trazem «mater domini (jKurivou) mei». Ver página seguinte.

¹²⁰ Cf *Mt* 22, 41-46; *Lc* 20, 41-44. De facto, Aquiles Estaço cita apenas *Mateus* e *Lucas*, mas a cena do Evangelho em referência encontra-se nos três sinópticos: podemos, portanto, indicar também *Mc* 12, 35-40.

¹²¹ *Lc* 1, 45: *Et beata, quae credidisti, quoniam perficientur ea, quae dicta sunt tibi a Domino.*

Mas também é de admitir que na fala das duas mulheres haja ressonâncias, não já do Antigo Testamento, mas da piedade dos primeiros cristãos, que chamavam Senhor a Jesus, afirmando assim a Sua divindade.

A Segunda apostila, ao mesmo tempo que põe em realce a fé da Mãe de Jesus, como protagonista da saudação do Anjo, denuncia, ainda que de modo indirecto, o paralelo Isabel/Maria, certamente procurado pelo autor do terceiro Evangelho.

Magnificat anima mea Dominum, et exultavit spiritus meus) Psalam mente, psalam et spiritu, ait Paulus¹²².

Como se diz em nota, o texto de Paulo, que tem como fundo os problemas surgidos na comunidade de Corinto, pelo abuso dos carismas individuais nas celebrações comunitárias, obedece a uma estrutura diferente da do canto de Maria, que, logicamente, não pode tê-lo como fonte.

Mas a inversão levada a efeito por Aquiles Estaço, sem alterar o significado do texto paulino, ajuda a introduzir as palavras seguintes, de que não se indica a fonte, mas que têm sabor agostiniano:

Anima dum uult, animus est, dum scit, mens est, dum recolit, memoria est; dum rectum iudicat, ratio est, dum spirat, spiritus est, dum aliquid sentit, sensus est», ex scida mea ueteri.

¹²² *1Cor 14, 15.* A ordem do texto original é a seguinte: *psalam spiritu, psalam et mente.*

No contexto, Paulo fala da necessidade de se evitar nos actos de culto tudo aquilo que, pela sua estranheza, em vez de contribuir para a edificação da comunidade, semeia a confusão, deixando o comum dos fiéis desorientados. A expressão, *psalam spiritu, psalam et mente*, do versículo 15, contrapõe a oração espontânea, «carismática» (*spiritu*), à que se interioriza (*mente*).

Cf. BORNKAMM, Günther, *Paulus*, Heidelberg, Verlag W. Kohlhammer, 1969. Tradução espanhola de Mario Sala e José M. Vigil, *Pablo de Tarso*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 4ª ed., 1991, pp. 243-245.

A alma, no acto de querer, é ânimo;
 quando sabe, é mente;
 quando retém, é memória;
 quando julga rectamente é razão;
 quando ama é espírito;
 quando sente é sensibilidade.

«De uma ficha antiga», diz Aquiles Estação, que incluiu na sua primeira publicação, aos 22 anos, um pequeno tratado sobre a imortalidade da alma. Bem pode datar do tempo em que recolhia dados para o seu estudo a ficha que utiliza na leitura do canto de Maria.

Mas o que aqui interessa notar é a estrutura hexástica do discurso em que se dá conta das operações da alma, salvaguardando, ao mesmo tempo, a sua unidade: seis verbos e seis nomes, correspondendo a outras tantas operações.

*Quia respexit humilitatem) Psalmus 112: Quis sicut Dominus Deus noster qui in altis habitat et humilia respexit in caelo et in terra?*¹²³

*Ezechielis, 17: Quia ego Dominus humiliaui lignum sublime et exaltaui humile*¹²⁴.

*Dispersit superbos mente cordis sui) Apud Matthaeum contrarium, qui mitis sum et humilis corde*¹²⁵.

*Deposuit potentes) In cantico Moysi: Et in multitudine gloriae tuae deposuisti aduersarios tuos*¹²⁶.

¹²³ Ps 112 (113) 5-6.

¹²⁴ Cf Ez 17, 24.

¹²⁵ Mt 11, 29.

¹²⁶ Ex 15, 7.

Et exaltauit humiles) Job 5: Qui ponit humiles in sublime, et maerentes sospitare¹²⁷

Esurientes impleuit bonis) Psalmus 106: Quia satiauit animam inanem, et animam esurientem satiauit bonis¹²⁸. Psalmus 64: Replebimur in bonis domus tuae¹²⁹.

Israel puerum suum)¹³⁰ Psalmus 68: et ne auertas faciem tuam a puero tuo¹³¹. Exodus, 4: Filius meus Israel primogenitus¹³².

Israel) Accusandi casum. Sic omnes ueteres. Hieronymus uertit in Luca, memorauit, sic Dauid Dei puer: et erexit cornu salutis nobis in Domo Dauid pueri sui¹³³.

Hunc hymnum canit Deo uirgo mater Domini. Simile illud, Filius erat Saul unius anni cum regnare coepit, idest ipsi Saul dandi casu¹³⁴.

Sicut locutus est) Psalmus 104: Memor fuit in saeculum testamentum sui, etc., et Hieronymus, 2.

Et eritis mihi populum, et ego ero uobis in Deum, et ut suscitem iuramentum, quod iuraui patribus uestris daturum eis terram fluentem lacte et melle¹³⁵.

¹²⁷ Job 5, 11: *Qui ponit humiles in sublime, et moerentes erigit sospitare.*

¹²⁸ Ps 106 (107) 9.

¹²⁹ Ps 64 (65) 5c.

¹³⁰ Lc 1, 54.

¹³¹ Ps 68 (69) 18.

¹³² Ex 4, 22b.

¹³³ Lc 1, 69.

¹³⁴ ISam 13, 1 (Versão da Vulgata sixto-clementina): *Filius unius anni erat Saul cum regnare coepisset...*

¹³⁵ Ex 13, 7.

Estamos perante uma série de apostilas que pouco mais fazem do que pôr-nos perante os textos bíblicos que podem considerar-se fonte do canto de Maria.

Hoje toda a exegese reconhece, nesse canto, a fusão, dentro de uma estrutura literária particularmente bela, como acontece com outros textos lucanos, de múltiplas reminiscências vétero-testamentárias.

Temos, pois, aqui mais um documento da extraordinária erudição bíblica do humanista português.

**UMA MEDITAÇÃO SOBRE A MISERICÓRDIA DIVINA
EM PLENO SÉCULO XVI**

Por estranho que pareça, sobretudo se tivermos em conta uma certa imagem criada nos últimos séculos relativamente ao humanismo da Reforma, nem Lutero nem os seus discípulos imediatos favoreceram muito o discurso sobre a misericórdia divina.

De facto, ao querer realçar o carácter absolutamente gratuito da salvação, no que estava perfeitamente de acordo com a tradição teológica mais genuína, não soube evitar o escolho em que o próprio Santo Agostinho esteve à beira de soçobrar, quando polemizava com os pelagianos, demasiado confiantes nas capacidades da natureza humana.

Também aqui os extremos se tocam: recusar ao homem qualquer possibilidade de colaborar com Deus na sua própria salvação é, no fundo, pôr limites à misericórdia divina, que acabará anulada, ou no predestinacionismo calvinista - do qual nascerão algumas das ideologias discriminatórias mais chocantes, como é o racismo do *apartheid* -, ou no optimismo utópico da moral voluntarista, cujo ponto de chegada, no mundo secularizado em que nos encontramos, é a rejeição de todo o conceito religioso de virtude e, conseqüentemente, a perda da noção de pecado.

Pode dizer-se que todas as controvérsias do século XVI sobre a justificação e a graça, após o Concílio de Trento, principalmente dentro da Igreja Católica, onde nunca cessaram as tentativas de estabelecer pontes que permitissem o diálogo com os teólogos da Reforma, se balanceiam entre

estes dois extremos: o que leva muitas vezes ao esquecimento do essencial, definido na célebre sessão sexta daquele Concílio, mas que corresponde aos aspectos mais importantes de tudo quanto, depois de São Paulo, se ensinou sobre a radical novidade de Jesus Cristo, que nos veio revelar os extremos do amor do Pai¹³⁶.

Ora, desta revelação, em termos de linguagem verbal, o discurso mais belo, até do ponto de vista literário, encontra-se em *Lucas*, capítulo XV, versículos 11- 31.

É a chamada parábola do Filho Pródigo, que Jesus contou, como é fácil de ver, com o apoio de todo o contexto deste capítulo, não para falar do filho, mas para revelar os abismos de misericórdia do Pai¹³⁷.

Aquiles Estaço deixou muitas apostilas no Evangelho de *Lucas*; porém, quanto ao capítulo quinze, que contém três parábolas da

¹³⁶ Ver o que sobre o assunto se diz nas pp. 332-333 e respectivas notas.

¹³⁷ Esta parábola, que tem sido muito estudada, quer isoladamente, quer no enquadramento das outras, veio de novo para o primeiro plano da reflexão, principalmente em escritos de ordem pastoral, devido à temática proposta pelo Papa para a última fase de preparação do Jubileu do ano dois mil (Cf *Tertio millennio adueniente*, nn. 49-54).

A bibliografia é muito vasta, o que demonstra a sua importância, tanto do ponto de vista bíblico – literatura e exegese -, como do ponto de vista teológico. Sugerem-se alguns títulos, com a consciência de não se mencionarem todas as obras que mereciam uma leitura atenta.

P. J. RENIÉ, o. c. Tome IV, pp. 533-535.

J. M. CABODEVILLA, *El Padre del hijo pródigo*, Madrid, 1999.

I. DOMINGUEZ, *Misericordia para los tiempos ásperos*, Madrid, 1996.

M. GOURGES, «Le père prodigue», NRT 114 (1992) 3-20.

J.-R. FLECHA, *Caminos de fe*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, pp. 109-111.

L. RAMARASON, *Le coeur du troisième évangile: Lc 15: Bib 60* (1979) 248-260.

Com muito interesse, também pela actualização da bibliografia, é a obra recente de Francisco CONTRERAS MOLINA, *Un Padre que tenia dos hijos, Lucas 15, 11-32*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1999.

misericórdia divina¹³⁸, debruçou-se de modo especial sobre a parte referente à terceira, a única que apostilou.

No seu trabalho, manifesta-se a cada passo o filólogo, preocupado com a autenticidade do texto, que procura comentar com a ajuda dos Padres da Igreja e outros testemunhos da Tradição.

Mas nas notas a esta parábola encontramos também algumas reflexões pessoais sobre o pecado, a conversão e a misericórdia divina, que servem para documentar, mais uma vez, a posição de Estaço, entre os fogos cruzados dos controversistas do seu tempo.

Houve a preocupação de recolher todas as notas, e dada a importância teológica do seu conteúdo, deu-se-lhes uma ordenação sistemática, seguindo, tanto quanto possível, a estrutura narrativa do texto de *Lucas*, 15, 11-32.

De forma muito sumária, essa estrutura pode descrever-se assim:

O filho mais novo, recebida do pai, a parte que lhe cabia na herança, parte para «uma região longínqua» (11-13).

Consequências do afastamento da casa paterna (14-16).

O filho tresmalhado, recorda-se da casa do pai, mede o estado em que se encontra e decide regressar (17-19).

A festa do reencontro (20-24).

O pai justifica-se perante o filho mais velho (25-32).

¹³⁸ São elas: a parábola do pastor que, tendo cem ovelhas, ao perder uma, deixa as outras noventa e nove para ir em busca da ovelha perdida (*Lc* 15, 4-7), e a da mulher que, possuindo dez moedas, perdida uma, não descansa enquanto não a encontra (*Lc* 15, 8-9). Num caso como no outro, a busca termina com uma festa.

Qualquer das duas parábolas tem a mesma estrutura narrativa da terceira; esta, no entanto, além da diferença de estilo introdutório, obedece a um ritmo dramático único e que a coloca entre as jóias mais preciosas da literatura universal. Também por isso ela não poderia ter passado despercebida ao nosso humanista.

Como é fácil de ver, a cada troço narrativo corresponde um momento importante daquilo que poderíamos designar por dinâmica do pecado e da conversão, vista, tanto do lado do pecador, que ofende, como do lado de Deus, que perdoa¹³⁹

A queda (15, 11-13)

*Quae me contingit) Maccab. P. cap. X: et ego dabo quindecim millia siclorum argenti de rationibus regis quae me contingunt*¹⁴⁰.

Regionem longinquam) id est in regionem dissimilitudinis.

*Eucharius*¹⁴¹ *opinor, Adam, ubi es? (Cf Gen 3, 9b). Sermo hic non Deum ueri inscitum; uel ubi esset Adam, Deum ostendit*

¹³⁹ Talvez convenha recordar que o pecado é, na fé cristã, uma noção teológica: quer dizer que, sem ofensa a Deus, pode haver crime, mas não há pecado. Como também é possível ofender a Deus e, portanto pecar, com acções boas. Por isso mesmo aqui se diz de Deus apenas que perdoa e não que é ofendido, já que se trata da conversão do pecador, e sem ofensa a Deus não há pecador nem lugar para a conversão.

¹⁴⁰ Aquiles Estaço cita *IMach* 10, 40, que, na Neo-Vulgata, tem a seguinte redacção: *Et ego do singulis annis quindecim millia argenti de rationibus regis ex locis, quae me contingunt.*

¹⁴¹ Palavra difícil de decifrar no manuscrito de Aquiles Estaço. Depois de algumas buscas em diferentes dicionários, e depois de comparar o texto com *Eccli* 6, 5, única fonte citada, optou-se pela forma adverbial do adjectivo *eucharis*. O versículo em referência, na versão da Vulgata, contém o texto seguinte: *Verbum dulce multiplicat amicos et mitigat inimicos, et lingua eucharis in bono homine abundat*, texto que a edição brasileira das traduções de Matos Soares (São Paulo, Edições Paulinas, 1968), traduz do seguinte modo: «A palavra doce multiplica os amigos e mitiga os inimigos; e a língua amável no homem bom produz abundantes frutos». Tendo em conta o valor intransitivo do verbo, poder-se-ia fazer deste segundo inciso uma tradução mais simples: «...e no homem bom abunda a linguagem amável».

ignarum. Sed illud potius ostendit, quod omnis qui peccat, uelut iam erroribus suis de uisu, et per delictum recedens a conspectu Dei, notitia eius efficiatur indignus.

Um dos aspectos mais interessantes do comentário de Aquiles Estaço é o partido que procura tirar da expressão *in regionem longinquam*, para descrever o estado em que fica o homem depois do pecado.

Aqui faz referência ao episódio bíblico da busca de Adão, por parte de Deus, após a queda¹⁴².

De facto, Adão e Eva, ao aperceberem-se da aproximação do «Senhor Deus» (YHWH, como nome de Deus, sem tradução, respeitaria certamente melhor o contexto poético e antropomórfico, tão profundamente marcado pelo diálogo pessoal), procuram esconder-se. Atitude que, junta ao tópico da nudez, retrata de forma ímpar o estado psicológico do homem, quando se dá conta do que «lucrou» (na limpidez da revelação bíblica, do que perdeu), com a sua recusa a sujeitar-se às condições da aliança com Deus.

Para uma região longínqua) isto é, para o campo da dissemelhança¹⁴³.

Por sua vez, a nova edição de *A Bíblia Sagrada dos Capuchinhos*, traduz: «Palavras amáveis multiplicam os amigos, a linguagem afável atrai muitas respostas agradáveis.»

Seja como for, se esta leitura do manuscrito está correcta, temos aqui um exemplo de estilo académico, ainda que tendendo para a modéstia, na introdução de um ponto de vista pessoal: Aquiles Estaço apresenta assim a sua leitura da expressão de *Lucas*,

profectus est in regionem longinquam.

¹⁴² Cf. *Gen* 3, 7-10.

¹⁴³ Traduz-se o termo desta forma, porque é indiscutível que Aquiles Estaço tem presente *Gen* 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Ora, uma das particularidades a ter presentes no comentário do nosso humanista é precisamente a ideia de que o pecado desfigura a imagem de Deus no homem. Ver *infra*, p.652.

Esta a minha honesta opinião: Adão, onde estás? (*Gen 3, 9b*): uma linguagem que não mostra Deus ignorante da verdade, ou sem saber onde se encontra Adão. Manifesta, antes, que todo aquele que peca, pelos seus erros, afastando-se da vista e da presença de Deus, se torna indigno de ser conhecido por Deus.

Naturalmente, aquela pergunta – *Adam, ubi es?* – é um antropomorfismo, ou, se quisermos, faz parte do carácter metafórico de toda a narrativa. Deus não podia ignorar o esconderijo de Adão. O que se passa é que, segundo o humanista português, o homem, depois da queda original, que acontece por uma atitude cuja essência se renova em qualquer pecado pessoal, nem sequer merecia continuar no conhecimento divino... ou, dito de outro modo, só porque Deus optou pela misericórdia, o homem pôde continuar a existir¹⁴⁴. Aqui o humanista português está em perfeita sintonia com a mais moderna protologia¹⁴⁵, que acentua os efeitos da revolta original, do primeiro par humano, na criação, preferindo, quando se refere a Deus, pôr em realce a misericórdia com que Ele corrige ou anula eses efeitos.

Depois, Aquiles Estaço, embora não duvide da sua interpretação do texto, como bom humanista que é, procura o apoio dos Padres, o que justifica, além do convite a consultar as «concordâncias», a longa citação de Santo Agostinho que encontramos na mesma página:

*Longinquam) Quia longe a peccatoribus salus, uide
longinquam in concordantiis.*

¹⁴⁴ Cf. J. RATZINGER, *O Caminho Pascal*, S. Paulo, Edições Loyola, 1986.

¹⁴⁵ Actualmente reina uma certa anarquia no modo de designar os diferentes tratados da Teologia. De um modo geral, pode dizer-se que os compêndios de tendências mais globalizantes e que estudam todo o mistério cristão à luz do que se designa por História da Salvação, encerram esta história dentro de duas fronteiras que designam, a primeira, por *Protologia* (correspondente ao tratado *De Deo creante et eleuante*), e a segunda, por *Escatologia* (correspondente ao antigo *De Nouissimis*).

*In regionem longinquam) Prosperum in Sententiis (...).
«Deo, qui ubique est, non locis, sed actionibus sumus longinqui,
aut propinqui; quia sicut dissimilitudo separat nos, ita illi nos
iungit imitatio.*

*Idem Augustinus, homilia de septem panibus in libro
manuscripto: Valde autem pensanda est pia sententia, quae ex
ore ueritatis processit qua dicitur: quidem autem ex eis de longe
uenerunt¹⁴⁶.*

*Est enim qui nil fraudis et nil carnalis corruptionis
expertus, ad omnipotentis Dei seruitium festinauit, iste de
longinquo non uenit, quia per innocentiam et incorruptionem
proximus; alius nulla impudicitia, nullis flagitiis inquinatus,
solum autem coniugium expertus ad ministerium spirituale
conuersus est; iste non uenit de longinquo, quia usus
coniunctione (?) per illicita non errauit.*

*Alii post carnis flagitia, alii post falsa testimonia, alii post
furta, alii post usuras, uiolentias, alii post perpetrata homicidia,
ad paenitentiam redeunt, atque ad omnipotentis Dei seruitium
conuertuntur, hi uidelicet ad Dominum de longinquo ueniunt»,
etc.*

Vide ubi adduxit locum hunc.

Santo Agostinho, como Próspero da Aquitânia, que é posterior ao bispo de Hipona, mas que Aquiles Estaço cita primeiro, interpreta as palavras *longe* e *longinquus*, no sentido moral e não no sentido espacial.

O texto de Agostinho pertence a um comentário à narrativa da segunda multiplicação dos pães, tal como nos é transmitida por *Marcos*: os que vêm de longe são os que se aproximam de Deus, após uma vida de pecado.

¹⁴⁶ *Mc* 8, 3b.

Indirectamente, Agostinho apoia a afirmação de Estaço, segundo o qual «*in regionem longinquam proficisci*» significa perder a semelhança com Deus: nas palavras de Estaço, «*in regionem dissimilitudinis proficisci*».

Diríamos, em linguagem cara a Ratzinger¹⁴⁷, que o partir para uma região longínqua significa o desfigurar, por parte do homem, da imagem criada de Deus que ele é

Depois da queda (15, 14-16).

Et cupiebat implere uentrem suum¹⁴⁸ de siliquis, quas porci manducabant, et nemo illi dabat.

Cupiebat implere uentrem) Non quia alioquin uentrem expleuerat, sed quia (...) peccatum, nec sic seipsum saturabat, ut iterum non esuriret, quod est proprium cibi, et potus diuini, ut iterum non sitias, ut uidelicet terrenas; gustato enim spiritu desinit omnis caro.

Quamobrem Apostolus terrena omnia ut stercora reputabat quae nisi sordidus¹⁴⁹(...) repetit, ut sus in uolutabro¹⁵⁰. In Euangelio diaboli mittuntur in porcos, immundum animal et uorax¹⁵¹.

Vae homini habenti pacem in substantiis suis, quas tantopere Paulus aspernabatur; ad contemptum enim rerum humana[rum] tota nos hortatur scriptura, quae nihil laudat nisi charitatem, nihil damnat (...).

¹⁴⁷ Cf. o. c. passim.

¹⁴⁸ O texto da Neo-Vulgata é ligeiramente diferente: *et cupiebat saturari*.

¹⁴⁹ Cf. *Phil* 3, 8.

¹⁵⁰ Cf. *2Pet* 2, 22.

¹⁵¹ Cf. *Mc* 5, 11-13.

*Nolite, ait Joannes, diligere mundum, nec ea quae in mundo sunt; quae enim in mundo sunt, etc.*¹⁵²

Nemo illi dabit) ut sic uentrem impleret, ne iterum adpeteret; nam peccatum suo pondere ad aliud trahit.

Aquiles Estaço descreve o estado do pecador, a partir dos termos da própria parábola, cuja linguagem lhe permite tirar vantagem do contexto bíblico e dos seus conhecimentos da psicologia humana: afastado do Criador, por amor às criaturas – *profectus in regionem longinquam* – fora da Casa do Pai, onde tudo adquire os seus verdadeiros contornos, o homem não tem meio de saciar a sua fome de felicidade.

Queria matar a fome com as bolotas que os porcos comiam, mas ninguém lhas dava:

Queria encher o ventre), não que já alguma vez o tivesse satisfeito, mas porque (optando pelo) pecado, não podia satisfazer-se de modo a não ter mais fome, como é próprio da comida e da bebida divinas.... de modo a não teres mais sede das coisas deste mundo. Pois, uma vez experimentado o espírito, sobra toda a carne.

Por isso o Apóstolo considera estrume todas as coisas terrenas, às quais só o homem sem dignidade volta, *como o suíno ao seu vômito*.

Ai daquele que repousa nos bens, que Paulo repelia com tanta força.

De facto, toda a Escritura nos exorta ao desprendimento das coisas humanas; ela que não louva senão a caridade...

¹⁵² Cf. *1Jo* 2, 15-17.

Ninguém lhe dava) para que se saciasse de tal modo que não voltasse a sentir necessidade; pois o pecado, com o seu peso arrasta para outro pecado.

As notas de comentário ao versículo 16 contrapõem os bens terrenos, carnis, que, fora do quadro normal da sua utilização, não podem saciar, aos bens espirituais, que, uma vez alcançados, tornam o homem feliz.

Peccatum suo pondere ad aliud trahit: é a afirmação com que Aquiles Estaço comenta o *nemo illi dabat* do versículo 16 e com a qual diz o que os especialistas de teologia moral sabem, confirmado pela experiência, quer individual quer colectiva do pecado.

Isso que se exprime metaforicamente nos textos inspirados, desde o primeiro relato da queda¹⁵³, até este momento da parábola: afastando-se do Criador, perdido no abismo da sua miséria, o homem que não se deixa guiar pela recordação do Pai afundar-se-á cada vez mais.

Repare-se na quantidade de passos bíblicos – os *loca*, segundo a terminologia técnica das ciências teológicas -, que o humanista português aduz para apoio e a propósito dos seus pontos de vista.

A conversão (15, 17-19)

ajnasta;~) *a peccato, et morte, in qua sum sepultus, et ibo per bona opera, per paenitentiae fructus. Surgit, cum malum reliquit, it, cum operatur bona.*

Levanto-me do pecado e da morte em que estou sepultado e vou, por meio das boas obras, com o fruto da penitência. Levanta-se quando abandona o mal; vai quando pratica o bem.

¹⁵³ Cf. *Gen* 3. A parte que mais interessa o nosso intento encontra-se nos versículos 7 a 15, sobretudo com as referências à nudez e à perturbação em que se sentem Adão e Eva após o pecado.

Surgere e Ire, os dois verbos com que Aquiles Estaço descreve o dinamismo do regresso à Casa do Pai: o abandono do pecado tem dois momentos distintos, mas reclamando-se mutuamente: *surgit, cum malum reliquit* – e a prática do bem – *it, cum operatur bona*.

O desenvolvimento destes pontos continua nas apostilas seguintes.

Surgam et ibo ad patrem) Vide de illo in uitis Patrum, quoties debeo surgere.

Et surgens, postquam ire coepit, patrem uocat, et ibo: Non enim satis est surgere: redeundum est. Qui non proficit, deficit, uia; Tolle grabatum tuum et ambula...¹⁵⁴

Surgo et ibo ad patrem) Vide de discipulo patrem spiritualem interrogante, quousque surgere debeo. Vide autem quomodo patrem uocat. Statim, ut dixit, surgam, quale illud, peccaui, et Dominus transtulit peccatum tuum...

Descreve-se o gesto interno, o primeiro momento da conversão, enquanto acção do próprio pecador.

O texto em referência é o início dos versículos 18 – *Surgam et ibo ad patrem meum...* que descreve o processo interno propriamente dito, a decisão enquanto é ainda puramente mental («vou sair daqui e encontrar-me com meu pai» -, e 20 – *Et surgens uenit ad patrem suum*, que narra a execução do propósito, bem como o seu efeito sobre o coração do pai.

Recorde-se o que lemos nas vidas dos Padres: quantas vezes devo levantar-me!

¹⁵⁴ Jo 5, 8.

E levantando-se, retoma o caminho, chama pelo pai, e vai: Pois não basta levantar-se, é necessário regressar. Quem não avança desfalece no caminmho.

Levanto-me e vou ter com meu pai) Recorda o discípulo que pergunta ao director espiritual:

Repara, no entanto, como invoca o pai.

Logo que disse «levanto-me», tal como «pequei», o Senhor aliviou-te do teu pecado.

Aquiles Estaço, sempre com a Tradição em mente, esclarece o significado das palavras, realçando as componentes essenciais da conversão pessoal: a decisão de sair do estado em que se encontra, não de qualquer modo, mas regressando a casa do pai.

De facto, não é propriamente o abandono da situação que interessa, mas o ir ter com o pai: para o humanista português, que reflecte como verdadeiro teólogo, não existe conversão enquanto o pecador não se volta para Deus, mesmo que eventualmente se emende dos seus erros.

O que, embora teoricamente possível, na prática, a teologia, de um modo geral, considera-o impossível, tendo em vista o homem histórico concreto: de facto com as faculdades diminuídas pelo mundo de pecado em que decorre a sua existência, o homem não consegue emendar-se dos seus defeitos sem a Graça, e esta, Deus não a concede senão aos que se voltam para Ele.

Peccauī in caelum) Quo nunquam oculos sustuli more porcorum, quos pauī.

Cum autem adhuc longe esset) Contritio ante confessionem auricularem ueniam meretur, sed non omittenda confessio, si possit fieri... Dixi, confitebor aduersum me

*iniustitiam meam, et tu remisisti impietatem peccati mei*¹⁵⁵. *Sic leprosi post cap. 17 euntes, ut lauentur, mundantur*¹⁵⁶.

Vocari) *Ego quidem te patrem uocaui spe ueniae, sed ab aliis filius tuus uocari sum indignus.*

Fac me sicut unum) *Quanta Dei benignitas, eum, qui mercenarius esse uolebat, filium recipit. Qui enim se humiliat exaltabitur*¹⁵⁷.

*Non reminiscitur enim iniquitatum nostrarum, sed cito [anticipent nos misericordiae tuae]*¹⁵⁸.

Os versículos 17 a 19 contêm a parte central e também mais emocionante da parábola: o movimento interior do filho, que, no fundo da sua miséria¹⁵⁹, se recorda do que perdera saindo da casa do pai; e logo decide regressar.

Pequei contra o Céu) para o qual nunca levantei os olhos, como os porcos que apascentei.

Enquanto ainda estava longe) A contrição consegue o perdão antes da confissão auricular, mas não se deve omitir a confissão, se se pode fazer...

¹⁵⁵ *Ps* 31(32), 5; cf *Is* 65, 24.

¹⁵⁶ Cf *Lc* 17, 12-19.

¹⁵⁷ Cf *Lc* 18, 14.

¹⁵⁸ *Ps* 78(79), 8. O texto citado por Aquiles Estaço não coincide nem com a versão da Vulgata Sixto-Clementina, nem com a da tradução litúrgica, publicada por Pio XII, nem com a versão da Neo-Vulgata. Como seria de esperar, porém, as diferenças são apenas de pormenor e nada têm a ver com o partido que do Salmo quer tirar o humanista português.

¹⁵⁹ Para um judeu do tempo de Cristo, o tópico do guardador de porcos que nem sequer se pode alimentar dos restos que eles deixam constitui a imagem suprema da miséria humana, qualquer que seja o ponto de vista que se adopte.

Eu disse: confessarei contra mim mesmo a minha injustiça, e tu remiste a impiedade do meu pecado. Assim os leprosos do cap. 17, que são purificados enquanto vão a caminho de se lavarem.

Ser chamado) Eu, de facto, chamei-te pai, na esperança do perdão, mas não sou digno de que os outros me chamem teu filho.

Outra vez na casa do Pai (15, 20-24)

O clímax atinge-se no versículo 20, quando o pai, ao ver o filho ainda longe, se lhe lança ao pescoço, cobrindo-o de beijos:

Cum autem adhuc longe esset, uidit illum pater ipsius et misericordia motus est et accurrens cecidit supra collum eius et osculatus est illum.

A descoberta de *Lucas* como o evangelista da misericórdia divina, mais preocupado em captar os gestos e as palavras que revelam essa misericórdia do que em descrever o percurso da conversão por parte do pecador – ou não fosse ele discípulo de São Paulo – esta descoberta é relativamente recente, na exegese católica.

Isso explicará o facto de Aquiles Estaço não ter deixado qualquer nota a este versículo, que, segundo tudo leva a crer, foi objecto de um cuidado especial por parte do redactor do texto evangélico.

Aliás, ainda hoje, como o documenta o nome que se dá a esta parábola, o texto é lido mais na perspectiva dos actos do pecador do que pensando no amor misericordioso de Deus.

Aquiles Estaço escrevia na segunda metade do século XVI, após a polémica com os reformadores, que negavam ao pecador toda a possibilidade de cooperar com Deus na sua conversão.

Contra eles se dirigiam de modo especial os cânones do Concílio de Trento, que, sem negarem o facto de ser Deus a tomar a iniciativa, afirmavam igualmente a capacidade de o homem colaborar com Ele¹⁶⁰.

Num ambiente de controvérsia, como era, a este respeito, o século XVI, qualquer tendência a acentuar um dos aspectos poria de sobreaviso os defensores dos outros, que não hesitavam em classificar de hereges os que não estavam claramente do seu lado¹⁶¹.

Por outro lado, é normal que um humanista do século XVI, desejo de contribuir para a formação prática dos crentes, no sentido de realizarem correctamente os actos correspondentes à doutrina fixada pelo Concílio, fale da conversão, mais na perspectiva do pecador do que na de Deus.

E este era o caso do nosso humanista.

Assim, põe em realce a sinceridade do filho e a corajosa humildade com que reconhece ter ofendido a Deus e o pai: *Pater, peccavi in caelum et coram te*.

Estaço lê a expressão *peccavi in caelum*, enquadrando-a na situação concreta do guardador de porcos, conseguindo assim tirar dela um partido especial: *Peccavi in caelum, quo nunquam oculos sustuli more porcorum quos pavi*.

Que se confessa indigno de ser considerado filho de tal pai, mas trata-o como tal, na esperança de alcançar o perdão.

E quanto ao *cum autem adhuc longe esset*, parecem interessar-lhe mais os aspectos canónicos da conversão e os seus efeitos imediatos do que a iniciativa de Deus e a generosidade do Seu perdão: assim, fala dos frutos

¹⁶⁰ O tema da justificação, com todas as suas implicações, foi tratado na primeira fase do Concílio de Trento (1545-1549) e deu origem ao *Decretum de iustificatione*, aprovado, com os respectivos cânones, na sessão sexta (13.01.1547). Em relação aos pecadores baptizados que se convertem tem especial importância o cap. 14, *De lapsis et eorum reparatione*, e o cânone 29 (Cf. DS 1542. 1579; DB 807.839).

¹⁶¹ Ver, supra, cap. IV, o que se disse sobre as controvérsias acerca da natureza e da graça, nos finais do século XVI.

da contrição, sem deixar de referir a necessidade da confissão auricular, *si possit fieri*.

É a doutrina confirmada pelo Concílio de Trento, ainda hoje presente na pastoral do sacramento da Reconciliação¹⁶².

No entanto, além das referências indirectas, contidas nas alusões à conversão do pecador, Aquiles Estaço termina o seu comentário com um epifonema semelhante a tantos outros que, a despeito da sua reserva, quanto a exprimir emoções pessoais, lhe escapavam em determinados contextos¹⁶³:

Quanta Dei benignitas! Eum qui mercenarius esse uolebat, filium recipit.

Como é grande a bondade de Deus!

Recebe como filho aquele que queria ser assalariado.

A incompreensão dos " bons" (!5, 25-32)

Erat autem filius eius senior) Peccata nonnunquam prosunt cum paenitentes ad se redeunt et bonum ipsum arctius complectuntur, quam qui in perpetua iustitia uixerunt.

Diligentibus enim Deum omnia cooperantur in bonum, «etiam peccata» ait Augustinus¹⁶⁴.

Tu semper mecum es) Laudatur in bono perseuerantia. Vos qui permansisti mecum in tribulatione mea¹⁶⁵.

¹⁶² Quanto ao Concílio de Trento, cf. Sessão XIV (25.11.1551), sobretudo os capítulos IV e V (DS 1676-1683.1704-1705).

Quanto ao actual magistério da Igreja, basta ler o n° 31da Exortação Apostólica post-sinodal, *Reconciliatio et Paenitentia*, de João Paulo II, AAS 77(1985) 185-275.

¹⁶³ Cf. p. 367.

¹⁶⁴ Cf. *Rom* 8, 28

¹⁶⁵ *Rom* 22, 28.

Tu semper, inquit, mecum es, quia qui cum Deo non est, moritur. Addit enim: Frater tuus hic mortuus erat; cum illo quidam fuerat pater.

Dir-se-ia que, neste comentário, com a preocupação de aproveitar o tema da perseverança, que ele vê desenhada no filho mais velho, Aquiles Estaço perde a direcção tomada no comentário à expressão *erat autem filius eius senior*, naquela referência ao facto de o pecado, uma vez assumido como tal, servir melhor, por vezes, o progresso espiritual do que a simples permanência na graça.

Havia, porém, o filho mais velho) O pecado torna-se não raro frutuoso, quando os pecadores arrependidos entram em si e abraçam a prática da virtude com mais afinco do que os que sempre viveram em graça.

Para os que amam a Deus tudo contribui para o bem, «até o pecado», acrescenta Agostinho.

Tu estás sempre comigo) Louva-se a perseverança no bem. Vós que permanecestes a meu lado nos meus trabalhos.

Tu, diz, estás sempre comigo, porque quem não está com Deus morre. Pois acrescenta: Este teu irmão estava morto; no entanto, mas com ele estivera o pai.

De facto, para a exegese contemporânea, como, aliás, para os autores espirituais, o filho mais velho, que na intenção de Lucas simbolizava os Escribas e Fariseus, é o protótipo da auto-satisfação do crente sem aspirações, que, a certa altura, pensa em Deus, quando pensa, mais como um devedor do que como um amigo.

Não era, até há pouco, um aspecto muito considerado, já que esta parábola, incorrectamente chamada de «Parábola do Filho Pródigo», era, em

geral, lida como exemplo da dinâmica da conversão, quase sempre a partir do pecador.

O nosso humanista parece ter intuído a profundidade da revelação contida no discurso de Jesus, que fala essencialmente da misericórdia divina; mas não tira disso todas as consequências, em parte porque, como se disse acima¹⁶⁶, essa temática andava demasiado envolvida em questões especulativas sobre a justificação, a graça e a liberdade... quase como se tudo se passasse no coração do homem, num relacionamento pouco mais que jurídico com Deus.

Em jeito de síntese, pode dizer-se que Aquiles Estaço, nos seus comentários à parábola do Filho Pródigo, não esconde uma certa emoção, que se revela de modo especial quando procura tirar conclusões teológicas e ascéticas do texto evangélico.

Isto é tanto mais digno de nota quanto é certo que a frieza caracteriza grande parte das suas notas, sempre marcadas pela preocupação científica que as carrega de observações de ordem filológica e citações de textos paralelos.

Relativamente à teologia do pecado, que, apesar de não ser o tema directo da parábola¹⁶⁷, é o que desenvolve mais, aliás seguindo na esteira dos comentadores que o precederam, pode dizer-se o seguinte:

¹⁶⁶ Cf. supra, pp. 658-659.

¹⁶⁷ Considera-se aqui «tema directo» o que está na mente do narrador como objectivo primário. E, na parábola do Filho Pródigo, hoje todos os exegetas e teólogos estão de acordo em que se trata de um texto fundamental do Novo Testamento, na revelação da paternidade divina.

Quanto à teologia do pecado e da graça, como era de esperar, são muitas as obras que dela se ocupam, tanto numa perspectiva puramente especulativa, como de forma positiva, na análise das fontes da Revelação e da evolução da doutrina.

Para as controvérsias do século XVI, no âmbito deste trabalho, basta consultar a síntese de algum manual de Teologia, que também fornecerá suficiente informação

Na segunda metade do século XVI, a reflexão teológica sobre as relações da natureza humana com o pecado e a graça move-se entre dois extremos:

De um lado, o pessimismo dos predestinacionistas da linha de Calvino: Deus predestina para a salvação ou para condenação, independentemente dos méritos da pessoa. A estes podiam juntar-se alguns discípulos de Lutero, que, embora não fosse tão radical, ensinava que a natureza humana estava irremediavelmente corrompida e que o pecado era a sua condição normal.

Do outro lado, o optimismo naturalista de certos humanistas, consciente ou inconscientemente dependentes de Pelágio, que, esquecendo os efeitos do pecado sobre a natureza humana, concluíam quase negando a Redenção e a necessidade da Graça.

Aquiles Estação evita os dois extremos, além do mais, pela sua preocupação de ortodoxia; o conteúdo das suas notas tem como fundo a doutrina dos decretos tridentinos, onde, contra ambos os extremos, se consagra o ensino tradicional da Igreja, ao afirmar-se a capacidade da natureza humana para coladorar com a Graça.

Mas a Graça é absolutamente necessária, inclusivamente para o início da fé justificante, porque o homem já de si limitado, como criatura

bibliográfica, tanto do lado católico como do lado protestante. Indicam-se três, apenas como exemplo:

B. SESBOÛÉ (Dir.) *Storia dei Dogmi, II L'uomo e la sua salvezza (secoli V-XVII)*. Edizioni PIEMME, 1997. Ver, sobretudo, pp. 195-235; 285-326.

AUER/RATZINGER, *Kleine Katholische Dogmatic II., Die Welt-Gottes Schöpfung*. Edição espanhola: *Curso de Teologia Dogmática. II., El mundo creación de Dios*. Barcelona. Editorial Herder, 1985. Ver, sobretudo, pp. 503 – 645. V, *Das Evangelium der Gnade*. Ed. Espanhola: *El Evangelio de la gracia*, Barcelona. Editorial Herder, 1990.

J. FEINER e M. Löhner (Editortes), *Mysterium Salutis. Manual de teología como história de la salvación*. Madrid. Ediciones Cristiandad, 1969-1975. Interessam sobretudo, do volume II, o tomo 3, do volume IV, os tomos 7-8. Desta obra, cujo original é alemão (Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln), existe uma tradução portuguesa, editada no Brasil: Editora Vozes, Petrópolis, 1971.

que é, leva consigo a peso da «raça» pecadora a que pertence pela natureza, e dos seus próprios pecados.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Os temas do pecado e da Graça foram aflorados várias vezes durante o Concílio, sobretudo porque eles estavam no centro da problemática criada por Lutero e seus discípulos: pode dizer-se que os documentos fundamentais são os dois decretos aprovados nas sessões V (17.01.1546) e VI (13.01.1547), respectivamente: *Decretum de peccato originali* (cf. DS 1510-1516; DB 787-792) e *Decretum de iustificatione* (cf. DS 1520-1583; DB 792-843).

CRIAÇÃO, PECADO E REDENÇÃO

(ROM 5-9)

Os textos de São Paulo tematicamente mais próximos um do outro são a *Epístola aos Romanos* e a *Epístola aos Gálatas*: escritos ambos no aceso da polémica com os chamados «judaizantes», neles São Paulo não se limita a apontar a inutilidade das prescrições da Lei, finalmente ultrapassada pela realização das promessas feitas a Abraão e aos outros Patriarcas.

O Apóstolo das Gentes, que tinha uma formação teológica superior, como ele próprio afirma, mais do que uma vez¹⁶⁹, aproveita esta oportunidade para desenvolver a doutrina do mistério de Cristo e da Redenção por Ele operada.

Era inevitável o aparecimento da questão do pecado, da Graça e do livre arbítrio, que arrastava consigo a discussão a respeito do que o homem pode fazer para a sua salvação.

Encontramo-nos no núcleo central das polémicas subsequentes ao eclodir do luteranismo, em 1517.

Mesmo depois das definições do Concílio de Trento, a controvérsia não se extinguiu dentro da Igreja, já que os teólogos católicos, ao tentarem um discurso adequado, quer à exposição interna da doutrina, quer ao diálogo com as correntes de pensamento derivadas da Reforma e que não haviam aceiteado aquelas definições, deslizavam muitas vezes para posições demasiado próximas da heresia, quando não caíam mesmo nela.

¹⁶⁹ Cf. *Phil* 3, 2-5; *Act* 22,3.

Já se fez referência a estas controvérsias, bem como ao conhecimento que de algumas terá tido Aquiles Estaço¹⁷⁰.

Como já aconteceu com os comentários aos Evangelhos, não se estudam aqui todas as apostilas com que anotou a *Epístola aos Romanos*: fez-se uma selecção partindo de um duplo critério: o que se considera mais característico do humanista, como apostilador, e, em segundo lugar, o que tem mais interesse do ponto de vista doutrinal.

Esboço de uma teologia da vocação

Este é, precisamente, o critério que nos leva a começar pelas apostilas do Cap.IV: de facto, é a partir do final deste capítulo que Paulo desenvolve a sua doutrina do carácter absolutamente gratuito da Redenção operada por Cristo:

*Et uocat ea quae non sunt tamquam*¹⁷¹) *Contra Esaias caput 41: «sunt quasi non sint»; et paulo post, «et erunt quasi non sint»*¹⁷². *Vide et caput 40, «qui dat lapso uirtutem, at iis qui non sunt, fortitudinem et robur multiplicat»*¹⁷³. *Et caput 41: «Quis haec operatus est, et fecit, uocans generationes de exordio»*¹⁷⁴?

Vocat) Dat ut sint, et uiuant quocumque genere animae.

*Tamquam ea quae sunt) wJ~, sic in Euangelio Ioannis*¹⁷⁵: *quasi Vnigeniti a Patre. wJ~, confirmatiue.*

¹⁷⁰ Cf. acima, p.584, nota 10. Ver também o que nas páginas anteriores, a propósito das apostilas de Aquiles Estaço à parábola do Filho Pródigo, se disse sobre o tema, bem como a bibliografia aí indicada.

¹⁷¹ *Rom* 5, 17b

¹⁷² *Is* 41, 11. 12

¹⁷³ *Is* 40, 29

¹⁷⁴ *Is* 41, 4

¹⁷⁵ *Jo* 1, 14

*Qui contra spem*¹⁷⁶) *Habet ergo et desperatio suam spem:*
Dei gratia et potentia.

Paulo inicia a sua exposição teológica partindo da vocação de Abraão: e põe em realce sobretudo a fé com que ele adere a um chamamento que, visto num plano puramente natural, era, de facto, absurdo¹⁷⁷.

Aquiles Estaço parece mais impressionado com a generosidade divina implicada naquele chamamento; pelo menos dedica especial atenção aos termos com que o Apóstolo descreve a vocação de Abraão por parte de Deus.

Tem particular interesse observar que o humanista português analisa o verbo *uocare* de um modo que acaba por identificar, em Deus, qualquer vocação divina com o acto criador do mesmo Deus.

A reflexão teológica acerca da vocação tem feito muitos progressos ultimamente; e cada vez se vê mais claro que Deus não chama o homem senão uma vez: quando lhe concede o dom da vida.

Seria certamente um exagero dizer que Estaço intuiu esta visão teológica, numa época em que quase só se consideravam os aspectos jurídicos dos ministérios.

Mas as suas apostilas denunciam um conhecimento profundo dos textos em que a palavra com que Deus interfere na vida dos homens, individualmente ou em grupo, se identifica com a que fez surgir a Criação.

¹⁷⁶ Rom 4, 17: *Qui contra spem in spem credit.*

¹⁷⁷ A história de Abraão, contada ao longo de catorze capítulos, está marcada por contínuas intromissões de Deus que são outros tantos desafios à fidelidade do Seu aliado, ao qual propõe ultrapassagens cada vez mais para além das fronteiras da razão. Por isso a tradição cristã, na linha insinuada nesta carta pelo próprio Paulo, considera Abraão o modelo do crente, «nosso pai na fé» (Liturgia).

É nesta ordem de ideias que transcreve o seguinte passo de Pedro Crisólogo:

... et in nouissima tuba. Tuba quae in principio mundum uocauit ex nihilo, ipsa in nouissimo mundum uocabit... Ex hoc loco potest intellegi, quid sit uocari apud Paulum, idest lege Dei sic iubentis et uolentis esse aliquid, nimirum, Deus uerbo uocauit, et «per uerbum facta omnia» Ioan. 1¹⁷⁸, et Psal.104¹⁷⁹. «Et uocauit famem super terram, et omne firmamentum panis contriuit», etc. Firmamentum panis, quia sustentat panis cor hominis confirmat.

Também não faltam as notas mais de tipo filológico, como a que procura explicar o significado de *tamquam*, do versículo 17, com *quasi* de Jo. 1, 14, que traduz a mesma partícula grega.

E tem interesse constatar que a Neo-Vulgata adoptou precisamente a tradução proposta por Aquiles Estação, certamente porque mais fiel ao texto grego.

Aliás, a apostila onde se procura esclarecer o sentido de *uocare* com os lugares paralelos, é fundamentalmente uma apostila filológico-teológica, como acontece com a maioria das apostilas de Aquiles Estação.

Neste caso porque se está no contexto da identificação da palavra criadora de Deus com aquela de que se serve para confiar determinada missão aos homens.

Apostila especificamente teológica, que se pode considerar um verdadeiro epifonema:

Habet ergo et desperatio suam spem:

Dei gratia et potentia.

¹⁷⁸ Cf. Jo 1, 3.

¹⁷⁹ Ps 104 (105), 16.

Portanto, também para os desesperados há esperança:
A graça e o poder de Deus.

É, pois, claro que Aquiles Estaço se fixa mais em Deus do que no homem. Inclusivamente, para ilustrar o versículo 19, que fala explicitamente da fé de Abraão, limita-se a citar Basílio Magno, para cuja escrita remete o leitor, que pode muito bem ser ele próprio¹⁸⁰.

Aquiles Estaço e a antropologia paulina

No capítulo V, São Paulo, que, nos últimos versículos do capítulo IV, se refere à Morte e Ressurreição de Cristo como as fontes de toda a santidade humana¹⁸¹, inicia o desenvolvimento da sua doutrina sobre a justificação; o que implicará a doutrina sobre o pecado, em geral, e o pecado das origens, em particular.

Deste capítulo seleccionam-se as seguintes apostilas:

Tribulatio patientiam operatur¹⁸²) Ex actibus fit uirtus, idest patiando saepe fit patientia, quae probata et spectata spem parit. Hac uero tamquam baculo nititur patientia Chrysostomus. Vide Iacobi epistolam, caput 5, cur agricola expectat pretiosum fructum terrae¹⁸³, etc.

¹⁸⁰ De facto estas citações têm muitas vezes as características de auxiliares da memória, uma espécie de «cábulas», que o autor utilizaria, quer para ilustrar a sua leitura pessoal do texto sagrado, quer para completar a matéria que explicava nas aulas... hipótese já várias vezes referida (cf. pp. 11, 40, e 581).

¹⁸¹ Rom 4, 25: ... *qui traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram.*

¹⁸² Rom 5, 4a.

¹⁸³ Iac 5, 7.

Probatio uero spem) Fundamentum igitur spei est ipsa probatio, siue tentatio. Quia enim patienter tulimus est quod speramus.

Spes autem non confundit) Psalmus 21: «In te sperauerunt et non sunt confusi»¹⁸⁴; et Psalmus 24: «ui sustinent te, non confundentur»¹⁸⁵. Et Iacobus illo loco¹⁸⁶, et Petrus in 1, caput 1 b¹⁸⁷, «probationem fidei uocant ipsam in malis patientiam».

Spes autem non confundit) quia cum probatus fuerit, accipiet coronam uitae.

Tem interesse verificar como Aquiles Estação associa a noção de virtude à de perseverança na luta, apesar das dificuldades: apoiando-se, como sempre, na mesma Escritura – o texto paulino e lugares paralelos – bem como na Tradição, oferece-nos um conceito de paciência que não coincide com a imagem que dessa virtude se foi formando na nossa cultura: de facto, no mundo ocidental, a paciência é muitas vezes associada à ideia de renúncia, perda de combatividade, abandono do esforço por se ultrapassar, superar as próprias limitações.

Paciência e esperança implicam-se mutuamente, como virtudes resultantes do esforço pessoal, mas também dependentes da fé, que dá a certeza de que quem assume a provação *accipiet coronam uitae*.

¹⁸⁴ Ps 21, 6b

¹⁸⁵ Ps 24, 3b

¹⁸⁶ Iac 1, 3

¹⁸⁷ 1Pet 1, 7

*Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intrauit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccauerunt*¹⁸⁸.

Por isso, assim como por um só, entrou o pecado no mundo e, com o pecado, a morte, assim a morte atingiu a todos, porque todos pecaram.

Este é o texto clássico utilizado, desde os tempos apostólicos, pela catequese da Igreja e pela teologia, como base da doutrina acerca do pecado. De todo o pecado – não apenas o que tradicionalmente se designa por “pecado original” - e da mais inquietante das suas consequências, que é a morte: a morte, em sentido geral, segundo o modo comum de entender a palavra, mas também nos outros sentidos que a têm enriquecido, ao longo e ao largo da história.

Junto deste versículo, escreveu Aquiles Estaço, em primeiro lugar, a seguinte apostila:

Vbi enim mors, ibi peccatum, et contra, in paradiso neutrum, in inferno utrumque.

Um texto curto, mas importante pela densidade teológica, ao serviço da qual o nosso humanista utiliza a antítese *neutrum/utrumque*.

Em primeiro lugar, afirma-se a ligação da morte com o pecado de uma forma que nos faz pensar em alguns teólogos contemporâneos¹⁸⁹.

Depois, quando se declara a presença de ambos – o pecado e a morte - no Inferno, denuncia-se o emprego dos termos num sentido muito mais amplo do que aquele que se lhes dá habitualmente: de facto, nem o pecado

¹⁸⁸ Rom 5, 12

¹⁸⁹ Cf., por exemplo, K. Rahner, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Friburgo in Brisgovia 1958; e sobretudo “Das Leben der Toten”, in *Schriften zur Theologie*, V. 4, 2ª ed., Einsiedeln 1961, pp. 427-454.

nem a morte – pelo menos no que tem de mais chocante para a mente humana – se compreendem sem uma profunda referência a Deus, que não quis nenhum deles.

E, por isso mesmo, o que constitui o núcleo central da noção de Inferno é a ausência definitiva, irremediável de Deus.

Nesta perspectiva, também o Paraíso será mais do que um lugar de delícias, como tende a considerá-lo o imaginário popular: ou seja, no fundo, o relato bíblico em que se funda este imaginário descreve-nos metaforicamente o estado de amizade perfeita com Deus – tanto quanto ela era possível entre o Criador e criatura – no qual não cabia nem o pecado nem a morte.

O comentário de Estaço,

Pois, onde há morte, aí existe o pecado. E, ao invés, no Paraíso, não há, nem uma nem o outro, mas, no inferno, existem ambos.

Este comentário, que em latim, pelo poder de síntese da língua do Lácio, se torna ainda mais expressivo, põe o seu autor na corrente dos melhores mestres da antropologia teológica dos nossos dias, como é o caso de K. Rahner, que, na obra citada supra e, casualmente, noutros escritos, põe em realce esta relação do pecado com a morte e ambos com a ausência de Deus, que, quando se verifica, transforma a existência humana, tanto individual como colectiva, num verdadeiro inferno.

A seguir a esta apostila, Aquiles Estaço, fiel ao seu método, de não dizer por palavras próprias o que encontra dito em autores de maior prestígio, copia o comentário de São Jerónimo à frase do livro do *Génesis*:

*Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso uoluptatis, ut operaretur et custodiret illum*¹⁹⁰.

Trata-se de um texto relativamente longo, do qual, uma vez que não é da autoria do humanista português, apenas se resumem as ideias principais, pois foi por elas que ele o copiou:

Criado para ser imortal, caso vencesse a prova, de facto, o homem é naturalmente mortal: a imortalidade, se se viesse a verificar, ultrapassaria o que é devido à natureza.

Seria, com a impassibilidade, a ausência de concupiscência e a ciência infusa, um ornamento da Graça que Adão e Eva perderam ao cometerem a desobediência original¹⁹¹.

Depois de cinco versículos, ao longo dos quais, num discurso de certo modo repetitivo – o que põe em realce a importância da doutrina veiculada – Paulo termina assim:

*Lex autem subintravit ut abundaret delictum; ubi autem abundavit peccatum, superabundavit gratia, ut sicut regnavit peccatum in morte, ita et gratia regnet per iustitiam in uitam aeternam per Iesum Christum Dominum nostrum*¹⁹².

Aquiles Estação comenta com a seguinte apostila:

¹⁹⁰ *Gen* 2, 15

¹⁹¹ Desde o século XIX, a teologia católica costuma chamar a estas «qualidades» que acompanhavam a graça original, dons preternaturais, para os distinguir, quer dos dons naturais, que são próprios da natureza, quer dos dons sobrenaturais que enriquecem a alma em graça.

Para um estudo mais amplo desta questão, pode utilizar-se qualquer manual de Teologia: Ver, por exemplo, Auer/Ratzinger, o.c., III. pp.531-545.

¹⁹² *Rom* 5, 20-21. Versão da Neo-Vulgata.

Superabundavit) Mirum, abundantiam delicti consequi abundans punitio debuit; nunc autem gratia et quidem abundans; et quo in ligno puniebantur homines, eodem in ligno salutem damnati inveniunt.

Athanasius, in Oratione eij~ th;n megavlhn paraskeuh;n toi~ katadivkoi~ ejleutegivan ejkapofvrhsen, et quae sequuntur apud illum ualde pulchrum¹⁹³.

A primeira observação que nos ocorre diz respeito ao facto de Aquiles Estaço traduzir bem no discurso a inversão, para lhe não chamar subversão, que a doutrina paulina sobre o pecado e a graça produz nos critérios tradicionais: em síntese, pode dizer-se que São Paulo substitui o ponto de vista legal – tão caro aos fariseus e cristãos judaizantes¹⁹⁴ – pelo ponto de vista pessoal, mais concretamente ainda, das relações pessoais do homem com Deus.

Nesta apostila, não já Paulo, mas o humanista português, afirma claramente que, na Redenção, não só não se cumpre a lei, mas se invertem

¹⁹³ Quando se estuda o pensamento de um autor através das marcas de leitura deixadas nos livros que leu, a nota *et quae sequuntur apud illum ualde pulchrum* vale ainda mais do que um simples sublinhado, pois, neste caso, explicita-se o total acordo, não só com as ideias contidas no texto, mas também com o modo de exprimi-las.

¹⁹⁴ Chamou-se judaizantes aos cristãos proveninenes do Judaísmo – geralmente da classe sacerdotal – que defendiam a tese segundo a qual os cristãos deviam sujeitar-se às práticas da Lei, incluindo a circuncisão, que era, para a maioria dos adultos pagãos, um rito humilhante.

São Paulo polemiza muitas vezes com estes cristãos, não por causa da circuncisão, mas porque os seus defensores, na prática, pelo menos, negavam algo de essencial à fé cristã: ou seja, que Jesus Cristo continha em Si a plenitude da Lei, esvaziando assim de significado as práticas puramente rituais do Antigo Testamento.

Que não era a circuncisão que São Paulo combatia prova-o o facto de ele próprio ter mandado circuncidar Timóteo, por razões de ordem pastoral.

O que preocupava Paulo era a tendência destes cristãos a esvaziar do seu conteúdo essencial a obra redentora de Cristo.

de tal modo as coisas, que o próprio instrumento de castigo se transforma na força do perdão.

Admirável!

À abundância do delito, devia seguir-se a abundância da pena; mas foi a graça (que se seguiu) e de modo abundante.

Mais, no madeiro em que eram castigadas as pessoas, nesse mesmo madeiro, os condenados encontram a salvação.

A epístola aos Romanos tem dezasseis capítulos, que podemos agrupar em duas grandes secções, precisamente de oito capítulos cada. Consideraríamos, assim, que nos primeiros oito capítulos Paulo desenvolve a doutrina da justificação a partir da fé em Jesus Cristo, espraiando-se depois em considerações de ordem mais prática, respondendo inclusivamente a algumas objecções que a doutrina exposta poderia levantar.

Nesta perspectiva e tendo presente o que a respeito dos textos bíblicos parafraseados por Aquiles Estaço se disse no capítulo III¹⁹⁵, parecem particularmente importantes as apostilas que acompanham a segunda metade da primeira secção, que poderíamos tomar como o clímax da progressão iniciada com a doutrina sobre a necessidade da justificação pela fé, dada a incapacidade das obras da Lei (1, 18-4, 25); parte que termina com a teologia da salvação, por Jesus Cristo (5, 1-8, 39), com uma exposição em estilo dramático, da «oposição entre o pecado e a redenção, entre a morte e a vida», que «é comparada à oposição entre a escravidão e a liberdade»¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Cf. 137 p. sgs

¹⁹⁶ Cf. *Bíblia Sagrada*, anotada pela Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra, volume II, ed. portuguesa, Edições Theologica, Braga, 1990, pp 495-498.

Ressuscitados com Jesus Cristo. Um esboço de Teologia Moral

Depois da doutrina acerca do pecado e da graça, com especial relevo para o pecado original (Capítulo V), Paulo expõe a sua teologia do Baptismo (capítulo VI).

Das apostilas de Aquiles Estaço indicam-se apenas as que parecerem mais relacionadas com o tema.

... ita et nos in nouitate uitae ambulemus¹⁹⁷

Ambulare) uiuere, conuertere, frequens apud Paulum.

Apesar de ter como objectivo principal dar-nos o significado do verbo «ambulare», esta nota introduz-nos no conteúdo teológico da frase, com a qual o autor da carta aos Romanos dá início ao que poderia considerar-se o primeiro esboço de uma ética especificamente cristã, a partir do Baptismo.

Desse esboço pode dizer-se que Aquiles Estaço, com as suas apostilas, põe em realce os aspectos fundamentais.

Relativamente ao significado com que Paulo emprega o verbo *ambulare*, ele é, sem dúvida, o autor do Novo Testamento que mais uso faz desta palavra; no entanto, os significados que lhe atribui pertencem todos à tradição bíblica, tanto do Novo como do Antigo Testamento.

Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius¹⁹⁸.

suvmfutoi gegovnamen tw/ oJmoiwvmati)

Complantati. De insitione, idem Paulus in hac epistula, et...

«Faciamus, inquit, hominem ad similitudinem nostram»¹⁹⁹. Haec autem similitudo ex insitione est; nisi enim inseramus,

¹⁹⁷ Rom 6, 4b

¹⁹⁸ Rom 6, 5

¹⁹⁹ Gen 1, 26

nequaquam similes simus, sic uites in palmite, et nos ante unum cum peccato.

Plantados no mesmo espaço²⁰⁰.

Da enxertia fala o próprio Paulo, nesta carta; e o Génesis: « façamos, diz, o homem semelhante a nós ».

Esta semelhança, porém, resulta da enxertia: pois, se não formos enxertados, de modo nenhum seremos semelhantes; tal como o garfo na vide, e nós, antes, formando um só com o pecado.

Pode dizer-se que, segundo Paulo, toda a moral cristã radica fundamentalmente na nova condição que se adquire pelo Baptismo; e para definir essa condição, o Apóstolo emprega a expressão, que a Vulgata traduz, *complantati facti sumus in similitudini*.

No texto da carta aos *Romanos* fala-se, a um primeiro nível de significado, do mistério da inserção na Morte e Ressurreição de Cristo, realizada pelo rito sacramental do Baptismo.

Aquiles Estaço, porém, perfeito conhecedor do sentido bíblico das palavras, recorda, não já a inserção na Morte e Ressurreição de Cristo, mas no próprio Cristo, o Verbo Encarnado, o Filho, imagem incriada de Deus, de que o homem, segundo a linguagem de certos teólogos contemporâneos, é a imagem criada²⁰¹. O que o nosso humanista mostra intuir ao relacionar este *complantati similitudini* (*suvmfutoi... twV oJmowvmati...*) da carta aos

²⁰⁰ A ideia contida no texto original *suvmfutoi*, sobretudo se tivermos em conta o contexto, é muito difícil de traduzir em português com uma só palavra: o que o Apóstolo quer dizer é que o Baptismo, na metáfora da plantação, dá ao baptizado as raízes do próprio Cristo. E Estaço comenta, dizendo que isso só é possível através da enxertia (*insitione*).

²⁰¹ J. RATZINGER diz, por exemplo, que o homem é a imagem criada da imagem incriada, isto é, o Verbo eterno de Deus (cf *O Caminho Pascal de Cristo*)

Romanos, com o *faciamus hominem ad similitudinem nostram*²⁰², do livro do *Génesis*.

Por outro lado, ainda segundo Estaço, essa inserção que nos dá a semelhança, existente por força do acto criador de Deus – *faciamus hominem ad similitudinem nostram* – como que foi suspensa pelo pecado, com o qual se realiza outro tipo de inserção – *et nos ante cum diabolo in peccato*²⁰³.

Desfazer esta inserção, restaurando a primeira, é o efeito principal do Baptismo.

*... ut destruaturs corpus peccati, et ultra non seruiamus peccato*²⁰⁴.

*Corpus peccati) Quod est peccato subiectum, in quo mortali siue mortuo non est quod regnet amplius peccatum, ut paulo post subdit: Sic enim mortuus iustificatus est a peccato*²⁰⁵.

*Corpus peccati) Peccatum causa mortis. Propterea alibi: quis me liberabit de corpore mortis huius?*²⁰⁶

Id est, corpus eius non amplius passibile; et hoc fortasse est quod sentit Theodoretus.

²⁰² *Gen* 1,26a

²⁰³ Ainda que tivesse interesse procurar o parentesco da posição do nosso humanista com o aproveitamento que, sobretudo a partir dos estudos de Otto Casel (+ 1848), tem feito deste *complantati in similitudini* a chamada Teologia Mistérica (cf Auer/Ratzinger, *Kleine Kath...* VI, pp.75-83), baste, por agora, a verificação de que a leitura estaciana do texto paulino cabe perfeitamente na de Casel (ver sobretudo, *Das christliche Kultmysterium*, 4ªed. Ratisbona, 1960).

²⁰⁴ *Rom* 6, 6b

²⁰⁵ *Rom* 6, 7 De facto, o texto transcrito por Aquiles Estaço não coincide com o da NV, que aqui é igual ao da VSC: *Qui enim mortuus est, iustificatus est a peccato.*

²⁰⁶ *Rom* 7, 24

Sic Baptismus iterari non potest, quia deberemus semel abluti et mortui, uiuere non iterum, quia Christus amplius non moritur.

Pode dizer-se que os versículos 5 a 15 formam, do ponto de vista do conteúdo, a parte fundamental deste capítulo; a parte fundamental e também a mais difícil de penetrar, devido ao uso que faz Paulo das palavras «corpo» e «pecado»/ «vida» e «morte».

Aqui temos a impressão de que Aquiles Estaço não terá atingido toda a profundidade do mistério anunciado por Paulo, que não fala apenas de símbolos, como parece insinuar a leitura do humanista português.

Há, no entanto, dois aspectos importantes da teologia do Baptismo perfeitamente claros nas apostilas de Estaço:

Em primeiro lugar que, antes do Baptismo, o corpo (ler: a natureza humana) sujeito ao pecado, é verdadeiramente «corpo de morte»: *corpus peccati, seruus peccati e corpus mortis* (termos da linguagem paulina).

O que acontece é que a relação estabelecida entre estas realidades, no Baptismo e na existência cristã, não parece tão clara em Estaço como no próprio Paulo.

De facto, nos ensinamentos da epístola, podem facilmente ver-se as oposições vida/morte, liberdade/escravidão, pecado/santidade (*iustitia*), as quais se invertem no Baptismo, precisamente pela inserção na Morte e Ressurreição de Cristo.

O outro ponto digno de interesse é o modo como Aquiles Estaço fundamenta a irrepitibilidade do Baptismo.

A bem dizer não se trata propriamente de uma fundamentação, mas de uma tentativa de explicação teológica: assim como Cristo não pode morrer e ressuscitar senão uma vez, também o Baptismo, que é a inserção de cada um nessa Morte e Ressurreição, não pode repetir-se.

Non ergo regnet peccatum in uestro mortali corpore)²⁰⁷
*Antea dixit, ut non seruiamus peccato. Petri 2. Cap. 2. Cum ipsi serui sint corruptionis; a quo enim quis superatus est, huius et seruus est*²⁰⁸ *Ps 18. Si mei non fuerint dominati, tunc immaculatus ero, etc.*²⁰⁹ *Ps 118: Mirabilia testimonia tua, etc*²¹⁰. *Gressus meos dirige secundum eloquium tuum, ut non dominetur mei omnis iniustitia*²¹¹ *Nulla nouerat aduersitas, si nulla dominaretur iniquitas.*

Aquiles Estaço, revelando mais uma vez a vastidão dos seus conhecimentos bíblicos, situa o pensamento de São Paulo no contexto da revelação tanto do Novo como do Antigo Testamento.

Por outro lado, não é muito claro o que quer o humanista português dizer com o seu comentário ao versículo 133 do *Salmo* 118(119): *Nulla nouerat aduersitas, si nulla dominaretur iniquitas.*

Segundo a exegese actual²¹², uma vez que este versículo pertence à secção em que o Salmista pede a YHWH que satisfaça os seus anseios de santidade (vv. 129-136)²¹³, a súplica seria de índole moral: um pedido de maior santidade interior.

A leitura de Aquiles Estaço, sem rejeitar as outras, parece estar na linha do pensamento paulino, segundo o qual a experiência do pecado torna o homem ainda mais propenso a pecar²¹⁴.

²⁰⁷ *Rom* 6, 13

²⁰⁸ *2Pet* 2, 19

²⁰⁹ *Ps* 18 (19), 14

²¹⁰ *Ps* 118 (119), 129

²¹¹ *Ps* 118 (119), 133

²¹² Cf., v.g., A. Deissler, *Le Livre...* 2, pp.210-211; L. A. Schökel, *Salmos*, II, pp. 2445-1463.

²¹³ Cf. *Mt* 5, 6

²¹⁴ Cf. *Rom* 4, 15

***Humanum dico**)²¹⁵ Sic Apostolus dicit id quod leue est et toleratu facile, ut ad Corinth. 1. Cap. 10. Tentatio uos non apprehendit, nisi humana²¹⁶.*

De facto, a aproximação dos dois textos, de duas cartas diferentes, apenas serve para dar o significado da palavra *humanum*, já que o Apóstolo não trata do mesmo tema; mas é verdade que, tanto quando quer justificar as suas imagens (*Romanos*), como quando se refere às dificuldades que podem surgir no caminho espiritual dos fiéis (*Coríntios*), *humanus* é aquilo que está ao alcance da natureza humana.

***Sicut enim exhibuistis membra**)²¹⁷ Vsum membrorum docet, ut et in 1 ad Cor. Cap. 10g manducare et bibere et quiduis agere ac demum uiuere docet²¹⁸. Miserum igitur peccatorem, et plane mortuum, cuius intellectui fores Scripturae excluduntur, membris uti, manducare, bibere, uiuere et esse nesciat, ac uiuens mortuus sit, ut ait Scriptura...*

Quae fuerunt adhuc animalia, fiant spiritualia. Membra sunt instrumenta; utimur autem instrumentis ad aedificationem, et ad destructionem. Vtatur ad aedificationem bonorum et ad destructionem malorum.

Cum enim serui essetis peccati, liberi fuistis iustitiae)²¹⁹ Quasi quaedam ejpanwvqesi~ (?) . Non enim seruus est qui iustitiam seruat, sed liber.

²¹⁵ Rom 6, 19a

²¹⁶ 1Cor 10, 13a

²¹⁷ Rom 6, 19b

²¹⁸ Cf. 1Cor 10, 31

²¹⁹ Rom 6, 20

A leitura que as palavras de Aquiles Estaço supõem não coincide com nenhuma das traduções modernas do texto: de facto, a frase de Paulo é comumente interpretada como se o Apóstolo afirmasse que quem é escravo do pecado está livre relativamente à justiça; o que pode justificar-se pelo texto grego, menos equívoco do que o latino.

O humanista português supõe que Paulo utiliza uma figura de estilo²²⁰ para dizer que o homem só é verdadeiramente livre quando escravo da justiça (santidade): *Non enim seruus est qui iustitiam seruat, sed liber.*

A frase de Aquiles Estaço admite duas interpretações diferentes, ainda que não opostas.

Assim: «De facto, não é o escravo, mas o homem livre que respeita a justiça»; ou então, mais de acordo com a lógica do discurso paulino: «De facto, quem respeita a santidade não é escravo, mas livre».

Tanto num caso como no outro, o nosso humanista demonstra ter percebido bem as categorias paulinas relativas à liberdade da pessoa humana: não é a ausência de grilhões ou de peias externas que define o estado do homem livre, mas a sua determinação em ordem ao bem.

Trata-se, pois, de ser livre interiormente, isto é, de manter viva a capacidade de amar o bem.

Esta é a liberdade que São Paulo defende a todo o transe, contra tudo e contra todos, na pregação e no seu modo de estar no mundo, como cidadão e como membro da comunidade crente²²¹.

²²⁰ No texto manuscrito de Estaço, o copista do códice U 69 leu *ejpanwvqosi-*, vocábulo que não se consegue explicar. No contexto será mais lógico ler *ejpavnodo-*, termo com o qual os retóricos designavam a «regressio» /«reuersio», que era a figura aqui suposta por Aquiles Estaço, e que seria um caso especial de aprofundamento da «antítese» (cf. H. Lausberg, *Elementos de Retórica Literária*, Ed. port. da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1966, pp.230-231).

²²¹ É um tema largamente tratado por todos os biógrafos de Paulo, que provocou algumas incompreensões no seio da comunidade primitiva e lhe terá grangeado muitos inimigos entre os judeus, precisamente pela frontalidade com que defendeu o que considerava específico da liberdade alcançada por Cristo para os Seus discípulos.

*Quem ergo fructum habuistis?*²²²) *Voluptates mundanae steriles omnino, nullum fructum ferunt, aut cum ferunt...*²²³ *Euntes ibant et flebant*²²⁴, *quia nimirum non male operando, uoluptatis fructu caruerunt, hunc Deus postea centuplicat et meliorem praebet; non ergo fructu carent qui carent opere.*

*Ad Colossenses infructuosa opera dicit praua, ut fructus semper opera bona et meritoria*²²⁵. *Fructus autem Spiritus Sancti, pax, gaudium, etc.*²²⁶

Aqui basta-nos referir alguns passos do Novo Testamento, para além da epístola *Aos Romanos*, onde, pelos gestos ou pela doutrina, sobressai essa defesa da liberdade cristã. Ver, por exemplo, *Act 21, 27* e sgs e, num certo sentido, toda a parte final do livro dos *Actos dos Apóstolos* (capítulos 21 a 28), onde Paulo conjuga de modo extraordinário os seus direitos de cidadão com as exigências do ministério que lhe fora confiado. Ver ainda *1 Cor 6, 12* e sgs; *10, 23* e sgs.

Para um estudo bíblico-biográfico, devidamente actualizado, também pelo elenco bibliográfico com que vem enriquecido, da figura de São Paulo, como crente, pregador e pregação, ver G. BORNKAMM, *Paulus*, Verlag W. Kohlhammer, 1969. Ed.Espanhola, *Pablo de Tarso*, Ediciones Sígueme, cuarta edición, 1991. Em relação a esta matéria, têm particular interesse os capítulos 12 a 16, pp. 159-289. Este mesmo autor considera a epístola *Aos Romanos* o testamento de Paulo (cap. 10. pp. 135-144).

²²² *Rom 6, 21*

²²³ O texto apresenta alguns pontos obscuros; em qualquer dos casos, percebe-se que o humanista português afirma que os «prazeres mundanos, mesmo quando dão fruto, será sempre um fruto que não dura, ao contrário do que acontece com os eleitos de Deus (cf *Joh 15, 16*).

²²⁴ *Ps 125 (126), 6*. Parece claro que Aquiles Estaço tem em mente todo o versículo, que reza assim: *Euntes ibant et flebant,/ mittentes semina sua./ Venientes autem uenient cum exultatione,/ portantes manipulos suos*. De facto, é sobretudo a segunda parte do versículo que dá sentido ao que o humanista português escreve a seguir.

²²⁵ *Col 1, 11*

²²⁶ *Gal 5,22*

*In quibus nunc erubescitis*²²⁷) Tertullianus, in Apologetico: «Omne malum aut rubore, aut timore natura perfundit». Vide in sententiis graecis, quae cum Callimacho locum primum *peri*; *aiJdou`* ex Platone f. 70. Vtinam ante peccatum essemus qui post peccatum sumus. Vide Chrysostomus in proemio in Esaiam.

A bem dizer, as notas de Aquiles Estaço pouco mais fazem do que documentar, com outros passos bíblicos e com textos da Tradição, o raciocínio de Paulo, pondo em realce as imagens de que ele se serve.

Nestes versículos do que se trata é de pôr ao serviço da «justiça» (leia-se «santidade») aquilo que, antes do Baptismo, os destinatários da carta tinham posto ao serviço do pecado.

Paulo continua desenvolvendo o tema dos efeitos do Baptismo, que se traduzem em profundas transformações no modo de ser e estar no mundo por parte do homem, devido à sua *insertio in similitudini mortis ac resurrectionis Christi*.

Também se pode perceber, neste caso com a ajuda das notas estacianas, que não é tanto o carácter objectivo das obras que interessa como principalmente a condição dos «membros» que as realizam.

Mais abaixo, Aquiles Estaço exprime esta ideia de um modo que quase o aproxima dos controversistas heterodoxos²²⁸.

Os «membros», são, pode dizer-se, pelo significado que Paulo dá à palavra *swvma*, todos os meios de contacto do homem com o mundo exterior.

O Apóstolo interroga os seus leitores sobre as vantagens do mau uso desses meios: o fruto será a vergonha de os ter utilizado de forma tão pouco inteligente.

²²⁷ Rom 6, 21

²²⁸ Cf. pp.645 e sgs

Repare-se na exclamação do nosso humanista: *Vtinam ante peccatum essemus qui post peccatum sumus.*

É mais um epifonema, que depende de uma outra ideia fundamental de Paulo, explorada sobretudo na teologia espiritual, ascética e mística: isto é, que todo o pecado nasce, em última análise, da sobre-estima que o homem tem de si próprio. Sobre-estima que morre no momento em que se dá conta do abismo em que caiu. O que se descreve com inexcusável profundidade na metáfora da nudez que Adão descobre em si²²⁹, e na reflexão do filho pródigo, antes de tomar a decisão de regressar a casa do pai²³⁰.

In libertatem Iesu Christi uocati sumus²³¹

Continuando a sua exposição, São Paulo, depois de falar, no capítulo sexto, da escravidão gerada pelo pecado – o pecado original, em relação à humanidade, e os pecados pessoais, relativamente ao indivíduo – fala agora, no capítulo sétimo, da liberdade que a todos trouxe Jesus Cristo.

Esta liberdade tem o homem de a defender, numa luta permanente contra os seus inimigos, contra a carne, a concupiscência.

Vejamos algumas das apostilas deixadas por Aquiles Estaço, como documento da sua leitura deste capítulo:

Sed peccatum, ut appareat peccatum²³²

*i{na) Legendum forte i{na gevnhtai kaquJperbolh;n
aJmartwlo;~ th^ aJmativa/ dia; th`~ ejntolh`~, ut sit peccator
siue peccans, peccato, quod est per praeceptum, facilis lapsus*

²²⁹ Cf. *Gen* 3, 7-8

²³⁰ Cf. *Lc* 15, 17-18. Ver também, supra, pp.654 e sgs.

²³¹ Cf. *Lc* 5, 13.

²³² *Rom* 7, 13b

aJmartwlo;~ aJmartiva/, aJmartwlo;~ hJ aJmartiva. Sed tamen omnes libri mei Graeci manuscripti et impressum et Chrysostomus eodem modo.

Peccatum autem dicitur peccator, per mandatum siue legem: idest, lex demonstrat, (...), explicat et quasi ob oculos ponit peccati prauitatem et illud accusat.

Vel peccatum, quia peccatum ex peccato nascitur, ut Gregorius: peccatum quod paenitentia non diluit, etc... ut peccatum ex occasione legis.

O grande interesse desta apostila estará, em primeiro lugar, na honestidade intelectual de que dá testemunho: Aquiles Estaço vê-se perante um texto particularmente difícil, que é a afirmação do Apóstolo relativa aos efeitos da Lei:

ut fiat supra modum peccans peccatum per praeceptum
(Vulgata e Neo-Vulgata: *mandatum*).

Por isso proporia – *legendum forte...* - uma ligeira alteração no texto grego, transformando o nominativo *hJ aJmartiva* no dativo *th/ aJmartiva/*; ao mesmo tempo, aventa a hipótese de a versão conhecida poder provir de um lapso fácil dos copistas.

Mas, investigador honesto como é, acrescenta logo a seguir que todos os manuscritos que possui, o texto impresso e Crisóstomo, que ele considera, ao lado de São Jerónimo, a maior autoridade em assuntos bíblicos, estão contra ele.

Assim, com o mesmo respeito pela tradição textual, procura explicar a frase paulina sem fugir às dificuldades e aduzindo as fontes que considera mais seguras.

Diz-se que o pecado se torna pecador por causa da Lei, ou seja: a lei mostra, explica, como que põe diante dos olhos a malícia do pecado e denuncia-o.

Ou, como ensina Gregório, o pecado, porque é pecado, nasce do pecado: o pecado que a penitência não apagou, etc... como o pecado que nasce do conhecimento da Lei.

Tem-se a impressão de que São Gregório, cuja explicação se aproxima, aparentemente mais do que a do próprio Aquiles Estaço, das explicações propostas pelos exegetas actuais, é citado com pouco entusiasmo.

No entanto, quanto a este tema, sempre houve um acordo geral: a Lei não pode ser causa do pecado, mas é muitas vezes ocasião dele²³³.

*Quia non habitat in me bonum) Accidit, ut quis malus aliquando beneficiat, sed improprie*²³⁴.

Aqui lamentamos verdadeiramente que o nosso humanista não tenha desenvolvido o seu pensamento, pois estamos num dos pontos que, no século XVI, mais alimentaram as controvérsias sobre as relações da Graça com a natureza humana.

²³³ Cf., por exemplo, RENIÉ, *Manuel d'Écriture...* VI, nn° 224-226, pp. 298-302.

Anacleto OLIVEIRA, *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Lisboa/Fátima, Difusora Bíblica, 1ª edição, 1998, propõe a seguinte tradução deste inciso: «Foi por meio do mandamento que o pecado ganhou uma extrema força pecaminosa». Ver também as notas que acompanham esta tradução, nas quais se procura explicar a exposição de São Paulo acerca das relações Lei/pecado, de acordo com as últimas aquisições da exegese bíblica.

Relativamente à teologia do pecado, na época de Aquiles Estaço, ver, por exemplo, AUER/RATZINGER, *Kleine Kath...* III, §§ 43-47; V, §§ 31-34; Bernard/Sesboüé(Dir.), *Storia dei Dogmi*, II, pp. 313-326; 348-352.

²³⁴ *Rom 7, 18*: Versículo completo, na versão da Vulgata Sixto-Clementina: *Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum. Nam uelle adiacet mihi, perficere autem bonum non inuenio*. A Neo-Vulgata adopta a versão, *operari autem bonum, non*, mais de acordo com os manuscritos gregos, para os quais chama a atenção Agostinho, no passo citado mais adiante por Aquiles Estaço, e onde se propõe uma leitura quase igual à da Neo-Vulgata.

A afirmação de Aquiles Estaço não é suficientemente clara, ou antes, está incompleta, já que não nos diz o que aqui se entende por *improprie*.

Nada nos permite concluir que estaria próximo do pensamento luterano, segundo o qual tudo quanto realiza o homem pecador é pecado; nem tão pouco das posições de Baio, o teólogo flamengo que terá encontrado em Lovaina, e que, ao querer dialogar com Lutero, se aproximou excessivamente das teses que pretendia refutar.

A verdade, porém, é que a frase – *Accidit, ut quis malus aliquando beneficiat, sed improprie* – apesar de, em si, perfeitamente ortodoxa, poderia ser subscrita por qualquer dos controversistas heterodoxos da segunda metade do século XVI.

Nam uelle adiacet mihi) Velle bonum Dei est, uelle malum meum est, uelle bonum Dei meum est, uelle nolle malum Dei et meum est. Bernardus.

Augustinus, Contra Iulianum, lib.3, cap. ultimo: Velle mihi adiacet, perficere autem bono non inuenio, uel sicut graeci codices habent, uelle adiacet mihi, perficere autem bonum non, idest, non mihi adiacet perficere bonum.

Paulinus, in Epistola ad Augustinum, f. 231: Neque id me perfecisse glorior, quod etsi gloriari possem, in Domino gloriarer, cuius est perficere quod nobis adiacet uelle.

Idem Apostolus ad Philipenses: Dominus autem qui operatur in nobis uelle et perficere.

Aquiles Estaço, fiel ao seu método, quase se limita a ilustrar o texto bíblico com o que a propósito dele disseram os Padres; e, neste caso, as fontes patrísticas não podiam ser senão os documentos da polémica provocada por Pelágio e os seus discípulos.

No centro dessa polémica está Agostinho de Hipona, que, pelo empenho que pôs na explicação e defesa do papel da Graça no homem irremediavelmente ferido pelo pecado, frente ao excessivo optimismo da

doutrina pelagiana, passaria a ser reconhecido por todos como o Doutor da Graça, por antonomásia.

O pensamento do humanista português é claro, partindo precisamente dos textos que cita; e que são os que estiveram na base das definições do Concílio de Trento, quanto à Justificação e à Graça.²³⁵

*Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captiuantem me in lege peccati, quae est in membris meis*²³⁶.

*Video aliam legem in membris meis) Simile illud in Genesi, de Esau et Isaac in uentre Rebeccae, qui inter se colluctabantur*²³⁷.

Vejo outra lei nos meus membros)

Semelhante ao que se diz no livro do Génesis, acerca de Esaú e Isaac, no ventre de Rebeca, lutando entre si.

Aquiles Estaço faz uma aplicação muito pessoal do episódio do livro do *Génesis*, em referência: segundo ele, o drama interior do homem, dividido entre o bem e o mal, parece-se com a luta dos dois gémeos no ventre materno, a ver quem conseguiria nascer primeiro.

²³⁵ Para as decisões de Trento, ver principalmente: *DS* 1510-1583. De alguns autores citados por Aquiles Estaço, tem igualmente interesse a síntese contida em *DS* 237-249 e 370-397.

²³⁶ *Rom* 7, 23. Deste versículo, Anacleto Cordeiro (cf., supra, nota 233) propõe a seguinte tradução: «Mas noto que há outra lei nos meus membros a lutar contra a lei da minha razão e a reter-me prisioneiro na lei do pecado que está nos meus membros».

²³⁷ Cf. *Gen* 25, 22. De facto, o texto da Vulgata Sixto-Clementina é o seguinte: *Sed collidebantur in utero eius (Rebeccae) paruuli*.

Este mesmo episódio utilizará Paulo, dois capítulos adiante²³⁸, para ilustrar o carácter absolutamente gratuito do amor com que Deus salva o homem.

De facto o contexto da utilização do episódio por parte de Paulo é diferente do de Aquiles Estaço, que fala do drama da vontade, dividida entre o bem e o mal, quando, no caso dos dois gémeos, se trata da luta por um bem que não pode ser atribuído senão a um dos contendores.

Legem in membris meis) Hanc membrorum legem uocasse uidetur Pythagoras, carnis uocem: sarko;~ fwnhv, , mh; peinhvn, mh; diyhvn, mh; ojrgou`n. In sententiis graecis Peri; uJgieiva~, f. 235.

Carnis uocis, tendo presente o significado de *savrx*, em São Paulo: tudo aquilo que se opõe ao espírito (*pneu`ma*), diríamos, os contra-valores da existência humana.

Note-se como o humanista português utiliza fontes pagãs para ilustrar o sentido de certas afirmações bíblicas.

A citação de Pitágoras não será puramente filológica, já que à sua escola, como acontecia com outros filósofos anteriores a Sócrates, se atribuíam preocupações espiritualistas, como uma verdadeira ascese²³⁹.

²³⁸ Rom 9, 10-11

²³⁹ Sobre o carácter religioso da filosofia pré-socrática, sobretudo no que se refere a Pitágoras, ver, por exemplo: Walter BURKERT, *Griechischen Religion in der Arcaischen und Klassischen Epochen*, Verlag W. Kohlhammer, 1972. Tradução portuguesa: *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. Ver sobretudo, capítulos VI-VII, pp. 525-633. Maria Helena da Rocha PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica, I, Cultura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª edição, 1993, pp. 262-281.

Gratia autem Dei sum id quod sum²⁴⁰

Esta afirmação da epístola aos *Coríntios*, que qualquer crente poderia pôr à cabeça da sua autobiografia, é, de facto, não apenas a síntese da vida de Paulo, mas o resumo de toda a sua doutrina. Diríamos mesmo que, após o episódio da estrada de Damasco²⁴¹, este judeu helenizado, mas profundamente crente, não fez mais do que procurar convencer os seus contemporâneos de que, tal como ele, tudo deviam a Deus, por Jesus Cristo.

*Infelix ego homo, quis me liberauit de corpore mortis huius?*²⁴²

Que homem miserável sou eu!

Quem me há-de libertar deste corpo

que pertence à morte?²⁴³

*Quis me liberabit?)Liberabit, dixit, quia cupiebat dissolui*²⁴⁴. *Et Simeon: Nunc dimittis seruum tuum...*²⁴⁵, *et uide locum Augustini in lib.*

Se tivéssemos em mente apenas os textos citados por Estaço, poderíamos concluir que ele toma a expressão - *e corpore liberari* - num sentido dualista, referindo-se à morte física, pela qual o espírito se liberta do corpo.

Isso, porém, não está de acordo com o pensamento do nosso humanista, cujas concepções seguem uma linha mais aristotélica do que

²⁴⁰ *ICor* 15,10

²⁴¹ Cf. *Act* 9,1-10

²⁴² *Rom* 7,24

²⁴³ Tradução de A. Cordeiro.

²⁴⁴ *Phil* 1, 23

²⁴⁵ *Lc* 2, 29-30

platónica, nem principalmente com o contexto bíblico em que se inserem os seus comentários, como pode ver-se nos versículos seguintes e respectivas apostilas.

*Gratia Dei per Iesum Christum*²⁴⁶) *Quia per Christum facta est gratia. Est autem duplex gratia, uel cum remittitur peccatum, uel cum aliquid sine merito confertur. Vtrumque autem merito Christi contingit.*

Porque a graça nos vem por Cristo: há, porém, uma dupla graça: ou quando se perdoam os pecados, ou quando se concede

²⁴⁶ *Rom 7, 25.* A Vulgata Sixto-Clementina, cuja versão é idêntica à que Estaço tinha à mão, diz assim, no versículo 25, deste capítulo: *Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum*, que tinha a apoiá-la grande variedade de manuscritos gregos. A Neo-Vulgata adoptou a versão seguinte: *Gratias autem Deo per Iesum Christum, Dominum nostrum.*

É fácil de ver que se trata de uma ideia diferente da que supõe o comentário de Estaço, ainda que tal comentário seja importante para conhecermos as concepções do humanista português relativas à teologia da Graça. Concepções que, como é óbvio, não dependem desta ou daquela tradição manuscrita, relativamente às versões adoptadas pelos editores dos textos bíblicos.

O texto paulino pode ser lido em duas perspectivas diferentes: podemos pensatr que o Apóstolo afirma que é a Graça a libertá-lo do corpo de morte, como sugeria a Vulgata Sixto-Clementina – baseada no grego, *cavri~ tw/ Qew/* (ou *hJ cavri~ tou` qeou`*)... – Ou então que, depois de uma elipse, também típica de Paulo, irrompe em acção de graças, como sugere a Neo-Vulgata – baseada no grego *eujcaristw` tw` qew`*, apoiada noutra tradição manuscrita, ainda que, neste caso, não seja necessária a alteração do texto grego. Mas o que Aquiles Estaço diz da Graça conserva todo o seu valor, qualquer que seja a perspectiva adoptada.

Relativamente ao texto, em si considerado, o que acontece é que a Neo-Vulgata, fiel ao princípio segundo o qual, em igualdade de circunstâncias, se deve adoptar a versão mais difícil de explicar, prefere uma leitura diferente da até agora seguida, menos lógica, se nos atemos ao contexto imediato, mas perfeitamente coerente com o estilo do hagiógrafo e o conteúdo geral da carta.

algo não merecido. Ambas, porém, se devem aos méritos de Cristo.

*In Coelestini Papae Decretis De Gratia, cap 10*²⁴⁷.

Desiderium habens dissolui, et cum Christo)²⁴⁸

Augustinus ad Paulum et Eutropium: De corpore mortis huius non omnis liberatur, qui finit hanc uitam, sed qui in hac suscepit gratiam, et ne in uanum suscipiat, bonis operibus egerit. Aliud est enim exire de hac corpore, quod omnes homines dies uitae (exire) ultimus cogit, aliud est liberari de corpore mortis huius, quod sola Dei gratiam per Christum dominum nostrum sanctis et fidelibus; post hanc aut uitam merces perficiens redditur, sed eis tantum, a quibus in hac uita eius mercedis meritum comparatur.

Huius, idest corporis, quod est mortis, idest mortale. Corpus, inquit, cum sit ipsum mortale, liberari ab eo cupio. Legendum ergo, Qui me liberabit de corpore mortis, hoc corpore οJ ejtikw`~.

*Esaias, cap. 42: Quis caecus nisi qui uenundatus est? et 52: Gratis uenundati estis et sine argento redimemini; et cap.50: Ecce in iniquitatibus uestris uenditi estis*²⁴⁹.

Hospes enim est in eo iustitia, non domestica, non habitualis. Habitat autem peccatum, hoc domesticum.

Ignatius a quibusdam patientiam possideri dicit kthvsei, ab aliis ad tempus tamquam mutuo acceptam crhvsei; quaere locum principio epistolae ad Trallienses.

²⁴⁷ Cf. DS 249 (DB 142). (*Indiculus*, do Pseudo-Celestino).

²⁴⁸ *Phil 1, 23*

Procurando enquadrar a doutrina de São Paulo no contexto da revelação bíblica, em geral, Aquiles Estaço tenta documentar uma das consequências mais trágicas do pecado original: a concupiscência, a inclinação para o mal. De tal modo que, em termos metafóricos, depois da queda, no homem, o pecado habita como em sua casa, enquanto a justiça não passa de um hóspede *ad tempus*.

As fontes patrísticas utilizadas pelo humanista português, de modo particular Agostinho, precisamente aquele que, como fica dito, é considerado, por antonomásia, o Doutor da Graça, ajudam a aprofundar o sentido da exclamação do autor da carta aos *Romanos*,

quis me liberabit de corpore mortis huius?

Ao contrário do que pensam aqueles que fazem uma leitura dualista dos ensinamentos de Paulo, não se trata aqui propriamente da morte, da simples libertação da parte física da pessoa. Isso acontecerá, em qualquer dos casos, a toda a gente, por força da natureza. Ora aquilo por que Paulo anseia é fruto da Graça de Jesus Cristo, sem cuja Morte e Ressurreição isso se tornaria impossível.

É algo que, ainda segundo a teologia paulina, se inicia com o Baptismo, mas só estará completo, «quando Deus for tudo em todos»²⁵⁰.

Finalmente, no capítulo oitavo, fala-se, não já das oposições - «pecado»/«redenção», «morte»/«vida», «escravidão»/«liberdade» (cap. VI) - nem da luta (cap. VII), mas sobretudo da grandeza do homem justificado.

Como exemplo dos comentários de Aquiles Estaço, seguem algumas apostilas:

²⁴⁹ *Is* 42, 19b; 52, 3; 50, 1b

²⁵⁰ Cf. *ICor* 15, 28.

Hinc illud in Scriptura: Ingrediar uia uniuersae carnis, non dixit uniuersae animae²⁵¹. Omnes enim moriuntur carnaliter, sed non omnes spiritualiter.

Non requiescat spiritus meus in hominibus, quoniam ipsi caro sunt²⁵².

Aquiles Estaço faz questão de integrar o discurso paulino acerca da oposição «carne»/ «espírito» na linguagem bíblica, documentada a partir do *Génesis*.

E distingue claramente a morte como fim da existência histórica de todos - *carnaliter mori* -, da morte do pecador, daquele que chega a esse fim separado de Deus -*spiritualiter mori*.

Todos morrem fisicamente,
mas nem todos morrem espiritualmente.

Este é um dos momentos da reflexão de Estaço em que ele nos parece muito próximo de alguns teólogos do século XX, como é o caso de K. Rahner e os pensadores por ele influenciados²⁵³.

²⁵¹ Certamente Aquiles Estaço tem em mente *Jos 23, 14* (anúncio da morte de Josué) e *III Reg 2, 2* (anúncio da morte de David). O que acontece é que, tanto num caso como no outro, a versão adoptada é diferente da que cita Aquiles Estaço. A Vulgata Sixto-Clementina põe as mesmas palavras na boca de Josué e na boca de David: *Ego (hodie) ingredior uiam uniuersae terrae*.

De facto, há diferença, quer no vocabulário (*uniuersae terrae*, por *uniuersae carnis*), quer na construção gramatical, quer mesmo quanto à forma verbal utilizada (*ingredior*, por *ingrediar*).

No entanto, apesar das aparências, o sentido fundamental – a universalidade da morte (*uniuersae terrae*) – mantém-se em ambas as versões.

Há apenas o senão de o texto, tal como se encontra na Vulgata, não servir a argumentação do humanista português, já que este joga sobretudo com a oposição *caro / spiritus*.

Hic non est eius²⁵⁴) filius. Qui enim Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.

Esta a grande tese de Paulo, contra os judaizantes e todos os que tendem a conceber as relações do homem com Deus, numa perspectiva puramente jurídica: verdadeiramente filho de Deus – com o Verbo, em cuja Encarnação se é enxertado pelo Baptismo²⁵⁵ - é só aquele que se deixa guiar pelo mesmo Espírito, que, na linguagem de Paulo, muitas vezes repetida, é também designado por Espírito do Senhor, que equivale a Jesus Cristo²⁵⁶.

*Non sunt condignae²⁵⁷) Petri 1, cap 5 modicum passos²⁵⁸.
Beatus Franciscus: Magna promisimus, maiora promissa sunt nobis, seruemus haec, suspiremus ad illa. Vita brevis, modica passio, multorum uocatio, paucorum electio, omnium retributio.*

Non sunt condignae) Et ad Corinthios, caput 4, momentaneum et leuis²⁵⁹. Augustinus in Breuiario in «Festo omnium sanctorum», mense Nouembris. f 407. b. lect. «Dei enim ineffab.» etc.: «Scienter emit qui temporalibus malis aeterna bona comparat, contra qui secus. Vendit enim regnum Dei, quod emi

²⁵² Gen 6, 3. Versão da Vulgata Sixto-Clementina: *Dixitque Deus: non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est.*

²⁵³ Cf. supra, p. 671, nota 189.

²⁵⁴ Rom 8, 9.

²⁵⁵ Cf., supra, Rom 6, 5-6

²⁵⁶ Cf., por exemplo, 2Cor 3, 17.18; Phil 3, 3.

²⁵⁷ Rom 8,18

²⁵⁸ 1Pet 5, 10: *Deus autem omnis gratiae, qui uocauit uos in aeternam suam gloriam in Christo Iesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabit, fundabit.*

²⁵⁹ 2Cor 4, 17a: Versão da Vulgata Sixto-Clementina: *Id enim quod in praesenti est momentaneum et leue tribulationis nostrae...*

*non potest, idest cui par pretium non est» . Beatus Franciscus:
«Vita brevis, modica passio, etc.»*

Embora não se trate de textos de autoria directa de Aquiles Estaço, é evidente que os faz seus; isto é, eles correspondem ao que pensa e sente quando lê estes passos da Epístola aos *Romanos*, uma das que anotou com maior profusão.

Por outro lado, esta insistência no carácter efémero do que é temporal, incluindo o próprio sofrimento, que não significa nada, em comparação com os bens eternos, constitui um dos tópicos da espiritualidade dominante no final do século: encontramos-lo tanto nos místicos católicos, como nos autores protestantes, ainda que, como é óbvio, partindo de dados concretos diferentes.

De facto, enquanto os autores protestantes, que escrevem muitas vezes em países de maioria católica, falam sobretudo das perseguições de que são vítimas, os místicos católicos, como é o caso de Teresa de Ávila e João da Cruz, partem de dados mais genéricos, considerando toda a realidade temporal²⁶⁰.

Vanitati enim creatura subiecta est) ut corrumpatur et pereat. Sic Psalmus: Vt quid diligitis uanitatem et quaeritis mendacium²⁶¹. Vanitatem, res uanitati subiectas et corruptibiles; mendacium quia ueram uoluptatem non habent.

Nesta apostila, como é evidente e acontecia já nas anteriores, Aquiles Estaço limita-se a ilustrar, com outros passos bíblicos e com os ensinamentos dos Padres e dos escritores eclesiásticos, a claríssima oposição estabelecida por Paulo entre a «carne» (*σάρξ* - *caro*) – ou seja, todos os contra-valores do indivíduo e da cultura – e o «espírito» (*πνεῦμα*

²⁶⁰ Sobre este tema, consultar as obras de história da espiritualidade referidas na bibliografia.

– *spiritus*), que designa, não só o Espírito Santo, mas todos os valores que brotam da origem e do fim último da Criação.

*Primitias Spiritus habentes*²⁶²) uel ad excellentiam hominis refer, cui datus est spiritus prae caeteris creaturis, uel ad Apostolos, qui primi Spiritum acceperunt.

Mais uma das muitas apostilas em que o nosso humanista funde o filólogo com o exegeta.

De facto, nem sempre é claro quando São Paulo fala do espírito, aquela realidade natural que se opõe ao corpo, *yuchv* / *sw`ma*; dos valores superiores e dos contra-valores, *pneu`ma* / *savr̄x*; ou quando fala do Espírito Santo, *to*; *Pneu`ma Agion*, que o mesmo São Paulo também designa por *to*; *Ihsou` Cristou` Pneu`ma*.

No passo em questão, segundo a opinião da maioria dos exegetas, Paulo referir-se-á ao Espírito Santo, não apenas enquanto Dom do Pentecostes, mas enquanto recebido no Baptismo, com todos os dons que O acompanham, pelos destinatários da sua carta, que o mesmo é dizer, por qualquer pessoa validamente baptizada.

Aquiles Estaço admite a hipótese de o Apóstolo se referir ao que distingue o homem dos animais.

Ou se refere à superioridade do homem, a quem, de preferência às outras criaturas, foi concedido o espírito, ou aos Apóstolos, que receberam as primícias do Espírito.

²⁶¹ *Ps* 3, 4

²⁶² *Rom* 8, 23

Bem vistas as coisas, uma interpretação não exclui a outra, já que o Baptismo, inclusivamente na antropologia paulina, que, apesar da dependência que acusa em relação ao helenismo da sua cultura, está muito longe de ser dualista, não produz nenhuma super-estrutura em quem o recebe: começa por «restaurar» a natureza, que o próprio Criador fizera capaz do edifício sobrenatural, produzido pela graça da justificação.

Si Spiritu facta carnis mortificaueritis²⁶³) Bernardus, in libro Allegoriarum moralium, f. 205, col. 1. «Qui amat animam suam, perdet eam»²⁶⁴. Perdere autem dixit siue ponendo ut martyr, siue affligendo ut poenitens. Quamquam genus martyrii est spiritu facta carnis mortificare, illo nimirum, quo membra ceduntur ferro, horrore mitius, diuturnitate molestius.

Videsne hac sententia Magistri carnis sapientiam condemnari, per quam aut in luxum uoluptatis destruitur, aut ipsa quoque bona ualetudo ... oportet, adpetitur, etc., ergo caro quasi mors spiritus. Alibi: «Quis me liberabit de corpore mortis huius»²⁶⁵.

Agora é com as palavras de São Bernardo, no seu comentário ao Evangelho, que o nosso humanista procura ilustrar a doutrina do Apóstolo, relativamente à necessidade de defender essa restauração trazida pelo Baptismo à natureza humana.

O Santo de Claraval fala de dois tipos de martírio: o dos que dão a sua vida pela fé – *perdere uitam ponendo eam* – e o dos que a perdem através da penitência – *perdere uitam membra affligendo*.

São Bernardo e Aquiles Estaço com ele – se não, como explicar estas transcrições? -, não duvida da grandeza deste martírio, que, comparado com

²⁶³ Rom 8, 13

²⁶⁴ Joh 12, 25. A Neo-Vulgata, com maior fidelidade ao original grego, tem o verbo no presente: *Qui amat animam suam, perdit eam*.

²⁶⁵ Rom 7, 24

o outro, é *horrore mitius, diurnitate molestius*. Além de que não corresponde menos ao que o Mestre procura com a Sua frase: *Qui amat animam suam perdet eam*.

*Quis nos separabit*²⁶⁶) *Grauis ad patientiam exhortatio, ut omnia huius uitae aequo animo feremus incommoda.*

*Nihil horum, quia fortis est ut mors, dilectio*²⁶⁷, *imo etiam fortior. Nihil timet charitas, sed ea potius mittit foras timorem, omnia suffert, patiens est*²⁶⁸.

*Aquae multae non potuerunt extinguere charitatem*²⁶⁹.

*Ad Corinthios, 2, caput 12: Instantia mea quotidiana*²⁷⁰.
*Qui dilexit nos et lauit nos in sanguine suo*²⁷¹.

A Epístola aos *Romanos* termina com uma afirmação de confiança e optimismo que é, ao mesmo tempo, um hino de louvor à Redenção operada por Cristo e ao seu carácter absolutamente gratuito.

Aquiles Estaço dá-se conta, não apenas da profundidade da doutrina, mas também da beleza do discurso que a veicula.

Poderosa exortação à paciência, a fim de que suportemos com serenidade as moléstias desta vida.

Nada disso, porque o amor é forte como a morte; é mesmo mais forte.

Nada teme a caridade; ao contrário, ela expulsa o temor, tudo suporta, é paciente.

²⁶⁶ *Rom* 8, 35

²⁶⁷ *Rom* 8, 6

²⁶⁸ Cf. *1Cor* 13, 4.7

²⁶⁹ *Cant* 8, 7

²⁷⁰ *2Cor* 11, 28

²⁷¹ *Apc* 1,

Daí a sua imediata referência ao *Cântico dos Cânticos*, que lê através de São Bernardo, talvez o escritor eclesiástico em que a língua latina atinge as expressões místicas de maior profundidade e beleza.

Mas o *Cântico dos Cânticos* inspira igualmente os grandes místicos do século XVI, nomeadamente Teresa de Jesus e João da Cruz, ambos contemporâneos de Aquiles Estaço.

À guisa de conclusão

A terminar esta viagem pelos apontamentos com que Aquiles Estaço procurou ilustrar alguns passos das Epístolas *Aos Gálatas* e *Aos Romanos*, incluídas no seu exemplar da edição bilingue do Novo Testamento, feita por ordem do cardeal Ximenes Cisneros, em 1514, podemos dizer que o humanista português, embora não adiante especiais novidades na sua interpretação do texto bíblico, mostra, em primeiro lugar, que sabe bem do que fala:

A matéria de que tratam estas duas cartas paulinas era particularmente delicada no século XVI, já que estamos perante os textos fundamentais da fé, no que se refere à natureza e ao alcance da Redenção operada por Jesus Cristo.

Marcados, já na sua origem, pela disputa de Paulo com os judaizantes, cujo apego às práticas da Lei, punha em questão a radical novidade do cristianismo, estes textos tomam grande relevo na polémica de Agostinho de Hipona (354-430) com pelagianos e semi-pelagianos, agora em defesa da necessidade e da eficácia da Graça.

Lutero lê-os influenciado pela tendência mais radical do bispo de Hipona.

A esta tendência e ao seu temperamento pessoal, juntam-se poderosas forças circunstanciais:

Em primeiro lugar, a sua formação filosófica e teológica, que, como acontecia na maioria das escolas do tempo, era de tipo nominalista; esta formação alimentava a preocupação legítima e sincera de salvaguardar, a todo o custo, a absoluta transcendência de Deus e a eficácia da obra do único Redentor, Jesus Cristo. Depois, os erros que descobria nas práticas de muitos cristãos, pastores incluídos.

Todas estas circunstâncias o levaram a uma leitura dos textos paulinos que provocou, primeiro a reacção negativa de grande parte dos teólogos, depois a condenação por parte do Concílio de Trento.

Aquiles Estação, como é fácil de ver e na linha do que marcou toda a sua vida, procura expor o que crê ser a verdade, documentando-a com larga utilização das fontes - Sagrada Escritura e Tradição - sem se ocupar das controvérsias, que eram vivas, tanto entre católicos e luteranos, como entre diferentes escolas ortodoxas de Teologia.

E, quanto ao conhecimento das fontes, pode dizer-se que o humanista português mostra aqui, como nas apostilas e outros livros inspirados, além de um domínio extraordinário da Bíblia, na sua globalidade, uma erudição que o coloca incontestavelmente entre os maiores da sua época.

Também nisto se torna evidente que os três mil volumes da sua biblioteca - entre os quais cerca de trezentos manuscritos antigos - não eram apenas objectos de museu, mas verdadeiros instrumentos de trabalho.

Relativamente ao pensamento, apesar da fidelidade do humanista ao seu propósito de moderação e fuga à controvérsia pela controvérsia, assinalámos algumas intuições que ele não desenvolve, mas que o aproximam de uma teologia contemporânea, nomeadamente no que se refere à Sacramentologia - como é o caso dos efeitos do Baptismo, a respeito dos quais poderíamos descobrir em Estação um pensamento na linha dos propugnadores da Teologia Mística²⁷².

²⁷² Ver, supra, pp. 678-79 e a bibliografia indicada nas notas.

O mesmo se poderia dizer quanto à antropologia paulina, do homem corrompido pelo pecado e salvo pela Graça, onde Aquiles Estaço, mantendo-se embora em perfeita harmonia com a fé da Igreja, recentemente proclamada pelo Concílio de Trento, oscilando por vezes entre a interpretação alegórica dos textos e uma interpretação mais literal, aliás exigida pelo seu pendor de filólogo, tem afirmações que o aproximam dos teólogos modernos que mais lutaram contra uma tendência muito forte, que vem já do judaísmo, da piedade e do pensamento religioso, no sentido de coisificar as relações do homem com Deus, sobretudo, no caso dos cristãos, a Graça e os dons que a acompanham.

Igualmente modernas, digamos assim, algumas das suas reflexões sobre a morte, distinguindo claramente a morte do pecador da morte do justo, mesmo do ponto de vista antropológico.

Por fim, merecem referência as intromissões do eu do próprio Aquiles Estaço que, tal como Paulo, ao escrever, nem sempre consegue manter-se frio na sua reflexão sobre o texto que lê.

Algumas dessas intromissões são verdadeiros epifonemas com os quais o humanistata português quebra a reserva que parece caracterizar o seu trabalho intelectual.

***O PRIMADO DE PEDRO, A EUCARISTIA E O DISCÍPULO
AMADO***

(MT 16, 13-21; IOH 6-7; 20-21)

Lutero, inicialmente, apesar dos pressupostos em que assentava toda a sua teologia, não se teria dado conta de que, no fundo, o que punha em questão, com as suas afirmações relativamente ao pecado e à Graça, era toda a antropologia cristã; e, com a sua recusa em aceitar as mediações, acabou negando a essência da Igreja, e, conseqüentemente, dos sacramentos, que os seus discípulos, ou puseram completamente de parte, ou guardaram como simples ritos «explicativos».

Também por isso, o tema da Eucaristia e do Papa, umas vezes enquadrados na temática geral das eclesiologias que se confrontam, outras vezes tratados isoladamente, são objecto de grandes controvérsias, ao longo de todo o século XVI.

Aquiles Estação não viveu a fase mais polémica, entre católicos e protestantes, mas conheceu as controvérsias geradas dentro da própria teologia católica.

A natureza do trabalho que lhe foi confiado pela Cúria e o seu feitio pouco propenso à controvérsia, quando se tratava de assuntos da fé, fizeram com que se mantivesse ausente da polémica, onde se defendiam posições contraditórias, às vezes com excessivo calor. O nosso humanista preferia dedicar-se à aquisição dos instrumentos com que tais posições poderiam, não só ser defendidas, mas quiçá muitas vezes ser corrigidas.

A parte mais extensa deste capítulo ocupa-se das apostilas à exposição paulina sobre o pecado e a Graça, na Epístola aos *Romanos*; esta, com a Epístola aos *Gálatas*, constitui, como se disse supra, a série de textos do Novo Testamento que serviram de fundo, não só às principais teses luteranas sobre o mistério da Redenção, mas também às polémicas que depois surgiram dentro da teologia católica e se prolongaram ainda pelo século XVII adiante.

Não será despropositado, antes de terminar o capítulo, ver alguns dos apontamentos deixados manuscritos por Aquiles Estação, nas partes dos Evangelhos de *Mateus* e *João* mais directamente relacionadas com o ministério de Pedro, no seio do Colégio Apostólico (*Mt* 16, 13-20), com a Eucaristia (*Ioh* 6-7) e o Discípulo Amado (*Ioh* 20-21).

Sobre o Primado

*Caro et sanguis non reuelauit*²⁷³) *Eadem causa est, cur carnales non gustent neque sapiant quae Dei sunt. Paulinus Epistola 6. ad Seuerum in principio: «Sit hic odor mortis in mortem iis qui pereunt, quibus caro et crux Dei uiui stultitia et sacandalum est, quia ipsis caro et sanguis, cui seruiunt, Christum Iesum Dei esse filium non reuelat».*

Caro et sanguis uelat, non reuelat.

É pelo mesmo motivo que os mundanos não provam nem apreciam as coisas de Deus.

(...) A carne e o sangue escondem, não revelam.

²⁷³ *Mt* 16, 17b

Caro et sanguis non reuelauit tibi) Quasi dicat, non pater terrenus, sed pater caelestis, uel qui carnalibus adfectibus et cognitis delectantur, et carne sua, non nouentur has reuelationes. (...) Vide interpretationem huius loci apud Optatum Mileuitanum, lib. 7 f 76 a fine.

É como se dissesse: não o pai da terra, mas o Pai do Céu.

Ou então: os que se deleitam com afectos e experiências carnis não conhecem estas revelações.

Aquiles Estaço documenta a já várias vezes referida oposição, que é utilizada principalmente por Paulo, mas que, como vemos, está presente noutros contextos bíblicos, entre a «carne» (savr̄x) e o «espírito» (pneu`ma), sobretudo quando se trata de conhecer, apreciar (*sapere*), as realidades de ordem sobrenatural.

As pessoas demasiado dependentes dos valores terrenos (*carnales*), não apreciam as realidades espirituais; e é pela mesma razão que esta descoberta de Simão Pedro não pode ser fruto de forças puramente naturais.

Repare-se na utilização que faz o nosso humanista da oposição linguística *uelare* / *reuelare*²⁷⁴.

Non reuelauit) Haec est fides nostra uerbum et ueritas reuelata, quam noster intellectus non capiebat.

Do ponto de vista gramatical, esta frase torna-se um pouco obscura; do ponto de vista doutrinal, porém, se prescindimos dos aspectos estritamente gramaticais, ela torna-se clara: a fé tem como objecto – «objecto

²⁷⁴ De facto, o copista do códice U 69, em vez de *uelat* lê *ualet*; esta leitura, porém, ainda que possível, mesmo do ponto de vista semântico, não parece coerente e reduz a força da oposição.

material»²⁷⁵, na linguagem dos manuais – as verdades que, por não estarem ao alcance do intelecto natural, são reveladas pela palavra (*uerbum*) de Deus.

Tu es Petrus et super hanc petram) (...) Dominus dixit in Euangelio ad Petrum: Tu es Petrus et super hanc petram, quae sum ego, aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi, quae sunt peccata, non praeualebunt aduersus eam, et tibi dabo clauas regni caelorum, idest in ipso et omnibus fidelibus sacerdotibus dedit potestatem ligandi et soluendi. Et quaecumque ligaueris super terram, idest per confessionem, ligatum erit et in caelis, et quodcumque solueris super terram, idest per paenitentiam, erit solutum et in caelis.

O Senhor disse a Pedro no Evangelho: Tu és Pedro e sobre esta pedra, que sou Eu, edificarei a Minha Igreja, e as portas do Inferno, que são os pecados, não prevalecerão contra ela; e dar-te-ei as chaves do Reinos dos Céus, isto é, nele e em todos os fiéis sacerdotes estabeleceu o poder de ligar e desligar. E tudo o que ligares ou desligares sobre a terra, isto é, pela Penitência²⁷⁶, será desligado também nos Céus.

Aqui temos uma apostila que segue, de certo modo, o estilo das paráfrases. A não ser que queiramos classificá-la de apostila dentro de outra

²⁷⁵ Os teólogos costumam distinguir, em relação às virtudes sobrenaturais, o objecto material – aquilo de que se ocupa a virtude (no caso da Fé, as verdades em que se acredita) – e objecto formal, isto é, a razão por que se acredita, espera ou ama, ou seja, Deus enquanto revela, no caso da Fé, como garantia do que promete, no caso da Esperança, e enquanto ama as Suas criaturas, no caso da Caridade.

²⁷⁶ Ainda que, de facto, o chamado «poder das chaves», segundo a eclesiologia mais comum, vá muito além do que pode entender-se pelo sacramento da Reconciliação, e

apostila, já que o apostilador recopia o texto introduzindo nele as suas explicações.

Relativamente a estas, na perspectiva da eclesiologia actual, podem considerar-se redutoras, quanto ao significado das palavras do Mestre. Estão, porém, dentro da teologia do tempo, que, neste campo, como noutros, se esforçava especialmente por responder aos ataques dos protestantes, o que limitava consideravelmente os horizontes da reflexão.

Note-se, porém, que, por exemplo, na explicação dos símbolos usados por Cristo, a interpretação que dá da «pedra» - referindo-a ao próprio Cristo, contrariamente ao que fazem algumas das suas fontes, como pode ver-se pelas citações que faz logo a seguir, - mostra uma liberdade que nos permite pensar que Estação não temia aproximar-se das explicações protestantes, quando não atentavam directamente contra a sua fé.

*Hanc petram) Petrum dici petram intelligit Hippolytus
Martyr in Oratione peri; sunteleiva~ prwvto~ oJ pevtra...*

*Super hanc petram) Idest ad Cor 10: Consequente eos
petra, petra autem erat Christus²⁷⁷, et 1. Petri: Lapis offensionis
et petra scandali, etc²⁷⁸. Lapis quem reprobauerunt homines
factus est caput anguli²⁷⁹.*

Vide Basilium in libro magno manuscripto, f. 23. a. col. 2.

*Vide Anselmum principio libri «De mensuratione crucis»:
«Abnegavit etiam semetipsum Dominus dicens: et non sicut ego
uolo»²⁸⁰.*

mesmo a palavra Penitência tenha um significado mais vasto, dado o contexto das reflexões do nosso humanista, parece claro que é esse sacramento que tem em mente.

²⁷⁷ 1Cor 10, 4

²⁷⁸ 1Pet 2, 8

²⁷⁹ Cf. 1Pet 2, 4; Ps 117 (118), 22; Mt 21, 42

²⁸⁰ Mt 26, 39b; cf Mc 14, 36; Lc 22, 42

Não são estas as únicas apostilas de Aquiles Estaço ao texto de *Mateus* que serviu de base à elaboração teológica da doutrina do Primado de Pedro. As outras, porém, se prescindimos dos aspectos puramente filológicos, não acrescentam nada de importante, do ponto de vista da reflexão teológica.

Quanto à doutrina, não é muito clara a posição de Aquiles Estaço, ainda que, naturalmente, não duvidemos da sua ortodoxia.

De facto, a interpretação de *super hanc petram*, reportada acima, isto é como se Jesus se referisse a Si próprio, deixa livre o campo a qualquer das noções de Primado, mesmo heterodoxas.

Note-se, no entanto, que ele conhece, como vemos pela citação de Hipólito, a interpretação, hoje comum, segundo a qual Jesus, com as palavras *super hanc petram*, se refere precisamente a Simão, ou antes, ao ministério que confia a Simão, cujo nome altera, num jogo de palavras que só se entende em aramaico, que era a língua que falava e na qual a palavra *Kefas*, era invariável.

Em todo o caso, ao relermos estas apostilas, fica-nos a impressão de que o humanista português, salvo melhor opinião, não parece muito interessado na polémica sobre o Primado; polémica que vinha do século XI, desde a rotura definitiva de Bizâncio com Roma²⁸¹, e que se agravara no século XVI, com o carácter anti-romano da Reforma protestante.

²⁸¹ A 16 de Julho de 1054, no termo de uma série de desentendimentos que se vinham agravando desde o século IX, com Humberto de Silva Cândia, legado do bispo de Roma, e Miguel Cerulário, bispo de Constantinopla, excomungando-se mutuamente, consumava-se a separação de grande parte da cristandade oriental em relação a Roma. Os orientais acusavam os ocidentais de ter corrompido a fé; por isso autodenominaram-se de ortodoxos – defensores da verdadeira fé – designação que acabou por ser aceite, mesmo pelos católicos, ainda que dando à palavra um significado muito específico.

E isto parece tanto mais estranho quanto é certo que Aquiles Estaço vive em Roma, no período em que finalmente os Papas se tornam os grandes protagonistas da acção reformadora da Igreja, acção na qual ele participa com os meios de que dispõe, como crente e como humanista.

Não será extrapolar demasiado considerar que isso se deve precisamente ao seu modo de estar num mundo em mundança, como era a Europa da segunda metade do século XVI: de facto, o nosso humanista sempre nos deixa a mesma impressão de que se preocupa mais com servir do que com discutir.

O Pão da vida

Relativamente à Eucaristia, os textos mais importantes, além da narrativa da instituição, que se encontra em todos os sinópticos, são *ICor* 11, 23-34 e *Joh* 6-7.

A frase de Jesus mais anotada, inclusivamente com citações dos Padres, em latim e grego, vem em *Joh* 6, 51:

*Ego sum panis uiuus qui de caelo descendit. (...) Et panis quem ego dabo caro mea est pro mundi uita*²⁸².

De um modo geral, a Igreja Ortodoxa considera que o bispo de Roma, sucessor de Pedro, tem, em relação aos outros bispos, apenas um primado de honra.

As igrejas reformadas, mesmo as que conservam uma hierarquia, nem sequer isso admitem.

Note-se que a excomunhão proferida contra o bispo de Constantinopla, embora tenha sido considerada como válida até à sua abrogação, já no pontificado de João Paulo II, era canonicamente nula, pois os poderes de Humberto de Silva Cândida haviam terminado com o falecimento do bispo de Roma, Leão IX, que se verificara a 19 de Abril do mesmo ano..

²⁸² A versão da Neo-Vulgata é ligeiramente diferente: *Ego sum panis uiuus qui de caelo descendit. (...) panis autem quem ego dabo...*

Nam, si peccatum est mors, et communio sancta uita est, et contraria contrariis curanda sunt, communicando profecto saepe, quia saepe peccamus.

Vide librum paruuum manuscriptum graecum, f 256 a et b.

Augustinus, "De baptismo paruulorum": "Optime punici christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem, et sacramentum corporis Christi nihil aliud quam uitam uocant."

Note-se, em primeiro lugar, que o discurso de Jesus, incluído por João na longa disputa com os judeus que O procuraram após o milagre da multiplicação dos pães, é tradicionalmente designado por «discurso do Pão da Vida», precisamente devido ao papel que nele desempenha a oposição, *peccatum-mors//Communio (manducatio carnis Domini)/ uita*.

Depois, tem um significado particular que Aquiles Estaço defenda a comunhão frequente, apresentando como razão aquilo que, um século mais tarde, os jansenistas e, de um modo geral, todos os rigoristas, apresentarão como motivo para não comungar: ou seja, a frequência com que se cai no pecado²⁸³.

Tem igualmente interesse notar o uso que o nosso humanista faz da informação de Agostinho sobre a linguagem dos cristãos de Cartago, que aproximavam, como gosta de fazer hoje a teologia sacramental, os dois

²⁸³ Dir-se-á que, neste ponto, Aquiles Estaço não faz mais do que repetir a doutrina que serve de fundo aos decretos de reforma do Concílio de Trento (Sessão XIII, *Decretum de ss. Eucharistia*, sobretudo o cap. VIII, com os respectivos cânones. A parte relativa à comunhão frequente, pode ler-se em *DS* 1649. 1749; *DB* 882. 946). É verdade; mas também é verdade que a aplicação desses decretos foi tão lenta – neste ponto concreto, pode dizer-se que foi até sabotada, por influência de certos rigorismos – que, ainda no início do Século XX, um Papa tão próximo das massas populares e conhecedor das suas necessidades espirituais, como Pio X, teve de apelar para esses decretos, a fim de apoiar as decisões que tomou, no sentido de favorecer a comunhão frequente, nomeadamente das crianças.

sacramentos que podem ser considerados fundacionais da comunidade cristã: o Batismo, no qual se geram os novos membros, e a Eucaristia, que, no dizer de alguns teólogos, faz a Igreja, ao mesmo tempo que é feita por ela²⁸⁴.

Qui manducat meam carnem) In uetere libro "carnem meam et bibit sanguinem meum", quasi non qualemcumque carnem et qualemcumque sanguinem, sed meum.

Repare-se na insistência de Aquiles Estaço. De um modo geral, a posição do adjectivo não devia alterar o seu significado; mas aqui, o nosso humanista faz questão de frisar que o responsável da versão que cita como alternativa não muda de estilo por acaso: teríamos aqui uma ênfase destinada a pôr bem claro que é do corpo de Cristo que se trata e não de outro qualquer.

Só nos falta saber que texto será este *uetus liber*.

Sabemos, no entanto, que é uma referência frequente entre as fontes de Aquiles Estaço, que também usa *liber paruus* e *liber paruus manuscriptus*.

É, sem dúvida, um dos sinais da riqueza da sua biblioteca pessoal; mas não nos elucida sobre as suas fontes.

Qui manducat) Habet uitam aeternam, non temporalem, quam dat caro et panis et potus huius saeculi, idest biwtikav.

Tantum est hoc corporis ac sanguinis Domini mysterium, ut de hoc corpore nonnisi Spiritus loqui possit; nec enim quisquis

²⁸⁴ Sobre esta matéria, ver, por exemplo, Auer/Ratzinger. o. c. p. e M. Aguilar, *À Descoberta da Graça*, Petrópolis, Editora Vozes, 1983, pp. 195-315. Ph. Béguerie-C. Duchesneau, *Para Vivir los Sacramentos* (tr. do francês, por Lázaro Sanz), Madrid, Promocion Popular Cristiana, 1991, pp. 157-184. 209-230.

Iesum dicere potest, nisi in Spiritu Sancto²⁸⁵, adeo ut Johannes unus thesaurarius diuinitatis Christi tantum ex Euangelistis cui diuinitatis mysteria commissa uni ac tradita uidentur, quique Domini uocari uolet Secretarius, de eo solus prolixius tractet.

Itaque qui diuinitatis clauas habuit corpus dominicum diligentius tractat, qui super eiusdem corporis pectus ante recubuerat²⁸⁶, cui area eiusdem uiuifici corporis commendata est.

Vas quoque electionis Paulus raptus usque in tertium coelum, qui audiuit arcana uerba quae non licet homini loqui²⁸⁷, hoc ipsum quod Joannes meruit edisserere. Reliqui enim Euangelistae uerba Domini in coena tantum commemorant, quasi ea summis ac magniloquis apostolis Spiritus Sanctus reseruaret.

Ioannes in coena non repetit, contentus dixisse uere autem cibus est, qui ad uitam aeternam edendus est, dixit quidam ut uiuas, non contra.

Hic cibus est uiuificus.

Reliqui non item, illos enim sumimus morituri, hunc uicturi, hic est quem operari debemus cibum qui non perit.

Manna ipsum, cibus delicatissimus et admirabilis, umbra uitae, idest huius uiuifici cibi uitam non contulit, quia umbra tantum uitae fuit, non uita.

Reliqui cibi umbra mortis sunt. Namque mortuae species mortem nostram praenuntiant. Manna pulcherrimum, sed figura, sed concha sine gemma, sed chrysocola, non aurum.

²⁸⁵ Cf. 1Cor 12, 3.

²⁸⁶ Cf. Joh 13, 25

²⁸⁷ Cf. 2Cor 11, 2-4

Longa apostila, de grande conteúdo teológico e à qual não falta a beleza do discurso, adornado com imagens verdadeiramente poéticas.

Aquiles Estaço faz notar, em primeiro lugar, o facto de só João e Paulo se alongarem sobre o mistério do Pão eucarístico – *corporis et sanguinis Domini mysterium* – segundo as palavras do humanista. E aponta como explicação a maior proximidade dos dois em relação ao próprio Jesus: Paulo é *uas electionis que raptus est in tertium coelum*, merecendo, por conseguinte, uma revelação especial; João era o que *super eiusdem corporis pectus antea recubuerat*.

São dados sobre ambos os autores do Novo Testamento, perfeitamente de acordo com o que hoje deles pensa a maioria dos exegetas.

O mesmo não se dirá relativamente ao que afirma Aquiles Estaço, quando, pelo menos aparentemente, supõe que só João percebeu a divindade de Jesus: *cui diuinitatis mysteria comissa uni ac tradita uidentur*.

De facto, a divindade de Cristo está tão clara nos Sinópticos como no quarto Evangelho, que, sob muitos aspectos, realça mais do que eles a Sua humanidade.

É, no entanto, verdade que as reflexões de João atingem uma profundidade tal, que já a tradição dos Padres Apostólicos se referia a ele como o Teólogo.

*Patres uestri manducauerunt manna et mortui sunt²⁸⁸)
Signanter dixit: uos enim filii patrum mortalium, ego Dei
immortalis. Viuo enim, inquit, propter patrem. Dat enim esse filio
Pater, illi mortale esse, meus immortalis immortale.*

*Elias ait, in 3. Regum, caput 19: Tolle animam meam, nec
enim melior sum quam patres mei²⁸⁹.*

Vt antea corpus ita et uiuifica eius uerba:

²⁸⁸ Joh 6, 49 (cf. Ex 16, 1-21)

²⁸⁹ 3Reg

Verba, inquit Petrus, uitae aeternae habes²⁹⁰. Et dominus: uerba quae ego loquor uobis spiritus et uita sun²⁹¹t.

Neque minus diligenter audiendum uerbum Dei, ait Origenes, quam tractandum corpus Domini; et quia cum hoc sacramento omnia nobis donantur charismata, eucharistica dicitur, et nos Deo gratias maximas agere debemus.

Quia si corpus Domini spirituale est et inuisibile, discamus ex ipso corpore communicare corpori, idest spiritualiter, et inuisibilibus ornati uirtutibus, pulsus ac debellatis uitiiis, ut quemadmodum Melchisedec, panes propositionis et uinum obtulit Abrahae, deuictis hostibus allophilis et nos deuictis uitiiis communicemus.

Rursus quemadmodum panis et uinum transubstantiantur in corpus et sanguinem Domini, nos quoque in ipsum dominum per fidem ac dilectionem transubstantiemur, ut Cyrilli uerbo sic utar. Non enim istud mutamus corpus in nos, sicut cibum carnis nos ergo, sed nos in ipsum mutamur.

Qui enim in peccato communicat, non communicatur, sed excommunicatur, (...): communicat cum Iuda Iscariote; nec illa est communio, sed, ut sic dicam, excommunio; ut male confitentis confessio, potius dicenda confusio. Est enim idem corpus uita et mors, iudicium et gratia.

Probemus igitur nos primum ante sedem aptam ut aurum probatur igne, purgemusque quoad illud fieri potest.

Quo modo autem adfecti et perfecti accedere debemus, uide Augustinum, et Anastasium Sinaitam, in libro paruo, ut ostendit annotatio marginalis huic proxima, et in libro illo annotatio ex Clemente Alexandrino: Eo uero addo etiam consilium patris ac magistri spiritualis, nec enim est excommunicationum communio.

²⁹⁰ Joh 6, 68b.

²⁹¹ Joh 6, 63b.

Viaticum sane necessarium quod lassascentes ac deficientes in uia huius saeculi siue spe, siue fide, siue charitate reficit ac recreat. Cuius rei figuram habes in libro 3 Regum, caput 19, de Elia sub iunipero cubante, cui ab Angelo panis ostenditur subcineritius deficienti morique optanti²⁹². Nec semel quidam panis ostenditur, quod ad frequentationem saeculi.

Est Christus panis subcineritius e tormentiis et passione maceratus et amore excoctus.

A nota desenvolve o tema de Cristo crucificado, que se «come» na Eucaristia, como o «pão do borralho»²⁹³ apresentado pelo Anjo a Elias.

Aquiles Estaço aduz testemunhos da Tradição e também de autores mais recentes, como São Bernardo.

Na linguagem litúrgica actual, a designação de *Viaticum* aplica-se especialmente à comunhão dos moribundos. Mas acontece que não é esse o significado da palavra nem foi esse o seu uso primitivo, como não é tão pouco esse o sentido que lhe dá Aquiles Estaço.

Como é fácil de ver, pelo texto e pelo contexto, chama-se ao Pão Eucarístico - o humanista português não duvida de que esse Pão é Jesus Cristo, sacramentalmente presente, sob as «espécies consagradas» -, *Viaticum*, porque serve de alimento na viagem que para todos é a existência histórica.

²⁹² *1 Reg (3 Sam) 19, 5-6.*

²⁹³ Ainda que a forma «pão subcinerício» esteja formalmente correcta, parte-se do princípio que a designação tradicional de «pão do borralho» é mais clara, pois designa algo que, há relativamente pouco tempo, se usava em algumas aldeias de Portugal, como forma de obviar á falta de pão cozido, entre uma fornada e outra. Intervalo que acontecia muitas vezes nas famílias numerosas, onde se tornava difícil calcular com segurança a duração de cada fornada.

Simão Pedro e o Discípulo Amado

Segundo o livro dos *Actos dos Apóstolos* e o testemunho do próprio Paulo²⁹⁴, no início da Igreja, enquanto esta se confinava quase exclusivamente à comunidade de Jerusalém, Pedro e João constituíam como que as «colunas da Igreja».

De facto, é o quarto Evangelho que se preocupa com fazer notar que, apesar da fraqueza com que Pedro negou o Mestre na noite da prisão, a promessa do Primado, amplamente narrada por *Mateus*, manteve-se, exigindo Jesus apenas que a tríplice negação fosse reparada com uma tríplice confissão de amor.

Aquiles Estaço não escreveu largas apostilas à parte mais específica da confirmação da escolha de Pedro para cabeça do Colégio Apostólico, mas alonga-se na parte do diálogo em que se fala de João, o «discípulo que Jesus amava».

Algumas dessas apostilas:

Piavxun) *Verbum eius temporis, hinc uulgus italice «piano».*

Pueri) *Blandimentum et electionis uerbum; Lucas: suscepit Israel puerum suum²⁹⁵, et ad Hebraeos, 2. Quia ergo pueri communicauerunt carni et sanguini et ipse similiter participauit eisdem²⁹⁶.*

Non dixit, quia amo te plus his, nec enim sese ab eis praeferre uoluit.

²⁹⁴ *Gal* 1, 18-19.

²⁹⁵ *Lc* 1, 54.

²⁹⁶ *Hbr* 2, 14.

Cingebas te²⁹⁷) *Tertullianus aduersus Gnosticos, f. 727:*
«Tunc Petrus ab altero cingitur cum cruci astringitur».

Ubi uolebas) *Idest quo. Sic in Epistola Iacobi caput 3:*
*ubi...*²⁹⁸

Cum autem senueris) *Ex hoc loco intelligere est constantis aetatis fuisse tum Beatum Petrum, non ut uulgo pingitur, senilis.*

Qua morte clarificaturus) *De martyrio, ut 2. ad Thessalonicenses: clarificatur nomen Domini nostri Iesu Christi in uobis*²⁹⁹.

Notas quase exclusivamente filológicas, ainda que não desprovidas de interesse teológico, como esta última, que identifica a morte gloriosa com o martírio.

De notar também o desagrado do humanista português perante o hábito de pintar Pedro como um velho, ao contrário do que, segundo ele, insinua a própria Escritura.

A parte final do capítulo 21(vers. 20-23), antes do epílogo (vers. 24-25), contém a conversa do Mestre com Simão Pedro acerca da morte do «discípulo que Jesus amava».

Seguem algumas das apostilas de Aquiles Estaço a essa parte do Evangelho de João:

Sic eum uolo manere) *Idest, morietur, sed adsumetur cum corpore, ut et matri Dei contingit. Nam et Hypolytus Martyr de Ioanne Apostolo ouj to; lhvyanon zhthvqen ejc eujpevsqh.. Nam mortuum idem dicit ibidem ante haec ejkoimhvqh ejfevsw/.*

²⁹⁷ Joh 21, 18.

²⁹⁸ Iac 3, 4.

Tem particular interesse a referência de Aquiles Estaço à crença tradicional dos cristãos acerca da glorificação definitiva de Maria, a Mãe de Jesus.

Não sabemos se, na mente do nosso humanista, Maria morreu, de facto, ainda que isso se possa concluir pelo contexto: *moriatur, sed adsumetur cum corpore, ut et matri Dei contingit*.

Em todo o caso, tem o tom natural das afirmações comumente aceites esta referência ao dogma da Assunção de Maria, que o Papa Pio XII viria a definir solenemente como verdade revelada, em 1 de Novembro de 1950, nos seguintes termos:

*Quapropter... ad omnipotentis Dei gloriam... auctoritate Domini Nostri Iesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, pronuntiamus, declaramus et definimus diuinitus reuelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrenis uitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam*³⁰⁰.

Ou seja: de facto, o Papa, usando a fórmula *expleto terrenis uitae cursu*, evita a questão da morte de Maria, que continua a ser de livre discussão entre os teólogos, ainda que o grupo dos que afirmam o facto da sua morte - que só pode defender-se com argumentos teológicos -, tenda a crescer cada vez mais³⁰¹.

²⁹⁹ *2Thes* 1, 12.

³⁰⁰ Const. Ap. «Munificentissimus Deus», 1 de Novembro de 1950. (Cf. *DS* 3903; *DB* 2333).

³⁰¹ Relativamente a este tema, que está relacionado com as novas correntes da Escatologia, surgidas ultimamente, mesmo entre os teólogos católicos, quer por influência protestante, quer pelas pistas de investigação que se consideram legítimas a partir de certas afirmações do Concílio Vaticano II, indicam-se algumas obras:

H. U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia, Queriniana, 1967.

Outro problema será o de saber que significará, na mente de Aquiles Estaço, esta comparação com Maria:

Será que imagina para João o mesmo que se passou com a Mãe de Jesus?

A suspeita é tanto mais fundada, quanto é certo que Éfeso, segundo a tradição, foi a cidade onde ambos terminaram os seus dias.

Neste caso, porém, o nosso humanista, se pensou em interpretar as palavras de Jesus como uma promessa de que aconteceria com o «discípulo amado» o que deveria passar-se com Sua Mãe, extrapolou de toda a Tradição, incluindo as fontes que cita.

Mas é precisamente devido a tais fontes que se pode duvidar de que fosse intenção de Estaço interpretar desse modo as palavras de Jesus.

Si eum uolo manere) Quasi diceret, non per passionem martyrii uolo eum consummari, sed absque uiolentia persecutionis diem expectare nouissimum quem ipse ueniens eum in aeternae beatitudinis mansionem recipiam

Et quid hoc ad te? Tu tantum crucis patibulum subeundo mea te uestigia sequi memento.

Et quae est haec Domini responsio fratres tunc temporis tractabant, quasi Ioannes nunquam esset moriturus. Quod et ipse Ioannes admonere curauit:

Cum enim praemississet exisse sermonem inter fratres, quod discipulus ille non moritur, solerter adiecit, et ait: non dixit Iesus non moritur, sed sic «eum uolo manere donec ueniam, quid ad te?»

S. Meo, «Riflessi del rinnovamento dell'escatologia sul mistero e la missione di Maria», in *Sviluppi teologici postconciliari e Mariologia*, Roma, Ed. Marianum, 1977, 103-127.

C. Pozo, o. c., cap. III e IV, pp.166-355. Útil também pela extensa informação bibliográfica que contém..

Non ergo putandus est quod discipulus ille non sit moriturus in carne, quia nec Dominus hoc de illo futurum praedixit, sed et Psalmista ait: «Quis est homo qui uiuit et non uidebit mortem?»³⁰²

Sed ita potius intelligendum quod de caeteris Christi discipulis per passionem consumatis ipse in pace Ecclesiae aduentum uocationis expectauerit, et hoc est quod ait Dominus: «sic eum uolo manere donec ueniam». Non quia non ipse antea multos pro Domino labores praessurasque malorum tolerauerit sed quia ultimum in pace senium finierit, ut puta ecclesiis Christi per Asiam longe lateque fundatis.

Etiam et in Actis Apostolorum cum caeteris Apostolis flagellatus inuenitur, qui «ibant gaudentes a conspectu concilii quia digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati»³⁰³.

Sed et a Domitiano in feruentis olei dolium missus ut ecclesiastica narrat historia, ex quo se diuina protegente gratia intactus exiuit, quanto a corruptione carnis fuerat alienus³⁰⁴, nec multo post ab eodem principe propter insuperabilem euangelizando constantiam in Patmos insulam exilio relegatus, ubi humano licet destitutus solatio, diuinae tamen uisitationis, et adlocutionis meruit crebra consolatione releuari; de quibus ibidem Apocalypsin scripsit quam ei Dominus de statu praesentis Ecclesiae, uel futurae reuelauit.

Unde constat promissione diuina sic manendi donec uenire Dominus, non eo pertinere quod sine labore certaminis uicturus esset in mundo, sed illo potius, quod sine dolore passionis transiturus esset e mundo.

³⁰² Ps 89 (88), 49.

³⁰³ Cf. Act 5, 41. Versão da VSC: ... *pro nomine Iesu contumeliam pati*; a NV suprime o genitivo *Iesu*, que, de facto, não se encontra nos melhores manuscritos gregos.

³⁰⁴ Cf. cap. III, poema *Vidistis multeque...* (p. 287-296)

Como se dissesse: não quero que ele morra com os sofrimentos do martírio, mas que espere, longe da violência da perseguição, o último dia, no qual Eu próprio virei buscá-lo para a mansão da felicidade eterna.

E que tens tu a ver com isso?

Tu deves apenas estar pronto a seguir os Meus passos, tomando o patíbulo da cruz.

E tal resposta do Senhor era contada pelos irmãos de então, como se João não devesse nunca morrer.

O que o próprio João teve o cuidado de corrigir:

Pois, ao saber que tinha corrido entre os irmãos o boato de que aquele discípulo não morreria, cuidou de acrescentar, dizendo: «Jesus não disse que não morreria», mas, «se quero que ele fique até que eu venha, isso que te importa?».

Portanto não devemos pensar que aquele discípulo não morreria segundo a carne, porque nem o Senhor dele predisse que tal aconteceria, quando o próprio salmista diz: «Qual é a pessoa que vive e não morrerá?»

Deve, antes, entender-se que, enquanto os outros discípulos iriam ao encontro do Senhor imolados pela paixão do martírio, ele esperaria a chegada do chamamento na paz da Igreja.

Isto é o que diz o Senhor: «assim, quero que ele fique até que Eu venha».

Não porque antes não tenha suportado, pelo Senhor, muitos trabalhos e aflições de males, mas porque terminaria o último na paz da velhice, no seio das Igrejas da Ásia, fundadas e enraizadas por ele.

Também, nos *Actos dos Apóstolos*, o encontramos flagelado, com os outros Apóstolos, «que saíam da sala do Sinédrio cheios de alegria, por terem sido considerados dignos de sofrer vexames por Jesus».

E também, segundo conta a história eclesiástica, lançado por Domiciano numa caldeira de azeite a fever, daí, graças à protecção divina, saíu ileso, isento de corrupção da carne.

E, pouco depois, devido à sua insuperável constância no anúncio do Evangelho, foi pelo mesmo imperador atirado para o exílio, na ilha de Patmos, onde, embora privado de consolação humana, nereceu ser reconfortado com a admirável consolação da visita e da locução divinas, a partir das quais escreveu o Apocalipse, que o Senhor lhe revelou, acerca do estado da Igreja presente e futura.

Por onde se torna claro que a promessa divina de ficar até que viesse o Senhor, não significava que fosse viver no mundo sem as agruras da luta, mas antes, que sairia deste mundo sem as dores da paixão.

Toda a exposição de Estação desemboca neste parágrafo final, que de facto, não nos deixa esclarecidos a respeito da morte do «discípulo amado»: afinal, João morreu ou não?

O humanista português não responde, já que emprega a expressão *de hoc mundo transire: ... quod sine dolore passionis transiturus esset e mundo*; modo de dizer que nos faz pensar nos termos empregados por Pio XII na definição dogmática da Assunção de Maria³⁰⁵.

A comparação que faz com a sorte dos outros discípulos, que iriam morrer em consequência do martírio, permite-nos pensar que, para o humanista português, a diferença era apenas essa: João também era mártir, mas a sua morte aconteceria, não pela violência do martírio, mas *in pace*

³⁰⁵ Cf. supra, p.720.

senium, numa velhice repleta de paz, entre aqueles que gerara para a fé, *ecclesiis Christi per Asiam longe lateque fundatis*.

A mesma perícopa do Evangelho de *João* vem acompanhada de mais algumas apostilas, textos recolhidos de diferentes autores, com os quais Aquiles Estaço apresenta outras tentativas de explicação, que têm o interesse de mostrar tanto a sua erudição como o cuidado que sempre tinha de indicar as alternativas possíveis às suas posições.

A concluir

Encerra-se aqui o capítulo dedicado ao trabalho do humanista português, enquanto comentador de textos bíblicos.

Ter-se-á conseguido o seu objectivo, que era mostrar, com dados concretos, o que já se repetia, quase como um lugar comum; isto é, que Aquiles Estaço possuía uma vasta cultura bíblica e teológica.

Ao longo do capítulo, lendo e procurando interpretar algumas das apostilas que pareceram mais significativas, dentro dos temas escolhidos, foi-se manifestando um crente esclarecido: vemo-lo, por vezes, perturbado com algumas obscuridades do texto sagrado, mas sempre atraído pela palavra divina, que ora faz apelo à sua ciência de filólogo que sabe teologia, ora lhe provoca exclamações de enlevo ou reacções de pastor, inquieto com a salvação dos que procura servir com o seu trabalho.

Neste aspecto, a multiplicação dos epifonemas, afinal mais frequentes do que se prevê numa primeira leitura das suas obras mais conhecidas, obrigam a matizar a opinião segundo a qual Aquiles Estaço é, como norma, muito reservado, quanto aos seus sentimentos íntimos.

Do ponto de vista doutrinal, para além de algumas intuições que permitem situá-lo na linha de certas correntes exegéticas da actualidade, o nosso humanista é o erudito que assume a responsabilidade de servir a comunidade crente com os tesouros da Revelação e da tradição mais segura,

mesmo no que é de livre discussão, sem se preocupar com novidades perturbadoras.

Nas apostilas que se estudaram, mantém-se clara a ausência de protagonismo que terá caracterizado toda a vida de Aquiles Estaço.

Não foi ainda possível fazer um estudo sistemático de todas as apostilas, gregas e latinas, deixadas, quer na Bíblia de Cisneros – principal fonte utilizada neste trabalho -, quer nos outros livros, tanto do Antigo como do Novo Testamento, que possuía e leu.

Julga-se, no entanto, ficar suficientemente provado que a sua leitura dos textos sagrados não era guiada apenas pelo impulso da fé, que, aliás, se manifesta com frequência, mas também pela sensibilidade do filólogo e do exegeta. Tanto quanto isso era possível, com os instrumentos de que podia servir-se um estudioso da segunda metade do século XVI.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

Chegados ao termo da nossa viagem através de uma parte significativa dos textos produzidos por Aquiles Estaço, na área do pensamento religioso, será possível tirar algumas conclusões, ainda que com a salvaguarda de virem a ser rectificadas por uma investigação mais vasta e mais profunda do seu espólio.

E poderíamos começar por reler o que escreveu Belmiro Fernandes Pereira, ao concluir a sua dissertação sobre as orações obedienciais:

Aquiles Estaço é, sem dúvida, um dos maiores expoentes do Humanismo português. As orações obedienciais que pronunciou revelam, quer a felicidade da expressão latina, quer o muito apreço que, pela sua distinção pessoal, obteve entre os poderosos do tempo. Apesar de constituírem por certo parte diminuta da obra de Aquiles Estaço, as orações de obediência revelam tanto mais o seu talento, quanto redundavam (...) em situações de constrangimento e de compromisso, seja ao nível formal seja ao nível dos conteúdos¹.

¹ B. F. PEREIRA, *As Orações...*, p.74.

É, pois, indiscutível que Aquiles Estaço foi um humanista de grande valor, como tal reconhecido pelos seus contemporâneos, que não lhe regatearam elogios, também quanto à sua personalidade religiosa².

Este foi, sem dúvida, um dos elementos dessa «distinção pessoal» a que se refere Belmiro Fernandes Pereira, aspecto de modo nenhum secundário de uma personalidade cuja existência histórica decorre num período de grandes clivagens, ao nível das ideias, das pessoas e das instituições.

O objectivo primeiro deste trabalho não foi, obviamente, demonstrar o que já ninguém discute, ainda que tenha havido a preocupação de realçar os aspectos das obras estudadas e da vida de Estaço que lhe dão jus a ser incluído na galeria dos nossos melhores humanistas.

Do ponto de vista, digamos, qualitativo, não se acrescenta nada ao já dito pelos que se ocuparam, uns mais longamente, outros de modo quase puramente episódico, do estudo da sua pessoa e das características da sua obra.

«Aquiles Estaço, humanista teólogo» é programa de pesquisa que aponta essencialmente para o teólogo, de que já se falava, mas que não parecia ainda suficientemente documentado.

Pode, no entanto dizer-se que a tentativa de estabelecer o *corpus* estaciano, tentativa da qual resultou não apenas o elenco, tanto quanto possível cronológico, dos textos publicados pelo nosso humanista, mas também a indicação da grande variedade de manuscritos de que não se fez ainda a necessária exploração, fornece algum contributo para o estudo de Aquiles Estaço, também como humanista.

Teriam especial interesse as numerosíssimas apostilas de cariz filológico de que estão recheados os livros da sua biblioteca pessoal.

² Cf. o passo citado de CISTELLINI (o. c. I, p. 235, nota 209) que transcreve parte de uma carta de Ancina, um dos dois irmãos que teriam ajudado o humanista português na

Este elenco e a referência a estes manuscritos constituíram o programa do capítulo I, «Fontes para o estudo de Aquiles Estaço», que, no entanto, pôs o acento nas fontes manuscritas mais aptas a documentar a sua condição de teólogo.

E ficou claro que, tanto em folhas soltas, cuja maioria foi mais tarde recolhida num maço único - o códice da Vallicelliana B 106 -, como em apontamentos, comentários e outras notas de leitura deixados nas margens dos livros que lia - nos resta uma grande riqueza de materiais a documentar a vastidão dos conhecimentos teológicos do humanista português.

Fixou-se sobretudo a atenção na sua poesia - paráfrases de salmos e poemas de inspiração religiosa -, e nas apostilas aos livros de espiritualidade e textos bíblicos.

De facto, a verificação de que Aquiles Estaço pode considerar-se um teólogo assentou em três capítulos fundamentais:

Em primeiro lugar, os temas abordados na sua poesia religiosa, que abrange também as paráfrases de textos bíblicos, uma vez que estas, como se viu oportunamente e era já conhecido pelos estudiosos de Estaço, fazem parte de um projecto poético, acalentado desde a juventude.

Mas as paráfrases mostraram-nos ainda duas coisas importantes relativamente à personalidade do nosso humanista: os seus vastos conhecimentos bíblicos e aquilo que aqui se designa pela ideia central da sua espiritualidade; ou seja, que só Deus responde plenamente aos anseios do coração humano.

Daí os salmos por onde iniciou o seu trabalho de escrita de novas versões e os temas dominantes da sua poesia religiosa: a grandeza do Criador não esmaga o homem, que se sente pequeno, mas protegido por Deus, que leva o Seu amor a ponto de Se humilhar, descendo ao nível das criaturas.

A maior parte dos poemas de Aquiles Estaço é inspirada no Natal, ou no mistério da Encarnação, realçando sempre o carácter gratuito da

Redenção. No que podemos ver uma certa preocupação do humanista, crente sincero, em mostrar, na piedade e na arte, que, algumas, pelo menos, das acusações que os discípulos de Lutero faziam à teologia católica, no que se refere ao pecado e à Graça, eram injustas.

Desta ordem de ideias, não já para demonstrar a injustiça das acusações, mas para dar o seu contributo às correcções que a doutrina impunha e que eram condição essencial para que ela se tornasse mais visível, nascem os dois opúsculos cuja redacção final os apresenta reunidos num só livro - *De redivibus ecclesiasticis quibus et pensionibus continentur commentarioli II* -, e que constituem, na intenção expressa do seu autor, um contributo para a reforma do clero, preconizada pelo Concílio de Trento.

Esse é um texto com um discurso mais severo do que o habitual de Aquiles Estaço.

Obra da última fase da sua vida, quando já tinha visto o bastante para concluir que uma reforma por decreto só é eficaz na medida em que as pessoas se convencerem da sua necessidade - o Concílio terminara havia mais de dez anos.- é muito possível que, além do estilo próprio dos textos jurídicos, uma certa impaciência perante a lentidão das mudanças de comportamento dos seus destinatários, neste caso os clérigos, deixasse as suas marcas, quer na doutrina quer na linguagem utilizada para comunicá-la.

Como se procurou demonstrar no capítulo IV, Aquiles Estaço, que encontramos muito cedo ligado aos intelectuais que frequentavam as tertúlias dirigidas por Filipe de Néri, parece ter cultivado uma espiritualidade que hoje designaríamos por secular, isto é, sem a influência do chamado *contempus mundi*, que era o princípio básico da vida religiosa, compendiada nos três votos: pobreza, obediência e castidade.

É uma atitude mental que insere o nosso humanista numa linha de pensamento muito antiga na Igreja, que animava vários movimentos de reforma desde finais do século XIV e encontramos em alguns autores da sua biblioteca pessoal, como é o caso de Alonso de Madrid, mas que só encontra a sua expressão jurídica plena na última edição do Código de Direito Canónico, que procura traduzir a eclesiologia do Vaticano II.

Pensa-se que esta secularidade de Estaço corresponde a uma atitude mental permanente que o situa entre os reformadores moderados, sem preocupações de protagonismo e que explica a ausência de textos polémicos, no campo da teologia: as suas inquietações, que afloram aqui e acolá, tanto na poesia como na prosa, em textos sistematizados, como o *De Reditibus...*, ou em reflexões soltas, como as apostilas, dizem respeito mais à distância que separa a ortodoxia do que chamaríamos hoje a «ortopraxis», do que às concepções doutrinárias propriamente ditas.

Foi por isso que se procurou, no capítulo II, «Uma tentativa de clarificação conceptual», chamar a atenção para a necessidade de encontrar uma nova linguagem que permitisse à historiografia do século XVI referir de forma mais exacta a extrema complexidade dos movimentos de reforma que nele vêm desembocar e que são muito anteriores a 1517, o ano da «revolta» de Lutero.

Se houvesse apenas a Reforma e a Contra-Reforma, como se entendem entre nós, não saberíamos onde colocar um grande número de lutadores que, de ambos lados, sem afã de protagonismo, se entregaram sinceramente ao serviço da verdade, ou do que pensavam ser a verdade, evitando as militâncias que acabam muitas vezes por escondê-la, mais do que servi-la.

Este parece ter sido o caso de Aquiles Estaço, tal como o encontramos, quer na poesia (capítulo III) quer na exposição canónica e moral (capítulo IV) quer nos comentários bíblicos (capítulo V).

Relativamente a estes, a parte que se analisou, ainda que diminuta, documenta suficientemente os conhecimentos bíblicos e teológicos de Aquiles Estaço. Conhecimentos que não demonstram apenas a sua condição de humanista, sempre desejoso de aumentar a familiaridade com os textos bíblicos e patrísticos, mas denunciam também a esmerada formação que recebeu nas escolas teológicas que frequentou, de Évora e Coimbra, a Paris e Lovaina.

E é um facto que o nosso humanista, normalmente muito reservado na expressão dos próprios sentimentos, tem, entre as apostilas bíblicas, alguns dos seus mais belos epifonemas.

Em suma, regressando ao texto que se citou de Belmiro Fernandes Pereira, parece claro que também pelo seu discurso lírico, as preocupações com a reforma da Igreja e os comentários à Sagrada Escritura, pode afirmar-se que «Aquiles Estação é, sem dúvida, um dos maiores expoentes do Humanismo português».

A terminar, será talvez legítimo pôr em realce o que significa para a história da cultura portuguesa poder incluir entre os seus maiores alguém que, embora passando dois terços da sua vida fora de Portugal, sempre se designou a si próprio por Achilles Staius Lusitanus.

E isto no grande século, que estamos habituados a abordar de modo parcial, com critérios de avaliação nem sempre objectivos; mas o século em que a Europa, para além do corte de certas amarras que lhe ficaram a faltar por muito tempo, abriu caminhos de construção da história que ainda hoje estão por seguir até às últimas consequências.

Alguns historiadores chamam-lhe o século das reformas.

Pensam talvez demasiado na importância das alterações que o choque das ideias provocou no mapa religioso do velho continente; mais ainda: por força dos grandes movimentos de populações que se iniciam neste século, essas alterações estendem-se a todo mundo ocidental, deixando-o, por longas décadas, dividido em duas zonas claramente definidas: com a perda da influência de Roma, ao norte – por acção da Reforma -, e o acentuar-se dessa influência, a sul – resultado do que se chamou Contra-Reforma.

Ou seja, o mundo dividido entre católicos e protestantes.

No capítulo II, procurou-se definir o sentido destas palavras no presente trabalho, dando também a opinião sobre o perigo que há em se

estudar um século tão complexo reduzindo-o ao protagonismo de dois movimentos que nem sequer englobam todas as forças religiosas que então se entrechocaram.

Por isso mesmo, em vez de chamar ao século XVI o século das reformas, seria talvez preferível considerá-lo o momento crucial da história em que o homem presta contas das suas próprias rebeldias: na colheita que a Europa faz da imensa sementeira realizada ao logo do século quinze, num terreno que vinha a ser preparado já desde o século catorze, se não antes mesmo. Aqui há coisas que se afundam para sempre, como há frutos cuja genuinidade levará muito tempo a perceber-se.

Na imensa confusão deste período – confusão que, em si mesma considerada, tem muito de positivo – as primeiras vítimas, como já prevenira Cristo na parábola do joio que os criados incompetentes queriam arrancar da seara nascente, foram precisamente os que os extremistas diziam querer salvar³.

Todos sabemos que *heresia* e *ortodoxia* são palavras que o uso, no campo religioso, como em qualquer outro onde tome importância o debate das ideias, transformou em bandeira de combate que raramente favorece a verdade.

Esta sobreviverá a todos os naufrágios, não pela violência dos que matam em nome dela, mas pela teimosia dos que morrem por ela. Foi assim neste século, será assim em todos os tempos e em todas as latitudes.

É por isso que não entusiasma muito certas formas de rever o passado, agora com particular impacto perante a opinião pública: porque mais do que pedir perdão pelo erro dos que pensaram servir a verdade matando, o homem do terceiro milénio precisa de analisar a generosidade dos que a salvaram morrendo por ela.

Morrer pela verdade é também dedicar-se às tarefas sem brilho, à abertura dos caboucos, ao transporte dos materiais... a função do servente, que nunca aparecerá na lista dos arquitectos, desses de que se ocupará, por

³ Cf. *Mt* 13, 24-30 (e lugares paralelos).

toda a espécie de razões, o discurso histórico, sem nunca dizer o nome dos que tornaram possível a sua fama.

Não vai muito longe o tempo em que o ensino da história pátria se limitava ao elenco das guerras e dos heróis que as ganhavam.

E diz-se ganhavam, porque só eram tomadas em consideração as guerras ganhas: por isso não se falava daqueles que as haviam provocado, a não ser quando se podiam contar entre os heróis da vitória final, mesmo que as vicissitudes da guerra lhes não tivessem permitido ver tal vitória.

Esta mentalidade ficou de tal modo arraigada na nossa cultura, que ainda hoje se tende a procurar, na história do pensamento, quer filosófico quer teológico, mais uma história da heterodoxia do que a fecundidade da inteligência humana, quando reflecte sobre a verdade: verdade que tanto pode estar assente apenas nos postulados da razão – a verdade filosófica – como apoiar-se na luz da Revelação – a verdade teológica.

É evidente que, tanto num caso como no outro, caminhando por tentativas, nem todos os passos são bem sucedidos: muitas vezes o caminho torna-se de tal modo sinuoso que alguns ou têm a coragem de repensar a caminhada, voltando mesmo atrás, para seguirem novos rumos, ou se perdem por completo. Destes, quando filósofos, diz-se que erraram; quando teólogos, diz-se que caíram na heresia.

Claro, falamos de verdades sobre as quais não pode haver duas opiniões; e, mesmo assim, no campo da teologia, nem todo aquele que erra é um verdadeiro herege: porque pode haver muitos erros, em questões que, embora porventura importantes na vida de certos crentes, não pertencem àquele corpo de verdades que fazem e cimentam uma comunhão de fé.

Heresia, como diz a palavra - de *ai|rhsi~*: divisão, separação – é precisamente aquilo que quebra essa comunhão.

Não se nega que também os desvios, as guerras, os erros e as heresias fazem parte da história das sociedades, dos indivíduos e das nações.

E no campo da teologia, como na história da Igreja, as heresias e os cismas foram sempre ocasião para se aprofundarem verdades – umas vezes esquecidas, outras vividas de forma demasiado imperfeita, quando não

errada -, e de se corrigirem modos de estar no mundo já não condizentes com a missão recebida do Fundador.

O que não se aceita é a importância que se lhes tem dado, em detrimento precisamente daquilo que muitas vezes está na sua origem: ou seja, a insatisfação e o inconformismo da pessoa humana; insatisfação e inconformismo dos quais nasce todo o progresso.

Ora esta insatisfação e este inconformismo, que fazem avançar o género humano para a plenitude do seu destino, não se revelam apenas na heterodoxia. A história – concretamente a do século que nos ocupa – está mesmo recheada de acontecimentos, aparentemente revolucionários e que, no entanto, pela impaciência que os faz eclodir, só não acabam matando o progresso, graças, quer à generosidade de alguns dos seus protagonistas, quer à força da verdade que, apesar de tudo, encerram⁴.

Mas o ponto de vista que aqui nos ocupa é a necessidade de nos debruçarmos com mais interesse sobre o serviço prestado à humanidade por aqueles que, em certas épocas da história, que nos habituámos a ver como períodos de grandes transformações, resistindo ao espectáculo do protagonismo, entusiasmados com a construção do novo e sem se preocuparem com o esmagamento do velho, puseram alicerces, transportaram materiais e, com a paciência de quem ama a obra mais do que a paternidade dela, deram ao edifício a beleza que nos encanta.

Foi preocupação fundamental desta pesquisa, pelo menos a partir de certo momento, encontrar em Aquiles Estação esse homem, trabalhador apaixonado, que busca mais o ser da obra do que o seu registo de nascimento.

Humanista de grande envergadura, como tal conhecido nos nossos meios académicos mais eruditos, mas infelizmente ignorado pela imensa

⁴ Veja-se o que se disse acerca dos conceitos e dos factos relacionados com os termos Reforma e Contra-Reforma, ao longo do capítulo II.

maioria dos Portugueses, mesmo com particulares responsabilidades de ordem cultural.

Deste humanista suspeitava-se que tivesse dado algum contributo à reforma da Igreja, em cujo centro vivera, precisamente nos anos em que se iniciava, com particular determinação por parte dos Papas, a imensa actividade que alguns historiadores designam globalmente, tomando a parte pelo todo, por Contra-Reforma, mas que é muito mais complexa do que o que poderia sugerir-nos este termo, como tivemos oportunidade de ver no capítulo II, já citado.

Claro. Já se chamava a atenção para o facto de Aquiles Estação, nos seus anos de Roma, dizia-se, ter «desviado» a atenção para os Padres da Igreja e passar os dias nos círculos devotos, particularmente de São Filipe de Néri, ao qual acabaria por legar a sua riquíssima biblioteca.

A leitura do passo da dedicatória da edição de 1575 do *De Reditibus...* ao cardeal Hósio, passo ao qual fizemos referência no capítulo IV⁵, criou-me a suspeita de que não se tratava tanto de uma conversão – uma espécie de palinódia do humanista transformado em teólogo – mas de um programa correspondente ao temperamento e sobretudo à formação que desde o início se propusera.

Amizade com Filipe de Néri – quando abundavam em Roma as hipóteses de escolha para quem quisesse cuidar da sua vida espiritual –, cultivo da poesia religiosa latina e manuseio de textos bíblicos e patrísticos, com uma recolha de manuscritos que só teve rival na Biblioteca Vaticana, foi-se a pouco e pouco revelando um programa antigo, ainda que, naturalmente, actualizando-se por força das circunstâncias.

As luzes mais fortes para este pensamento vieram da leitura das notas que escreveu nas margens dos livros que lhe vinham parar às mãos.

No campo da teologia, o mais importante de todos, que se considera também um monumento da nossa cultura, a reclamar a atenção das

⁵ Cf. pp. 573-575.

autoridades portuguesas, como na devida altura se frisou⁶, foi o *Nouum testamentum...* edição bilingue, feita a expensas do cardeal Cisneros, em 1514.

Este livro, mais do que qualquer outro, no âmbito da pesquisa que aqui se encerra, pode apontar-se como a grande avenida que conduziu alguns dos aspectos mais aliciantes da alma do humanista português ainda desconhecidos.

Foram muitas horas, certamente mais de uma centena, quase sempre do mesmo lado da sala, donde o livro não pode sair senão para o depósito dos reservados da biblioteca, sob olhar de Aquiles Estaço, que, a princípio, incomodava mais do que os funcionários, com o seu legítimo afã de defenderem um património precioso, como é o livro antigo, em que a Vallicelliana dificilmente terá rival, graças precisamente ao humanista português.

Um olhar de desencanto – alguns teimam em ver nele um ligeiro sorriso, ainda que cheio de misteriosa amargura – que nas primeiras semanas, digamos mesmo, durante toda a primeira romagem⁷ estaciana, intimidava, quase desencorajava...

Aquela bíblia verdadeiramente monumental era uma promessa e uma censura:

Esta imprimia um acicate especial aos sonhos que nasciam daquela.

No momento de concluir a investigação relacionada com este trabalho, aquele sorriso, que entretanto se tornara familiar, sem perder nada da sua amargura – ou do mistério que lhe traz o rosto sofredor em que o vemos – pareceu um convite a voltar.

Convite que se interpreta mais como uma indicação segura de que a investigação sobre o nosso humanista tem de continuar, a bem da ciência e do bom nome de Portugal.

⁶ Cf. pp. 595-596.

Se este trabalho, com todos os defeitos inerentes ao que se faz como exercício escolar e condicionado por toda a espécie de limitações, conseguiu mostrar essa necessidade, não se terá por exagerado aquilo que custou.

Mas pensa-se que fica igualmente claro que Aquiles Estação, além de grande humanista, foi um dos maiores colaboradores dos Papas, na sua preocupação de dar à Igreja Católica um novo rosto, por onde se visse que a fidelidade se refina nas transformações exigidas pela alteração dos quadros da existência humana.

E prestou essa colaboração na linha em que ela se revelava mais necessária: ajudando a verdade a afirmar-se, com as armas legítimas da arte e da ciência, sem travar lutas contra ninguém.

Aquiles Estação não foi um autor controversista, pelo menos tanto quanto se pôde averiguar.

Talvez por temperamento – mesmo como filólogo, as suas opiniões raramente são expressas em tom polémico – talvez por formação, apesar dos ambientes próximos de Erasmo, que frequentou sobretudo em Portugal – talvez por verificar que a controvérsia teológica não servia a verdade como era preciso naquela época conturbada.

Poderá talvez afirmar-se que, no espírito de Aquiles Estação, todas estas razões se uniram para fazerem dele o humanista teólogo que o seu espólio documenta.

Com um saber enciclopédico, sereno, procurando o lado positivo das questões, mais ocupado na exposição da verdade – à qual oferece generosamente a sua competência filológica – do que no combate aos erros, que, afinal, tinham nesta época muito quem se ocupasse deles.

E isto, como se disse, não por acidente, ou imposição das circunstâncias históricas, mas em obediência a um plano de trabalho que se encontra documentado na primeira obra que faz editar, em 1547, quando não tinha ainda completado vinte e três anos.

⁷ Emprega-se a palavra no seu sentido original, unindo-a a outra da mesma raiz-romaria.

INFORMAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

INFORMAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

SIGLAS E ABREVIATURAS

Antes da bibliografia propriamente dita, apresenta-se, com a explicação das respectivas abreviaturas, a lista dos livros da Bíblia, que será seguida de algumas siglas cujo desenvolvimento pareceu mais necessário.

Quanto ao critério adoptado na escolha dessas abreviaturas, para os textos bíblicos, seguiu-se, salvo um ou outro pormenor, a edição portuguesa da *Bíblia Sagrada*, da Universidade de Navarra, Edições Theologica, Braga, 1985.

Relativamente aos outros textos citados, adoptam-se os critérios de Clemens J. Fuerst, S. J., *Normae Scriptis Edendis in Disciplinis Ecclesiasticis*. Romae, Apud Aedes Pontificiae Vniuersitas Gregoriana, 1961.

Livros da Sagrada Escritura

<i>Abd</i>	Abdias
<i>Act</i>	Actos dos Apóstolos
<i>Ag</i>	Ageu

<i>Am</i>	Amós
<i>Apc (Apoc)</i>	Apocalipse
<i>Bar</i>	Baruc
<i>Cant</i>	Cântico dos Cânticos
<i>1 Chr</i>	Livro I das Crônicas ou Paralipómenos
<i>2 Chr</i>	Livro II das Crônicas ou Paralipómenos
<i>Col</i>	Epístola aos Colossenses
<i>1 Cor</i>	Primeira Epístola aos Coríntios
<i>2 Cor</i>	Segunda Epístola aos Coríntios
<i>Dan</i>	Daniel
<i>Dt</i>	Deuteronómio
<i>Eccl (Qoh)</i>	Eclesiastes (Livro de Qohelet)
<i>Eccli (Sir)</i>	Eclesiástico (Livro de Be Sirá)
<i>Eph</i>	Epístola aos Efésios
<i>Esd</i>	Esdras
<i>Est</i>	Ester
<i>Ex</i>	Êxodo
<i>Ez</i>	Ezequiel
<i>Gal</i>	Epístola aos Gálatas.
<i>Gen</i>	Génesis
<i>Hab</i>	Habacuc
<i>Heb</i>	Epístola aos Hebreus
<i>Iac</i>	Epístola de São Tiago
<i>Idc</i>	Juízes
<i>Ids</i>	Epístola de São Judas
<i>Idt</i>	Judite
<i>Iob</i>	Job
<i>Ioel</i>	Joel
<i>Joh</i>	Evangelho de São João
<i>1 Joh</i>	Primeira Epístola de São João
<i>2 Joh</i>	Segunda Epístola de São João
<i>3 Joh</i>	Terceira Epístola de São João

<i>Jon</i>	Jonas
<i>Jos</i>	Josué
<i>Is</i>	Isaías
<i>Lam</i>	Livro das Lamentações
<i>Lc</i>	Evangelho segundo São Lucas
<i>Lev</i>	Levítico
<i>1Mach</i>	Livro I dos Macabeus
<i>2 Mach</i>	Livro II dos Macabeus
<i>Mal</i>	Malaquias
<i>Mc</i>	Evangelho segundo São Marcos
<i>Mich</i>	Miqueias
<i>Mt</i>	Evangelho segundo São Mateus
<i>Nah</i>	Naum
<i>Neh</i>	Neemias
<i>Num</i>	Números
<i>Os</i>	Oseias
<i>1 Ped</i>	Primeira Epístola de São Pedro
<i>2 Ped</i>	Segunda Epístola de São Pedro
<i>Phil</i>	Epístola aos Filipenses
<i>Philm</i>	Epístola a Filémon
<i>Prv</i>	Provérbios
<i>Ps</i>	Salmos
<i>Qoh (Eccl)</i>	Livro de Qohelet (Eclesiastes)
<i>1 Reg</i>	Livro I dos Reis
<i>2 Reg</i>	Livro II dos Reis
<i>Rom</i>	Epístola aos Romanos
<i>Rt</i>	Rute
<i>1 Sam</i>	Livro I de Samuel
<i>2 Sam</i>	Livro II de Samuel
<i>Sap</i>	Livro da Sabedoria
<i>Sir (Eccli)</i>	Livro de Ben Sirá (Eclesiástico)
<i>Soph</i>	Sofonias

<i>1 Thes</i>	Primeira Epístola aos Tessalonicenses
<i>2 Thes</i>	Segunda Epístola aos Tessalonicenses
<i>1 Tim</i>	Primeira Epístola a Timóteo
<i>2 Tim</i>	Segunda Epístola a Timóteo
<i>Tit</i>	Epístola a Tito
<i>Tob</i>	Tobias
<i>Zach</i>	Zacarias

Outras abreviaturas

<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> , La Editorial Católica, Madrid-Toledo.
<i>CCG</i>	<i>Corpus Christianorum, Series Graeca</i>
<i>CCL</i>	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i>
<i>CDC</i>	<i>Código de Direito Canónico</i>
<i>CIC</i>	<i>Codex Iuris Canonici</i>
<i>Con. Oec. Vat. II</i>	<i>Concilium Oecumenicum Vaticanum II.</i>
<i>DBS</i>	<i>Dictionnaire de la Bible. <u>Supplément</u>, Letouzey, Paris</i>
<i>DS (DB)</i>	Denzinger - Schönmetzer, <i>Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Bolonha, 1995.
<i>LG</i>	<i>Lumen Gentium</i> . Constituição dogmática do Concílio Vaticano II sobre A Igreja.
<i>NV</i>	Neo-vulgata
<i>OT</i>	<i>Optatam Totius</i> . Decreto do Concílio Vat. II sobre a formação dos sacerdotes.

<i>PG</i>	J. P. Migne, <i>Patrologiae Cursus Completus. Series graeca</i> (1857-1866).
<i>PL</i>	J. P. Migne, <i>Patrologiae Cursus Completus. Series latina</i> (1844-1855).
<i>PO</i>	<i>Presbyterorum Ordinis</i> . Decreto do Concílio Vat II, sobre a vida e o ministério dos presbíteros.
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> . Éditions du Cerf, Lyon-Paris, 1942 ...
<i>STh</i>	São Tomás de Aquino, <i>Summa Theologiae</i>
<i>V</i>	Bíblia Vulgata
<i>VSC</i>	Vulgata Sisto-Clementina

BIBLIOGRAFIA

Dado que no capítulo I vem já a lista completa das obras publicadas por Aquiles Estação, dispensa-se a sua inclusão neste elenco.

AA. VV., *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*. Barcelona, J. Flors, 1957.

Academia Portuguesa de História: *Presença de Portugal no Mundo. Actas do Colóquio*. Lisboa, 1982

ADVERSI, A., *Storia del libro*. Bologna, Sansoni, 1990.

AGUILAR, M., *À Descoberta da Graça*. Petrópolis, Editora Vozes, 1993.

AGUIRRE MONASTERIO, R., e RODRIGUEZ CARMONA A., «Evangélicos sinópticos y Hechos de los Apóstolos», *Introducción al Estudio de la Biblia*, vol. 6. Estella, Editorial Verbo Divino, 2ª edição, 1994.

ALBERIGO, G. *Storia dei Concili ecumenici*. Brescia, Queriniana, 1990. Ed. francesa (*Les Conciles Oecuméniques*) Paris, Les Éditions du Cerf, 1994 [3 volumes].

ALBERIGO, G. e CAMAIANI, P., *Riforma cattolica e controriforma*, in *Sacramentum mundi VII*, 2ª ed., Brescia, Morcelliana, 1967.

ALBUQUERQUE, M. M. B., «André de Resende - o drama dum humanista português»: *Euphrosyne*, nova série, 1 (1967) 107-134.

ALMEIDA, F., *História da Igreja em Portugal*. Nova edição, preparada e dirigida por Damião Peres. Porto-Lisboa, Livraria Civilização Editora, 1967-1971 [4 vls.].

ANDRÉ, C. A., *Mal de Ausência, o canto do exílio na lírica do humanismo português*. Coimbra, Minerva, 1992.

ANDRÉS MARTIN, M., *Pensamiento Teológico y Cultura, Historia de la Teología*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1989.

ANGELINI-VALSECHI, *Disegno storico della teologia morale*. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1972.

ASENSIO, V. M., *Libros sapienciales e otros escritos*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1994.

AUER/RATZINGER, *Kleine Katholische Dogmatik*, tomo VIII, *Die Kirche. Das allgemeine Heilssakrament*. Regensburg, Verlag Friderich Pustet, 1983. Utiliza-se a edição espanhola, Barcelona, Editorial Herder, 1985.

AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.), *História Religiosa de Portugal*. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000.

BALTHASAR, H. U. von, *I novissimi nella teologia contemporanea*. Brescia, Queriniana, 1967.

- *Komische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*. Eisedeln, 2^a ed. 1961.

BARDY, G., «Traducteurs et adaptateurs au IVE siècle», *Recherches Scientifiques Religieuses* 30 (1940) 257-306.

BARRETO, L. F., *Descobrimientos e Renascimento: formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

BARTOLLI, M. T., «A proposito di Aquiles Estaço e dei *Carmina* del codice vallicelliano B 106»: *Annali dell'Istituto Universitario Orientale – Sezione Romana* 17 (1971) 293-362.

BATAILLON, M., *Étude sur le Portugal au temps de l'Humanisme*. Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1952.

BAUMER, N., *Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Missverständnisses*. 2 ed. Würzburg, 1993.

BAUTISTA GOMIS, Fray Juan, *Místicos Franciscanos*, Madrid, BAC, 1948-1949 [3 tomos].

BECK, M., A cura di, *Orazio Epistole* (Edição bilingue, com introdução e notas). Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1997.

BEDOUELLE, M., *Le Quintuplex Psalterium de Lefèvre d'Étaples: un guide de lecture*. Genève, Librairie Droz, 1979.

BEDOUELLE, G, - BROUSSEL, B. (eds), *Le temps des Réformes et la Bible*. Partis, Bauchesne, 1990.

BÉGUERIE, Ph. – DUCHESNEAU, C., *Para Vivir los Sacramentos* (tr. do francês por Lázaro Sanz), Madrid, Promocion Popular Cristiana, 1991.

BEISSEL, V., *Geschichte der Verehrung Marias in 16. und 17. Jahrhundert*. Freiburg im B. 1910

BENSON, R. L., CONSTABLE, G. and LANHAM, C. D. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1982.

Desta obra merecem particular atenção, relativamente à temática que aqui se aborda, G. Constable, *Renewal and Reform in Religious Life. Concepts and Realities*, que se encontra nas páginas 37-67. Gerhart Ladner, *Terms and Ideas of Renewal*, pp. 1-33. Jean Leclercq, *The Renewal of Theology*, pp. 67-87.

Bíblia Ilustrada. Porto, Editorial Universus, 1957-1968 [6 vols.]

Bíblia Sacra. Edição de Colunga-Turrado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLI.

Bíblia Sagrada. Trad. de Matos Soares, São Paulo, Edições Paulinas, 1968.

Bíblia Sagrada. Braga, Edições Theologica, 1989. 1990. 1991. (Edição portuguesa do Novo Testamento da chamada «Bíblia de Navarra»; ver adiante).

Biblioteca Vallicelliana: «S. Filippo Neri e il contributo degli Oratoriani alla cultura italiana nei secoli XVI-XVII». Mostra bibliografica. Roma, 1950.

BONNES, J.-P., *David et les Psaumes*. Paris, Éditions du Seuil, 1957.

BOVELLE, F., «Ordem e Ministério», *Os Sacramentos, Teologia e História da Celebração*. São Paulo, Edições Paulinas, 1989.

BOUYER, L., et alii, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*. Paris. Aubier. [3 vols.]:

1. L. Bouyer, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. 1966.

2. *La Spiritualité du Moyen Age*. 1961.

3. 1. *La Spiritualité Orthodoxe. La Spiritualité Protestante et Anglicane*. 1965.

3. 2. *La Spiritualité Moderne*. 1966.

Ver, mais adiante, o plano desta obra na sua edição italiana, que também consultámos amplamente, de modo especial quando se tratou de estudar o pensamento religioso de Aquiles Estaço no quadro dos movimentos de espiritualidade, na Itália da Segunda metade do século XVI..

BRANCO, J. G., «A propósito da primeira obra de Achilles Staius Lusitanus»: *Humanitas* 2 (1948-49) 81-92.

- «Un umanista portoghese in Italia: Achilles Estaço»: *Relazioni storiche fra l'Italia e il Portogallo. Memorie e documenti*. Roma, Reale Accademia d'Italia, 1940, 135-148.

BRÁSIO, António, «Instituto de Teologia Pastoral da Rainha D. Catarina»: *Lusitania Sacra*, vol. VIII (1970), pp. 97-102.

BROSSE, O. de la, «Trente», Dumeige, G., *Histoire des Conciles Oecuméniques*, vol. 10º, Paris, Éditions de l'Orante, 1975.

BROWN, R./ FITZMEIER, J. A./ MURPHY, R. E., *Comentário Bíblico «San Jerónimo»*. Madrid, 1972.

BORNKAM, G., *Paulus*, Verlag Kohlhammer, 1969.

BURKERT, W., *Griechischen Religion in der Arcaischen und Klassischen Epochen*. Verlag W. Kohlhammer, 1972. Tradução portuguesa de M. J. Simões Loureiro: Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CAPONETTO, Salvatore, *La Riforma Protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana Editrice, 1992.

CARDOSO, A. P., *Presença Portuguesa em Roma*. Lisboa, Quetzal, 2001.

CASEL, Otto, *Das christliche Kultmysterium*. Ratisbona, 4º ed. 1960.

CARO, J. M. S. (coord.), *Introducción al Estudio de la Biblia*. Institución San Jerónimo. Verbo Divino. Estella, Editorial Verbo Divino.

O plano geral da obra é constituído por dez volumes, em vias de publicação. Ao presente trabalho interessam os dois primeiros:

1. *La Biblia en su entorno*, 1990.

2. *Biblia y Palabra de Dios*, 1990

CARREIRA, J. N., *Camões e o Antigo Testamento*. Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1982.

CARVALHO, J., «Sobre o humanismo português na época da Renascença»: *Obra Completa*, vol. IV, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, 1-43.

CASTELO-BRANCO, F., «As Origens da Universidade de Évora», *A Cidade de Évora*, Évora, 41-42 (1959)37-46.

CASTRO, F. P., «Bíblia Poliglota»: *Scripta Theologica* 2 (1970) 513-520.

CASTRO, J., *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa, União Gráfica, 1944-1946 [6 vols.]

CEREJEIRA, M. G., *O Renascimento em Portugal*. Coimbra, Coimbra Editora, Limitada, 1974-1975 [2 vols.]

CESARE, Gaio Giulio, *La guerra gallica. La guerra civile.*(*De bello gallico. De bello ciuili*). Introduzione di Enzo Madruzzato. Cura e traduzione di Maria Pia Vigoriti. Edizioni integrali/ Testo latino a fronte. Roma, Newton Compton editori, 1995.

CESAREIA, E. de, *Historia Ecclesiastica*.

Utilizou-se a edição bilingue (grego - francês), dirigida por Gustave Bardy, em quatro tomos, SC, nn. 31, 41, 55 e 73 bis. Paris, Les éditions du Cerf, 1971-1993.

CHASTEL, A., *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*. Paris, PUF, 1982.

CHAUNU, Pierre, *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'Eclatement (1250-1550)*. Paris, 1957.

CHOURAQUI, A., *La Bible*, traduite et présentée par. Paris, Desclée de Brouwer, 1989.

- *La Bible-Louanges(Psaumes)*. Edição portuguesa: *A Bíblia-Louvores (Salmos)*. Tradução de Paulo Neves, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1998.

CISTELLINI, A., *Collectanea uetustorum ac fundamentalium documentorum Congregationis Oratorii Sancti Philippi Neri*. Brescia, ed. Morcelliana, 1982.

- *Figure della riforma pretridentina*. Brescia, ed. Morcelliana 1948.-

- *San Filippo Neri, l'Oratorio e la Congregazione Oratoriana, Storia e Spiritualità*, Brescia. Editrice Morcelliana, 1989.

Comissão Episcopal do Clero, Seminários e Vocações, *Padres para este tempo. Documentos do Magistério da Igreja sobre a formação para o ministério presbiteral (1965-1992)*. Porto, 1992.

- *Simpósio. Padres para este tempo. Actas*. Porto, 1994.

- *Simpósio. Estilo de Vida do Padre. Problemas e Apelos. Actas*. Porto, 1996.

Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituições-Decretos-Declarações. (ed. bilingue). Braga. Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 1966.

CONGAR, Y, *Église et papauté. Regards historiques* Paris, Editions du Cerf, 1994.

- *Vraie et fausse Réform*. Paris, Ed. du Cerf , 2ªed. 1968.

CONTRERAS, F., *Un Padre Tenía dos Hijos*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1999.

CORSINI, M. T. R., *I Libri di Achille Stazio, alle origini della biblioteca Vallicelliana*. Roma, Edizioni de Luca, 1995.

CORTESÃO, J., *O humanismo universal dos Portugueses*. Lisboa, 1965.

COTANZA, S., «Gregorio di Nazianzo e l'attività letteraria»: AA. VV. *Lirica greca de Archiloco a Elitis, Studi in onore de F. M. Pontani*, Padova, 1984

CROSS, F. L. (ed.), *The Oxford Dictionary of Christian Church*. Third edition by E. A. Livingstone, Oxford University Press, 1997.

DAHL, S., *História del libro*, Madrid, Alianza Universidad, 5ª edição, 1990.

DAMASCENO, São J., *De fide orthodoxa*. PG 94, 781-1228.

DARBORD, M., «Jorge da Silva poète religieux du XVIe. Siècle»: *Arquivos do Centro Cultural Português* 3 (1971) 646-651.

DE FIORES, S., *Maria nella teologia contemporanea*, Roma, Centro di cultura «Madre della Chiesa», 3ª ed., 1991.

DE FIORES, S., e GOFFI, T., *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma, Ed. Paoline, 1982.

DE MAIO, R., *Donna e Rinascimento. L'inizio della rivoluzione*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.
-Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento, Napoli, 1973.

DEISSLER, A., *Le Livre des Pasumes*. 2 vol. Paris. Beauchêne, 1966. 1968. O original alemão saiu em Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1963.

DELCROIX, R., *Filippo Neri, il santo dell'allegria*, Roma, Newton Compton Editori, 1994.

DELUMEAU, J. *A Civilização do Renascimento..* Trad. portuguesa, Lisboa, Editorial Estampa, 1994 [2vols.].

DEREINE, Ch., “La vita comune del clero nei secoli XI e XII”: *Atti della (prima) settimana di studio, Mendola, settembre 1959*. Milano, Pubblicazione dell’Università Cattolica del sacro Cuore; 3ª serie. Scienze storiche 2-3, Miscelanea del Centro di studi medioevali 3, 1962 [2 vols.].

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Paris, Letouzey et Ané, 1928-1999.

DI VONA, P., *Studi sulla Scolastica della Controriforma*.

DIAS, J. S. S., *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969 [2 vols.]

- *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI e XVII)*, Universidade de Coimbra, 1960.

DIAS, M. M., «Espiritualidade do Cardeal D. Henrique»: *Eborensia*. Revista do Instituto Superior de Teologia de Évora, 1 e 2 (1988) 71-86.

DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen, 1919. Ed. castelhana: *La historia de las formas evangélicas*. Valência, 1984.

DREIJVERS, P., *Les psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux*. Paris, Éditions du Cerf, 1958 [3 vols.].

DUPONT, A., «Discours de clôture»: *Il concilio di Trento e la riforma tridentina, II*. Roma, 1965.

DUPUY, B., «Teologia de los Ministerios»: *Mysterium Salutis, Manual de Teologia como Historia de la Salvación*. Tomo II/2, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2ª ed. 1984.

EGGER, C., «Commento Agli Inni della *Liturgia Horarum*», *Notitiae*. Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Diuino, Città del Vaticano, Vol. XIII (1977) 211-227.

ELTON, G. R., *A Europa durante a Reforma (1517-1559)*. Lisboa, Editorial Presença, 1982.

EMMANUEL, *Commentaire juif des Psaumes*. Paris, Payot, 1963.

Encyclopédie de la Foi, Paris, Éditions du cerf, 1966.

ESTAÇO, G., *Tratado da Linhagedm dos Estaços, naturais da cidade de Évora*. Lisboa, Pedro Craesbeek, 1625.

FARIA, F. L., *Estudos biográficos sobre Damião de Góis e a sua época*. Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura, 1977.

FATI, O. et FRAENKEL, P., *Histoire de l'exegèse au XVIe. siècle*. Textes du Colloque International tenu à Genève 1976. Réunis par... Genève, Librairie Droz, S. A., 1978.

FAYNEL, P., *L'Église*. Paris, Desclée & Cie, 1970. 1982. 2 volumes.
Versão castelhana de Josep A. Pombo. Barcelona, Editorial Herder, 1982.

FEBVRE, L. e MARTIN, H.-J., *L'apparition du livre*. Paris, Édition Albin Michel, 1958. Utiliza-se a tradução italiana de Carlo Pischetta, *La nascita del libro*, Roma, Editori Laterza, 1998.

FEINER, J. e LÖHRER, M. (Editores), *Mysterium Salutis. Manual de teologia como história de la salvación*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1969-1975. Desta obra, cujo original é de língua alemã (Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln), existe uma tradução portuguesa editada no Brasil: Petrópolis, Editora Vozes, 1971.

FLECHA, J.-R., *Camino de fe*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998.

FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*. Versão espanhola, em 30 volumes, EDICEP, Valencia.

FREIRE, J. G., «Humanistas Novilatinos em Évora no século XVI»: *Notícias de Évora*, 27.VII. 1972.

FRYE, N., *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen, 1919. Ed. castelhana: *La historia de las formas evangélicas*. Valência, 1984.

GAERTNER, J. A., «Latin verse translations of the Psalms. 1500-1620»: *The Harvard Theological Review*. 49.4 (1956) 271-305.

GALOT, J., *Maria, la donna nell'opera di salvezza*. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 3ª ed. 1992.

GANOCZY, A., «Chiesa, Scrittura e fede nella concezione della Controriforma»: *Concilium* 12 (1976) 1121-1134.

GARCÍA-MARTINEZ, F., «El entorno literario del N. T.»: *Introducción al Estudio de la Biblia*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1990, pp. 391-410.

GARCÍA-MORENO, F., «El entorno literario del N. T.»: *Introducción al Estudio de la Biblia*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1990, pp. 391-410.

-*La Neovulgata. Precedentes y actualidad*. Pamplona, 1986.

GARCÍA PAREDES, José C. R., *Mariología*. Madrid, BAC, 2ªed. 1999.

GARCÍA-VILLOLASELADA, R., *Sant'Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. Tradução italiana de Ana Maria Ércoles, Milano, Edizioni Paoline, 1990.

GARIN, E. GARIN, E., *Der italienische Humanismus*, Bern, 1947. Ed. italiana: *Il Rinascimento italiano*. Bologna, Cappelli, 1980.

-*l'Umanesimo cristiano*. Bari, 1964.

GASBARRI, C., *L'Oratorio romano dal cinquecento al novecento*. Roma, 1961.

GENTILI, A.-REGAZZONI, M., *La Spiritualità della Riforma Cattolica. La spiritualità italiana dal 1500 al 1650*. Bologna, Edizione Dehoniane, 1993.

Trata-se do terceiro tomo do volume V da edição italiana da obra dirigida por L. Bouyer, E. Ancilli e B. Secondin, referida mais acima.

Esta edição, com o título geral de *Storia Della Spiritualità*, Bologna, Edizioni Dehoniane, apresenta-se em dez volumes – o terceiro e o quinto em três tomos, o quarto e o nono em dois; o que, bem feitas as contas, perfaz um total de dezassete tomos. A nosso trabalho, além do volume V, aqui referido, interessa também o IV, *La spiritualità dal medioevo al rinascimento*, de modo especial o tomo segundo, *VII-XVI sec. Nuovi ambienti e problemi*.

GHERARDINI; B., *Lutero-Maria. Pro o contro?* Pisa, Giardini, 1985.

GIRARD, H., *Les Psaumes: Analyse structurelle et interprétation*, Montréal, 1984.

GNILKA, J., *El evangelio según san Marcos*, (2 vol.), Salamanca, ediciones Sígueme, I, 2ª ed. 1993; II, 1976.

GODIN, A., «Érasme, l'hérésie et les hérétiques». *Les dissidents du XVIe siècle entre l'humanisme et le catholicisme. Actes du colloque de Strasbourg*. 4-6 février, 1982. Baden-Baden, 1983, pp. 43-57.

GOMES, S. A., «O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no Professorado de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1538-1552)», *IV Centenário de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Congresso Internacional. Actas*. Fátima, Movimento Bartolomeano, 1994, pp. 59-224.

GOMIS, Fr. J. B., *Místicos Franciscanos. I. Fray Alonso de Madrid. Fray Francisco Osuna*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLVIII.

GONZALEZ, A., *El Libro de los Salmos. Introduccion, version y comentario*. Barcelona, Editorial Herder, 1997.

GOTHEIN, E., *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*, Halle, 1895.

GUELLEY, R., «L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Érasme à Jansenius»: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. 37 (1941) 31-144.

GUNKEL, H., *Introduccion a los Salmos*, Valencia, 1983

HARO, R. G., *Historia Teologica del Modernismo*. Pamplona, EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra, S. A.), 1972.

HASHAGEN, J., *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 55 (1936) 523.

HELLER, N. I., *O Homem do Renascimento*. Lisboa, Editorial Presença, 1982.

HOLLIGER, W., *Die handschriftliche Überlieferung der Gedicht Gregors von Nazianz*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge, 2. Reihe, Paderborn, 1985.

L'Humanisme portugais et l'Europe. Actes du XXIe. Colloque International d'Études Humanistes. Tours, 3-13 juillet 1978. Paris, Fondation Calouste Gulbenkian – Centre Culturel Portugais, 1984.

ILDEFONSO (Santo), *De uirginitate perpetua sanctae Mariae*. PL 96, 53-110.

INÁCIO de ANTIOQUIA (Santo), *Ad Romanos*. Cf *Padres Apostolicos*, Madrid, BAC, 1950.

IRENEU (Santo), *Aduersus hereses*.

Utiliza-se a edição bilingue, grego-francês, de SC, nn.100, 152, 153, 263, 264, 293, 294.

JACQUEMOT, G. (dir.), *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*. Paris, Letouzey, 1948...

JACQUET, Louis, *Les Psaumes et le coeur de l'homme*. Paris, Duculot, 1975 (vol. I), 1977 (vol II), 1979 (vol. III)

JEDIN, H., «Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher»: *Ephemerides Liturgicae*. 59 (1945), 5-38.

- *Geschichte des Konzils von Trient*. Freiburg im Brisgau, vol. I, 1951; II, 1957.

- *Handbuch der Kirchengeschichte*. Freiburg im Brisgau, Verlag Herder KG. (Utilizam-se especialmente os volumes IV e V, da edição espanhola: Barcelona, Editorial Herder, 1972).

- Il Cardinale Cesare Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo. Brescia, Morcelliana, 1982.

KELLERMANN; Willhelm, «Mittelalter und Renaissance in den Redondilhas von Camões»: *Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft-Aufsätze zur portugiesische Kulturgeschichte*. III, Münster, 1962-1963.

KIRSHBAUM, E.

KOCH, K. *Was ist Formgeschichte. Methoden der Bibelexegese*. Neukirchen, 1974.

KRAUS, H. J., *Die Psalmen*. Neukirchen, 1978.

KRISTELLER, P. O., *Renaissance Thought and its Sources*. Edited by Michael Money. New York, Columbia University Press, 1979.

- *Renaissance Thought and the Arts*. Collected Essays, Edited by Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990.

La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. Nouvelle édition. Paris, CERF-Desclée de Brouwer, 1979.

LACY, M. A., *Los Libros Prfofeticos*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1999.

LANDI, A., *Concilio e papato nel Rinascimento (1449-1516). Un problema irrisolto*. Torino, Claudiana Editrice, 1997.

- *Il papa deposto (Pisa 1409). L'idea conciliare nel Grande Scisma*. Torino, Claudiana editrice, 1985.

- *Tra collegialità e curialismo. Linee di sviluppo della canonistica medievale*. Firenze, D'Anna, 1978.

LANGHE, R., *Le Psautier. Ses problèmes littéraires. Son influence*. Études présentées aux XIII Journées Bibliques (23-31 août 1960). Louvain, Publications Universitaires, Institut Orientaliste, 1962.

LATOURELLE, R., *VaticanoII, Balance y Perspectivas*, Salamanca, Eddiciones Sígueme, 1990.

LAUSBERG, H., *Elementos de Retórica Literária*, Tradução do original alemão, de R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

LAVARENNE, *Initiation à la Métrique et à la Prosodie Latines*. Paris, Éditions Magnard, 1948.

LAURENTIN, R., *La Vierge Marie. Mariologie post-conciliaire*. Roma, Edizioni Paoline, 3ª ed. 1983.

- *Maria nella storia della salvezza*. Torino, Marietti, 3ª ed. 1978.

LIENHARD, M., «Luther and the Beginnings of the Reformation», Jill Raitt (ed.), *Christian Spirituality. High Middle Ages and the Reformation*. London, SCM Press Ltd, 1989.

LOURENÇO, E., *O labirinto da saudade: psicanálise mítica do destino português*. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978.

LUBAC, H., *Exégèse médiéval. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris, 1964.

LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus*. Zurich-Eisiedeln-Köln, Benziger Verlag, 1985.

MANNUCI, V., *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione Generale alla Sacra Scrittura*. Brescia, Editrice Queriniana, 1963. Tradução portuguesa, São Paulo, Edições Paulinas, 1986.

MANSI, J.-J., *Sacrorum Conciliorum noua et amplissima collectio*. Florença, 1759 e sgs.

MARGERIE, B., *La Trinité Chrétienne dans l'Histoire*. Paris, Bauchesne, 1975.

MARGOLIN, J.-C., *L'Humanisme en Europe au temps de la Renaissance*. Paris, PUF, 1981.

MARTINI, C. M. e BONAT, P. *Il Messaggio della Salvezza*, vol. *Introduzione Generale*. LDC, 4ª ed. Turim-Leumann, 1974.

MARTINS, J. V. P., *Humanismo e Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1973.

- «Livros Quinhentistas sobre o Amor. Apostila bibliográfica»: *Arquivos do Centro Cultural Português*, I, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1969.

MÁRTIRES, B., *Adnotationes in Daudicos Psalmos*. Fátima, Movimento Bartolomeano, 1991.

- *Estímulo de Pastores*. Edição Bilingue. Tradução de P. Manuel Barbosa Pinto, S.J. e P. António Freire, S.J. Introdução e notas de P. Fr. Raul de Almeida Rolo. O. P. Obras Completas, VIII. Braga, Edição do Movimento Bartolomeano, Porto, 1981.

- *Comentário aos Salmos*. Edição Bilingue. Introdução, Tradução Anotações de Manuel Isidro Alves. Obras Completas, X. Fátima, Movimento Bartolomeano, 1971.

- *Compêndio de Doutrina Espiritual*. Tradução de António Freire, SJ. Introdução e revisão da versão portuguesa de Aníbal Pinto de Castro. Obras Completas IX, Movimento Bartolomeano, Lisboa, 2000.

- *Theologica Scripta*. Cura et studio P. Fr. Raul de Almeida Rolo, O. P. Edição do Movimento Bartolomeano, Bracarae, 1973-1777 [6 volumes].

MATEO-SECO (dir.) et alii, *La Formación de los Sacerdotes en las Circunstancias Actuales. XI Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra*. Pamplona, EUNSA, 1990.

MATOS, L., «Eborá humanística 1490-1550»: *A Cidade de Évora*, 59 (1976) 5-21.

«L'humanisme portugais et ses relations avec l'Europe»: *Bulletin des Études Portugaises*, nouvelle série, 26 (1965) 45-65.

-*Les Portugais en France au XVIe Siècle*, Coimbra, Por ordem da Universidade, 1952.

MATTOSO, J. (dir.): *História de Portugal*. Segue-se a edição do «Círculo de Leitores», Lisboa, 1993 [8 vols.].

MAURÍCIO, D., *A Universidade de Évora*, Lisboa, ed. Brotéria, 1959.

MEO, S., «Riflessi del rinnovamento dell'escatologia sul mistero di Maria», *Sviluppi teologici postconciliari e Mariologia*, Roma, Ed. Marianum, 1977.

MERK, A., *Nouum Testamentum Graece et Latine*. Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, ed. 9, 1964.

MINNICH, N. H., "The participants at the Lateran Council": *Arch. historiae pontificiae*.12 (1974) 157-206.

MIQUEL, P., *Le Vocabulaire de l'Expérience Spirituelle dans la Tradition Patristique Grecque du IVe au XIVe siècle*. Paris, Bauchesne, 1989.

- *Le Vocabulaire Latin de l'Expérience Spirituelle dans la Tradition Monastique et Canoniale de 1050 à 1250*. Paris, Bauchesne, 1989.

MODRE, E., *La moral en el siglo XVI y primera mitad del siglo XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudio de algunos autores*. Granada, 1956.

MONSCHINI, C., *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*. Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Collana, «Platonismo e filosofia patristica». Studi e testi, 12. Milano, 1997

MORALES, J., *El misterio de la Creación*. EUNSA, Pamplona, 1994.

- «El lenguaje imaginativo de los salmos»: *Hermenéutica de la palabra*, Madrid, 1978.

_ «Hermenéutica racional: los géneros»: *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum*. Madrid, 1969..

NAVAL, C., *Educación, Retórica e Política. Tratado de la Educación de Aristóteles*. Pamplona, EUNSA, 1992.

NAZIANZE, G., *La Passion du Christ. Tragédie*. Introduction, Texte critique, Traduction, Notes et Index de André Tuiller. SC, 149. Paris, Éditions du Cerf, 1969.

NAZIANZENO, G., *La Passione di Cristo*. Traduzione, introduzione e note a cura di Francesco Trisoglio. Roma, Città nuova editrice, 1979.

- *Orationes Theologicae*.

NOUGARET, L., *Traité de Métrique latine classique*. troisième édition, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1963.

O'CARROL, M., *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*. Wlminton, Delaware, 1982.

OLIVEIRA, M. de, *História Eclesiástica de Portugal*. Lisboa, União Gráfica, 1958.

OSÓRIO, J. A., «As redondilhas *sobre os rios*: ensaio de leitura a partir da versão do *Cancioneiro de Cristóvão Borges*»: *Arquivos do Centro Cultural Português*, 16 (1981) 427-436. Fundação Calouste Gulbenkian, Paris.

PAPÀSOGLI, G., *Un secolo-Un uomo, Filippo Neri*, Milano, Edizioni San Paolo, 2ª ed. 1994.

PASTOR, L. von, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang Mittelalters*

PEREIRA, B. F., «A Livraria de Aquiles Estação»

- *As Orações de Obediência de Aquiles Estaço*. Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1991.

PEREIRA, M. H. R., *Estudos de História da Cultura Clássica. I. Cultura Grega*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª edição, 1993. *II. Cultura Romana*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição, 1989.

PERRONE, L., a cura di, *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*. Casale Monferrato 1983

PINHO, J. E. B., *A Recepção como Realidade Eclesial e Tarefa Ecuménica*. Lisboa, Edições DIDASKALIA, 1994.

PINHO, S. T., «André de Resende e o Cardeal-Infante D. Afonso em torno do sermão pregado no Sínodo de Évora de 1534»: *Eborensia*, 1 e 2 (1988) 39-71.

- «Critérios e Métodos de Censura na Edição dos Piscos d'Os *Lusíadas* de Camões e no poema *De Senectute* de Lopo Serrão, de 1579»: *Actas da IV Reunião Internacional de Camonistas*. Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1984.

- *Lopo Serrão e o seu poema Da Velhice*. Coimbra. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos – Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

- «Poética e Poesia em D. Jerónimo Osório»: Separata de *Humanitas*, XXXV-XXXVI. Coimbra, 1983-1984.

PINTO, Elena, *La Biblioteca Vallicelliana en Roma*. Roma, Società di Storia Patria, 1932.

PIKAZ, X., *La Madre de Jesus. Introducción a la mariología*. Salamanca, ediciones Sígueme, 1989.

PONNELLE, L., BORDET, L., *San Filippo e la Società Romana del suo Tempo (1515-1595)*. Tradução italiana de Tito Casini, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1986.

PONTES, M. L. B., *Os homens e os livros. Século XVI e XVII*. Lisboa, Editorial Verbo, 1971.

POZO, C., *Maria en la obra de la salvación*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

QUESSON, N., *50 Psaumes pour tous les jours*. (2 séries). Limoges, Droguet – Ardant, 1^a série, 1978; 2^a série, 1979.

RABILL, A. (Ed.), *Renaissance Humanism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991 [3 vols.].

RAD, G. von, *Theologie des Alten Testaments*. Versão castelhana, Salamaca, Ediciones Sígueme, 1972.

RADBERTO, Pascásio, *De Partu Virginis*. PL 120, 137.

RAHNER, K., *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*. Friburgo in Brisgovia, 1958.

- «Das Leben der Toten», *Schriften zur Theologie*, V. 4, 2^aed. Einsiedeln, 1961.

RAMALHO, A. C., «A Introdução do Humanismo em Portugal», *Humanitas*, 23-24 (1971-1972) 435-452. Separata.

- «Ainda o Latim de Gil Vicente», *Humanitas*, 23-24 (1971) 473-475. Separata.

- «Algumas Figuras de Évora no Renascimento»: *A Cidade de Évora*. 65-66 (1982-1983) 5-20.

-*Estudos sobre a Época do Renascimento*, Fundação Calouste Gulbenkian - Instituto Nacional de Investigação Científica, 1997.

RATRAMNO, *De eo quod Christus ex Virgine natus est*. PL 121, 81-202.

REBELO, L. S., *A Tradição Clássica na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1982.

RENAUDET, A., *Humanisme et Renaissance*. Genève, Librairie E. Droz, 1958.

RENIÉ, R. P. J. *Manuel d'Écriture Sainte*, [6 volumes]. Lyon-Paris, Librairie Catholique Emmanuel Vitte: I, 1949; II, 1951; III, 1951; IV, 1948; V, 1954; VI, 1948.

RÉVAH, I. S., *La Censure inquisitoriale portugaise au XVIe siècle*. Lisboa, 1960.

ROCHETTA, C., *Corso di Teologia Sistemática*, 7. B. Mondin, «La Chiesa, Primizia del Regno». 2ªed. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1989

RODRIGUES, M. A., «Sôbolos rios que vão, à luz da exegese bíblica moderna»: *Arquivos do Centro Cultural Português*, 16 (1981) 387-426.

ROLO, R. A., *O Bispo e a Sua Missão Segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Porto, Edição do Movimento Bartolomeano, 1954.

- «Uma arte de ser santo (Compendium Spiritualis Doctrinae)»: *Eborensia*, 1 e 2 (1988) 87-110.

ROSA, M. T. e FORMICA, P., «Contributo per una ricostruzione della biblioteca manoscritta di Achille Stazio», *Accademie e biblioteche d'Italia* 53 (1987), 5 e 14.

ROSMINI, A., *Lo Spirito di S. Filippo Neri*. Edizione con ampio saggio introduttivo a cura di Fulvio De Giorgi. Brescia, Editrice La Scuola, 1996.

RUSSO, M. T. B., «Origine e vicende della Biblioteca Vallicelliana»: *Studi Romani*, XVI (1978), 14-34.

SÁ, A. M., *De re Erasmiana: aspectos do erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*. Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1977.

SABOURIN, L., «Un classement littéraire des Psaumes», *Sciences Ecclésiastiques*. Montreal, 16 (1964), 23-58.

Sagrada Bíblia. Traducción y notas da Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra. Pamplona, Ediciones Universidad de de Navarra, 1978-2001. (Versão portuguesa do Novo Testamento, Edições Theologica, Braga, 1985-1991. [3 volumes]).

SALES, F. de, *Introdução à Vida Devota*.

SARANYANA, J.-I., *Grandes Maestros de la Teología. II De Alejandría a México (siglos III al XVI)*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1994.

- *Tiempo y eternidad. Estudio sobre la teología de la historia del San Buenaventura*. Pamplona, EUNSA, 1976.

SAUVAGE, G., *L'itinéraire Érasmien d'André de Resende (1500-1573)*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian – Centro Cultural Português, 1971.

SAVOCA, G., a cura di, *I Canti di Sion*. Traduzione interlineare dei Salmi Ebraici, Messina, Editore A. Ippolito, 1983.

SCHATZ, K., *La Primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Paris, Éditions. du Cerf, 1992.

SCHÖKEL, L. A., «El lenguaje imaginativo de los salmos», *Hermenéutica de la palabra*, (2Vol.), Madrid, 1978.

– «Hermenéutica racional: los géneros»: *Concílio Vaticano II. Comentarios a la constitución Dei Verbum*. Madrid, 1969.

- «Dimensión literaria de la Biblia»: *Introducción al Estudio de la Biblia*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1990.

- *Treinta Salmos. Poesía y oración*, 2ªed. Madrid, 1986.

SCHÖKEL, L. A. e CRNITI, C., *Salmos*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1994 (vol. I), 1996 (vol. II).

SENA, J. de, *A Estrutura de «Os Lusíadas»*. Lisboa, Portugália Editora, 1970.

- *Uma Canção de Camões*. Lisboa, Portugália Editora, 1966.

SERRA, A., «Testimonianza Biblica», S. de Fiores (dir.), *Nuovo Dizionario di Mariologia*. Milano, Edizioni Paoline, 1986, 1424-1454.

SERRÃO, J. V., «António de Gouveia e o seu tempo»: *Boletim da Faculdade de Direito* 42 (1966) 25-224; 43 (1967) 1-131.

SESBOÛÉ, B. (dir.), *Histoire des Dogmes*. Paris, Desclée, 1995 [4 volumes]. Versão italiana: *Storia dei Dogmi*. Casale Monferrato, Edizioni PIEMME, 1997.

SHNACKENBURG, R., «Christologie des Neuen Testaments», *Mysterium Salutis, Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Enisiedeln-Köln, 1965-1976. III/1, 227-383.

SOARES, N. N. C., *O príncipe ideal no século XVI e o De regis institutione et disciplina de D. Jerónimo Osório*. Coimbra, Faculdade de Letras, 1989.

SPANG, K., *Fundamentos de Retorica Literaria y publicitaria*. 3ª edição. Pamplona EUNSA (Ediciones Universidad de Navarra, S. A.) 1991.

STEGMÜLLER, F., *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no Século XVI*, Universidade de Coimbra, 1959.

STROHL, H. *Luther jusqu'en 1520*, Paris, PUF, 1962.

TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* .

Utiliza-se a edição bilingue, latim – francês, de SC, nº 46.

TIGHEM, P., «La littérature latine de la Renaissance», *Bibliothèque d'humanisme et Renaissanc*. Genève, 4 (1944) 43-65.

TORRES, A., «Damião de Góis e o pensamento renascentista : do ciceronianismo ao eclectismo» *Arquivo* 17 (1982) 3-40.

TRASSELLI, «Librerie private nella Roma cinquecentesca». *Roma*, XIII (1935).

TRINKAUS, Ch., *In Our Image and Likness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. The University of Chicago Press, 1970.

TRISSOGLIO, F., *Gregório Nazianzeno. La Passione di Cristo*. Roma, Città Nuova Editrice, 1990.

TÜCHLE, H. et alii, «Réforme et Contre-Réforme»: *Nouvelle histoire de l'Église*. t. 3, Paris, Ed. du Seuil, 1963-1975.

TÜRKS, P., *Philippe Neri – oder das Feuer der Freude*. Freiburg im Brisgau, Verlag Herder, 1986. Trad. it. de Pula Urbinati Longoni, *Filippo Neri una gioia contagiosa*, terza edizione, Roma, Città Nuova Editrice, 1996.

VASCONCELOS, J. L., «Papéis de Achilles Estaço»: *Petrus Nonius* 3 (1940) 153-170.

VENARD, M., *Réforme, Réformation, Préréforme, Contre-Réforme... Étude du vocabulaire chez les historiens de langue française*, in *Historiographie de la Réforme*. Paris – Neuchatel – Monreal, 1977.

VEREECKE, L., «Le Concile de Trente et l'enseignement de la théologie moral»: *Diuinitas* 5 (1961) 361-374.

VILANOVA, E., *Historia de la teologia cristiana*. Tomo segundo : *Prereforma, Reforma, Contrareforma*. Barcelona. Editorial Herder, 1989. Versão italiana : *Storia della Teologia Cristiana. Preriforma-Riforma-Controriforma*. Roma, Edizioni Borla, 1994.

VIRGÍLIO, *Aeneis*.

ZITNIK, M., *Sacramenta : bibliographia internationalis*. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1992.

ÍNDICES

ÍNDICE ONOMÁSTICO

O presente índice inclui nomes de pessoas e instituições referidas ao longo do trabalho, tanto no texto como nas notas de rodapé.

Apesar de se ter tido a preocupação de evitar omissões importantes, ele pode conter algumas lacunas.

Destas, algumas são propositadas, já, que, no geral, se omitem nomes que, como o de Aquiles Estação, aparecem em quase todas as páginas.

Noutros casos trata-se de omissões involuntárias, para as quais se pede a compreensão do leitor.

Quanto à consulta deste índice, escolheu-se como primeira referência, dos nomes citados no texto, aquele que se considerou mais comum; as outras designações da mesma pessoa ou instituição vão entre parênteses e em itálico. No mesmo tipo, mas a negro, juntaram-se aos nomes algumas especificações, achadas necessárias, em certo casos, para se evitarem equívocos.

Tenha-se ainda em conta que, no caso espanhol, o patronímico mais importante é o que vem logo a seguir ao nome próprio; de um modo geral, o primeiro apelido.

A

ABRAÃO - 182, 597, 616, 665, 667, 669.

ADONAI - 15, 28.

AFONSO, Cardeal, Príncipe D. - 423, 429.

ÁFRICA - 266.

AGDE - 540.

AGOSTINHO (Santo) - 58, 132, 163, 164, 185, 186, 188,

220, 226, 241, 434, 506, 507, 508, 529, 584, 592, 601, 603,
610, 619, 622, 624, 625, 645, 650, 651, 660, 720.

ALARICO - 434.

ALBERIGO, G. - 419, 420.

ALCALÁ, Universidade de - 15.

ALCÍNOO - 309.

ALEANDER - 424.

ALEMANHA - 84, 79.

ALEXANDRE VII, Papa - I.

ALEXANDRIA, Cidade de - 47. **Fílon d** - 56.

ALMEIDA, Fortunato de - 424.

ALVES, Manuel Isidro - 164.

AMBROSIANA, Biblioteca - 119.

AMBRÓSIO, Santo (*Ambrósio de Milão*) - 53, 55, 132,
337, 525, 530, 510, 512.

ANA, Santa - 368, 369, 262, 272, 611.

ANANIAS - 509.

ANDRÉ, Carlos Ascenso - 119, 241, 243, 244, 245.

ANGÉLICA - 89. **Biblioteca** - 37, 104.

ANSELMO, (Santo) (*Anselmo de Cantuária*) - 38, 564.

Artur - 19.

ANTÃO, Colégio de Santo - 429.

ANTÍMIO - 564.

ANTIOQUIA, Cidade de - 133, 293, 294, 467, 527.

Santo Inácio de - 54, 261, 271, 293, 294.

ANTÓNIO, Confraria de Santo - 350. **Santo** - 262,
272, 349, 351, 353, 354, 371, 372.

ANTUÉRPIA, (Anvers) - 30, 53, 57, 60, 454.

AQUINO, São Tomás de - 556, 491.

AQUISGRANO - 507, 508, 516, 518, 539.

AQUITÂNIA, São Próspero de - 515, 516, 524, 527, 528,
650, 651.

- ARAGÃO, Fernando de** - 15, 16, 423.
ARLES, Feliciário de - 53.
ARRAS, Bispo de - 34, 43, 45, 46, 53.
ARTOLA, H. M. - 179.
ASCÓNIO, Quinto - 49.
ASENSIO, V. M. - 138.
ASSIS, São Francisco de - 81, 149, 275, 299, 696.
AUER/RATZINGER - 418, 611, 662, 673, 678, 687, 688, 713
AURELIANO, Imperador - 386.
AUTUN, Honório de - 53, 55, 58.
AUVERGNE, Guilherme de - 53, 57.
AVEDRSI, Aldo - 19, 27, 258, 429, 431, 548.
ÁVILA, Cidade de - 133.
AVINHÃO, Cidade de - 80.
AZPILCUETA, Martín de (Doutor Navarro) - 22, 27, 99, 475, 476, 489, 490, 494, 496, 497, 498, 549.

B

- BABEL/SIÃO:** 244.
BABILÓNIA: 245, 246, 247.
BABILÓNIA: Reino de 241.
BALTHASAR: Urs von 108.
BÁRBARA: Colégio de Santa 34.
BARCELONA: Cidade de 62, 418, 611, 662.
BARDY: G. 131.
BARNABÉ: São 534, 554.
BARÓNIO: César 7, 442, 447, 448, 450.
BARROS: João de 35, 103.
BARSANÚFIO: 561.
BARTOLI: Marina La Tella 6, 11, 14, 20, 41, 45, 46, 66, 100, 111, 114, 115, 117, 118, 119, 130, 152, 171, 191, 194,

196, 205, 209, 216, 217, 220, 222, 231, 232, 241, 250,
251, 262, 263, 267, 269, 274, 283, 287, 295, 299, 304, 306,
313, 316, 321, 322, 335, 336, 349, 353, 357, 359, 360, 365,
367, 374, 383, 389, 395, 401, 402, 406, 412.

BASILEIA: Cidade de 53, 61, 426, 581, 590.

BASÍLIO MAGNO (São): 52, 131, 132, 619, 709.

BATALHA: 475, 476.

BÁTIO: Tiago 24, 48, 251.

BEDA VENERÁVEL (São): 57, 475, 631, 632, 634.

BEJA: 416.

BELÉM: 275, 291, 602.

BÉLGICA: Biblioteca Real da 46, 105.

BENTO (São) (*Bento de Núrcia*): 81.

BENTO XIII (Anti-papa, «Papa Luna»): 80.

BENTO XV: Papa 567.

BERENGÁRIO: 53.

BERNARDES: Diogo 103

BERNARDO (São): 21, 24, 81, 108, 351, 636, 537, 639,
687, 699, 700, 701, 717.

BERNINI: IV

BÉRULLE: Cardeal de 448.

BETSABÉ: 164.

BIANCHINI: Fondo 44, 46.

BIEL: Gabriel 21, 540.

BLÁDIO: António 25, 25, 27, 132.

BLÁDIO: Bartolomeu 25.

BLÁDIO: Estêvão : 25.

BLÁDIO: Paulo 25.

BLOIS: Pedro de 538.

BODLEIANA (*Oxford*): Biblioteca 104, 105.

BOLONHA (*Bologna*): 448.

BONCOMPAGNI: 437.

BORDET: L. 88, 437.

BORDINI: 7.

BORROMEU: Cardeal Carlos 23, 132, 431, 432, 451, 454, 483.

BOVELLI: Franco 426.

BRAGA: Cidade de 452, 475, 476, 675.

BRANCO: José Gomes 7, 8, 12, 20, 29, 66, 105.

BRANDEBURGO: Alberto de 473.

BRÁSIO: António 429, 431, 432.

BRESCIA: Cidade de 71, 100, 419.

BROSSE: O. 419.

BRUXELAS: 46.

C

CAHORS: Cidade de 496.

CALCEDÓNIA: Concílio de 280, 468.

CALVINO: 261, 326, 500, 592, 627, 663.

CAMILIANOS (*Padres da Boa Morte*): 89.

CAMÕES: 3, 4, 5, 6, 98, 103, 109, 110, 111, 112, 241, 243, 244, 247, 252, 265.

CANANEIA: 195.

CARAFA: Cardeal Pedro 424, 435, 436.

CARAFA: Família 436.

CARIDADE: Igreja de São Jerónimo da 447.

CARLOS MAGNO: Imperador 540, 541.

CARLOS V: Imperador 4, 103, 118.

CARNAGHI: Felice 432, 433, 434, 435, 437, 438.

CARNITI: Cecília 138.

CARTAGO: 539, 540.

CASANATENSE: Biblioteca 37.

CASINI: Tito 88.

CASSIODORO: 53.

- CASTELA:** 423.
- CASTRO: Aníbal Pinto de** 8, 9.
- CASTRO: D. João de** 103..
- CASTRO: Joaquim Mendes de** 139, 140,143, 150, 207.
- CASTRO: P. José de** 6, 100.
- CATARINA: Santa** 261, 270, 302, 350, 393.
- CATULO:** 31, 42, 60,96, 97, 98, 421.
- CELESTINO I:** 693.
- CERULÁRIO: Miguel** 80.
- CESAREIA Cidade de** 290.
- CESAREIA: Eusébio de** 288.
- CHIESA NUOVA:** III, 100.
- CHIETI: Caetano de** 435.
- CHIGI: Fábio** IV.
- CHOURAQUI: A.**15, 136, 137, 163, 170, 172, 186, 233, 247, 253.
- CÍCERO:** 30, 34, 37, 49.
- CIPRIANO (São):** 132, 588.
- CIRILO DE ALEXANDRIA:** 39.
- CIRO: Teodoreto de** 49.
- CISNEROS: Ximenes** 13, 15, 16, 43, 51, 64, 67, 130, 410, 411, 701, 738.
- CISTELLINI: António** 100, 449, 451, 730.
- CLEMENTE V: Papa** 80.
- CLEMENTE VII: Anti-papa** 80
- CLEMENTE VII: Papa** 423, 433.
- CLEMENTE VIII: Papa** 89, 140, 448, 580, 592, 567.
- COIMBRA: Cidade de** IX, 10, 432, 476, 495, 496, 497.
- COIMBRA: Universidade de** 15, 592, 733.
- COLONA: Otão** 80.
- COLONA: Vitória** 134.
- COLÓNIA: Cidade de** 53, 65, 263.

- COLUNGA – TURRADO:** 153.
COMPLUTENSE: *Bíblia* 44, 54, 43, 453.
CONSTANÇA: *Concílio de* 80.
CONSTANTINO: *Imperador* 544, 473
CONSTANTINOPLA (*Bizâncio*): *Cidade de* 80, 534, 547, 710.
CONSTANTINOPOLITANO III (*III Concílio de Constantinpla*): *Concílio:* 280, 281.
CONTARINI: 424.
CORSINI: *Maria Teresa Rosa* 6, 7, 11, 26, 41, 42, 43, 52, 100, 486.
COTANZA: *S.* 131.
CRACÓVIA: 490, 573.
CRISÓSTOMO: *São João* 132, 164, 236, 535, 546, 547, 561, 584, 597, 598, 625, 638, 639, 685, 686.
CRISTÃ: *Padres da Doutrina* 89.
CUORE: *Università Cattolica de* 131.
CÚRIA Romana (*Cúria Pontifícia*): 43, 72, 80, 86, 90, 98, 107, 415, 416, 441, 444, 447, 450, 474, 475, 485, 493, 518, 572, 595, 596, 705.

D

- DAHL:** *S* 21.
DAMASCENO: 108.
DANIEL: 307, 308.
DAVID (*David*): *Rei* 95, 96, 98, 233, 264, 273, 357, 358, 368, 583, 597, 598, 599, 695.
DESSLER: *A.* 138, 145, 179, 196, 220, 224, 226, 231, 232, 239, 240, 250, 251, 680.
DELCROIX: *Rita* 447.
DELUMEAU: *Jean* 419, 421.
DEUS: *Clérigos Regulares da Madre de* 89.

DEUS: Efrém da Mãe de 135.
DIÁCONO: Inácio 167, 270, 366.
DIAS: Manuel Madureira 423.
DIETENBERG: João de 58.
DIOCLECIANO: Imperador 337.
DOMICIANO: Imperador 288, 722, 724.
DOMINGOS (São) (*Domingos de Gusmão*): 81, 451, 452
DUMEIGE: Gervais 419, 475.
DUPUY: 329, 418.

E

ÉFESO: Cidade de 288.
EGEU: Mar 288.
EGIPTO: 178, 330, 613.
EINSIEDELN: 108.
ELOHIM: 15.
EMMANUEL: 219.
EPIFANIA: Festa da 296, 387.
EQUÍCIO: 539.
ERASMO: 30, 257, 258, 291, 504, 740.
ERCOLES: Ana Maria 88, 440.
ESCOTO: Duns 263, 272, 321, 322.
ESPANHA: 448.
ESTAÇO: Gaspar 8.
ESTAÇO: Paulo 401, 402, 404.
ESTELLA: Cidade de 139, 615, 646.
ESTÊVÃO: Diácono Santo 261, 263, 270, 283, 284, 285,
288, 350, 602
ESTIGE: Lago 319.
ESTRABÃO: Walafrido 47 506, 508.
ESTRIDÃO: Jerónimo 50.
EUFRADES: Rio 245.

EUGÉNIO IV: Papa 421.

EURÍPIDES: 130.

EUROPA : 81, 83, 86, 265, 429, 434, 440, 448, 453, 455,
472, 525, 569, 617, 734.

ÉVORA: Cidade de 423, 429, 432.

ÉVORA: Sínodo de 423.

ÉVORA: Universidade de 429, 592, 733.

EZEQUIAS: Rei 163.

EZEQUIEL: Profeta 247.

F

FABVRE: L. 19.

FARNESE: Alexandre 424.

FÁTIMA: 476.

FERREIRA: António 103.

FERREIRA: Frei Bartolomeu 98, 592.

FILIFE DE NÉRI (São) (*Filippo Néri*): III, 6, 7, 9, 23, 55,
88,

FILIFE II: Rei 4, 27, 118, 487.

FISCHER: John 424.

FLAVIANO: São (*Flaviano de Constantinopla*) 533.

FLICHE – MARTIN: 418.

FLORENÇA (*Firenze*): Cidade de 88, 419, 423, 442.

FLORENÇA: Biblioteca Nacional de 42.

FLORÊNCIO: 539.

FORMICA: Patrizia 26, 41, 44.

FOSSANO: Irmãos Ancina di 451, 730.

FRANÇA: 118, 132, 448.

FRANCISCO I: Rei 118.

FREIBOURG im BRISGAU: 418.

FREIRE: António 476.

G

- GAGNY: J.** 49, 50.
GALOT: Jean 347, 631.
GARCIA MORENO: A. 140.
GARCIA-VILLOSLADA: 88, 440, 441.
GENTILI: António 448.
GIUSTINIANI: 418.
GOG/MAGOG: 163.
GÓIS: Damião de V, 103.
GOLIAS: 264, 273, 357.
GOMES: Saul A. 476.
GOMIS: Juan Bautista 454.
GONZALEZ: Angel 135, 136.
GOTINGA: 163
GOUVEIA: André 103.
GOUVEIA: António 34, 103.
GRACIANO (*Gratianus*): 470, 493, 502, 503.
GREGÓRIO I (*São Gregório Magno*): Papa 132, 546,
558, 559, 561, 562, 563, 564, 585, 686, 687
GREGÓRIO XI: Papa 80.
GREGÓRIO XII: Papa 80.
GREGÓRIO XIII: Papa 27, 28, 32, 89, 114, 265, 368,
387, 428, 432, 437, 444, 486, 487, 494, 573.

H

- HAGENAU: Cidade de** 55.
HAMBURGO: Cidade de 488.
HENRIQUE VIII: Rei 118, 424.
HENRIQUE: Príncipe D., Cardeal e Rei 37, 60, 103, 423,
429.
HERODES Agripa I: Rei 290.
HERODES, o Grande: Rei 289, 290, 291, 292, 602, 603.

HESPÉRIDES: 309.

HILÁRIO (Santo): 241.

HORÁCIO: 31.

HÓSIO: Cardeal Estanislau 25, 26, 27, 431, 432, 465,
480, 488, 489, 490, 494, 531, 498, 573, 738.

HUITZINGA: J. 258.

HUNGRIA: Reino da 118.

I

IDUMEIA: Região da 246.

INÁCIO: João Baptista 37.

INGLATERRA: 118.

INOCENTES: Santos 288, 292, 602.

INQUISIÇÃO: 437, 438, 452.

INSÚBRIA (*Gália Transpadana*): 341.

INVERNO: Solstício do 385, 386, 387.

IRENEU: Santo 288, 499.

ISAAC: Patriarca 181.

ISABEL (Mãe de João Baptista): Santa 167.

ISAÍAS: Profeta 264, 273, 281, 405.

ISERLOH: Erwing 258, 422.

ISIDORO (ABADE): 478, 569,

ISIDORO: Santo 506, 525, 528.

ITÁLIA: 37, 90.

J

JACQUET: Louis 138, 149, 157, 163, 167, 182, 185, 193,
195, 200, 210, 213, 214, 219, 224, 231, 232, 240, 251.

JEDIN: Huberto 71, 82, 83, 84, 86, 234, 260, 291, 326,
418, 419, 422, 437, 438, 448, 439, 475, 580, 593.

JERÓNIMO (São): 38, 140, 147, 164, 510, 516, 517, 523,
580, 585, 588, 589, 611, 643, 672, 686, 709.

JERUSALÉM: Cidade Santa de 185, 186, 187, 193, 194, 199, 200, 211, 213, 219, 221, 233, 239, 241, 247, 292, 331, 554, 717.

JESUS (*Cristo e Verbo Encarnado*): 108, 149, 186, 187, 192, 195, 196, 201, 211, 216, 220, 233, 234, 261, 273, 276, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 316, 319, 323, 326, 331, 338, 345, 346, 347, 348, 351, 352, 362, 366, 372, 377, 378, 385, 386, 387, 393, 394, 396, 403, 409, 469, 479, 491, 503, 504, 523, 529, 543, 544, 555, 567, 570, 585, 590, 599, 603, 604, 605, 609, 610, 611, 616, 619, 621, 623, 624, 629, 630, 634, 635, 646, 657, 661, 665, 673, 674, 675, 677, 679, 685, 701, 702, 709, 710, 711, 712, 713, 715, 717, 718, 719, 735, 721, 722.

JESUS (*Jesuítas*): Companhia de 89, 90, 438, 439, 444, 448, 449.

JESUS (*Teresa de Cepeda y Ahumada*): Santa Teresa de 133, 134.

JESUS, (*Teresa de Lisieux*), (*Santa Teresinha*): Teresa do Menino 149.

JOANA D'ARC: Santa 192.

JOÃO III: Rei D. 4, 103, 105, 423, 429.

JOÃO PAULO I: Papa 567.

JOÃO PAULO II: Papa 140, 225, 263, 428, 711.

JOÃO XXII: Papa 80.

JOÃO XXIII: Papa 421, 428, 567.

JOÃO: Evangelista 108, 261, 273, 288, 289, 290, 477, 554, 602, 713, 714, 715, 717, 718, 719, 721, 723, 724.

JOÃO: Religioso - diácono 561, 562, 563.

JOAQUIM: São 309, 368, 611.

JOB: 96.

JORDÃO: Rio 176, 178, 330.

JOSÉ: São 368, 618, 628.

JOSEFO: Flávio 290.

JUAIZANTES: 479.

JUDÁ: Reino de 163, 290.

JUDAS: Apóstolo 477.

JUDEIA: Reino da (Ver: *Reino de JUDÁ*).

JÚLIO II: Papa 59, 420, 468.

JÚLIO III: Papa 436, 447.

JÚPITER: 339.

JUSTINO: São 131, 132, 164, 585.

K

KIRSCHBAUM: E. 259.

L

LA RAGIONE: Iole 48.

LA SAPIENZA: Universidade 450, 595.

LACY: J. M. Albrego de 307, 309, 310.

LAMBIN: Denis 37.

LANDI, A.: 421.

LAODICEIA: Igreja de 467, 495.

LATERANENSE Pontificia Università 442.

LATERANENSE V (V Concílio de Latrão): Concílio:
281, 420, 421, 422, 423, 428, 418, 420, 421, 432.

LÁTOMO: Bartolomeu 34.

LÁZARO (*Lazarus*) de Betânia: 468, 469.

LEÃO I (*São Leão Magno*): Papa 132, 547.

LEÃO X: Papa 74, 75, 79, 423.

LEÃO XI: Papa 448.

LEFEBVRE: Ch. 47.

LEIRIA (*Princesa do Lis*) Cidade de: VIII, IX.

LEPANTO: Batalha de 265.

LEVI: Patriarca 471.

LIÃO: Cidade de 37, 63.

LIENHARD: 291.

LIMOGES: Cidade de 141.

LISBOA: Academia das Ciências de 96. **Cidade de** 3, 100, 101, 419, 423, 424, 429, 432, 476, 592, 682, 691, **Inquisição de** 98.

LOIOLA: Santo Inácio de 88, 438, 439, 440, 441.

LOISY: Alfredo 226.

LOMBARDIA: 649.

LOURENÇO: Diácono São 261, 271, 396.

LOVAINA, (Lovanio): 24, 27, 29, 46, 52, 101, 432, 584, 592, 688, 733, 740.

LUCAS: São 133, 283, 331, 529, 658.

LUSITÂNIA: (Ver *PORTUGAL*).

LUTERO: Martinho 34, 56, 74, 75, 77, 81, 82, 84, 87, 129, 224, 225, 226, 257, 260, 261, 280, 285, 290, 291, 351, 362, 403, 415, 436, 437, 479, 493, 570, 584, 590, 592, 601, 621, 627, 634, 645, 663, 688, 701, 705, 732, 733, 740.

M

MACÁRIO (São): 54.

MACHADO: Barbosa 6, 22.

MADALENA: Maria 195.

MADRID, Alonso de : 66, 443, 453, 454, 459, 460, 461, 462, 463, 571, 732

MADRID: Biblioteca Nacional de 104.

MADRID: Cidade de 454, 622, 631, 646, 662, 713.

MAFFEI: Paolo. 53.

MAGOS: «Reis» 289, 291, 295, 296, 342, 355.

MAIO: Romeo de 134.

MANNUCCI: V. 179..

MANSI: J.-J. 419.

- MANUEL I: Rei D.** 4, 103.
- MARCELO II: Papa** 436, 580.
- MARGERIE: Bertrand de** 282.
- MARIA: Virgem** 54, 129, 130, 131, 167, 261, 271, 273, 301, 313, 314, 342, 345, 346, 347, 348, 361, 362, 367, 368, 369, 598, 618, 621, 622, 624, 625, 626, 628, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 639, 640, 641, 642, 719, 720, 721.
- MARTIN: J.**19.
- MARTINHO I: Papa** 627.
- MARTINHO V: Papa** 80.
- MARTINIANO (São):** 39, 421.
- MÁRTIRES: Frei Bartolomeu dos** 164, 187, 424, 429, 431, 432, 452, 475, 476, 483, 572.
- MATEO-SECO:** 497, 568.
- MATEUS: Evangelista São** 295, 347.
- MAURO: Regazzoni** 448.
- MAZARINO: IV.**
- MEIRELES: Castro** 422.
- MELANCHTON: Filipe** 34.
- MENORES: Clérigos Regulares** 89.
- METZENHAUSEN: João de** 58.
- MIGUEL ÂNGELO:** 59.
- MILÃO (Milano): Cidade de** 64, 88, 431, 630.
- MINNICH: Nelson H.** 420.
- MIQUEL: P.** 240.
- MIRANDOLA: Pico della** 55.
- MOISÉS:** 59, 233, 330, 331, 332, 136.
- MONFASANI:** 31.
- MORESCHINI: Cláudio** 131.
- MORO: São Tomás** 257.

NAMANZIANO: Cláudio Rutilo 100.
NÁPOLES: Cidade de 80.
NÁPOLES: Pascásio de 562.
NARBONENSE: Gália 337, 338.
NAVAL: Concepcion 109.
NAVARRA: Universidade de 568, 675.
NAVARRO: Doutor (Ver AZPILCUETA).
NAZIANZO: Gregório de 108, 131, 132, 296, 318..
NEVES: Joaquim Carreira das 405.
NICEIA: Concílio de 281.
NICÓSTRATO: 338.
NILO (São): 39.
NISSA (Nisa): Gregório de 131, 110.
NOLA: São Paulino de 65, 688, 706.
NOTIS: Estêvão de 64..
NOUGARET: 205.
NOVA LISBOA (Huambo): Cidade de VIII.
NOVARA: São Lourenço de 50.
NUCIO: Martin 453.

O

OLIVEIRA: Miguel de 424.
ONAGRO: Presbítero 539.
ORATÓRIO (Oratorianos): III, 3, 5, 7, 23, 88, 89, 442,
444, 447, 448, 450, 451, 454.
ORCO: 319.
ORDEM: Sacramento da 440, 442.
ORÍGENES: 536.
OSÓRIO: D. Jerónimo 103.

P

- PACÓMIO São):** 38.
- PÁDUA (*Padova*):** Cidade de 29, 371, 432.
- PAÍSES BAIXOS:** 132.
- PALÁDIO:** 49.
- PAMPLONA:** 140.
- PAPÀSOGLI: G.** 88, 440, 447.
- PAPINI: G.** 276.
- PARIS (*Parigi*):** Cidade de 29, 30, 52, 53, 60, 63, 101, 104, 337, 419, 426, 427, 432, 440, 579.
- PARIS:** Biblioteca Nacional de 104.
- PARIS:** Universidade de 733.
- PASCAL: Blaise** 110.
- PÁSCOA: Festa da** 387.
- PASTOR: Ludvig von** 71, 72, 86, 423, 428.
- PATMOS:** 288, 722, 724.
- PAULO (*Paulo de Tarso*):** São 133, 149, 196, 229, 276, 285, 477, 479, 491, 503, 504, 515, 518, 521, 524, 527, 553, 554, 557, 590, 613, 641, 646, 652, 658, 665, 666, 667, 669, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 682, 683, 684, 685, 687, 688, 690, 691, 694, 697, 698, 696, 707, 714, 715, 717.
- PAULO III: Papa** 25, 84, 89, 423, 433, 434, 438.
- PAULO IV: Papa** 89, 97, 129, 429, 436, 447, 623, 626, 627.
- PAULO São):** Cidade de 426, 648, 650.
- PAULO V: Papa** 592, 711
- PAULO VI: Papa** 59, 63, 184, 545, 567.
- PAULO: São Vicente de** 443.
- PEDRO (São)(*Cefas, Príncipe dos Apóstolos, Simão Pedro*):** 58, 74, 285, 293, 509, 547, 554, 609, 610, 707, 7^o8, 709, 710, 717, 718, 719.
- PÉGUY: Charles** 192.
- PENTECOSTES:** 322.

PEREIRA: Belmiro Fernandes 5, 6,7, 8, 9, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 33, 35, 41, 42, 60, 65, 96, 97, 100, 101, 104, 109, 110, 114, 132, 259, 401, 403, 432, 433, 451, 452, 453, 476, 489, 549, 580, 729, 730, 734

PERES: Damião 424.

PERSAS: 247.

PINHO: Sebastião Tavares de 267, 423, 450.

PINTO: Fernão Mendes 103.

PINTO: Manuel Barbosa 476.

PIO IV: Papa 86, 99, 119, 234, 428, 431, 432, 452, 475, 573.

PIO IX: Papa 428.

PIO V: Papa 12, 59, 60, 63, 85, 89, 97, 99, 119, 428, 432, 437, 452, 592.

PIO X: Papa 63, 98, 428, 567, 712.

PIO XI: Papa 567.

PIO XII: Papa 147, 428, 657, 720, 724.

PISA: Conciliábulo de 420.

PLATÃO: 108.

POLÓNIA: 573.

PONNELLE: L. 88, 437, 438, 442, 448, 449.

PONTES: Maria de Lurdes Belchior 113.

PORTO: Cidade do 424.

PORTUGAL (*Portogallo, Lusitânia*) : 52, 98, 99, 101, 265, 371, 423, 424, 428, 429, 430, 448, 452, 489, 496, 550, 734, 739.

PORTUGAL:D. Luís de 31, 105, 120.

PORTUGUESES: Igreja de Santo António dos 496.

PREGADORES: Ordem dos 452.

PRUDÊNCIO: 396, 402.

PÜTTER: 83.

Q

QUESSON: Noël 141, 149, 231, 240.

QUIRINI: 419.

R

RABIL: Albert 23, 31, 420, 732.

RAD: Gerard von 148.

RAIT: Gill 291.

RAMALHO: Américo da Costa 8, 9.

RATISBONA: 678.

RECOLETOS: Agostinhos 89.

RENIÉ: P. J. 307, 358, 405, 406, 646. 687.

RENO: Rio 86.

RESENDE: Lúcio André de 423.

RÉVAH: I-S 98.

RICHARD: Thomas 104.

RIO DE JANEIRO: Cidade do 35.

RÓDANO: Rio 80.

ROLO: Raul de Almeida 424, 431, 443, 475, 476, 483.

ROMA (*Cidade Eterna*): IV, VII, 9, 7, 22, 24, 27, 29, 32, 46, 48, 52, 59, 74, 80, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 92, 97, 99, 100, 101, 104, 106, 131, 132, 134, 192, 243, 269, 285, 288, 293, 350, 424, 426, 428, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 441, 442, 444, 445, 447, 449, 450, 475, 486, 489, 493, 496, 550, 551, 552, 562, 571, 573, 591, 592, 623, 631, 710, 711, 720, 735, 738.

ROMA: Biblioteca Nacional de 104.

ROMA: Inquisição de 97, 101, 192.

ROMANIS: Humberto de 55.

ROMANO: Martirológio 7.

ROMANO-GERMÂNICO: Sacro Império 434.

RUSTICUCCI: Jerónimo 31, 60, 95, 98, 432.

S

- SÁ DE MIRANDA:** 103.
- SABOIA: Ducado de** 451.
- SADOLETO: Cardeal** 424.
- SALAMANCA: Cidade de** 148, 496, 631, 641, 716.
- SALES: São Francisco de** 443.
- SALOMÃO:** 164, 202.
- SANCHEZ CARO: José Manuel** 139.
- SCHÖKEL: Alonso** 95, 138, 145, 164, 174, 179, 186, 210, 220, 231, 239, 241, 244, 680.
- SEBASTIÃO: Rei D.** 99, 265, 337, 339, 429.
- SEBASTIÃO: São** 262, 272, 337, 338, 339.
- SEGISMUNDO: Imperador** 80, 429.
- SENA: Jorge de** 109.
- SÉRGIO: António** 109.
- SERRANO: Marco Atílio** 486.
- SERVET: Miguel** 326.
- SESBOÛÉ: Bernard** 234, 255, 426, 662, 687, 688.
- SEVERO: Bispo** 539.
- SFORZA: Guido Ascânio** 424, 432, 451.
- SIÃO:** 206, 211, 214, 221, 233, 235, 245, 409.
- SIMPLÍCIO: Papa, São** 539.
- SIRLETO: Cardeal Guilherme** 65, 142, 580.
- SIXTINA (Bíblia Sixto-Clementina): Bíblia** 419.
- SIXTO IV: Papa** 624.
- SIXTO V: Papa** 89, 140.
- SÓFOCLES:** 149.
- SOLIMÃO I:** 118, 265, 271
- SOUSA: D. António Caetano de** 6.
- SOUSA: Frei Luís de** 424, 475.
- STARKIE:** 15.
- STRABON: Walafrid Ver (ESTRABÃO)**

SUIDAS: 47.

SUSANA: 264, 269, 307, 308, 311, 312.

SUTRI: Sínodo de (499): 573.

T

TALAVERA: 62.

TARUGI: 442.

TÁVORA: Luís Pires de 432.

TEODÓSIO: Imperador: 544.

TERTULIANO: 288, 585, 603, 685, 718.

TIAGO: Apóstolo São 288, 554.

TIBRE: Cidade do VII.

TIBULO: 31.

TIGRE: Rio 245.

TIMÓTEO: 133, 276, 504, 518, 674.

TITO: 133, 524.

TODOS – OS – SANTOS: Festa de 377.

TORMES: Alba de 133.

TORRES: Amadeu 30.

TORRES: Francisco 475, 476, 495, 496.

TOULOUSE: Cidade de 496.

TRAJANO: Imperador 59.

TRANSPADANA: Gália 337 (Ver *INSÚBRIA*)

TRASELLI: Carmelo 26.

TREBÁCIO: 34.

TRENTO (*Tridentino*): Concílio de 25, 31, 32, 58, 72, 86, 89, 98, 140, 225, 234, 259, 291, 326, 419, 420, 423, 425, 428, 431, 433, 473, 474, 475, 480, 481, 484, 494, 499, 567, 571, 572, 573, 580, 584, 590, 592, 517, 645, 648, 659, 663, 665, 689, 702, 712, 732.

TRENTO: Cidade de 58, 424, 426.

TRÉVEROS: Amalato de 558, 559.

TRIER (*Tréveros*): Cidade de : 58, 687, 688, 691, 694, 696, 701, 712,716.

TRINKHAUS: Ch. 148.

TRISOGLIO: 131.

TUILLER: A 132.

TURIM (*Torino*): Cidade de 421, 422, 426.

TYRRELL: 226.

U

URBANO II: Papa 21, 507, 509, 510, 536.

URBANO VI: Papa 80.

URSULINAS:89.

V

VALÊNCIA: Cidade de 418, 419.

VALLICELLIANA: Biblioteca IV, V, VI, 3, 5, 8, 13, 20, 26, 27, 42, 96, 100, 104, 114, 117, 119, 138, 153, 227, 259, 269, 274, 383, 410, 412, 466, 485, 487, 493, 579, 591, 731, 739.

VATICANA: Biblioteca 22, 448, 488, 496, 561, 574, 580, 738.

VATICANO I: Concílio 24, 417.

VATICANO II: Concílio 59, 63, 86, 98, 184, 222, 240, 285, 368, 387, 421, 426, 436, 440, 444, 456, 457, 499, 567, 625, 631, 720, 732

VATICANO: Cidade (Estado) do 41.

VENEZA: Cidade de 53.

VERÃO: Solstício do 390.

VERMELHO: Mar 330, 407.

VESTEFÁLIA: Tratado de 473.

VICTOR: Ricardo de São 164.

VIDIGUEIRA: 446.

VIGOUROUX: F. 47.

VILANOVA: E. 71.

VIRGÍLIO: 13, 52, 111, 331, 453, 579.

VISIGODOS: 434.

VITEMBERGA: Cidade de 75.

VITERBO: Gil de 419.

W

WOLTER: Hans 82.

WORMS: 79.

X

XAVIER: São Francisco 88, 103, 496.

Z

ZEBEDEU: 288.

ZITNIK: 426

ZUÍGLIO: 326, 627.

ÍNDICE TEMÁTICO

Indicam-se por ordem alfabética alguns temas cuja selecção obedeceu ao propósito de fornecer uma informação sumária sobre o conteúdo do presente trabalho. Informação que se quis mais vasta que a do *Índice Geral*, mas que está longe de ser exaustiva.

A

ALCALÁ: Bíblia de - 579, 581, 595.

ALIANÇAS: O Papa e a política de – 425.

ALMA: As operações da – 642. O tema da imortalidade da - 32, 658. Quando jovem, A. E. estudou a imortalidade da - 572, 645.

ALTAR: Conceito amplo de serviço do – 537. Servir o -, viver do - 515, sgs

ALTERNATIVA: Filipe de Néri, uma espiritualidade – 425.

AMBIÇÃO: O judeu piedoso e a sua grande – 201, 220, 221.

AMIGOS: A. E. não teria dificuldades em fazer – 425.

ANTROPOLOGIA cristã: Lutero põe em questão toda a – 705.

APOIO material: Dois tipos de – 477.

APONTAMENTOS: O mesmo A. E., de 1524 a 1581, nos seus - 46

APOSTILA Em português, de A. E., não se conhece qualquer - 48, 642. Noção de - 45, 638, 642.

APOSTILAS: Critérios de classificação das - 47, 683.

ARMAS: A. E. era avesso às – 453.

ARREPENDIMENTO: Desespero não é – 225.

ASCESE: Mortificação-caridade-mortificação/o circuito da – 605.

ASSOCIAÇÕES de fiéis: Aprovação e finalidade das – 438. No século XV predomina o carácter laical das - 438. Nos séculos XV e XVI, grande profusão de – 438.

AURICULAR: A. E. faz menção da confissão - 659.

AVAREZA: Como, no séc. XVI, se manifesta a – 473. O laço diabólico da- 480. O magistério de São Paulo e a - 479. Os malefícios da – 478.

B

BAPTISMO: A irrepetibilidade do – 588, 679. A primeira Graça, à excepção de. Maria e J. Baptista, só no – 617. A teologia estaciana do – 579. Desfazer a má inserção, efeito primário do – 678. Enxertado em Cristo pelo - 676, 677. Os efeitos do – 684. Sacramento da Penitência, segundo – 588.

BARROCO: 259.

BENEFÍCIOS eclesiásticos: Caracterização dos – 499. Contra o arrendamento dos – 427.

BENS eclesiásticos: Finalidade dos – 501. Os administradores dos – 505. Os bens dos clérigos e os - 504. Os pobres, primeiros destinatários dos - 482, 534. Perda do direito de viver dos - 411, 530. Promoções impossíveis sem os – 474.

BENS materiais: A Igreja não pode ser produtora de – 501. A missão pastoral da Igreja legitima a posse de - 472, 481, 501 É mau o apego do clérigo aos – 473. Garantir a independência do

clérigo, relativamente aos – 471. Legitimidade da posse de – 478.

Problemas gerados pelos - 477, 523.

BENS terrenos: Contraposição dos bens espirituais aos – 653.

BÌBLIA: Agrupamento dos livros da – 710. Os géneros literários na - 111, 112, 716.

BÍBLICA: A. E., de grande cultura - 13, 599, 600

BÍBLICO: Respeito pelo texto – 290, 296.

BISPOS: A sucessão apostólica dos - 499

C

CANÓNICA: A. E. e as sua obras de índole – 482.

CARISMA: Como Filipe de Néri vive a consciência do seu - 441. Sentido que aqui se dá à palavra – 441.

CASA: O que significa, para o justo do A. T., a – 200.

CENTÃO: Os Padres e a prática do - 130, 131, 167.

CEREBRAL: A. E. não fazia um trabalho puramente - 483.

CHAVES: Significado da metáfora do poder das - 708

CIVI: Clericalismo e posição da Igreja na sociedade - 426

CLERICAL: A. E. e a sua condição - 416.

CLERICALIZAÇÃO: A partir do séc. XI, as comunidades sofrem uma progressiva - 455

CLÉRIGO: A. E., que tipo de – 416. Disponibilidade do – 468.

CLÉRIGOS: A honesta sustentação dos - 524 A Igreja preocupa-se

com o sustento dos – 520. Estado confessional e funcionalismo dos - 544. Confiada a distribuição dos bens dos pobres aos – 528, 562. Liturgia e ministério dos - 52, 58, 465, 467, 646 648. Por que se inquieta a Igreja com o sustento dos - 506, 507 Tentação de promoção pessoal dos – 547.

CLERO: Contributo escrito de A. E. para a reforma do - 453. Decretos acerca da disciplina do - 427. Disciplina e formação do - 425. Dois aspectos a considerar na reforma do - 426. Em Portugal, acções de formação do – 429. Gil de Viterbo e formação do – 419 Inquietações quanto à formação e a reforma do - 416. 480. Instituições para a formação do - 428 Todos os decretos de tridentinos de reforma tratam da disciplina do - 427 Para a reforma, necessária nova mentalidade do - 431. Recepção do concílio; papel do - 418, 427. Trento e a formação do - 87, 690, 691.

CONCILIARISMO: 73, 80, 421, 663, 688.

COLECTIVA: Culpabilidade – 224.

CONCEPÇÃO virginal de Jesus: Papel de Maria na - 636.

CONCÍLIO: Função teológica da recepção de um – 417. Momento alto na vida da Igreja: 420.

CONJUGAL: Significado teológico e eclesiológico da aliança – 164.

CONTRA-REFORMA: A arte da - 259. A Companhia de Jesus, e a – 439. Aplicar às instituições o conceito de - 439. Significado do termo – 69, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 91, 95, 444, 687, 688, 689, 690, 697, 701, 740.

CONTROVÉRSIA: Ausência de textos de – 592.

CONTROVERSISTA: A. E. não era um - 453, 733, 740.

CONVERSÃO: Antes de tudo, é um gesto de Deus, 600, 659. Dinâmica do pecado e da - 647. Duas perspectivas possíveis da – 659. Estaço ocupa-se mais dos aspectos canônicos da – 645.

CORRESPONDÊNCIA: De A. E. é escassa e pouco pessoal a-581.

CRENTE: As tensões da existência – 402. Lucas e a distinção, ministro fiel/discípulo – 618. Força e fraqueza do - 182. Ser pastor e - 260, 361.

CRIAÇÃO: Deus e a - 261, 275, 279, 280, 325, 361, 363, 381, 391, 411.

CRIANÇA: Nos braços de Deus como uma - 205.

CRISTÃ: O carácter permanente da renovação - 678.

CRISTANDADE: Vantagens e inconvenientes do regime de - 472.

CRISTO: A humanidade de - 261. Maria no mistério de - 621, 626. Mediações e mediação única de - 261. Méritos pessoais do justo e méritos de – 351.

CRISTOLOGIA: Razão e mito, na - 285.

CRÍTICA: textual: Para novas versões das obras de Estaço, exige-se uma cuidadosa - 14, 599.

CRUZADA: A. E. e o espírito de - 265, 275, 662.

CULTURA: Estaço distingue entre devoção pessoal e serviço à - 452. Evangelização da vida corrente e da - 90, 445, 586. Nação e - 20. O humanista, homem de - 27, 618.

CULTURAL: Conceito de colonização – 445.

D

DAMIÃO de GÓIS: Aquiles Estaço e - V, 583.

DEUS: A ideologia da imagem de –148. As crianças e a grandeza de - 149.. O mistério de – (Trindade e Espírito Santo) 261, 275, 280, 28, 318, 325, 326, 327, 391, 411. Tudo é dom de - 200.

DEUS/HOMEM: O binómio - 265, 148, 151, 361, 382.

DIABO: A personificação do mal é o - 610.

DIACONIA: Bens do pobres e - 506.

DICOTOMIA: Inconvenientes da perspectiva que vê Reforma e Contra-Reforma em - 452.

DIFERENTES: Inácio de Loiola e F. de Néri. Para o mesmo fim, caminhos - 439.

DIMISSÓRIAS: Cartas - 427.

DIOCESANO, REGULAR, RELIGIOSO, SECULAR:
Caracterização do clérigo – 435.

DISCUTIR: A. E. prefere servir a - 711.

DIVINOS: A questão dos nomes - 604.

DOCÊNCIA: Apostilas e trabalho de – 579.

DOCUMENTOS: Concílios: ordenação canónica dos - 417

DOENÇA: Teria A. E. alguma - 397.

DOMÉSTICA: A «perversão» da ordem - 168.

E

ECLESIOLOGIA do Vaticano II: A vida religiosa e a - 456.

ECUMENICIDADE: Os concílios e a sua - 420.

EDITOR: A. E. autor e - 23, 28, 29, 615, 627.

EFÊMERO: A vida humana e o seu carácter - 119, 720.

ELITES: Enquanto Inácio se preocupa com a formação de -;
Filipe de Néri busca as pessoas, dentro e fora das - 441.

ENCARNAÇÃO: Deus volta-se definitivamente para o homem,
na - 600. Maria e o mistério da - 633, 635.

EPIFONEMA: 660, 668, 733. Nas apostilas, verifica-se, com
certa frequência a aparição do - 581.

ESPIRITUAL: (600): Não é apenas na velhice que Estaço
aborda temas de natureza - 109, 713. O tópico da infância - 149.
Por vezes, transparece uma certa inquietação -.416. 465.

ESPIRITUALIDADE: A. E., I. de Loiola, Filipe de Néri e o
problema da respectiva - 444, 472. A. E. tem uma visão ampla da
- 457, 496. Pregação e - 259. F. de Néri, uma espécie terceira via,
na - 441. Santo Inácio e a sua - 261. Santa Teresa e a sua - 261.
Oriente e ocidente, diferente - 455 Vêm já do séc. XV, muitos
movimentos de - 443.

ESPIRITUALIDADE cristã: Evolução dos conceitos de - 455

ESPIRITUALIDADE para todos: A. E. entusiasma-se com
uma - 464.

ESTUDO: A. E., homem de - 28, 619

ESTUDOS eclesiásticos: I. de Loiola e F. de Néri, perante os – 440.

ETERNA: Roma, mutável, apesar de ser a cidade - IV, 25, 580, 583, 585.

ETERNO: O prémio ou o castigo - 119, 720.

ÉTICA cristã: Enxertia em Cristo e - 677.

EUCARISTIA: Claro o pensamento de Estaço, relativamente à - 705, 711, 712, 717 No séc. XVI, um dos temas polémicos é a - 705.

EUROPEU: Conceito de catolicismo - 415.

EVANGELHO: A. E. nunca sacrifica os dados do - 130. Introdução. geral à leitura do - 582. Viver o radicalismo do - 589

EVANGÉLICO: Os termos «protestante» e - 79, 674

EVANGELIZAÇÃO: A missão permanente da Igreja é a - 445

EXÍLIO: A. E. e temática do - 243.

F

FAMA: A. E., em vida, foi um homem de - 4, 584, 592, 650. Estaço e a decadência da sua - 5, 585.

FÉ: O profissionalismo e a - 259. Necessidade da justificação pela - 675.

FELICIDADE: O caminho da - 144.

FILIPINA: A espiritualidade - 261, 691.

FILIPINO: Deturpação do espírito - 449.

FILÓLOGO: A. E., um avalizado - 13, 415, 599. A. E., teólogo e - 24, 616, Monumentos da actividade de - 26, 618.

FILOSOFIA: A formação de A. E. e a - 263. Ausência de tratados de - 32, 627. Os fundamentos da E. Medieval e a - 630.

FRIEZA: Algumas notas de A. E. estão marcadas por uma certa - 662.

FUNCIONAL: Na Igreja, para todos, existe uma igualdade radical e uma diferença - 457.

G

GRAÇA: A liberdade humana e a - 592. As indulgências e a doutrina da - 74, 260, 688. Até ao séc. XVII, multiplicam-se as controvérsias sobre o pecado e a - 706. Doutrina tridentina do pecado e da - 617. Fontes para o estudo do pecado e da - 64, 260, 662. Muito presente, nas apostilas, o tema do pecado e da - 591. Necessidade da - 480.

GUERRA: O clérigo não pode dedicar-se a assuntos de - 468.

H

HETERODOXIA.: A. E. não tem o sortilégio da - 10, 15.

HIPOSTÁTICA: O mistério da União - 148.

HISTÓRIA: Cristo, chave da - 629. O cristão e a sua responsabilidade na construção da - 183, 184.

HONESTIDADE: Para quem vive dos bens da Igreja, pobreza e - 523.

HUMANA: Optimismo da Tradição e pessimismo de Lutero, relativamente à natureza - 261.

HUMANISTAS: O concílio dos - 422.

H

IDEIAS: A. E. Interessa sobretudo a expressão das - 63, 649, 654, 673.

IGREJA: A. E. e a reforma da - 92, 691. Magistério da - 24, 616, 617, 618. Negando as mediações, Lutero tem de alterar profundamente, para não dizer negar, a noção de . 705. Padres da - 21, 23, 25, 29, 46, 622, 628, 630. P. Carafa (Paulo IV), quer impor a reforma da - 436. Visão clerical da - 426.

IMACULADA CONCEIÇÃO: Em A. E. não vem expressa a doutrina da - 630.

IMAGEM: A. E.: Carácter pouco lisonjeiro da sua - 9, 15, 585.

IMAGEM de Deus: O pecado desfigura a - 649.

IMOBILISMO: Não deve confundir-se fidelidade com - 618

INACABADO: A. E. e a dinâmica do - 110, 713.

INCULTURAÇÃO: Liturgia e - 617. Festa do nascimento de João Baptista e - 617. Sem aculturação não haverá - 445.

INDIGÊNCIA: A criatura e a sua - 224, 228, 254.

INÉDITOS: A publicação de - 40, 631.

INJUSTIÇA: A. E. vítima de - 8,14, 585.

INTELECTUAL: A. E. e o seu percurso - 29, 627, 631. As notas de A. E. e os seus interesses de ordem - 22, 23, 611, 613. Grande labor - 51, 642.

J

JESUS: A infância de - 116, 717, 732. O fascínio do olhar de - 195. Os temas da Paixão de - 130. Virgindade de Maria e

divindade de - 634.

JUDAÍSMO: 64, 651, 677.

JUDAIZANTES: Dificuldades de Paulo com os - 674.

JURÍDICO: A Igreja e o seu ordenamento - 456.

L

LABORIOSIDADE: O bom uso dos bens eclesiásticos e a virtude da - 558

LEITOR: As notas de A. E. e a sua sensibilidade de 11, 21, 22, 26

LEVITA: O clérigo e o - 517.

LIBERDADE: Sempre se juntam os temas da Graça, do pecado e da - 601.

LIBERDADE cristã: Paulo, paladino da - 79, 682.

LIBERDADE de espírito: Afirmações que significam grande - 481.

LITERÁRIA: Apostilas e crítica - 646.

LITERÁRIO: A. E. e o seu acervo - 20, 21, 196, 610.

LITURGIA: O missal de Pio V e a - 337.

LIVRO: Importância das editoras, perante a necessária raridade do - 19, 22, 607.

LUCRO: Na Igreja não é permitido o lucro pelo - 501.

M

MÃE DE DEUS: Pela Encarnação, Maria torna-se - 598.

MAGIA: O clérigo deve evitar a tentação da - 468.

MAL: A. E. tinha ideias claras sobre o mistério do - 610.

MANIQUEÍSMO político: 682

MANUSCRITO/INÉDITO: Conceitos a rever. 10, 15, 22, 40, 41, 45

MARIA: A Encarnação e a virgindade de - 567. A Imaculada Conceição de - 623, 624. A Mãe de Deus e sempre virgem - 313, 346. A questão da redenção de - 623. A virgindade perpétua de - 626, 630, 637. O dogma da Assunção de - 720. O dogma da I. Conceição e a concepção de - 624. O paralelo Isabel/ - 641. O poder intercessor de - 347. O tema da santidade de - 623.

MÁRTIRES: A. E. e Bartolomeu dos - 483.

MARTÍRIO: A obediência é um verdadeiro - 586. Evolução semântica da palavra - 586. O testemunho cristão do - 284. São Bernardo fala de dois tipos de - 699.

MATERNIDADE: Em Maria acontece uma verdadeira - 639.

MATRIMÓNIO: O sacramento do - 220. Visão redutora do - 56, 646.

MILES CHRISTI: Significado diferente, em Erasmo e A. E., da expressão - 503.

MINISTERIAL: Articulação do sacerdócio comum com o - 440.

MISERICÓRDIA divina: O discurso da Reforma sobre a - 645. São Lucas e a - 658.

MISSAL: Pio v e o seu - 63, 649, 654, 673.

MISSIONÁRIO: Em A. E. passa quase despercebido o fenómeno - 415.

MISSIONÇÃO: As culturas e o trabalho de - 445

MÍSTICA: A poesia de A. E. não é uma poesia - 109, 112, 135 (60, 103), 265, 713.

MISTICISMO: Uma exegese que resiste à tentação do - 598.

MODERAÇÃO activa: 422, 732.

MODERNISMO: A ideologia do diálogo no - 226.

MONOTELISMO e MONOERGUISMO: 567.

MULHER: A discriminação da - 133, 134. A literatura sapiencial e a - 222.

MUNDO: O homem, obra de Deus, coroa do - 149.

N

NACIONALISMO: Depois do exílio, cresce o - 227, 196.

NASCIMENTO: J. Baptista, único santo de quem liturgia celebra o - 616. Quem nasce é mais importante do que o - 619.

NATAL: O mistério da Encarnação e o - 276, 261, 262, 263, 280, 299, 318, 346, 347, 350, 361, 362, 363, 368, 385, 386, 387, 731.

NOVO: O Antigo Testamento é iluminado pelo - 629.

NÚPCIAS: O tópico do banquete de - 164.

O

ORATÓRIO: Os «oratórios» e o - 448.

ORDEM: F. de Néri resiste à fundação de uma - 442.

P

PACIÊNCIA: Significado espiritual e ascético da palavra e da virtude da - 670.

PAPA: No séc. XVI, instala-se a controvérsia sobre o ministério do - 705. Recuperação do prestígio do - 85, 421, 688. Trento, o concílio do - 422.

PARAÍSO: Contrariar o imaginário popular, na noção crente de - 672.

PASTORAL: A Igreja e a tríplice dimensão da sua missão - 86, 482, 689.

PATERNIDADE: Noção de Deus e da Sua - 662.

PECADO: A misericórdia divina e o - 225, 284, 332, 406. Acerca da misericórdia divina e do - 54, 646. A noção teológica do - 647.

PELAGIANISMO/ semi-pelagianismo: 570, 601, 701, 702.

PELAGIANO: Entre o pessimismo luterano e o voluntarismo - 584.

PENITÊNCIA: Referências ao sacramento da - 337, 338.

PENSAMENTO: A. E. deixa em apontamentos dispersos o seu - 32, 52, 629, 646. A. E. e as áreas do seu - 66, 662. A. E. e o fio condutor do seu - 28, 622, 631. Estação e a componente religiosa do seu - 459. Inteligente regresso a formas cristãs de - 466.

PERFEIÇÃO: Alonso de Madrid e o caminho da - 459.

PERIGOS: As imagens dos - 215.

PERSEVERANÇA: A noção de - 670. A virtude da - 660.

PESSOA: A dignidade da - 145.

PESSOAL: As apostilas de A. E. e a sua piedade - 580. Estação não manifesta ânsias de promoção - 433.

POBRE: Os bens eclesiásticos são propriedade do - 514. Quem é verdadeiramente - 511. Quem vive dos bens da Igreja tem de ser - 515.

POBRES: Na aplicação dos bens da Igreja, a prioridade é dos - 534.

POBREZA: O ideal cristão de - 511.

POEMAS: Três categorias de - 260.

POESIA: A. E. cultiva os dois géneros (religioso e profano), de - 110, 713. A «história das formas» e a –; a transformação da realidade na - 179. Bíblia e - 115, 716. Desde a juventude que A. E. cultiva a - 106, 197, 707. Em todas as áreas A. Estação cultiva a - 101, 697, 701. Idolatria e teologia, temas da - 179. Novo Testamento e - 116, 716. Piedade e doutrina, na - 327. Religião, teologia e - 109, 113, 265, 282.

POESIA MÍSTICA: (60, 103), 107, 109, 113, 135 265, 710, 711, 713.

POLÍTICA.: Lutas religiosas com especial componente - 71, 662.

PORTUGUESES: O Concílio Lateranense V e os bispos - 422

PRECURSOR: João Baptista é o - 619.

PREDESTINACIONISMO: As ideologias discriminatórias reforçam-se com o - 646

PRESENÇA de Deus: A vida ordinária do crente e a - 599.

PRESENTE: Não trair o passado, na fidelidade ao - IV, 583.

PRETERNATURAIS: Noção de dons - 673.

PRIMADO do bispo de Roma: Estaço não é muito claro quanto à doutrina do – 411, 710.

PRÓDIGO: A parábola do filho - 646.

PROFISSIONALISMO: Às vezes, no “serviço do altar” falta - 525.

PROPÓSITO: Ficar sempre virgem, era em Maria, um real - 630

PROTAGONISMO: A. Estaço evita o protagonismo - 431, 432, 726, 591, 733

PROTESTANTES: Se são conciliáveis com a fé, Estaço não teme as explicações dos - 709.

Q

QUESTÃO mariana: No séc. XVI, surge tardia e secundariamente a - 621.

R

RADICAIS: Lutero e os humanistas - 425.

RADICALISMO evangélico: Todos os discípulos de Cristo são chamados ao - 457.

REDENÇÃO: A Criação e a redenção - 411. É Deus que realiza a - 601. O carácter absolutamente gratuito da - 666, 731. O dogma da I. Conceição supõe - 624. Paulo desenvolve a doutrina do mistério de Cristo e da - 665, 701, 702.

REFORMA: Apesar da sua urgência, ninguém queria a - 424

REFORMA/CONTRA-REFORMA: Necessário rever os conceitos de - 11, 23, 615, 78, 672, 696, 84, 91, 611.

REFORMISTA: A corrente - 596.

REFORMISTAS: O Lateranense V e os humanistas - 418.

REGRA: Os companheiros de F. de Néri não estão sujeitos às restrições de uma - 449.

RELIGIÃO: Lutero não pensava em fundar um nova - 425.

RELIGIOSOS: Os votos - 290.

REVELAÇÃO: A teologia católica e a - 615, 616.

RIGORISMO: Relativamente ao uso dos bens da Igreja, as citações da Tradição são caracterizadas pelo - 508.

RITOS explicativos: Os luteranos consideram os sacramentos meros - 705.

ROMA: O legado de A. E. aos Oratorianos, pode considerar-se a primeira biblioteca pública de - 631.

ROTURAS: O séc. XVI, século de - 192.

S

SACERDÓCIO: Filipe de N e Inácio de L. perante o - 440. O Messias e o Sal - 232, 234. Relativamente recente, o desenvolvimento da teologia do - 426.

SACERDOTAL: Ascese - 630, 631. Formação - 417. Reflexo das mudanças na espiritualidade 433

SACRILÉGIO: Desviar do seu fim os bens eclesiásticos é um - 481. 523. Noção comum e noção jurídica de - 509. 523

SAGRADO: A tradição ocidental e o tetragrama - 15.

SALMOS: A autoria dos - 95, 691. A numeração hebraica dos - 152. A temática das paráfrases dos - 151. Conteúdo dos - 137. O intimismo nos - 228, 422. O respeito de A. E. pelo conteúdo dos - 148.

SALVAÇÃO: As etapas da História da - 254. Maria no mistério da - 720. Mistério da - 318, 363, 366.

SANTIDADE: A “tentação” da - 464. Alonso de Madrid e a essência da - 463. Consagração e vocação à - 455. Fundamento da obrigação de lutar pela - 462, 463. O chamamento universal à - 442. O «contemptus mundi» e a vocação à - 455. Ocupações seculares e vocação à - 457.

SANTOS: Comunhão dos - 403. Culto dos - 261, 261, 402.

SÉCULO DE OURO: A. E., grande figura do - VI, 583.

SEGURANÇAS visíveis: A tentação das - 472.

SEITAS: O fenómeno das - 438.

SEMINÁRIOS: Criação e objectivos dos - 427, 474, 548.

SENTIMENTALISMO: A. E. procura convencer sem o recurso ao - 483.

SINAIS: A. E. intui o valor dos - 609.

SISTEMATIZAÇÃO: O pensamento de F. de N. não obedece a nenhum tipo de - 448.

SOBRESTIMA: Todo o pecado nasce da própria - 685.

SOBRIEDADE: É necessário cultivar a - 515, 505.

SOTERIOLOGIA: São João e São Paulo, diferente e

complementares, quanto à - 229. 281.

SUBIDA: Os cânticos de - 184.

SUBVERSÃO: Paulo, quanto ao pecado e à Graça, introduz, na teologia rabínica em que fora formado, uma - 674.

T

TEOLOGIA: Encontro da filosofia com a - 600. Nova designação dos tratados de - 650.

TEÓLOGO: Mesmo sem ideias inovadoras, A. E. é um verdadeiro - 11, 12.

TESTAMENTO: Pode tomar-se como última intervenção pública de A. E., o seu - 28, 619.

TEXTUAL: Para serem traduzidos e publicados, os manuscritos de A. E. exigem um rigoroso trabalho de crítica - 14, 604.

TOMISMO: Dominicanos e jesuítas, duas visões do - 592.

TRADIÇÃO: A Teologia católica e a - 28, 258, 265, 266, 347, 403, 618. Sagrada Escritura e - 24, 615, 616, 617, 619, 638, 639.

TRADUÇÃO: Os equívocos da - 78, 672. Paráfrases e - 111, 148, 715.

TRANQUILIDADE: A vida de A. E. parece marcada pela - 51, 641.

TRENTO: Diferenças e dificuldades na apreciação e aplicação dos decretos do Concílio de - 86, 418, 424, 589.

TRIDENTINO: Influência do Lateranense V no - 419.

TRINTA ANOS: A primeira guerra europeia terá sido a Guerra dos - 473.

TURCO: A Europa cristã perante o perigo - 421.

V

VARIEDADE: A origem e a condição dos companheiros de Filipe de Néri são de extrema - 449.

VERSO LATINO: A. E., cultor do - 97, 693.

VIÁTICO: Os vários sentidos da palavra - 717.

VIRGINDADE: Integridade física (no parto) e - 346, 347, 362.
Maria e o mistério da sua - 130, 281, 313, 346, 347, 362, 720.

VIRTUDES humanas: Em relação aos clérigos, A. E. salienta a necessidade das - 482.

VOCAÇÃO: Progressos recentes na teologia da - 667.

VOLUNTARISMO secularista: O predestinacionismo pode tomar-se como uma das raízes do - 645.

VULGATA: As apostilas e o trabalho de revisão da - 580.

VULGATA e Neo -Vulgata: O texto da - 140, 147, 722.

Z

ZACARIAS: O paralelismo Maria/ - 618.

ÍNDICE GERAL

PÓRTICO I

INTRODUÇÃO 1

CAPÍTULO I: Fontes para o Estudo de Aquiles Estaço 17

Alguns conceitos (19-23). Aquiles Estaço, autor editor (23-26).
De Lovaina a Roma (27-31). O subjectivo no científico (31-32).
Fontes impressas (32-40). A questão dos inéditos (40-46). Anotações,
apostilas ou notas marginais (glosas) (47-53). Impressos antigos e
incunábulos (53-65). Em síntese (65-67).

CAPÍTULO II: Tentativa de Clarificação Conceptual 69

Introdução (71-75). Reforma, Contra-reforma e Reforma Católica (77-88).
Um modelo de auto-reforma? (88-92).

CAPÍTULO III: O Poeta Religioso 93

Introdução (96-102).

Primeira parte: Vestígios de um projecto grandioso (103-132):

Generalidades (103-109). Aquiles Estaço, poeta crente (109-116).
Verso, Teologia e Piedade (116-132).

Segunda parte: Salmos e Paráfrases - O por quê de uma escolha (133-255):

Só Deus basta (134-138). Os dois caminhos (138-152). Os salmos e as
paráfrases (153-184). Os cânticos da subida para a Cidade Santa (184-228).
Propinqua est salus nostra (229-255).

Terceira parte: Poeta Teólogo:

Algumas ideias gerais: À margem das grandes controvérsias? (257-266).

Achllis Satii Lusitani Carmina Sacra: Elenco (269-274). *CARAMINA* (275-412).

CAPÍTULO IV: Moralista: Aquiles Estaço e a Reforma do Clero ... 411

I. Tentativa de abordagem do pensamento ascético de Aquiles Estaço:

Inquietações sacerdotais (415-416). O clero e os planos de reforma da Igreja (417-13). Depois do concílio dos humanistas, o concílio do Papa (423-430). Um português no centro da reforma católica: Trabalhar sem protagonismos (431-433). *Inter medium montium pertransibunt aquae* (433-444). Evangelizar a cultura ou levar o Evangelho aos homens cultos? (444-448). Um português no séquito do Santo do bom humor (450-454). Espiritualidade laical e espiritualidade sacerdotal (455-457). Aquiles Estaço, leitor da *Arte Para Servir a Dios* (459-464). Um cuidado especial com os clérigos (465-469). Ministério sagrado e bens materiais (471-473). Um tratado ascético à base de normas canônicas (473-477). Duas obras, um só pensamento (477-478). *Ne in laqueum auaritiaie incidatis* (478-480). Os pobres em primeiro lugar (480-484).

II. Tradição canônica e reflexão ascética: A. *De Reditibus Ecclesiasticis* (485-550). B. *De Pensionibus* (551-575).

CAPÍTULO V: Comentador de Textos Bíblicos 577

Generalidades (579-596). Apostilas ao Evangelho de São Mateus: Deus veio morar no meio dos homens (597-601). Universalidade do Reino de Cristo (602-606). Apostilas ao Evangelho de São Marcos (607-614). Os textos neo-testamentários da tradição paulina: as narrativas da infância de Jesus. (615-619). Jesus, o Messias, filho de Maria: A santidade da Mãe do Senhor (622-626). Mãe do Filho de Deus, sempre virgem (626-634). Transcendência de Deus e protagonismo humano, no mistério da Encarnação (634-644). Uma meditação sobre a misericórdia divina em pleno século XVI (645-663). Criação, Pecado e Redenção, *Rom 5-9* (665-703). O Primado de Pedro, a Eucaristia e o Discípulo Amado (705-726).

CONCLUSÃO 727

INFORMAÇÃO BIBLIOGRÁFICA 741

ÍNDICES 777

 Índice Onomástico 779

 Índice Temático 803

 Índice geral 823