

A Geometria (d)os afectos: des-encontro com os vivos: o corpo *sacrificado* e em *partilha* não afectuosa, na desconstrução do Cristianismo redivivo (nos sécs. XI-XIV) - uma outra homenagem Jean-Luc Nancy¹

Manuel Cadafaz de Matos

Fundador e director do Centro de Estudos de História do Livro e da Edição (C.E.H.L.E.). Doutor pela Universidade Nova de Lisboa em Estudos Portugueses (área de História do Livro).

E-mail: manuelcadafazdematos@cehle.com

Preâmbulo ante os livros que amam os leitores²

O corpo que (é uma) *fala* é um espaço aberto, uma ferida, na sua (in)quietude. É um espaço e uma força que estando disponível, para ser quietude, *sanado*, *curado*, suscita na sua-nossa leitura as mais díspares *in-quietações*³.

O corpo é *estória*, mas também é acto, movimento. Jean-Luc Nancy contribuiu para o lermos, nos seus movimentos, nas suas sínopes, nas suas *nuances*.

¹ Academia Portuguesa da História e CEHLE. Este trabalho foi redigido tendo em vista a homenagem que lhe foi prestada, na Faculdade de Letras de Coimbra, entre 8 e 11 de Outubro de 2014, por via do Colóquio *Déconstruction, Héritages et Promesses de la Déconstruction* (sobre o mesmo ver *Revista Portuguesa de História do Livro*, Ano XVII, vols. 33/34, Lisboa, CEHLE, 2014, pp. 755-759). O *Acréscimo* a este nosso estudo, por seu lado, foi já redigido na Universidade La Sapienza, em Roma, onde participámos à mesma data numa outra iniciativa (e antes de nos deslocarmos à cidade de Fano, junto ao Adriático, onde participámos nesse mesmo período numa iniciativa que comemorou os 500 anos do mais antigo livro árabe impresso na Europa).

² O nosso saudoso Mestre, Prof. José V. de Pina Martins (1920-2010) referia-nos frequentemente, sobretudo nos passeios que fazíamos em comum, nos sábados de manhã, pelos livreiros-antiquários da Baixa lisboeta, que *os livros procuram quem os ama*. Efectivamente, eu não tive necessidade de adquirir (ou receber como oferta) este livro *A Adoração*, de Jean-Luc Nancy, na sua versão portuguesa. Quando nos encontrávamos, na Gráfica Artipol, em Águeda, no final do Verão de 2014, a ultimar o volume especial da *Revista Portuguesa de História do Livro* (33-34) referente à homenagem ao filósofo Paul Ricoeur, este livro específico de Nancy surgiu ali, como proveniente de um *infinito-próximo*, para ser impresso – como o foi – naquela Gráfica ao mesmo tempo que a publicação semestral que dirigimos.

³ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris, edições Anne-Marie Métailié, 1992; edição portuguesa, Lisboa, Vega, 2000.

Sendo o corpo *estória*, não dispensa ser lido, de igual modo, como história. E se pensarmos, aqui, o corpo como supressão de *vida*, em termos de sofrimento, de pecado, de dor (nem sempre definitiva), então esse mesmo *corpus* renasce, recria-se, *reinventando-se* em múltiplas e inusitadas leituras.

O corpo *sentenciado* e *punido* encontra-se associado, por sua vez, à problemática do perdão. Segundo estabeleceu Paul Ricoeur, in *Le Juste 2*, a justiça sabe que não pode erradicar, nas práticas sociais, o espírito de vingança, seja qual for a sua capacidade para instituir um conflito regrado e diferido. Ela supõe, desde o início, a existência de uma organização sócio-política – e, em última instância, um Estado – fundados na violência, ao fim de contas, na execução de uma pena que acaba por acarretar um ainda maior sofrimento à colectividade⁴.

Paul Ricoeur acaba por aceitar as premissas também estabelecidas por Hegel de que a pena decorre de um direito abstracto e formal que, de certo modo, submete o criminoso à sua própria regra⁵. A cisão trágica entre a consciência que julga e a consciência geradora de acção pode, dessa forma, conduzir a uma atitude de perdão, ultrapassando os aspectos de unilateralidade dos pontos de vista⁶.

É nesse contexto histórico que descortinamos em alguns trabalhos de Jean-Luc Nancy, como por exemplo em *L'Adoration*, o ideário da reconstituição (desconstrutivista) da Filosofia do Cristianismo. E fá-lo de uma forma não dissimulada com a preocupação de indagar, em fenómenos por vezes de *longa duração*, a sobrevivência ou constância dos valores do sofrimento, da dor e do perdão.

I - Sociedade medieval, sofrimento e perdão

Num plano não desvinculado dos valores da Ética, entendemos aqui associar – como que em paráfrases – numa estreita relação, a via piedosa, a fé terrena e a vida do *post mortem*. Tais universos remetem, com efeito, para os conceitos de sofrimento, de castigo. E, por outro lado, para o ambicionado desejo de colher o perdão numa experiência vivida da fé.

Articulamos as premissas filosóficas que aqui seguimos, de igual modo, com uma interpretação da doutrina dos *Salmos Penitenciais*. Essas elocubrações centram-se, ainda, na problemática da Redenção, esta já no âmbito estreito da *Adoração*⁷, pela auto-procura e esclarecimento na escolha de caminhos do homem.

A presença da dor e do sofrimento na vida humana conduz, inequivocamente, à *emancipação*, aquilo que (na falta de melhor termo) se possa identificar como *salvação*. E toda essa aventura em torno da *salvação* só faz sentido se perspectivada no âmbito da *vida eterna*. Daí que Jean-Luc Nancy afirme, esclarecidamente,

⁴ Paul Ricoeur, *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001, pp. 257 e sgts.

⁵ Paul Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 356.

⁶ Idem, *ibidem*, p. 358; e idem, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 288.

⁷ Este conceito centra-se, embora não exclusivamente, no perfilhado por Jean-Luc Nancy na sua obra *L'Adoration (Déconstruction du Christianisme, 2)*, Paris, Galilée, 2010, que aqui seguimos (na versão portuguesa de Fernanda Bernardo, com a chancela da Palimagem, 2014, a qual doravante passaremos a identificar pela sigla LA-DC) nalguns dos seus passos que consideramos essenciais.

*que a vida possa ser salva, melhor, que ela seja certamente salva, interpretou-se de muitas maneiras – pelo martírio, pela ascese pela mística, pelo domínio e pela posse da natureza... pela procura da felicidade, pela emancipação do género humano – [mas] é em torno do que foi chamada vida eterna que se jogou a viragem de civilização que renovou a energia ocidental*⁸.

Essas incursões, pela vida do espírito, patenteiam claramente uma ténue fronteira entre a vida e a morte. É o próprio Nancy, aliás, que deixa antever que o espírito se abre à própria morte, para além da *igualdade* que ela transporta:

*a morte é esta igualdade, mas o espírito – ousar-se-ia dizer: o espírito ou a vida? – é a desigualdade a si do despertar que abre ao incomensurável*⁹.

Ao fim e ao cabo todos nós seres humanos no mundo vivemos na solidariedade de um Deus, numa “razão de confiança” depositada. Assim, todo esse “depósito de confiança” mais não assenta do que na palavra, é a “abertura do sentido”, uma abertura ao mundo acompanhada de “nenhuma clausura”¹⁰. *Estar no mundo* é para este pensador francês, afinal, pensar, “sentir o mundo segundo a sua abertura”. E nesse contexto, “o Cristianismo é a vida no mundo fora do mundo”¹¹.

Poder-se-ia afirmar, pois, com Nancy, que o Cristianismo se apoderou – vindo ao *espelho* a sua própria matriz ou *natureza* – da tradição judaica. Multiplicou as suas faces expositivas. Nestes termos, o sofrimento patente nos *Salmos Penitenciais* passou a fazer parte da sua gramática, da sua medula óssea:

*o Cristianismo foi muito mais do que uma religião: foi a inervação de um espaço mediterrânico que procurava um sistema nervoso depois de ter montado o sistema morfológico e fisiológico do direito, da cidade e da razão*¹².

Pode estabelecer-se, pois, nesta breve síntese, que a fortuidade e o mal encontraram-se, como se encontram, ligados. Isso porque, para J.-L- Nancy, “o mal consiste sempre, de uma maneira ou de outra, numa recusa da contingência. O mal quer introduzir uma necessidade... [e assim] sobrevém ... um sinal segundo o qual nós somos um para o outro e pelo *outro*. Um sinal segundo o qual somos sinais uns para os outros, ‘nós’ todos os entes do mundo”¹³.

⁸ LA-DC: 45.

⁹ LA-DC: 10.

¹⁰ LA-DC: 123 (tomando por base um pensamento de Ibn Arabi).

¹¹ LA-DC: 46.

¹² LA-DC: 44.

¹³ LA-DC: 79-80.

1 Cinco anos na releitura de alguns aspectos centrados na desconstrução do Cristianismo: de *La Déclosion* a *L'Adoration*

Jean-Luc Nancy teve uma nítida compreensão de todo esse universo representacional (num plano teórico e também iconográfico) centrado na figuração do *pecado*, do *pecador*, da *penitência* e do *perdão*. Tal decorreu ao longo dos mais de cinco anos, ele desenvolveu com clareza as esclarecidas observações nos seus dois projectos em torno da *Desconstrução do Cristianismo*, iniciada com *La Déclosion*¹⁴.

Nancy deixou bem claro que “a revelação do mistério não é o desvelamento de qualquer segredo: revela, pelo contrário, o que, de si, se revela e não faz senão revelar-se”¹⁵.

Esse filósofo teve em linha da conta, de igual modo, que toda essa leitura e compreensão de tais fenómenos do mágico-religioso (esse termo, de incidência antropológica, assumimo-lo aqui como da nossa responsabilidade), passa pela própria compreensão das pulsões do ser¹⁶. Trata-se de um fenómeno que advém da Idade Antiga tardia e, sobretudo, do período medieval (como procuraremos aqui provar).

Durante a Idade Média, nos hagiólogos e Santorais, ou mesmo fora de todos esses tipos de obras, foi comum e frequente a alegoria ao castigo sentencial corpóreo, ao sofrimento, ao martírio, à morte e à vida no inferno ou no limbo/purgatório. No plano da vida das ideias, quer em privado quer no seio das multidões, tratou-se de fenómenos que se propagaram com a ramificação das multímodas ideias do *mal*. De certo modo, o mal, numa perspectiva metafísica e atendendo ao filósofo hispânico seiscentista Francisco Suárez, foi sempre uma constante na vida humana¹⁷.

2 Uma remissão para uma dicotomia antiga entre o eu (o ser-se cristão) e o outro (o ser-se infiel)

Observando-se muitas narrativas pictóricas (no conceito de Genette), em termos de programas iconográficos, redutores do espírito monolítico do pensamento cristão, observa-se também claramente, ao nível dos programas iconográficos (nos sentidos de leitura que lhe foram dados por Panowsky ou por Abby Warburg), a presença, desde os mais remotos tempos da Idade Média, de formas de adoração, mas também de medo que, neste caso, remetem para a multímoda dualidade *castigo-perdão* (tendo em vista a Redenção).

Com essas representações, pretendeu-se documentar e até provar, no essencial, em particular nos países europeus, a perseverança, por parte dos homens de fé – e, também, dos *sentenciados* – na defesa dos valores do Cristianismo.

¹⁴ O primeiro título desta série de *A Desconstrução do Cristianismo*, por J.-L. Nancy, fora *La Déclosion* (*Déconstruction du Christianisme*, 1) e saíra também na Galilée, em 2005.

¹⁵ LA-DC: 83-84.

¹⁶ LA-DC: 89. –Este autor revela, aí, que “ser é pulsão e pulsação do ente em geral. A pulsão da razão é o seu desejo de coisa própria”.

¹⁷ Francisco Suárez, “O mal”, in *Meditações Metafísicas*, Buenos Aires, 1954, pp. 115-117.

São, por outro lado, abundantes e bem conhecidos alguns testemunhos que, também nesse passado remoto, reflectiram uma dicotomia entre o *eu* (o ser *cristão*) e o *outro* (que à falta de outro termo referenciamos aqui como o ser *pagão*), mesmo que numa linha de arbitrariedade, no plano do pensamento.

Tal havia ocorrido nas mais variadas regiões do globo e ao longo dos séculos, em múltiplas ocasiões e circunstâncias diversas e *adversas*, por parte de adversários da ideologia do Cristianismo e em diversas partes do globo. E, por via da regra, foi sempre o *corpo* – no interior das suas fronteiras físicas – que foi chamado ao castigo.

3 Não se podendo deter-aprisionar o *anima* captura-se o *soma* no largo espectro do *corpus da morte*

Uma questão ideológica norteou no nosso espírito, desde o início, o presente trabalho: quando, ao longo do universo histórico, o *anima* humano não podia ser detido-aprisionado – quando se manifestava, regra geral, em ruptura contra o pensamento da maioria – era regra geral capturado o *soma*, no amplo halo do espectro da morte.

Ante esse problema, porém, agiganta-se a questão se o corpo é uma realidade. E neste sentido voltemos como sempre a Descartes e ponhamos com ele a dúvida: se posso duvidar se tenho *alma*, posso realmente duvidar de que tenho *corpo*?

Essas premissas foram perspectivadas pelo sinólogo François Julien, numa lógica comparativa entre as culturas chinesa e europeia. Ele explicitou, a dado passo, que “a língua chinesa antiga possui *vários termos vizinhos*”, designando o que nós entendemos univocamente por corpo na Europa (*sôma, corpus*)¹⁸, ao mesmo tempo que permanecem entre eles elegantes *nuances*.

François Julien, a esse respeito, estabelece a dado passo:

... a forma actualizada (*xing*) recobre correntemente, na obra de Zhuangzi, a acepção de ‘corpo’: quando eu digo ‘o meu corpo’; veja-se o termo chinês *wu xing*: eu, a minha forma actualizada). Mas este termo permanece no seu largo espectro: e porque ele permanece sem qualquer delimitação estrita, a noção de corpo, através dele, surge gradualmente. Isso porque, por um lado, o seu sentido é também verbal, (no sentido de dar forma e de actualizar (veja-se *xing xing*, ‘dar forma à forma’, ou ‘fazer acontecer’; é empregado, por sua vez, substantivamente, continuando a conservar a ideia de actualização concreta e particular, opondo-se neste contexto um estágio de invisibilidade, porque não actualizado, qualificando a capacidade processiva (de) e o absoluto de fundo(s) das coisas (o *tao*)¹⁹...

Essas considerações levam, pois, aquele sinólogo a estabelecer que na China antiga, considerando-se a passagem da *inexistência* à *existência* da pessoa individual, a noção de corpo nunca aparece (nem podia aparecer), uma vez que tal perspectiva surge sempre como “um processo homogêneo e contínuo”²⁰.

¹⁸ François Julien, “Avons-nous un corps?”, in *Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur*, Paris, Éditions du Seuil, col. Points-Éssais”, 2005, p. 71

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 72.

²⁰ Idem, *ibidem*, p. 74.

Tal realidade adequa-se cabalmente, a nosso ver, ao *sôma terreno* de todos aqueles que pelos seus procedimentos – ao nível da elevação dos seus *anima* – tiveram os seus *corpos* (atrás referidos) *capturados*, no amplo halo do espectro da morte. E, sem qualquer contradição, essa morte não conseguiu apagar as suas *passadas* terrenas.

Poderiam, no entanto, analisar-se essas humanas passadas terrenas – e, neste caso, de alguns *exempla* terrenos situados ao longo de vários séculos – ou seja, esses caminhos de beatitude, sem se tornar em presença o sentido da dor e do perdão (atendendo ao legado dos *Salmos Penitenciais*)? Cremos pela negativa.

4 Armadilhas na integração mental e simbólica das imagens da crença

Falando-se de *redenção* e, em última instância, de *salvação* ao longo da História, estão praticamente sempre a manifestar a sua presença os medos e a consciência (mesmo que em diferido) de práticas representacionais diacrónicas do nosso mundo e do *outro*: onde estamos, quem somos, para e por onde vamos.

Principiemos, neste contexto, por algumas viragens representacionais, entre os séculos XI e XIV – no plano *diferido* entre o *eu* e o *outro* – numa dialéctica direccional em termos de presente-passado. Esta pode situar-se entre a necessidade de uma vida devota, a penitência e, em antítese, *purgação*, tanto conhecida em vida como no período do *post-mortem*, portanto em várias representações iconográficas simbólicas medievais.

E face a todo esse contexto representacional – ante tão abundantes programas iconográficos medievais que o atestam – interroguemo-nos com Abby Warburg: em que nos ferem, hoje, essas tão distantes e tao próximas imagens?

Creemos que um dos focos interpretativos que, com mais pertinência, se pode aplicar à leitura do *traço-desígnio-desenho* de praticamente todas elas – mesmo recuando-se algum tempo quanto a essas (só aparentemente) distanciadas produções no âmbito da natureza estética – é a caracterização do *punctum*, por Roland Barthes, na sua leitura pré-determinada e convicta da imagem:

Este *punctum* [para além do *studium* de uma dada imagem] *salta da cena, como uma seta e vem trespassar-me. Existe uma palavra em latim para designar essa ferida, essa picada, essa marca feita por um instrumento aguçado; essa palavra convinha-me sobremaneira porque remetia também para a ideia de pontuação e porque as imagens²¹ a que me refiro estão efectivamente pontuadas, por vezes até salpicadas, por esses pontos sensíveis. Essas marcas, essas feridas são, precisamente, pontos ...²²*

O historiador das ideias sente-se tocado, desse modo, pelos *salpicos* de uma determinada *matéria sensível* dessas imagens (em apreciação), que acabam por o vir mobilizar – numa teia de constelações representacionais – no plano do conhecimento e da apreensão de conteúdos.

Aquela perspectiva iconológica barthesiana acabaria também, de algum modo, por ser seguida décadas depois – face a alguns níveis de identidade perspectivados na

²¹ *Photos*, no original.

²² Roland Barthes (1915-1980), *La Chambre Claire*, Paris, Cahiers du Cinema, Gallimard, Seuil, 1980; versão portuguesa, *A Câmara Clara*, Lisboa, Edições 70, 1989, pp. 46-47.

análise de outras imagens (não fotográficas, mas pictóricas), em traços estéticas de certa forma comuns – quer por Jacques Le Goff quer por Michel Vovelle²³. Todas essas imagens, com efeito, passam aqui a ser perspectivadas no seio de uma moldura imagético-conceptual que radica nos postulados centrados no sofrimento vivido, na penitência e no perdão.

5 Uma doutrina social (e popular) centrada na lógica do pecado ao perdão

Poderemos, assim, questionarmo-nos hoje se, na tradição dos cristãos, o *pecado* se encontra associado a algumas formas de mitos, assumidos ou recônditos, mesmo que ancestrais. E, por outro lado, que só se saindo dele, ou seja, na sua *fuga*, se poderá encontrar a *redenção*.

Toda uma multiplicidade de *lições de texto* dos Salmos – e em particular dos *Salmos penitenciais* – pressupõe, já se vê, a aceitação do mito da existência, durante séculos, da noção de *pecado* entre os cristãos.

Escreveu um dia o pensador francês Roland Barthes que

*Comme le peché est partout, la Redemption est partout, le mythe est partout*²⁴.

Um seu contemporâneo, claramente mais novo do que ele, o filósofo André Comte-Sponville, por seu lado, tem-se detido, em alguns dos seus trabalhos, sobre essa mesma problemática do *perdão*, no âmbito da filosofia da violência na vida e na morte. Ele sustenta, por exemplo (entre outras considerações), que “perdoar não é nem esquecer nem *apagar*, é, segundo os casos, renunciar a punir ou a odiar e, mesmo por vezes, renunciar a julgar”²⁵. E no âmbito dos valores do Cristianismo, essa questão é de igual modo válida.

6 Sentença imolativa ante os valores do pietismo cristão: o sacrifício penitencial do corpo e da alma: toda uma voz outra: a desconstrução do Cristianismo que motivou, ante o factor martírio, uma adoração virada para o perdão

Ao nível das ideias fenomenológicas da Estética contemporânea, a interpretação da imagem conduz o leitor sem dúvida, como hermeneuta, a uma abertura dos seus (novos) horizontes do conhecimento. A assimilação das imagens como que induz e fundamenta uma nova estrutura da crença no indivíduo. Elas facultam como que a edificação de novas *armadilhas* para a captação dos saberes, tornando os seres-

²³ Michel Vovelle, *Les âmes du Purgatoire ou le travail du deuil* Paris, Gallimard, 1996 (secção iconográfica).

²⁴ Roland Barthes, num estudo associado ao mito do *Don Juan*.

²⁵ André Comte-Sponville, (in *Petit traité des grandes vertus*), no capítulo “Misericórdia”, versão portuguesa, *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, com edição em Lisboa, Editorial Presença, 1995, pp. 130-143. Cfr. ainda, do mesmo filósofo, a entrada “Pardon” (in *Dictionnaire philosophique*), edição em língua portuguesa, *Dicionário Filosófico*, idem, São Paulo, p. 449.

interpretantes muito mais vulneráveis às barragens sectoriais desse(s) território(s) de crença.

Nesse aludido âmbito do estudo do corpo *sentenciado e punido* (e que, por outro lado, almeja a Redenção), importa enquadrar, assim, tal descodificação de sinais numa verdadeira aventura dos signos em circulação (muitas vezes, já em si, em níveis transgressivos).

Tendo em atenção algumas particularidades presentes nos programas iconográficos apresentados por Michel Vovelle acerca do Purgatório ao longo da Idade Média (para além de outros períodos que também analisou), por via da regra as almas apresentadas – sob a forma de corpos *em sofrimento* nesse espaço de limbo – todos esses *corpos-estados-de-alma* aguardam e imploram o seu tempo próprio de Redenção.

Tais corpos são apresentados, aí, na nudez, ou seja, no seu total despojamento. Ou, por outro lado, na brancura das suas vestes, o que inequivocamente remete para o *sentenciamento* de um tempo de *penitência* como forma de expiação do *pecado*.

São, por um lado, os corpos *sentenciados* que, em caldeirões expostos ao fogo, se vêm forçados a um tempo de purificação²⁶. São, por outro, os braços que se erguem, implorando misericórdia por faltas cometidas durante a vida terrena.

A figuração das chamas, não em traços rectilíneos, mas curvos, atemorizava os jovens espíritos ante a noção de um *castigo purificador*. Por sua vez, o lado representacional dos dois planos – num cimeiro o de Jesus ou da Virgem, como elemento indutor da Salvação; e por baixo, *condenatoriamente*, os das almas em pecado – apresenta uma clara dimensão de que essas *duas forças do espírito em presença* (uma *superior, a dominadora*; e outra inferior, a *dominada*) não se encontram, claramente, num mesmo plano, mas em *dois planos antagónicos*: os que salvam, por um lado e, por outro, os que necessitam (pelos *pecados* cometidos em vida), nesse limbo, agora de ser salvos.

Tratava-se, afinal, da mesma linha de pensamento que, já nos tempos da Idade Média, por via dos programas iconográficos da *Biblia Pauperum*, havia imposto a sua própria dialéctica (*pelo medo*) da catequização. Uma noção de *terror* centrada no castigo divino pretendeu impôr um sistema normativo de *afastamento do mal*. A Igreja medieval foi, aliás, pródiga em acções desse tipo.

Havia já então nesses tempos medievais, com efeito, uma vincada inclinação para a compreensão, por parte das massas populares na maioria analfabetas, de uma *condenação imolativa*, ante o pecado. Pretendeu-se *acorrentar* as almas aos pretensos valores do pietismo cristão: tal mais não era, afinal, do que todo um sacrifício *penitencial* sob o domínio de *uma voz outra*.

²⁶ Não deixamos de recordar, neste passo – e dada a nossa ascendência rural – a catequização, por uma emblemática do terror – que no período pós II Guerra Mundial, na década de 50 do século XX, se operava nas pequenas aldeias do interior de Portugal, quando aí circulavam programas iconográficos impressos (que foram sujeitos aos nossos olhos, então mais de menino do que de adolescente) alusivos a uma estranha forma de *convivência* com os martírios no inferno: as chamas; os caldeirões; as tenazes, enfim, as figuras demoníacas *integradoras do medo*, infundindo a noção de terror entre as crianças de então expostas, ante as imagens, a tais *rituais simbólicos* (que pretensamente iriam infundir o medo).

Há que distinguir, por outro lado, na gestualidade das figuras do aludido *plano superior* (ou seja, do panteão celestial) representadas, como que um gesto benigno, de dádiva, de disponibilidade para a salvação do pecador. Michel Vovelle, recolhendo imagens de carácter sacro de algumas igrejas de Provença²⁷ alusivas a *esse* Purgatório, interroga-se: com que *custos* se operava, desde o limbo, tal *salvação*?

7 A complexa natureza dual dos corpos, mas também a dos espíritos, nas suas afinidades e nas suas lutas

Neste quadro temporal dos séculos XI a XIV, vejamos, pois, como se movem – em termos representacionais (no patamar da Estética, do traço, do desenho, da pintura) – esses copos espíritos dos *vitimados/martirizados* numa sentença simbolicamente sem efeitos *eternos*. Trata-se, pois, de todos aqueles que são *espíritos*, mas, mesmo que indirectamente, também *corpos* e que, segundo François Julien, vão surgindo gradualmente – regulados, também, pelo factor da sua própria *natureza dual*.

Essa sua natureza é, por um lado, a dos *corpos*. Mas é, também, a *natureza* dos *espíritos*, a de todos aqueles que, em posições sociais estrategicamente adversas, também contribuíram para sacrifícios, para martírios, para *penas* que ocorreram. E em cada um dos casos, a leitura do acto social do *martírio* ou da *pena* não pode ser hoje perspectivada nem partilhada, numa lógica hemenêutica, na ausência dos postulados da fé cristã e, em última instância, da *dor* e do *perdão*.

Observemos, pois, ao nível do conteúdo, toda uma via(r)agem que vai do auto-reconhecimento do *pecado* humano, consolidado numa vivência, tanto próxima como distanciada, do próprio mito. E detenhamo-nos num *suporte* por via do qual poderemos identificar essa passagem, esse caminho. Tomemos, pois, como referência um já referido conjunto de planos estéticos, nos domínios da arte pictórica e do desenho, onde a representação de tal *caminho dual*, aleatório ou não, do *pecado* à redenção (e, em última instância, à *adoração*) está praticamente sempre presente.

Na observação desses patamares pictóricos e de desenho medieval – onde vamos centrar agora a nossa atenção – a associação de martírio e *dor sacrificial* (por um lado) à da *Redenção* e da *Adoração* (por outro) configura inequivocamente, como dissemos, de uma forma inquestionável o plano do mito. E, neste contexto, importa estabelecer como se fundamenta, no terreno do *sagrado*, o aspecto relacional dessa problemática com a focagem do mito.

Tenhamos assim presente que existe uma relação directa, vivificante, entre o conceito de pecado e de Redenção pretensamente atingível. Ela preocupou também Jean-Luc Nancy, de uma ou de outra forma, nas páginas de *A Adoração (Desconstrução do Cristianismo 2)*. Essa sua reflexão foi também, afinal, a da sua auto-motivação para observar, distanciadamente, o modo como todo o cristão se empenhou nesse distante período, num âmbito intermédio, em *lutar por* e pretensamente, depois, em *desfrutar* da Salvação e da Glória no convívio dos eleitos.

²⁷ Michel Vovelle, *op. cit.*, p. 121, figura 40. A edição de *La Naissance du Purgatoire* (Gallimard, 1981), por Jacques Le Goff, em língua portuguesa (2ª edição, Lisboa, Estampa, 1995) foi de algum modo mais modesta na figuração desses programas iconográficos centrados no Purgatório.

No presente estudo, as nossas reflexões procuraram identificar e encontrar, também, alguns *pontos de fuga* a esse universo do *pecado*, da *dor sacrificial*, por via do *corpo* pictórico e do desenho e (também barthesianamente) por via do *corpo* de uma (outra) *música dos sentidos*.

Ao nível de um discurso centrado no *pictórico*, não pretendemos ir além, como já afirmámos, de alguns momentos estéticos pictóricos que partem de uma reflexão centrada, à partida, na dor e no sofrimento. E nestas reflexões em torno de um tempo do *ausente-presente*, partimos sempre, ante essa referida *dor sacrificial* directa ou sub-repticiamente dessa noção do *sofrimento*, do *pecado*, da *dor* e do *perdão* – em direcção, naturalmente, à ecologia simbólica de um fenómeno associado ao *juízo* de Deus.

8 A ideia de castigo e de pecado social ao longo do século XI e o sentido do fogo no plano da purificação e do reequilíbrio

Detenhamo-nos, pois, para um melhor enquadramento desses patamares de leitura transdisciplinares em que nos movemos, nesse seleccionado banco de imagens que (no patamar da Filosofia Estética) permite edificar, aqui, uma nossa lógica hermenêutica muito própria. Localizada temporalmente entre os séculos XI e XIV como já referimos, ela procura, pois, desconstruir esses universos do *pecado-castigo*, do *sofrimento*, do *perdão*, desmontar, como peças de um *puzzle* antigo, a lógica de uma certa *construção* (argumentativa) do Cristianismo ante a dor humana e a inquietação.

Nos começos do século XI, cerca de uma centúria antes de Portugal vir a beneficiar, pelo Papa, do seu reconhecimento como nação soberana, a Europa do ocidente conheceu os mais variados temores. Viveu-se, então, um período de transição (carregado de pré-significações) que se veio a referenciar, na sua carga plena de simbolismo e de medos para as multidões desse período, precisamente por ano Mil²⁸.

Esses temores – até face a situações de grande precariedade social então sentidas no ocidente europeu – foram uma realidade social que se arrastou durante algumas décadas. Tal instabilidade social foi então geradora, nas mais variadas nações, de aspectos vivenciais, psicológicos e emotivos carregados de negatividade. Tornavam-se então avassaloras (e a própria Igreja não deixou de contribuir para a propagação de tais estados de espírito) a ideia de *castigo* e de *pecado*.

Nessa Europa em tempo que hoje diríamos de *paradigma* – numa inquietação mista ante a *lição* do passado e a *inquietação* do futuro – foi então usual, com os respectivos sancionamentos dos poderes régios e eclesiais, *cativarem-se* ou atemorizarem-se as populações menos favorecidas, pelo recurso a imagens que infundiam o temor do castigo dos homens (fase à noção de *pecado* e num período em que o conceito de *ordália* era comum).

Na Inglaterra medieval, o imaginário social desse período ante tais temores encontra-se documentado no *Saltério de Bury St. Edmonds*, da primeira metade do

²⁸ Para além de uma das obras fundamentais de Georges Duby (1919-1996) sobre a transição do milénio (*L'Année Mil*), remete-se aqui, em particular, para a obra *Mes Ergo-Histoires*, desse medievista francês, numa edição estabelecida por Patrick Boucheron e por Jacques Dalarun (com a chancela da Gallimard).

século XI, em que se vê um indivíduo (o próprio salmista?), já semi-mergulhado num amplo e abaulado pote cercado pelas chamas.



Fólio iluminado do *Saltério de Bury St. Edmonds*

Naquela época de crenças *sui generis*, na óptica de Michel Vovelle, os Saltérios punham ao serviço da imaginação popular – paralelamente às “provas de fogo” – uma série de provas em que a purificação pela água tinha um lugar complementar: no *Saltério de Utreque*, a etapa menos dolorosa de uma *travessia aquática* parece conduzir à salvação; no *Saltério de Estugarda*, o lugar da penitência não oferece espaço menos confortável ao das caldeiras ardentes.

Mesmo que permaneça uma grande incerteza, e a documentação a tal propósito seja deveras exígua, abrem-se, no entanto, duas vias interpretativas: a de um purgatório ígneo ou infernalizado e a de um purgatório aquático²⁹.

Esse século XI foi, em rigor, aquele onde continuava a impôr-se a questão do fogo como instâncias de *purificação* e de *reequilíbrio* ante uma sociedade que se cria estar *perturbada* quanto aos seus valores essenciais. Jacques Le Goff estabeleceu que se vivia, então, o temor dos tempos derradeiros e que só pelo fogo, na óptica de alguns dos mais credenciados teólogos da época, se poderia restabelecer o bem-estar da colectividade.

Jean-Luc Nancy é peremptório ao referir como a sociedade medieval, no seu foro interno, se procurou reorganizar ante os seus sonhos, as suas dúvidas e os seus medos. Fê-lo ao nível de uma racionalidade *sui generis*, que ele mesmo designa por *descerração da razão* – ao nível da purificação dos castigados (ou sentenciados) pelo fogo – procurando, assim, atingir um determinado (re)equilíbrio social.

A descerração da razão é o efeito ou então o resto do Cristianismo desconstruído, da religião retirada de si mesma, desamarrada das suas observâncias e das suas crenças. A razão desprende-se da vontade de dar razão. Ou antes, ela sabe que “dar razão” vai para além de toda a razão dada. Ela sabe que não se acaba de dar razão: persegue-se o inexplicável e o injustificável, a fortuidade e o mal³⁰.

²⁹ Michel Vovelle, *Les Âme du Purgatoire...*, edição ant. cit., pp. 40-42.

³⁰ LA-DC: 79.

Para Jacques Le Goff, houve quatro teólogos que, nesse âmbito, vieram trazer alguns contributos decisivos nessa matéria. Foram eles Hugo de S. Victor (falecido em 1145), São Bernardo (1090-1153), Graciano de Bolonha (activo em meados desse século XII) e o bispo Pedro Lombardo (que viria a falecer em 1160). Deterhamo-nos, apenas, num deles, o cisterciense S. Bernardo, seguindo inovador modelo de pensamento de Jacques Le Goff³¹ centrado na ideia de purgatório e de expiação de *pecado*.

Importa assinalar, com efeito, que aquele religioso sustentou em dois sermões a ideia da existência de um Purgatório por via de duas imagens muito específicas. Ele abordou antes do mais, num sermão para o dia de Santo André, “uma tripla espécie de bens”, deixando este registo singular: “*É a justo título de bens que se diz que aquelas almas que sofrem nos lugares purgatórios (in locis purgatoriis), vão de cá para lá, atravessando lugares tenebrosos e lamacentos, visto que nesta vida não recebavam habitar esses lugares em pensamento*”³².

Por sua vez, num outro sermão, pronunciado nas cerimónias fúnebres de um irmão, de nome Humberto – também ele monge de Claraval (mosteiro que o teólogo cisterciense fundara não muito tempo antes) – é ainda ele que nos fala desse mesmo sentido *purgativo*: “*Sabei, com efeito, que depois desta vida o que deixou de se pagar aqui em baixo terá de ser pago por cem vezes mais até ao último tostão (Mateus, 5, 26), nos luars de purgação (in purgalibus locis)*”³³.

Esse era um período em que o pensamento de São Bernardo e de outros esclarecidos autores cistercienses atravessava fronteiras e chegava a um Portugal recém fundado. Importa assinalar, com efeito, que o quadro político da Europa, ao longo dessas últimas décadas do século XI, havia, entretanto, conhecido significativas

³¹ Tivemos a felicidade de discutir em Paris, ainda em vida de Le Goff e com ele, questões como estas da vasta documentação europeia e portuguesa alusiva ao Purgatório. A este medievista (em sua homenagem) viemos a dedicar, em 2007 – por ocasião dos 50^º. aniversário da primeira edição de *Les Intellectuels au Moyen Âge* – os volumes 19 e 20 da *Revista Portuguesa de História do Livro*. Nesta dupla colectânea de textos medievais que então organizámos, contámos com a colaboração de destacados membros do Collège de France, como Jean Delumeau e Michel Zink. Já em 2014, quando da sua morte, viemos dedicar-lhe o vol. VII das nossas *Obras*, sob o título *Da História Social, Cultural e das Técnicas à História das Bibliotecas na Idade Média europeia* (que veio a beneficiar em 2015 do Prémio anual ‘Laranjo Coelho’ de História Medieval atribuído pela Academia Portuguesa da História).

³² Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981; 2^a. edição portuguesa, Lisboa, Editorial Estampa, 1993, p. 175.

³³ Jaques Le Goff, *idem*, edição portuguesa ant. cit., loc. cit. Para a compreensão do sermonário de São Bernardo servimo-nos do exemplar dos seus *Sermones*, da edição seiscentista monumental e in folio da Imprimerie Royale de Paris (já hoje raríssima, existente em Lisboa, no CEHLE): e, ainda, da edição, empreedida pelo erudito maurista Jean Mabillon, *Sancti Bernardi, Abbatii proprii Clarevallensis opera omnia*, 2 vols., Paris, 1690.

alterações graças à intervenção do Conde D. Henrique³⁴, no espaço que se viria a tornar Portugal décadas depois³⁵.

9 A evocação de tempos de sofrimento e de pecado de uma sociedade purgativa no Portugal do século XII: dos Salmos Penitenciais a uma sua dupla versão interconfessional por religiosos de Ordens diferentes

Um outro passo da nossa argumentação no presente estudo (de reconstituição de alguns *filamentos-luz* colhidos de J.-L. Nancy) – em termos de *topica* retórica – assenta no facto de que, já ao longo da Idade Média (portanto, muito antes da Reforma Tridentina), se tinha implantado uma forma de releitura do binómio *pena/perdão* a partir de uma revisitação das temáticas apresentadas, com alguma insistência, em alguns dos Salmos.

Importa à partida estabelecer que, comumente, os *Salmos* são reagrupados em cinco tipologias:

- hinos de louvor e acção de graças;
- hinos de lamentação ou de impetração;
- hinos de sabedoria;
- salmos litúrgicos ou de culto; e
- salmos históricos³⁶.

Detenhamo-nos aqui nos usualmente designados por *Sete Salmos Penitenciais*³⁷. Estes (tal como todos os *Salmos* em geral) são, recorde-se, de autor(es) anónimo(s) mesmo que, durante milénios, tenham sido atribuídos ao rei-salmista, David, que claramente vivera num período anterior à produção textual de uma significativa parte textual dos mesmos³⁸.

³⁴ D. Henrique governou esse Condado durante de cerca de duas décadas e meia, ou seja, desde que lhe foi outorgado tal Condado (em 1096) até 1112, o ano da sua morte.

³⁵ Assinale-se (na sequência do que anteriormente exposto) que o Conde D. Henrique casara com uma filha bastarda do rei de Leão e de Castela e de D. Ximena Muniones, de nome Teresa e, assim, passou a governar o Condado Portucalense. Entre 1139 e 1185 foi o seu filho, D. Afonso Henriques, quem passou a presidir ao Reino de Portugal, que recebera de sua mãe, D. Teresa. Remete-se para dois trabalhos essenciais de José Mattoso, *Identificação de um País – Oposição. Composição. Ensaio sobre as Origens de Portugal, 1096-1325*; e, ainda, *D. Afonso Henriques*, col^o. “Reis de Portugal” (editados respectivamente com a chancela de Círculo de Leitores; e Círculo de Leitores / Temas e Debates).

³⁶ Este modelo das cinco tipologias (mais frequentemente seguidas neste âmbito) é o perfilhado por Frei Raimundo de Oliveira, OP, na *Bíblia Sagrada. Edição Pastoral*.

³⁷ Sobretudo os *Salmos* 50 (51) “Miserere” e 129, “Culpa hominis et Dei misericordia” (De profundis...), têm mantido – segundo regista a *Encyclopédie du Catholicisme*, tomo XII, col. 294, “um lugar excepcional na vida litúrgica e na espiritualidade dos cristãos”. São salmos de súplica a Deus perante os pecados dos homens e o seu arrependimento ou penitência. Agradecemos esta indicação bibliográfica, em tal contexto, ao nosso confrade na Academia Portuguesa da História, Pe. Henrique Pinto Rema, O.F.M., que no-la comunicou em começos de 2014.

³⁸ Ao que se regista na edição da *Nova Bíblia dos Capuchinhos* (Difusora Bíblica, 1998, p. 838), os Salmos, como poemas religiosos, “foram compostos não muito tempo antes do Novo

Os Salmos comumente conhecidos como *penitenciais* nas edições hebraicas são sete com os n.ºs. 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143. A numeração alternativa é proveniente da tradução grega do Antigo Testamento – conhecida como *Septuaginta* ou versão dos *Setenta* (LXX) – seguida também na *Vulgata Latina* e nas versões traduzidas a partir destes textos é, porém, a seguinte: 6, 31, 37, 50, 101, 129, 142³⁹.

Existem, no entanto, numerações diferentes em todos os Salmos mencionados, com excepção do n.º. 6. A numeração mais antiga é, obviamente, a das versões hebraicas, mas ambas são admissíveis. É usual, nos estudos bíblicos, perfilhar-se a seguinte: 6, 32(31), 38(37), 51(50), 102(101), 130(129), 143(142)⁴⁰. Este é também o critério usado na edição conhecida como *tradução interconfessional em português corrente – a Bíblia para todos*⁴¹. Esse tipo de notação tanto foi usado quer pelo grupo de trabalho editorial coordenado pelo Pe. Herculano Alves, da Difusora Bíblica - Franciscanos Capuchinhos⁴² (que têm a sua própria versão conhecida como *Bíblia dos Capuchinhos*) quer pela Sociedade Bíblica Portuguesa.

Em termos programáticos, como modelo de trabalho sobre as linhas heurísticas dominantes dos *Salmos Penitenciais*, reenviamos, por razões que consideramos óbvias, em termos, primeiramente de fidelidade e, depois, de sensibilidade contudística, para uma das lições seguras do texto latino de base (o da edição da Faculdade de Teologia de Paris e do Seminário de Santo Sulpício), adiante referenciado. Ante o universo dessa temática, só depois dessa apreciação fizemos recair, comparativamente, as nossas atenções para as seguintes versões:

- a tradução de um ex-frade Capuchinho (sob a sigla *Capuc*);

Testamento”. Por sua vez na *Bíblia Sagrada. Edição Pastoral* (com revisão por Frei Raimundo de Oliveira, O.P., Apelação, Paulus, 8ª. edição, 2012, p. 742), alude-se de igual modo ao facto de que muitos dos Salmos “terão sido escritos muito depois” da morte de David.

³⁹ Agradecemos também a Timóteo Cavaco, da Sociedade Bíblica Portuguesa, alguns esclarecimentos prestados neste âmbito.

⁴⁰ É usual, de igual modo, quando se segue um determinado critério de numeração dos Salmos, fazer presente ao leitor, em nota prévia, a explicação do significado da notação. Veja-se, por exemplo – ainda no âmbito dessa não total existência de *concordâncias* de numeração – o facto de José Adriano de Carvalho, no seu estudo em torno dos *Salmos Penitenciais de D. Jorge de Soto Mayor*, ter identificado tais *Salmos Penitenciais*, in p. 242, sob os números 6, 32, 37, 56, 101, 129 e 142. Agradecemos ao Colega, Prof. Luis de Sá Fardilha, da Universidade do Porto, o ter-nos cedido um cópia deste trabalho.

⁴¹ Este tipo de notação tanto foi usado quer pelo grupo de trabalho editorial coordenado pelo Pe. Herculano Alves, da Difusora Bíblica - Franciscanos Capuchinhos (que têm a sua própria versão conhecida como *Bíblia dos Capuchinhos*) quer pela Sociedade Bíblica Portuguesa.

⁴² A tradução do livro dos *Salmos* e de todo o *Antigo Testamento* não foi feita a partir do latim mas sim dos textos hebraicos com base na edição intitulada *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Tratando-se de uma tradução colectiva, a autoria é conjunta, pelo que não é possível individualizar o autor. Pode, porém, referir-se que, na sua versão original, o trabalho de tradução do Antigo Testamento foi coordenado por José Augusto Ramos (ex-padre capuchinho), da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

- a de um Franciscano⁴³ (sob a sigla *Franc*), por nós solicitada especificamente para o efeito;

- e ainda a versão de Roland Lassus, seguida por Herreweghe⁴⁴ (sob a sigla *Las-Her*), de 2003/2006.

Todas essas versões se caracterizaram, já se vê, por aspectos textuais diferenciados. Isso, como dissemos, ante uma matriz textual comum. Procedemos assim, primeiramente, a uma leitura dessa lógica textual de leitura diferenciada. São, pois, esses, por esta ordem na sua edição latina⁴⁵ primitiva (com as duas correspondentes leituras do título, em versão portuguesa⁴⁶, para cada um):

I – Sl. 6. Hominis a Deo castigati precatio;
Domine, ne, in furore tuo arguas me (Las-Her),
Súplica de um justo em provação (Capuc)⁴⁷;

II – Sl. 32(31). Felicitas viri cui remissum est peccatum;
Beati, quorum remissae sunt iniquitates (Las-Her),
Oração na hora da provação (Capuc)⁴⁸;

III – Sl. 38(37). Peccatoris a Deo afflicti obsecratio;
Domine, ne, in furore tuo arguas me (Las-Her),
A sorte do justo e do ímpio (Capuc)⁴⁹;

IV – Sl. 51(50). Peccatoris paenitentis confessio, promissio, preces;
Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam (Las-Her),
Prece de um coração contrito (Capuc)⁵⁰;

V – Sl. 102(101). Graviter afflicti lamenta et preces;

⁴³ Referimo-nos à versão em língua portuguesa estabelecida (a nosso pedido), a partir de cada um dos *Salmos Penitenciais* – e apenas dos títulos – pelo Pe. Henrique Pinto Rema, O.F.M.

⁴⁴ Roland Lassus, *Psalmis Davidis Poenitentiales* (do séc. XVI), na interpretação pelo grupo dirigido por Philippe Herreweghe, Arles, Harmonia Mundi, 2003.

⁴⁵ *Biblia Sacra Juxta Vulgatam Clementinam Divisionibus, Summariis et Concordantiis Ornata. Denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores Facultatis theologicae Parisiensis et Seminarii Sancti Sulpitii, Romae, Tornaci Parisiis, Typis Societatis S. Joannis Evang., Desclée et Socii, Edit. Pont., 1947*, com a secção do *Liber Psalmorum* repectivamente in pp. 1*-120*. Utilizamos, para este efeito, as reproduções do exemplar que pertenceu ao insigne latinista e erudito, Dr. Miguel Pinto de Meneses (1917-2004).

⁴⁶ Seguimos, neste aspecto específico, a tradução de *Nova Bíblia dos Capuchinhos para o terceiro Milénio da Encarnação*, coordenação de Herculano Alves, Fátima, Difusora Bíblica, (1998), nova edição, 1999, “Salmos”, pp. 838-994 (edição doravante referenciada sob a sigla *NBC-DB*).

⁴⁷ *Súplica dum homem castigado por Deus (Franc).*

⁴⁸ *Feliz do homem a quem foi perdoado o pecado (Franc).*

⁴⁹ *Súplica dum pecador afligido por Deus (Franc).*

⁵⁰ *A confissão, a promessa e as orações dum pecador penitente (Franc).*

Domine, exaudi orationem meam (Las-Her),
Oração do aflito (Capuc)⁵¹;

VI – Sl. 130(129). *Culpa hominis et Dei misericordia*;
De profundis calamavi ad te Domine (Las-Her),
Cântico de esperança (Capuc)⁵²;

VII – Sl. 143(142): *Viri paenitentis in angustiis preces*;
Psalmus Septimus Poenitentialis (Las-Her),
Pedido de socorro (Capuc)⁵³.

Neste contexto, como se documenta aqui, os traços de concordância entre os códices e fontes impressas seguidos, quer no século XVI por Roland Lassus, quer no século XX pelos editores da *Bíblia* dos Capuchinhos, não são manifestamente coincidentes.

Detendo-nos apenas no *Velho Testamento* e, mais em particular nos Salmos, cultivou-se a ideia, desde há muitos séculos, que estes conheceram, num sentido polissémico, os mais variados níveis de argumentação, desde as versões bíblicas dos cristãos, dos protestantes ou dos judeus⁵⁴. Detendo-nos apenas no *Velho Testamento* e, mais em particular, nos Salmos, também facilmente se constata que o seu articulado apresenta variáveis interpretativas, em conformidade com a(s) leitura(s) estabelecidas por parte dos crentes de cada um dos credos que os interpretou e os traduziu.

No sentido da *revisitação* desses sete *Salmos Penitenciais*, pela sua leitura tem-se procurado reconstituir alguns dos seus efeitos como o *sofrimento*, a *penitência* e o *perdão*. Por outro lado, têm aí sido encontradas vertentes associadas à expiação do(s) *pecado(s)* virada para a *redenção*.

10 Aspectos da eventual recepção no mosteiro de Alcobaça (da O. de Cister) de práticas de culto pela interpretação da via purgativa: uma antevisão expectável, a da recorrência aos Salmos Penitenciais nos textos claustrais escritos como exempla

Quanto ao período medieval, uma questão de fundo importa ser aqui equacionada, precisamente nas práticas de culto do mosteiro de Alcobaça, centrado-

⁵¹ *As lamentações e as preces de pessoa muito aflita* (Franc).

⁵² *A culpa do homem e a misericórdia divina* (Franc).

⁵³ *Preces dum homem penitente angustiado* (Franc).

⁵⁴ Tivemos já ensejo de observar, por exemplo as longo da realização do presente trabalho e numa óptica comparativa, os conteúdos das traduções dos sete *Salmos Penitenciais*, entre várias Bíblias, em edição portuguesa e circulando em meios cristãos. Verificámos, assim, que os conteúdos dessas traduções variam, deste modo, por vezes de uma forma abissal. Essas variantes de tradução resultaram ainda mais significativas, nas suas diferenças, quando comparada, por exemplo, a versão espanhola da *Bíblia de Cipriano de Valera* com a *Bíblia Hebraica* (por exemplo, numa das suas edições, já do presente século, a da editora brasileira Sefêr). Esses aspectos impossibilitam assim, a nosso ver, o estabelecimento, hoje, de um texto-padrão (associado no plano da tradução desses sete referidos *Salmos*).

nos em textos directa e indirectamente relacionados com práticas litúrgicas nos séculos XII e XIII. Aí desde os tempos dos primeiros monges (votados à *via purgativa* – retomando o exemplo defendido por Bernardo de Claraval⁵⁵ – e à ascese), era tida em linha de conta que a vivência espiritual dos *Salmos Penitenciais* oferecia um caminho a seguir, na caminhada de *uma mente para Deus*.

Objectivamente este problema, na sua complexidade, oferece-se hoje ao investigador da História da Leitura medieval portuguesa, a dois níveis de exegese crítica:

10-1. se houve, em meios monásticos cistercienses portugueses, uma recepção/leitura dos *Salmos Penitenciais* - antes da circulação da *lectio* textual petrarquina (em circulação em Itália pelo menos desde 1347) - em começos do século XV em Alcobça, de que trataremos mais adiante, na secção deste nosso estudo votada ao século XV;

10-2. ou se, em alternativa, a demarcação heurístico-monástico conventual portuguesa, quanto à demarcação (*isolamento* temático) dos conteúdos dos *Salmos Penitenciais* dentro do conteúdo geral do *Saltério*, foi uma realidade apenas a partir de Petrarca (1304-1374), mais segurança a partir de 1347, ou seja, de meados do século XIV.

Conhecedor da tradição salmística que se seguiu às incursões teóricas de Bernardo de Clairvaux na área escriturística da *via purgativa*, entendemos optar, sem quaisquer dúvidas, pela primeira daquelas duas hipóteses.

Um outro aspecto que relevamos, pela sua significativa importância em termos heurísticos, é o facto de a Filosofia medieval considerar, habitualmente:

a) uma conexão entre o binómio *sufrimento-pecado* na vida humana e a redenção na vida além túmulo;

b) e, por outro lado, a necessidade de justificação teológica de um espaço penitencial de *vivência intervalar*, para *purgar* (numa *media via*) a alma, antes dessa mesma ascensão ao Reino dos justos na Glória e na Redenção de e por Deus.

É, pois, desse espaço *purgativo*, perspectivado nessa *media via* – num fenómeno transversal, em simultâneo, às religiões do Livro no mundo do ocidente medieval – que nos iremos agora ocupar. O Purgatório, com efeito, já era uma realidade teológica, fundamentada e justificada pelo Papado, desde meados do século XIII.

Tornar-se-ia, no entanto, necessário, nesses meios cistercienses, inclusivamente portugueses, manter *viva*, em termos sociais, entre começos do século XIII (despoletador e legalizador de tal *locus sentencial* além-túmulo) e meados do século XIV, ou seja, durante cerca de dois séculos e meio, tal vivência, mesmo que *distanciada*, do Purgatório?

É um facto que se falava de uma vida do *além*, a partir de uma vida do *aquém*. E neste sentido, tem toda a razão Hugo Santiago quando, numa carta de pouco antes de 2010 dirigida a J-L- Nancy – de que este último faz eco (na sua obra que aqui seguimos)

⁵⁵ D. Maur Cocheril (benedictino), “Alcobça”, in *Routier des Abbayes Cisterciennes du Portugal*, Paris, Centro Cultural Português da Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 221-304.

– argumenta que ao falar-se de fé deve-se, antes, “falar de *além* da morte, que é onde se encontra a pedra de toque de uma fé”⁵⁶.

11 A definição do Purgatório, pelo Papa Inocêncio IV, no século XIII, num âmbito de teoria eclesial (que virá a abrir portas, nos séculos seguintes, às inovações literárias de autores do pré-Renascimento literário italiano)

A *instituição* eclesial do Purgatório vinha de facto, de meados do século XIII, mais precisamente de 1254, ficando a dever-se ao Papa Inocêncio IV. Ante as esclarecidas investigações de Jacques Le Goff, este Pontífice, poucas semanas antes da sua morte, em 6 de Março de 1254, enviara ao cardeal Eudes de Châteauroux, Núncio Apostólico na ilha grega de Chipre, uma carta, *Sub Catholicae*, em que – aceitando existirem pontos comuns entre o pensamento teológico dos gregos e latinos. Nessa epístola “deixando na sombra a questão bicuda do momento da passagem pelo fogo purgatório antes ou depois da ressurreição dos mortos”, pede (de uma maneira bastante autoritária para dizer a verdade) que os gregos subscrevam uma definição do Purgatório⁵⁷.

Entretanto, em 1274, a Igreja voltou a reafirmar, no Concílio de Lyon, a existência desse mesmo espaço simbólico de *via purgativa*, onde as almas poderiam purificar-se para a *Redenção*.



Illuminura medieval com o retrato do Papa Inocêncio IV, referente ao período de 1244-45

⁵⁶ LA-DC: 157.

⁵⁷ Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981; versão portuguesa, *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, Editorial Estampa, 1991, p. 329.

12 A visita de Dante às almas em sofrimento no Purgatório infundiu uma nova consciência da vida no limbo, que transbordou na literatura europeia desde o primeiro quartel do século XIV

Entretanto, importa ter presente que Dante Alighieri (Florença, c. 1265-Ravena, 1321), apenas no primeiro quartel do século XIV – e num tempo já não muito distante da sua morte – considerou concluída a sua obra-*mater*, a *Divina Comédia*. E nela, como vários teóricos do pré-Renascimento literário europeu reconhecem, a intensa descrição das almas em *sofrimento* no Purgatório – em particular algumas figuras reais que o próprio Dante havia conhecido na Itália do seu tempo – infundiu uma nova consciência da vida simbólica das almas no *limbo*.

Tais estudiosos têm reconhecido, em comum, que a Literatura europeia, desde o primeiro quartel do século XIV, passou então a considerar, com uma mais manifesta notoriedade, o papel desse mesmo *limbo*. Este já era considerado pela Igreja, como se viu, mas passou desde então a sê-lo ainda mais – com particular difusão no plano da Estética da literatura medieval – como um espaço *migratório*-transitório das almas em sofrimento que aguardavam – embora ainda não na *Adoração* dos piedosos – pelo momento da *Redenção*. Tal ocorria por via da descrição desse mesmo *Purgatório*, na *Divina Comédia* de Dante.

A composição das primeiras edições manuscritas da *Divina Comédia* situou-se, como é sabido, entre 1307 e 1321⁵⁸. E um dos grandes avanços heurísticos do poeta florentino foi ter, num plano espiritual e de um certo modo vanguardista para a época, entrado dentro do espírito da época do Purgatório (uma das três partes dessa sua obra prima).

Numa das passagens emblemáticas do *Purgatório* – entre diversas outras (que foram objecto do nosso estudo) – o literato pré-humanista evoca a visita aos penitentes em sofrimento no limbo. Seguindo-se, aqui, a *luminosa* tradução dessa obra, por Vasco Graça Moura, no *Purgatório*, Canto VI, [*Almas que invocam sufrágio. A eficácia da oração...*], o poeta deixou para a posteridade estes lancinantes apelos de algumas das almas ali retidas e então visitadas⁵⁹:

(...) eu naquela turba espessa, voltando aqui e ali, rosto a quem passa, (...) era ali o Aretino (...), Ghin di Tacco (...) Federigo Novello e o de Pisa. (...) Vi o Conde Orso (...). Pier dalla Broccia (...). [E] Já livre de tanta alma assim instante, que me pediam só de outrem a prece (...) esta gente só me pede isso de resto. (...) E eu: “Senhor, andemos mais depressa, que não me canso já como soía⁶⁰, (...) Só Virgílio se aproximou, rogando nos quisesse mostrar melhor subida (...)

⁵⁸ Quanto à primeira edição impressa dessa obra seria preciso aguardar até 1472, em Itália.

⁵⁹ As passagen aqui seleccionadas do *Purgatório*, Canto VI, [*Almas que invocam sufrágio. A eficácia da oração...*], são apresentadas na edição *A Divina Comédia de Dante Alighieri*, na versão de Vasco Graça Moura, Lisboa, Bertrand, 2002, pp. 353, 355, 357, entre versos 10 e 68 (extractos).

⁶⁰ Obviamente Vasco Graça Moura, como distinto camonista que também foi, beneficiou, na tradução deste verso de Dante para a língua portuguesa, do influxo do verso (quinhentista) de Luís de Camões, no poema *Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades*.

É um facto que, durante cerca de meio século antes deste hercúleo esforço poético e da tradução de Vasco Graça Moura, outros intelectuais portugueses como Marques Braga⁶¹, Fernanda Botelho / Sofia de Mello Breyner / Armindo Rodrigues⁶² – secundados pelos fecundos esforços interpretativos (na área do pensamento literário humanístico) por José V. de Pina Martins⁶³, haviam deixado trabalhos de reconhecida importância na restituição portuguesa deste poema triplo considerado entre as obras *imortais* da Literatura europeia e mundial.



Retrato de Dante Alighieri (c. 1265-1321), num pormenor do *Paraíso* por um pintor do atelier de Giotto, de c. 1336, ou seja, de c. 15 anos depois da sua morte em Ravenna

Essa poderosa imagem poética dantesca (como tinha sido reconhecida no seu tempo e também como viria a se reconhecer, pouco depois, pelo pintor Luca Signorelli⁶⁴) está, sobretudo, associada ao sofrimento no *post mortem*, com uma

⁶¹ *A Divina Comédia*, tradução, prefácio e notas por Marques Braga, Lisboa, em três volumes, Lisboa, Sá da Costa, numa edição que surgiu entre 1955 e 1958.

⁶² Nova edição em língua portuguesa de *A Divina Comédia*, respectivamente com o *Inferno*, o *Purgatório* e o *Inferno* traduzidos por estes três autores, Lisboa, Edições Minotauro, 1961-1965.

⁶³ José V. de Pina Martins, “Deux essais sur Dante, I- Dante précurseur de l’Humanisme”; II- “Le commentaire de Landino à la *Commedia*”, in *Humanisme et Renaissance de l’Italie au Portugal. Les deux regards de Janus* (2 vols.), I, Lisboa e Paris, Centro Cultural Português, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, pp. 136-167.

⁶⁴ Luca Signorelli (Cortona, c. 1445-id. 1523) veio efectivamente a implementar um programa decorativo, centrado na *Divina Comédia* de Dante, para a capela de S. Brizio da catedral da cidade italiana de Orvieto. Presumimos que esse programa decorativo (em fase de pré-execução ao nível do desenho), possa ter principiado a ser delineado, porventura no papel, entre 1497 e 1498. A sua execução pictórica nas paredes daquela capela, só começou no entanto a ser executada no ano de 1499. Em tais trabalhos, na sua morosidade, ainda se aplicava Luca Signorelli em 1523, quando da sua morte.

passagem pelo universo do *purgatório* (como estação *transitivo* de *purificação* para se atingir a Redenção).

Num desses quadros, referente ao *Purgatório*, podem observar-se algumas almas, semi-curvadas, em sofrimento, em acto que argumentativamente poderia (para Dante e Signorelli) significar a *remissão dos pecados*.

Não restam hoje dúvidas, com efeito, que essa criação-mestra de Dante veio a fazer despertar, na cultura literária europeia medieval (mas já pré-renascentista), uma nova consciência da vida no *limbo*. Ela acabou por vir a *transbordar* do universo poético propriamente dito para outros da criação literária e, sobretudo, do pensamento filosófico.

13 Da temática do limbo como espaço purgativo e de purificativo, à dos Salmos Penitenciais, na ampla divulgação que lhe conferiu o poeta Francesco Petrarca

Empenhada numa leitura do sofrimento *penitencial* da sociedade da época, a redacção do *Purgatório* de Dante já era uma realidade entre 1307 e 1321, como referimos atrás. Assim, não restam também dúvidas de que não distaram mais de três décadas entre aquela produção literária cimeira e a edição comentada (manuscrita, naturalmente) por Petrarca, dos *Salmos Penitenciais* (= *Palmi penitentiales*), alusivas de igual modo a esse sofrimento humano simbólico e às penas da alma.

É hoje habitualmente considerado que a edição por Petrarca dos aludidos sete *Salmos Penitenciais* – obra de inspiração davídica como já rereferimos – poderá ter sido composta, na estimativa de Arnaldo Foresti⁶⁵, entre 1342 e 1343. No entanto, segundo Guido Martellotti, tal terá ocorrido, com mais segurança, em 1347, podendo haver uma relação indirecta entre essa sua produção e a do seu texto do *Secretum*⁶⁶.

Podemos afirmar, com toda a objectividade, que os *Salmos Penitenciais* após Petrarca já não são os mesmos. A interpretação *volatiliza* (parcialmente) os conteúdos. Jean-Luc Nancy explicita, neste âmbito: “É enquanto seres falantes que os homens são livres e iguais (e é da linguagem que pode eventualmente apreender-se uma extensão mais lata destas propriedades)”⁶⁷.

O projecto de estudo e edição em Itália dos *Salmos Penitenciais* por Francesco Petrarca tinha sido deixado incompleto por Giuseppe de Lucca. Tendo o mesmo vindo a ser retomado por Donatella Coppini, essa investigadora acabou por vir a apurar a existência de 138 testemunhos manuscritos desse texto.

De todos esses testemunhos – tal como havia já observado em 1904 o italiano Francesco Novati⁶⁸ – é considerado, por D. Coppini, o da “Biblioteca Central de

⁶⁵ A. Foresti, *Aneddoti della vita di Francesco Petrarca* (edição original de 1931), nova edição corrigida e aumentada pelo autor, sob a direcção de A. Tisson Benenutii, Pádua, 1977, pp. 115-119.

⁶⁶ Catálogo *Petrarca nel Tempo. Tradizione lettori e immagini delle opere. VII Centenario della Nascità di Francesco Petrarca* (secção VIII. *Pregchiere 1. Psalmi Penitentiales*), sob a direcção de Michele Feo, Florença, 2004.

⁶⁷ LA-DC: 15.

⁶⁸ Francesco Novati, “Un esemplare visconteo dei Psalmi poenitentiales del Petrarca”, in *F. Petrarca e la Lombardia*, pp. 205-215.

Lucerna, Suíça, S. 20 4c", um dos melhores, isso considerando-se também a existência de diversas *variantes*⁶⁹.

Ante esse texto religioso pelo (*do*) autor do *Canzoniere*, duas questões são aqui chamadas à colacção:

- a) quando passaram a ser lidos, na versão de Petrarca, os *Salmos Penitenciais* em Portugal;
- b) e a demarcação de classes sociais, no âmbito da História da Leitura da Bíblia nesse período.

Quanto ao primeiro desses aspectos, cremos ser lícito, decerto, questionarmos sobre a distância temporal que decorreu entre essa produção de Petrarca em torno dos *Salmos Penitenciais* e a porventura primeira chegada de testemunhos textuais dessa sua versão a Portugal. O mais seguro é considerar que, cerca de cinco décadas depois, já desse texto existia uma cópia, sumária, entre os monges de Alcobaça como veremos adiante, de 1409. Não se pode pôr de parte, no entanto, que antes dessa data já houvesse outros testemunhos em circulação em meios monásticos portugueses.

Quanto ao segundo daqueles aspectos, também nesse período de trezentos (em particular na segunda metade), verificou-se uma grande polémica europeia, em termos de *dicotomia*, no âmbito das tipologias de redacção e de leitura da Bíblia.

A sociedade letrada, nessa época, numa sociedade dominada em cerca de 90 por cento por analfabetos (incluindo mesmo no seio de famílias reais, como já tem sido demonstrado), constituía uma significativa e privilegiada minoria. Era a esses, com efeito, que incumbia a produção caligráfica das variadas cópias do Velho e do Novo Testamento que são hoje conhecidas.

Nesse período da segunda metade do século XIV, precisamente, ergueu-se na Inglaterra a voz de John Wycliff (c. 1330-1384), um dos precursores da Reforma. Esse teólogo – *leader* de um movimento hostil ao Papa e ao clero – desenvolveu uma argumentação centrada, entre outros, em dois pontos essenciais. Por um lado, sustentava que uma *Igreja pobre* seria a única que estava em conformidade com os Evangelhos. Por outro, que só na pobreza e pela pobreza a Igreja poderia legitimar a verdade dos ensinamentos em vida de Cristo⁷⁰.

Na nossa óptica de leitor da reescrita dos *Salmos Penitenciais*, entre outros por Petrarca, temos assumido, no essencial, que a noção de *pecado*, de *sofrimento*, de *penitência* e de caminho por via *purgativa* para a Redenção (para comungar da *Adoração* entre os eleitos) está longe de ser uma colagem apenas à noção de poder de minorias mais esclarecidas.

⁶⁹ Donatella Coppini, "Don Giueseppe de Luca e l'incompiuta edizione dei "Salmo penitenziali del Petrarca", in *Quaderni petrarcheschi*, IX-X, 1992-1993, pp. 413-435; e in *Archivio italiano per la storia delle pietà*, IX, 1996, pp. 31-94; ead. in *Codici latini del Petrarca nelle biblioteche fiorentine. Mostra 19 Maggio – 30 Giugno 1991*, catálogo sob a direcção de M. Feo, Florença, 1991.

⁷⁰ Num outro argumento, porventura mais radical, Wycliff negava a *transsubstanciação* na Eucaristia. Recorde-se que a Igreja, três décadas depois da morte de John Wycliff, acabaria por o condenar como *herético*, no Concílio de Constança, em 1415.

Há nesse autor pré-renascentista (mesmo considerando o seu estatuto social para a época nesses meios transalpinos), a compreensão, com efeito, de uma abrangência – em termos de transversalidade – que procura abarcar a noção de sofrimento e de vida *purgativa* das classes menos desfavorecidas às classes mais privilegiadas. O mesmo se verificou, aliás, no Purgatório de Dante onde – atendendo ao extracto que atrás seleccionámos – puderam ser encontrados, então, naquele antro *purgativo*, destacadas figuras da nobreza que o poeta bem conhecia.

13.1 *Uma sociedade plural (bispos e reis) ante a punição no limbo: em torno de uma imagem do Breviário parisiense trecentista*

Essa leitura imagética – fosse a petrarquiana fosse a dantesca – do referido estado *transitivo-purgativo* das almas (num Purgatório de onde todas ansiavam por sair), encontrava ao fim e ao cabo, poucos anos depois, no terceiro último quartel do século XIV, uma nítida correspondente representacional, num espaço de produção decerto que não muito distanciado. Detemo-nos agora, com efeito, no *Breviário Parisiense*⁷¹, que terá sido produzido entre 1347 e 1380 e que ficou posteriormente conhecido como *Breviário* de Carlos V.

Fixando-nos numa iluminura da época aí integrada, lida e utilizada quer por Jacques Le Goff⁷² quer por Michel Vovelle⁷³, colhemos dessa imagem dois tipos de ilacções.

Quanto à primeira, podem observar-se aí as almas de duas crianças que um igual número de anjos privilegia em retirar do limbo. Desse antro, com as suas águas ardentes, evolvem-se as chamas, que castigam aqueles que anteriormente haviam sido *corpos humanos* (e agora almas), os quais se encontram a conhecer o *castigo* ou *penitência* para poderem conhecer, eventualmente, a *Redenção*.

Detecta-se, ainda, no respeitante aos conteúdos desta imagem, uma nítida coincidência com os de uma outra, ligeiramente posterior, intitulada *Aqua Freda*, de teor muito similar. Nesta última, por nós estudada recentemente⁷⁴, objectivam-se as almas à deriva em meio aquático, também aguardando a salvação e entre as quais se vê a figuração, com a respectiva mitra, de um Bispo. Uma vez mais os programas decorativos se empenham num exercício de teor inequívoco de crítica social e de mentalidades.

Uma segunda *lectio* desta imagem advém do conjunto de toda uma massa *ex-humana*, mas diferenciada, que ali conhece tais *castigos* além-túmulo. Entre os sentenciados aí representados encontram-se, com efeito, em toda a sua nitidez, bispos,

⁷¹ Bibliothèque Nationale de France, 2928, códice *Latino* 1052, fólio 156 v^o.

⁷² Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire* (edição de 1981, ant. cit.). Edição portuguesa, extratexto 3 entre pp. 224 e 225.

⁷³ Michel Vovelle, *Les âmes du Purgatoire*, edição francesa de 1996, ant. cit., p. 47 (seguimos, quanto a esta ilustração, a data proposta por M. Vovelle).

⁷⁴ Manuel Cadafaz de Matos, *Fenomenologia, História, Edição e Teoria da Corporeidade, Obras Completas, vol. II* (em articular num teor argumentativo constante da nossa lição de 2003 para obtenção do título de Professor Agregado, aí publicada), mais em particular in p. 279, onde reproduzimos a aludida miniatura, da autoria de Cristóforo de Predis, de c. 1476.

reis e nobres, sendo reforçada e legitimada aqui, e uma vez mais, do discurso da *visita* de Dante ao *Purgatório* e de quem ele lá encontrou.



Retrato em pintura de Petrarca laureado, que entre 1342-43, ou mais provavelmente, em 1347, compilou os textos dos sete *Salmos Penitenciais*. Fólio (um dos considerados mais completos de todos os conhecidos) com os *Psalmi Penitentiales*, de Petrarca, existente na Zentralbibliothek de Lucerna (Suíça)

14 Dos Salmos Penitenciais reunidos e divulgados por Petrarca à leitura sumária de um testemunho alcobacense de 1409

Um último aspecto a considerar no presente estudo (mesmo que, num passo anterior do mesmo, já tenhamos abordado sumariamente esta questão) diz respeito ao período específico em que foi produzida porventura em Alcobaça uma porventura *primeira lição* dos *Salmos Penitenciais*.

A questão pode, em nosso entender, ser sumariada, em dois níveis diacrónicos. Entre começos do século XIII e meados do século XIV os elementos em presença parecem indicar que – antes de Petrarca, nos Estados transalpinos, ter passado à *sua* compilação dos *Salmos Penitenciais* – um dos monges cistercienses activos em Alcobaça terá redigido uma *primeira lectio* dos referidos sete salmos (colhidos, segundo tudo parece indicar, de um *Saltério*, porventura de origem francesa).

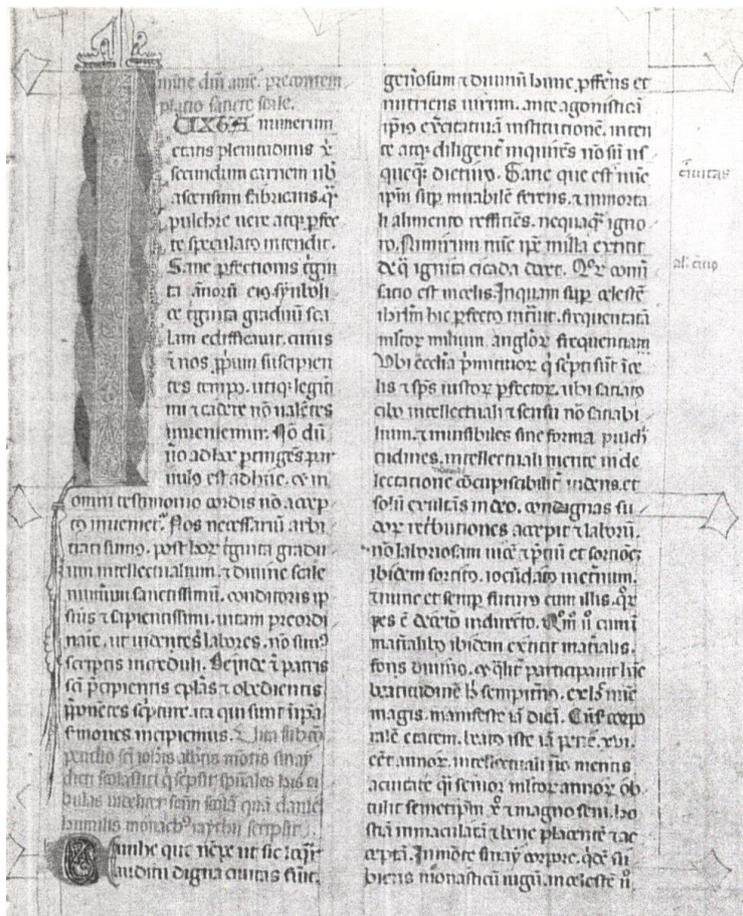
Quanto à segunda hipótese que aqui trazemos à colação, ela centra-se, já se vê, na colectânea dos *Salmos Penitenciais* organizada e estudada naquelas referidas paragens por Francesco Petrarca em meados do século XIV como já referimos. Em que data, no entanto, chegou a Portugal uma eventual *primeira cópia* desse texto copiado e anotado por Petrarca?

Os dados em presença sugerem que um testemunho desse texto fixado por Petrarca poderá ter chegado primeiramente a Portugal ainda na segunda metade do

século XIV (eventualmente também por via dos cistercienses franceses que se deslocavam para o ocidente europeu e entravam em contacto directo com os seus confrades *alcobacenses*). Terá sido essa a proveniência de tal *lectio* textual petrarquiana? Terá havido outra origem? Terá esse texto chegado a Alcobaça integral ou fragmentado? Quanto a esta última questão inclinamo-nos por uma versão completa dos sete *Salmos*.

Terá, por outro lado, essa transcrição, do referido texto fixado por Petrarca, considerado, ou não, as anotações deste? Só um estudo exaustivo dessa problemática poderá permitir concluir-se por uma ou outra situação.

Vejamos, no entanto, os elementos bibliográficos mais seguros de que dispomos sobre essa matéria. Tomamos por base o texto dos *Salmos Penitenciais*, na abertura de um códice em pergaminho, o CCLXI/387 (com a *Escada espiritual de S. João Clímaco*), existente na Biblioteca Nacional de Portugal e identificado nos passados anos trinta por A. F. de Ataíde e Melo, pela expressão “em peça preliminar os *Sete salmos penitenciais* [dando a entender tratar-se do texto na íntegra e não de fragmentos] de Francesco Petrarca”⁷⁵.



Um dos fólhos do códice *alcobacense* BNP-CCLXI/387, em cujo *incipit* se encontram os três fólhos com os *Salmos Penitenciais* de Petrarca, copiados a partir de um testemunho desaparecido, no labor de D. Martinho de Alcobaça

⁷⁵ *Inventário dos Códices Alcobacenses*, tomos I-V (1930-1933), n.º refernciado, pp. 363-365.

Sabe-se hoje de quem foi a reponsabilidade intelectual de, em 1409, se ter procedido a uma leitura desses *Salmos Penitenciais*, apresentada nos três fólhos de abertura do aludido códice. Tal leitura ficou a dever-se a D. Martinho, monge cisterciense e erudito do mosteiro de Alcobaça⁷⁶.

A nossa leitura inequívoca desse texto de matriz petrarquiana aponta para o facto de se tratar de uma cópia de um texto ali fixado, como, aliás, já referimos, na segunda metade do século anterior, colhido porventura das práticas salmódicas ali em curso (e inspiradas no sentido de uma vida de oração, de penitência e de reclusão) inspiradas na linha de vivência da fé e de reflexão *purgativa* do mestre cisterciense inspirador, S. Bernardo.

Também aos monges de Alcobaça não era possível, pois, perfilharem tal via de pensamento *purgativo*, numa lógica de comunhão com o divino e de caridade para com o próximo, sem terem em presença, a cada passo das suas orações e demais prestações de culto, as lições dos *Salmos*. É um facto que os sete *Salmos Penitenciais* se encontravam associados à noção de pecado, de sofrimento e de pedido de auxílio ou da piedade e de misericórdia divina.

Estamos em consonância, uma vez mais, com Jean-Luc Nancy quando, em *A Adoração*, ele estabelece que esse sentido de tal *Adoração* se endereça a um preço, a um valor inestimável:

somos levados..., somos empurrados..., e é por isso que é preciso compreender a energia da pulsão na virtude... porque o homem é o ser do sentido, e porque o sentido – a que podemos também chamar valor – é inavaliável. É valor absoluto. O “amor pelos outros”...⁷⁷

Pode referir-se, pois, em síntese, que a obra *A Adoração* transporta em si, no seu optimismo quanto ao futuro, o germe da esperança. Apesar da sua carga historial eminentemente crítica quanto aos tempos que correm, trata-se de um livro, carregado de sinais, que aponta caminhos...

Lisboa, Março-Setembro de 2014.

**Acréscimo romano:
(em diálogo) *Pedra Volátil...*, Jean-Luc Nancy**

Sentemo-nos. Sentemo-nos para *desconstruir* (como se tivéssemos ainda Jean-Luc Nancy a nosso lado). Obervemos deste banco de cimento o edifício do Vaticano, lá

⁷⁶ Mário Martins, S.J., *Estudos de Literatura Medieval*, no cap. 17, “O Livro do Desprezo do Mundo, de Isaac de Ninive”, Braga, Livraria Cruz, 1956, pp. 201-211, em particular in p. 206; e no capítulo “A biblioteca de Alcobaça e o seu fundo de livros espirituais”, idem, pp. 257-283, em particular in p. 274, apresenta duas breves alusões ao trabalho de D. Martinho centrados neste códice.

⁷⁷ LA-DC, p. 72.

ao fundo, a algumas centenas de metros, a XXI séculos de História de um *Cristianismo desconstruído*: [Pedro...] *sobre esta pedra construirás a minha Igreja...*

Ao longo da História da Idade Média, como é frequentemente reconhecido por alguns dos mais exigentes historiadores do Cristianismo, nem sempre os próprios Papas conseguiram dar o exemplo de continuadores piedosos e *independentes* – como continuadores de Pedro – na edificação da *Pedra* [edifício] da Igreja.

Essa *Pedra* de Pedro – na ausência do desejado *peso próprio*, e necessário – tornou-se, nesse período ou nessas fases (por vezes) desconhecidas, em *Pedra Volátil*.

Numa *desconstrução do Cristianismo*, para Jean-Luc Nancy, desde os dois primeiros séculos, tanto no seio do Papado, como fora dele, a palavra *heresia* começou a surgir aqui e ali. Houve, muitas vezes em termos de tentação, o aspecto ilusório de olhar apenas de Roma em direcção ao mundo *pecador*. Muitas vezes não houve a consciência, na presença do esclarecido *espelho* monódico, de se reflectir em Roma o *peso* e a presença de Cristo no mundo. E mais: teria sido apenas Cristo o *fundador* da Igreja?

Não considerando vários momentos anteriores ao século II, Inácio de Antioquia (c. 35-c. 98-110) e Irineu de Lyon (130-202)⁷⁸, entre outros, foram apenas dos primeiros a reflectir socialmente, no seio dessa Igreja multímoda, mas muitas vezes sem *espelhos*, com alguma profundidade, por vezes, sobre o testamento de Cristo, o seu legado e o *espelho* ou reflexo das suas acções como continuadores do Pai nos valores da fé.

Estamos uma vez mais tributários a Georges Duby (quando ele, nos idos anos sessenta, como metodólogo medievista e abridor, tal como Le Goff, também de caminhos, veio alertar para a necessidade de redescobrir, mesmo no seio da Igreja, o conceito de *heresia*, nos seus matizes internos, apropriações e intertextualidades⁷⁹).

O peso *desconstrucional* (neologismo aqui assumido) de *A Adoração* levanta uma imensurável medida de esperança, no universo da fé. É preciso coragem, lembrando também Derrida, para ver, na *cegueira*.

Só deste modo, Jean-Luc Nancy se dará uma viva expressão à Geometria (d)os afectos no encontro-desencontro com os vivos. Poder-se-á, assim, reerguer um corpo historicamente *sacrificado* e, em *partilha* (ex-não) afectuosa, declarar viva a *desconstrução* do Cristianismo redivivo.

(Vaticano e Roma, 10 de Outubro de 2014)

⁷⁸ José d' Assunção Barros, *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*, Petrópolis (Brasil), Editora Vozes, 2012, pp. 57-63.

⁷⁹ Georges Duby, na conferência *Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, séculos XI-XVIII*, Paris, 1968.