

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves
A Eucaristia, escola de oração

REIS, Manuel Fernandes dos
S. João da Cruz e a Eucaristia

MORUJÃO, Manuel
*O ompacto da Eucaristia
na vida espiritual - II*

SILVA, Dr. Carlos Henrique do Carmo
*Da ambiguidade devota
à Espiritualidade concepcional*

GAITANI, Luigi
*Irmã Lúcia, Carmelita Descalça.
No coração da Igreja e do mundo*

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

Eucaristia, escola de oração 3

MANUEL FERNANDES DOS REIS

S. João da Cruz e a Eucaristia 5

MANUEL MORUJÃO

O impacto da Eucaristia na vida espiritual - II 41

Dr. CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

*Da ambiguidade devota
à Espiritualidade concepcional* 43

LUIGI GAETANI

*Irmã Lúcia, Carmelita Descalça,
No coração da Igreja e do mundo* 73

NÚMERO 49

Janeiro – Março 2005

REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

Propriedade

EDIÇÕES CARMELO

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

Director

P. Alpoim Alves Portugal

Conselho da Direcção

P. Pedro Lourenço Ferreira
P. Jeremias Carlos Vechina
P. Agostinho dos Reis Leal
P. Manuel Fernandes dos Reis
P. Joaquim da Silva Teixeira
P. Vasco Nuno da Costa

Redacção e Administração

Edições Carmelo
Convento de Avesadas
Apartado 141
4634-909 MARCO DE CANAVESES
Tel. 255 531 354 – Fax 255 531 359
E-Mail: editorial@carmelitas.pt

| | |
|-------------------------------|-----------|
| Assinatura Anual (2005) | € 17,00 |
| Europa | € 25,50 |
| Fora da Europa | USA \$ 40 |
| Número avulso | € 4,60 |

Impresso na ARTIPOL - Mourisca do Vouga - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

A EUCARISTIA, ESCOLA DE ORAÇÃO

ALPOIM ALVES PORTUGAL

«A liturgia eucarística é a escola de oração cristã por excelência para a comunidade... Entre outros caminhos sobressai especialmente o da adoração do Santíssimo Sacramento, que é o natural prolongamento da celebração. Os fiéis, graças a ela, podem fazer uma experiência particularíssima do «permanecer no amor de Cristo» (*cf. Jo 15, 9*), entrando sempre mais profundamente na sua relação filial com o Pai».¹

E que outra coisa é oração senão o aprofundamento nessa mesma «relação filial com o Pai» ou, para usar as palavras de uma grande mestra e doutora, Santa Teresa de Jesus, «outra coisa não é, a meu parecer, oração mental, senão tratar de amizade – estando muitas vezes a sós – com quem sabemos que nos ama».²

Por certo que foi diante da escola do sacrário, Eucaristia perene, Cristo ressuscitado, vivo e sempre presente, que Teresa de Jesus, e tantos outros santos e santas, do calendário ou anónimos, aprenderam d'Aquele que é o melhor Mestre de oração: é ali onde se encontra sempre presente Aquele que nos ama.

¹ Papa João Paulo II, *Carta aos sacerdotes* na Quinta-Feira Santa de 1999.

² Santa Teresa de Jesus, Livro da Vida 8, 5, em *Obras Completas*, Edições Carmelo (Paço de Arcos 2000), p. 73.

«Aquele que nos ama» está ali, permanentemente, há já dois mil anos, a convidar-nos a segui-l'O, a viver a sua própria vida eucarística, silenciosa, humilde, entregue a todos por amor. E esta amizade profunda, amizade salvadora para connosco, foi a razão principal da sua Encarnação e, conseqüentemente, da Eucaristia, que é essa mesma Encarnação sempre em acto ou continuada. E isto mesmo é o que Ele procura e espera sempre de cada missa celebrada em qualquer parte da terra ou em qualquer tempo, o que espera sempre de cada comunhão, o que espera sempre em qualquer Sacrário adorado na maior, mais bela e artística catedral de uma capital, ou na mais pequenina igreja ou capela perdida no interior ou no cimo de uma montanha: salvar-nos desde a aproximação de uma amizade recíproca.

Jesus está vivo, vivo e ressuscitado na Eucaristia, e procura a nossa amizade, não porque Ele necessite dessa amizade para ser quem é, mas porque nós necessitamos da Sua amizade para realizarmos o projecto maravilhoso de eternidade que a Santíssima Trindade preparou para cada um de nós, para todos os homens e mulheres da terra, sem excluir ninguém, e pelo qual todos existimos.

E pelo facto de termos começado a existir, já não podemos renunciar a este projecto pois já não podemos deixar de existir; os que temos a felicidade de viver, já não poderemos morrer, porque somos eternidade, somos eternidade começada no tempo para se fundir na própria eternidade de Deus Trino e Uno. A Eucaristia é o preço que cada homem, cada mulher vale, o projecto e o amor que Deus tem para com cada um, o amor de Jesus Cristo aos seus, todos os homens e mulheres, com amor extremo, até dar a vida, numa obediência total ao Pai.

Esta amizade tem certamente um caminho a percorrer, umas etapas, umas exigências, uma correspondência, um abraço e uma fusão de amor e de união total. Uma particularidade deste caminho é a de se tratar de um amigo que está invisível para os olhos da carne, o que supõe, para muitos, ser uma dificuldade grande para ultrapassar, mas que se se deixa guiar por outros que já fizeram este percurso, se torna mais fácil caminhar nesta não visibilidade do Amigo, na obscuridade da fé, único caminho para nos encontrarmos com Ele.

Que este número da Revista de Espiritualidade, continue a ajudar a caminhar na companhia de quem viveu e vive profundamente este Mistério de Presença aprendido na escola da Eucaristia.

S. JOÃO DA CRUZ E A EUCARISTIA*

MANUEL FERNANDES DOS REIS

«Meus queridos irmãos e irmãs, vamos à *escola dos Santos*, grandes intérpretes da verdadeira piedade eucarística. Neles, a teologia da Eucaristia adquire todo o brilho duma vivência, “contagia-nos e, por assim dizer, “abrasa-nos”».¹

1. Introdução

Ao tratar o tema «São João da Cruz e a Eucaristia» somos conscientes, por um lado, da complexidade que comporta e, por outro, das várias possibilidades de enfoque. Por isso, seria demasiada pretensão da nossa parte querer esgotar o tratamento do tema, que merece estudo e reflexão, sobretudo, quando surgem teses atrevidas e, conseqüentemente, polémicas, como a de Nieto.

Sabemos por antecipação que não podemos pretender que S. João da Cruz nos entregue por escrito um tratado sistemático sobre a Eucaristia, uma vez que a sua «palavra substancial» se concentra no processo da alma caminhar para a união com Deus. Além disso, nas

* Conferência proferida no decorrer da XXI Semana de Espiritualidade que estudou o tema «Eucaristia, fonte de vida», nos dias 23-28 de Agosto de 2004, no Centro de Espiritualidade dos Carmelitas Descalços, em Auessadas, Marco de Canaveses.

¹ J. Paulo II, Carta Encíclica “*Ecclesia de Eucharistia*” (EE), n. 62. Os Santos «experimentaram uma íntima inteligências das coisas espirituais» (DV 8).

suas obras há poucas referências explícitas à Eucaristia.² Apesar disso, nem por isso deixa de abordar o tema em poesia ou em prosa, nos seus escritos, mantendo-se dentro da doutrina e prática católicas da Eucaristia e da comunhão. As alusões ao Sacramento, sóbrias e eloquentes, deixam transparecer a centralidade do mistério da Eucaristia na sua vida cristã.³

Na sua poesia, comunica-nos a experiência acumulada de Deus, quer por via sacramental, quer por via existencial. Toda ela não é mais do que o cântico alegre de quem rejubila por conhecer a Deus pela fé.⁴

Para o Santo, o mistério da Santíssima Trindade revelou-se e revela-se à nossa fé (2 S 9, 1). Deus, no seu mistério de três Pessoas, comunica o seu ser, que é amor, e a sua vida íntima e revela a acção própria de cada Pessoa, quer na obra da criação, quer na obra da salvação (Rom 1-9).

Se a Trindade é vida amorosa e íntima de Deus, a «teologia trinitária» é, segundo S. João da Cruz, «ciência amorosa» (2 N 17, 6; 18, 5), porque o Deus Trinitário revela-se gratuitamente como dom de amor (2 S 16, 2; 3 S 30, 1). Distingue entre a “teologia escolástica”, teórica e doutrinária, e “teologia mística”, prática e experiencial (CB pról. 3). A “teologia mística” do santo corresponde ao que nós hoje chamamos de «experiência mística», no sentido de conhecimento misterioso de Deus, de ciência que se sabe por amor. É o conhecimento imediato de Deus por contacto amoroso. É o padecer em gostar a Deus presente na alma. É a consciência da presença de Deus dentro de nós em comunicação amorosa conosco. Não conhecemos a Deus por saber teórico e teológico, mas por padecermos a sua presença em nós. É o saber, não da ciência, mas da sabedoria mística comunicada por amor” (CB pról. 2) e “nunca dá Deus sabedoria mística sem amor, pois o mesmo amor a infunde” (2 N 12, 2).

Na sua prosa, utiliza a sua ciência adquirida ao longo dos seus anos de estudo para nos explicar o modo de Deus actuar, ordinariamente,

² «João da Cruz não indica explicitamente o papel da eucaristia na experiência mística, embora os seus intérpretes assinalem o lugar que Cristo, “livro vivo e completo da experiência mística”, ocupa, segundo ele, na vida interior» (E. Longpré, «Eucharistie et expérience mystique», em *Dictionnaire de Spiritualité* 4/ 2/ 1605). Contudo, existe «uma relação efectiva entre a eucaristia e a vida mística. A teologia dos sacramentos não é separável da teologia dos estados místicos e abre ao cristão as vias da união e da divinização» (J. Danielou, «Eucharistie et Cantiques des Cantiques», em *Irenikon* 23 (1959), p. 277).

³ «A Eucaristia é a fonte e o centro de toda a vida cristã» (LG 11).

⁴ S. João da Cruz, P IV, *Cantar da alma que se folga de conhecer a Deus pela fé*.

com as almas que, feridas pelo seu amor, se decidem a buscá-lo escondido em fé, esperança e amor, desde o início da vida espiritual até às aspirações de glória.

Limitamo-nos neste artigo a um encontro parcial com o pensamento e a vivência sanjoanina da realidade eucarística, sem outras fontes que a leitura e a reflexão directas dos seus textos. Consultamos alguns livros e artigos, que primeiramente trataram do mesmo assunto, que os há já em abundância.⁵

Não há, portanto, uma tese a defender, nem proposta alguma a apresentar, a não ser a de constatar o amor de frei João da Cruz à Eucaristia e ao Santíssimo Sacramento. Animou-me, de modo especial, o possível e real interesse da vivência e doutrina no campo pastoral, consciente de que o místico e o mistagogo⁶ a partir da sua experiência eucarística nos reenvia à experiência do mesmo sacramento para cantarmos a nossa felicidade de conhecer em fé o mesmo Deus, a Santíssima Trindade.

2. «Comer pão a uma mesa»

O prólogo do Evangelho de S. João (Jo 1, 1-18) levou o místico a mergulhar plenamente no mistério da Santíssima Trindade.⁷ O poeta no seu «Romance sobre o evangelho “in principio erat Verbum” acerca da Santíssima Trindade» apresenta-nos o que poderíamos chamar de «liturgia da palavra antes do tempo», ou seja, o diálogo mútuo havido na eternidade entre o Pai e o Filho, no Espírito Santo e o que poderíamos designar de «promessas da eucaristia». Na sua contemplação mística e poética, o Santo intui que o Pai quer dar ao Filho uma Esposa para que ela possa «comer pão a uma mesa / do mesmo que eu comia»,

⁵ R. Ricard, «Sobre el poema de San Juan de la Cruz “Aunque es de noche”», em *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, Gredos, 1964, 173-180 e 181-193; B. Sesé, «Jean de la Croix et la source cachée», em *Carmel* 45 (1987) 23-30; D. Barsotti, *Benché sia notte. Commento a un cantico di San Giovanni della Croce*, Brescia, Morcelliana, 1982; J. D. Gaitán, «Teología poética de San Juan de la Cruz», em *RE* 49 (1990) 403-438; etc.

⁶ Cf. F. Ruiz, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1986, p. 58.

⁷ Cf. María de la Trinidad, *Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo*, Paulus, Apelação, 2001, p. 33.

e o quer deixar para sempre como viático e presença na Eucaristia: «e com eles contínuo / ele mesmo ficaria / até que se consumasse / este século que corria».⁸

O teólogo, por sua vez, no seu livro «Subida do Monte Carmelo» apresenta-nos o que poderíamos denominar de «liturgia da palavra no tempo»: «Porque em dar-nos, como nos deu o seu Filho, que é uma *Palavra* sua, que não tem outras, *tudo nos falou junto e de uma vez* nesta única *Palavra*, e não tem mais que falar (...). *Nestes dias falou-nos no Filho tudo de uma vez* (Hb 1, 1).⁹ E comenta-nos: «Porque desde aquele dia que baixei com o meu Espírito sobre ele no monte Tabor, dizendo, a saber: *Este é o meu amado Filho, no qual pus todo o meu enlevo; escutai-o* (Mt 17, 5), já levantei eu a mão de todas essas maneiras de ensinamentos e respostas e dei-a a ele. *Ouvi-o a ele*, porque já não tenho mais fé que revelar, nem mais coisas que manifestar».¹⁰ Como se fosse pouco, acrescenta ainda: «*Uma palavra falou o Pai*, que foi seu Filho, e *esta fala sempre em eterno silêncio*, e em silêncio *há-de ser ouvida* pela alma».¹¹ A «alma há-de ouvir a palavra» em tudo, especialmente no contexto litúrgico sacramental eucarístico em que «o Senhor fala à sua Igreja».¹² E que lhe diz? – «Assim como o Pai, que vive, Me enviou, e Eu vivo pelo Pai, assim também o que Me come viverá por Mim... O que come deste pão viverá eternamente» (Jo 6, 57-58). Porém, esta linguagem «eucarística» do Senhor só a entendem os enamorados que têm o Espírito do amor de Deus.

«Esta é a linguagem e palavras que Deus fala nas almas purgadas e limpas, todas incendidas, como diz David: *A tua palavra é chama ardente* (Sl 118, 140.); e o profeta: *Não são as minhas palavras como fogo?* (Jr 23, 39). Tais palavras são como

⁸ R 77-82, especialmente 81-82. «A Eucaristia é o maior dom... que o divino Esposo ofereceu e incessantemente oferece à sua Igreja» (J. Paulo II, *DC*, n.12).

⁹ 2 S 22, 4. Deus falava com o seu povo por meio dos sacerdotes e profetas antigo (2 S 22, 2-3); porém, uma vez fundada a fé e estabelecida a Lei evangélica, já não fala por via sobrenatural, mas por via natural, isto é, por meio do seu Filho, a sua única Palavra (2 S 22, 3. 5) e não tem mais que falar (2 S 22, 3. 4). Jesus Cristo é o centro e a síntese de toda a acção de Deus. Tudo se vive e interpreta a partir d'Ele (F. R. Salvador, *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*, EDE, Madrid, 1986, p. 172).

¹⁰ 2 S 22, 5.

¹¹ D. 104; 2 S 22, 4. O silêncio é o gesto amoroso do homem diante de Deus presente e transcendente.

¹² SC 7.

Ele mesmo diz por S. João: *espírito e vida* (6, 64); as quais sentem as almas que têm ouvidos para as ouvir, que, como digo, são as almas limpas e enamoradas... E a Samaritana esqueceu-se da água e do cântaro por causa da doçura das palavras de Deus (Jo 4, 28).¹³

3. «Comeria e beberia»

Eis como esta «tão saborosa e amorosa doutrina da Sagrada Eucaristia» que pregou o Filho de Deus é, no tempo da sua vida terrena, a realização do prometido: «e trataria com eles / comeria e beberia».¹⁴

O mistagogo diz-nos *como escutar* lucanamente a Palavra de Deus: «em silêncio há-de ser ouvida pela alma»,¹⁵ com «almas limpas e enamoradas»,¹⁶ com «alma transformada em chama de amor»,¹⁷ ensina-nos *como responder* a Deus: «que a linguagem que Ele ouve só é o calado amor».¹⁸ Mostra-nos também *como oferecer* o sacrifício da nossa vida: sempre com motivação de amor a Cristo ou a Deus¹⁹ e que sacrifício oferecer: não só o sacrifício da cruz,²⁰ mas ainda o do «altar da alma», onde oferece a Deus sacrifício de amor puro e louvor e reverência pura».²¹ Recorda-nos também *como comungar* sacramentalmente, a saber, com humildade e consciência pura, de mãos e com o parecer do sacerdote, “ministro e dispenseiro de Cristo”, «comer limpa e perfeitamente».²² A acção santificante da Eucaristia é profunda: «reverenciar e louvar em si com humildade a Deus... entendendo que o maior proveito é a graça invisível que dá».²³ Há também uma comunhão existencial e mística: «porque no conhecimento da predestinação dos justos... em que o Pai previu os justos nas bênçãos das suas doçuras» (Sl 20, 4), no seu Filho Jesus Cristo, subidíssima e estreitissimamente se transforma a alma no amor de Deus segundo estas notícias, *agradecendo e amando ao Pai* de novo com grande sabor e deleite *pelo seu Filho* Jesus Cristo. E o sabor

¹³ CH 1, 5-6.

¹⁵ D 104; 2 S 22, 3-6.

¹⁸ Ct 8.

²⁰ R 7, 259-266; 2 S 7, 11.

²² 1 N 6, 4. «Examine-se cada qual a si mesmo...» (1 Co 11, 28).

¹⁴ R 135-148, especialmente 141-146.

¹⁶ CH 1, 5.

¹⁹ D 132; 161; 163-164; 1 S 13, 3. 4. 6; 2 S 7.

²¹ 1 S 5, 7.

¹⁷ CH 1, 6.

²³ 1 N 6, 5.

deste louvor é tão delicado, que é totalmente inefável».²⁴ «O culto do Mistério Eucarístico é dirigido a Deus Pai por Jesus Cristo no Espírito Santo».²⁵

Tanto o místico poeta, antes do tempo, como o teólogo e o mistagogo, no tempo, nos conduzem à mesma «fonte que mana e corre», a Eucaristia,²⁶ onde bebemos a água viva do Amado,²⁷ comemos do mesmo pão que o Pai come,²⁸ até nos fartarmos desse pão de vida,²⁹ do espírito divino,³⁰ dessa «Ceia do Senhor», a «ceia que recreia e enamora»³¹ Dói-se o místico de «Cristo ser pouco conhecido pelos que se têm por seus amigos» (2 S 7, 12). Chora o *Pastorinho*, com «o peito do amor mui lastimado», a frivolidade de muitos cristãos que não fazem caso do «dom incomensurável da Eucaristia»³² e «do seu amor fazem ausência e não querem gozar da sua presença» (P 6, 13-15).

4. «Que bem sei eu a fonte»

Não importa aqui uma reflexão exaustiva sobre o conteúdo sacramental ou eucarístico deste poema, uma vez que este texto tem mais um carácter de síntese que de comentário alargado.

«O símbolo da fonte, embora seja central na doutrina do santo, não atraiu a atenção dos seus grandes comentadores; não aparece entre os grandes símbolos arquetípicos, próprios do santo, realçados pela sua originalidade. E, no entanto, presta-se a uma das leituras mais fecundas, teológicas e místicas do santo. É, sem dúvida, um dos símbolos que melhor quadram com o seu génio de teólogo e exegeta espiritual, de mestre que nos leva ao mistério cristão para o conhecer e experimentar, de mistagogo que nos inicia na espessura do mistério de Cristo, do Espírito, da Trindade, do baptismo, da Eucaristia, da vida da graça. Por isso,

²⁴ CB 37, 6.

²⁵ J. Paulo II, DC, n. 3.

²⁶ A Eucaristia é, no dizer de J. Paulo II na Carta *Dominicae Ceneae*, a fonte da Igreja (n. 4), da Caridade (n. 5), do amor ao próximo (n. 6) e da vida cristã (n. 7).

²⁷ P 4, 10; 2 S 7, 6.

²⁸ R 3, 81-82.

²⁹ P 4, 34 e 28.

³⁰ 1 S 7, 3.

³¹ CB 14-15, 27-29.

³² J. Paulo II, DC, n. 48.

presta-se a uma leitura teológica com uma grande explosão de sintonias bíblicas e conotações litúrgicas...».³³

Supondo conhecida a circunstância histórica e anímica da sua composição e escrita – composto na prisão, em 1578, entre Maio e Agosto, antes de meados de Agosto –, imprescindível para a sua compreensão,³⁴ evidencio o «*desejo* eucarístico» com que finaliza este «cantar», pois julgo encontrar nele a chave de releitura teológica do poema como «*canto* eucarístico-trinitário». Recorde-se que a liturgia do tempo de S. João da Cruz cantava à Trindade como fonte de salvação (“*O fons salutis Trinitas*”), a Deus como fonte e origem da luz (“*Fons et origo lucis*”), ao Espírito como fonte viva (“*fons vivus*”).

«Todo o mistério de Cristo é luz. (...) Mistério de luz é a instituição da Eucaristia, na qual Cristo Se faz alimento com o seu Corpo e o seu Sangue sob as espécies do pão e do vinho, testemunhando “até ao extremo” o seu amor pela humanidade (Jo 13, 1), por cuja salvação Se oferecerá em sacrifício».³⁵

Sem um *amor* forte à Eucaristia, sem um veemente *desejo* de celebrar e comungar, sem a *contemplação* do rosto de Cristo – «abriram-se-lhes os olhos e reconheceram-no» (Lc 24, 31) –, melhor dito, do “rosto eucarístico» da Trindade – «neste pão de vida eu a *vejo*»³⁶ – julgo que seria difícil, para não dizer impossível, transformar a sua «noite de paixão» em «cantar da alma que folga de conhecer a Deus pela fé».³⁷ A fé é «a notícia amorosa e escura» (2 S 24, 4), que «nos dá e comunica o mesmo Deus» (CB 12, 4), a mesma Trindade (2 S 9, 1). Os seus versos nascem de uma experiência mística do mistério de Deus em Cristo, do grande *misterium fidei* transmitido pela tradição bíblica e cristã.

³³ J. Castellano, «Un símbolo de San Juan de la Cruz: la fuente», pp. 390. 391.

³⁴ «Levou o santo Padre, quando saiu do cárcere, um caderno que estando nele tinha escrito de uns romances sobre o Evangelho *In principio erat Verbum*, e umas coplas que dizem *Que bem sei eu a fonte que mana e corre, ainda que é de noite*, e as canções ou liras que dizem *Aonde te escondeste*, até a que diz *Oh ninças de Judeia*» (Madre Maria Madalena do Espírito Santo, BMC 10, 325). «Com estas canções entretinha-se e guardava-as na memória para escrevê-las» (Declaração da Madre Ana de S. Alberto, BMC 13, 401).

³⁵ J. Paulo II, Carta Apostólica “*Rosarium Virginis Mariae*” (RVM), n 21.

³⁶ Santa Teresa de Lisieux, filha e discípula de S. João da Cruz, apresenta-nos a contemplação da Santíssima Trindade como contraponto da nossa contemplação da mesma em fé, nos seguintes termos: «Que felicidade pensar que *Deus*, a *Trindade inteira nos vê*, que está em nós e se compraz em nos considerar» (Ct 165).

³⁷ P 4 tít.

Na sequência dos seus versos eucarísticos, canta o místico-poeta o *conhecimento de fé* da Santíssima Trindade escondida permanentemente na Eucaristia³⁸ e o *desejo suplicante* de comungar da sua vida, no meio da morte que vivia.³⁹

Ainda na prisão de Toledo compôs o poema trinitário e eucarístico a «Fonte que mana e corre» – a sua visão *dinâmica* e *simbólica* de Deus percebido na obscuridade da *fé*⁴⁰ –, ouvindo a voz do Tejo, que, oito anos mais tarde, em 1585, viu em Lisboa, e que titula «Cantar da alma que se folga de conhecer a Deus pela fé». Desolado por não poder celebrar a missa e receber a comunhão, sofria o Santo um verdadeiro martírio, uma dor intensa por não poder saborear na sua fonte, naqueles dias de 1578 – festa da Páscoa (30 de Março), da Santíssima Trindade (25 de Maio), do Corpus Christi (29 de Maio) – a doçura espiritual do Sacramento. Vive os mistérios da Trindade e da Eucaristia em fé,⁴¹ ela também «fonte cristalina» (CB 12, 3). É uma «fonte na noite» – «horrenda»,⁴² «sossegada» (CB 14-15, 23) e «serena» (CB 39, 12-13) –, ou seja, o mistério de Deus – «a fonte que mana e corre» – conhecido como luz, certeza e segurança – «que bem sei eu» – na fé obscura da transcendência do mistério: «ainda que é de noite».

Deus é, biblicamente, a «fonte de água viva»,⁴³ e a Eucaristia é, eclesialmente, a fonte de «aquela eterna fonte». Deus é, no seu ser de Pai, a fonte do Filho e do Espírito Santo. Deus é a fonte da qual todos bebem, mas de modo diferente (CB 14-15, 2). O pensamento do Santo vai desde o mistério da fé em Deus uno e trino ao “misterium fidei” da presença e obra da Trindade na Eucaristia. Em primeiro, contempla o

³⁸ P 4, 4: «do tiene su manida» (Cf. CB 36, 8-9).

³⁹ J. Crisogono, *Vida de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1982, p. 163.

⁴⁰ Não esqueçamos que «Deus é a substância da fé e o seu conceito e a fé é o segredo e o mistério» (CB 1, 6).

⁴¹ «A fonte do mistério divino brota livre na obscuridade, flui pela Eucaristia e empapa as criaturas, que desta água se fartam, ainda que às escuras. O poema é uma sacramentalização do mistério cristão: a Trindade em Cristo, Cristo na Eucaristia, a Eucaristia no homem dando vida» (F. Ruiz, *Introd.*, pp. 160-161).

⁴² «O Deus alcançado por João da Cruz é o Deus anelado com angústia e desespero trágicos pela filosofia mais actual. Esta contemporaneidade espiritual de S. João da Cruz é a que apresenta o nosso Santo como o desejado de nossos dias» (A. Muñoz Alonso, «El Dios de San Juan de la Cruz», em *RE*, 27 (1968), p. 464).

⁴³ Deus é a «fonte de água viva» (SI 42, 1-2; 63, 2); Cristo é fonte de água viva (Jo 4, 10, 13); o Espírito Santo é fonte de água viva (Jo 4, 14; 7, 37-39).

manancial sem origem de Deus Trindade em si mesma; depois, o fluir da vida trinitária do Pai no Filho e no Espírito Santo; por último, a revelação e doação do mistério trinitário na Eucaristia. Dá um salto da Trindade à Eucaristia, do mistério escondido em Deus ao mistério escondido no pão vivo. Atraído talvez pelos dois pólos festivos litúrgicos, a Trindade e a Eucaristia, passa de um ao outro.

«Depois da caracterização da fonte, das suas propriedades essenciais, como metáfora toda ela da *Trindade imanente*, o poeta passa numa espécie de salto ou desbordamento à acção fecundante das suas “caudalosas correntes”, como metáfora do que agora poderíamos chamar a *Trindade económica*, cuja acção através dessas “caudalosas correntes” de carácter pessoal origina na sua trajectória todo um estremecimento cósmico».⁴⁴

No pão da vida temos a presença próxima e sacramental da Trindade com a plenitude dos mistérios de Cristo, economia trinitária da salvação. É assim como João da Cruz nos conduz ao mistério eucarístico contemplado na perspectiva da salvação, com uma evidente tensão escatológica. De facto, a Trindade e toda a sua obra de salvação estão na Eucaristia, no sacramento celebrado, comungado, adorado.

«A palavra teológica e poética de João da Cruz sobre a Eucaristia, a sua experiência de fé e a sua saborosa comunhão com o mistério há que buscá-la numa das suas mais logradas poesias: *A Fonte*. Poderia ter como título: Da Trindade à Eucaristia, porque o mistério na sua mais profunda nascente é a Trindade, e na sua mais próxima e inefável presença está na Eucaristia. Mistério de fé um e outro, acolhidos na adoração amorosa e em noite escura... A Eucaristia aproxima o mistério da Trindade até à mais sublime condescendência. Aqui se sacia o crente, aqui se contempla o mistério».⁴⁵

A Eucaristia, «mistério da fé» por excelência,⁴⁶ torna presente o mistério da Trindade e da Encarnação.

«Nesta poesia João da Cruz cantou o mistério que vai do céu à terra, e agora, pela esperança do desejo, da terra ao céu. Da Trindade à Trindade e da Eucaristia à Trindade. Mistérios da fé,

⁴⁴ S. Ros, *a. c.*, p. 103.

⁴⁵ J. Castellano, «Experiencia del misterio litúrgico en San Juan de la Cruz», p. 151.

⁴⁶ «A Igreja recebeu a Eucaristia de Cristo, seu Senhor, não como um dom, embora precioso, entre muitos outros, mas como *o dom por excelência*, porque dom d'Ele mesmo, da sua Pessoa na humanidade sagrada, e também da sua obra de salvação... (J. Paulo II, *DC*, n. 11).

um e outro... A Trindade e a Eucaristia são dois vértices de contemplação e de experiência».⁴⁷

Deus, a Trindade, é a fonte donde tudo nasce e vem. É a nascente escondida da vida. Toda a manhã dela amanhece e a sua claridade não escurece.

«S. João da Cruz. ... consegue transmitir, em linguagem poética cheia de beleza, densidade e sentido, o mistério inefável da Santíssima Trindade. É esta eterna fonte, a Santíssima Trindade, donde tudo dimana e se deriva. O Pai é a fonte da fecundidade espantosa e inesgotável da vida, donde nasce uma corrente, o Verbo, o Filho, que é forte e onnipotente e tão caudalosas são as suas águas que regam céus, infernos e as gentes. E daquela fonte e desta corrente, procede outra corrente que é água divina a circular incessantemente, mas nenhuma delas, a fonte e a corrente, a precede, é o Espírito Santo. Esta fonte está escondida no pão vivo de Eucaristia a dar-nos vida, onde está a chamar as criaturas, todos nós, que dela bebemos, mas às escuras...».⁴⁸

O poeta contemplativo apresenta-nos a sua visão do mistério de Deus como realidade viva, original, transbordante e expansiva, origem de tudo o que é real. O que a água é para a vida do mundo é-o Deus para a vida do homem: um Deus vivo e comunicativo, infinito e criador de vida, sempre com a iniciativa de «chamar as criaturas» a beber das suas águas. «Tudo o que o coração deseja pode reduzir-se sempre à figura da água, o maior dos desejos, o dom divino verdadeiramente inesgotável» (Paul Claudel). «Talvez mais do que qualquer outro elemento, a água é uma realidade poética completa. (...) Na água dormem as mesmas potências latentes que na alma dos homens».⁴⁹ «A água simboliza o espírito do homem no seu desejo de vida».⁵⁰ De facto, na poesia profana, pastoril e amorosa, a fonte é sempre o lugar de encontro amoroso, ou o reflexo da figura do amado.⁵¹

«Deus é como a fonte, da qual cada um tira como leva o vaso, e às vezes deixa-as tirar por esses canos extraordinários; mas

⁴⁷ J. Castellano, «Un símbolo de San Juan de la Cruz: La fuente», p. 401. Cf. *Ibid.* p. 403.

⁴⁸ María de la Trinidad, *o. c.*, pp. 41-42.

⁴⁹ G. Bachelard, *El agua y los sueños. Ensayo sobre le imaginación de la materia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 30. 225.

⁵⁰ S. Teresa de Jesus, 4 M 2, 2.

⁵¹ D. Ynduráin, *San Juan de la Cruz. Poesía*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 77-78.

não é lícito querer tirar a água por eles, se não é ao próprio Deus, que a pode dar quando, como e a quem ele quer, e pelo que ele quer, sem pretensão da parte».⁵²

Embora o poema nunca fala explicitamente de Deus, está a falar do Deus cristão, do Deus que é Trindade e unidade de Pessoas. Deus é *como* a fonte. Deus é *a* fonte, essa «eterna fonte escondida». É esta a primeira palavra de um místico para nos levar à fonte das águas vivas de onde tudo procede.

«Seis estrofes fazem-nos contemplar e proclamar o mistério de Deus Uno – o fluir eterno e escondido da água que é Deus, a *vida de Deus*, desde a eternidade até ao tempo – e levam-nos a professar estas verdades fundamentais do mistério de Deus:

– Deus é fonte que brota constantemente e nos dá a vida que vivemos.

– Deus é manancial escondido por nós conhecido só em fé.

– Deus é princípio sem origem e origem de tudo.

– Deus é beleza em plenitude que sacia a sede de todos, no céu e na terra.

– Deus é água sem solo nem terreno, mar e oceano transcendente que ninguém só com as suas forças pode atravessar.

– Deus é cascata de água viva, corrente caudalosa que tudo inunda: céu, terra, infernos.

É uma palavra alta, mística e poética, uma confissão teológica do mistério do Deus vivo, origem da vida, da luz. Tudo é princípio, presença. Deus transcendente imanente. Deus em si e Deus que se desborda como uma torrente que cresce. É uma confissão do mistério trinitário, insinuado em duas estrofes: o Pai é a fonte. O Filho é a corrente, igual e onnipotente. O Espírito, corrente que das duas procede, igual na sua origem, sem que as outras correntes a precedam, pois é eterno».⁵³

A alma sabe que a vida divina que lhe chega tem origem em Deus, que não tem origem e é origem de toda a origem, a coisa mais bela e perfeita, a luz original, o Criador, o Deus único, eterno, escondido,

⁵² 2 S 21, 2.

⁵³ J. Castellano, «Un símbolo de San Juan de la Cruz: La fuente», p. 399.

apenas conhecido na fé obscura de noite. Com a revelação, na segunda parte do poema, o místico especifica simbolicamente o Deus-Pai, o Deus-Filho e o Deus-Espírito Santo. Parte do dogma revelado: «a corrente que destas duas procede». Três rios e uma só água (na fonte, na corrente e na foz ou desembocadura). Passa depois ao Sacramento. O cristão sabe onde encontrar de modo sacramental, misterioso, a eterna fonte, que está escondida aos olhos humanos, mas não aos da fé: no pão da Eucaristia, «vivo pão» para nos dar vida. O Santo ensina-nos «onde» procurar e encontrar a Santíssima Trindade – na Eucaristia –, e, por ela, com ela e nela, ensina-nos «tudo» sobre Ela, embora na noite da fé.

Apesar de o Pai ser um «Deus escondido», pela fé, «sabemos» tudo dele:⁵⁴ sabemos onde Deus tem a sua «manida» ou morada; não tem origem e é origem de tudo (o princípio sem princípio); é beleza suprema e universal; é profundidade e impenetrabilidade; é luz e n'Ele não há trevas; é oceano de água, o fluir da fonte, que banha a imensidade da terra; *o Filho nasce do Pai*: «a corrente que nasce desta fonte / bem sei que é tão capaz e onipotente»;⁵⁵ o Espírito Santo, procede do Pai e do Filho e é eterno como eles: «a corrente que destas duas procede / sei que nenhuma delas a precede»; a Trindade está escondida na fonte concreta, próxima, visível e aberta da Eucaristia para nos dar vida; é um convite contínuo para a ceia do Senhor, onde podemos, com os nossos lábios, beber e fartar-nos da água viva. O místico, sentinela que vê na noite, termina o poema com o testemunho da sua fome e sede trinitárias – «esta viva fonte que desejo» – *contemplada e saciada* no realismo, visibilidade, tangibilidade e comunhão eucarística: «neste pão de vida eu a vejo».⁵⁶

«Nesta límpida e sóbria confissão ecoa a fé da Igreja no Símbolo Niceno-Constantinopolitano da missa e o símbolo “Quicumque”, chamado Atanasiano, que se recitava cada Domingo e de uma maneira especial na festa da Trindade, à qual, sem dúvida, faz referência a poesia do

⁵⁴ O poeta regozija-se na certeza mística que sente diante desta fonte simbólica da sua alma no estado de união. Repete 11 vezes o verbo «saber» no poema, enfatizando-o quase invariavelmente: “Que bem sei eu”. É a certeza do conhecimento místico de Deus pela fé.

⁵⁵ «O Pai é a fonte silenciosa e escondida da Palavra e da vida. O que aparece e se vê é a Palavra (o Pai, a fonte, é escondido e secreto, íntimo), em quem e por quem tudo foi criado. Ele o rosto, a imagem visível do Pai, que não se vê...» (María de la Trinidad, *o. c.*, p. 97).

⁵⁶ «De noche iremos de noche, sin luna iremos sin luna / que para encontrar la fuente / sólo la sed nos alumbrá» (Luis Rosales, *Obras Completas*, I, Trotta, Madrid, 1994, p. 232).

santo. Com o símbolo da água, original do santo, podemos contemplar quase visivelmente a única fonte que é Deus que se divide em três correntes, água una e trina, e tudo inunda de vida. Água de vida é o Pai, o Filho e o Espírito Santo». ⁵⁷

Neste credo, nesta oração, nesta canto, o místico, o orante e o poeta exprime a sua contemplação amorosa de Deus Pai como fundo infinito do mistério da Santíssima Trindade conhecido e comungado na celebração do «misterium fidei» na Eucaristia. ⁵⁸

«Que virgem é esta [a Igreja] que bebe das fontes da Trindade, para a qual fluem as águas do rochedo que é Cristo? De facto, a esta virgem não faltarão as *fontes* que jorram de Cristo, nem a *claridade* que vem de Deus, nem a *torrente* que brota do Espírito Santo. Esta é a Trindade que irriga a sua Igreja: o Pai, Cristo e o Espírito». ⁵⁹

«A perspectiva trinitária da Eucaristia é Jesus entregue na Eucaristia, que fortalece e alimenta em nós a vida trinitária, ou seja, é Jesus na Eucaristia em estilo trinitário». ⁶⁰ «É a loucura do amor de Jesus que o leva a dar a própria vida na Eucaristia, a fazer-se Eucaristia, para O podermos receber. Em linguagem trinitária, nela nos dá o que de melhor e único tem, o Espírito Santo, a sua própria vida, em alimento». ⁶¹

Na Eucaristia, fazemos memória da Última Ceia do Senhor, do oferecimento de Jesus como «pão consagrado» pela vida do mundo. S. Boaventura (1217-1274) contemplou a refeição de Jesus com os seus apóstolos como «amor superabundante», «generosa munificência», «exemplo de humildade», mas, sobretudo, como «doçura admirável da bondade de Cristo».

«Embora todos os acontecimentos da vida de Cristo sejam dignos de memória, há um que o é de modo especial: é aquele convívio final da Última Ceia, onde foi servido como alimento um cordeiro pascal, e mais que isso, foi oferecido, também como alimento, o Cordeiro imaculado *que tira o pecado do mundo* (Jo 1,

⁵⁷ J. Castellano, «Un símbolo de San Juan de la Cruz: La fuente», p. 400.

⁵⁸ «Não os sentidos, mas a fé / confirma esta verdade. / Adoremos o Sacramento / que Deus Pai nos doou. / Novo pacto, novo rito / na fé se realizou» (S. Tomás, *Pange lingua*).

⁵⁹ S. Ambrósio, *De virginibus*, L. I, 21-23: PL 16 [ed. 1980] 205-206.

⁶⁰ María de la Trinidad, o. c., p. 83.

⁶¹ María de la Trinidad, o. c., p. 56.

29), oferecido sob a espécie de pão *capaz de proporcionar todas as delícias e satisfazer todos os gostos* (Sb 16, 20). Nessa refeição resplandeceu sobremaneira a *doçura admirável da bondade de Cristo...* Foi espantoso também o *exemplo de humildade* que deu o Rei da glória... Pasmosa foi ainda a sua *generosa munificência* ao oferecer o seu sagrado Corpo como alimento e o seu verdadeiro sangue como bebida aos primeiros sacerdotes, e neles a toda a Igreja e ao mundo inteiro... Finalmente, nessa Ceia resplandeceu o seu *amor superabundante, ao amar os seus até ao fim* (Jo 13, 1): a todos reconfortou com um discurso de despedida repassado de ternura, mas chamou em especial a atenção de Pedro para que não vacilasse na fé, e para com João teve a deferência de lhe permitir ficar junto ao seu peito, enchendo-o de santa alegria...⁶²

O poema a «fonte», pela sua referência à Trindade e à Eucaristia, remonta ao período litúrgico das duas solenidades que aquele ano de 1578 decorreram a fins do mês de Maio. João da Cruz, na prisão, une-se à festa da Trindade e à do Corpus, tão importante em Toledo, cantando a sua fé e o seu louvor à Trindade, fonte de vida, e ao Pão vivo da Eucaristia. Nas últimas três estrofes alude aos textos litúrgicos do *Corpus Domini*, especialmente ao *Adoro te devote, latens Deitas* de S. Tomás de Aquino, cantor apaixonado de Jesus eucarístico. Embora o poema a Fonte contenha acentos que nos levam ao mistério da Trindade e à festa do Corpus, contudo, tudo passa pelo filtro da essencialidade da poesia e da experiência mística de S. João da Cruz. S. Tomás havia escrito sobre a «doçura espiritual» da Eucaristia: «Ninguém é capaz de exprimir a suavidade do sacramento da Eucaristia por meio do qual a doçura espiritual se gosta na *sua fonte*». O *desafio* estava lançado e o místico poeta assumiu-o com êxito inatingível. O teólogo atribui ao Pai a criação do mundo e o místico deleita-se a conhecer a Deus pela fé e encontra-se com Deus Pai escondido na Eucaristia com o seu Filho e com o Espírito Santo.

«Que bem sei eu a fonte que mana e corre:
ainda que é de noite!

1. *Aquela* eterna fonte está escondida,
que bem sei eu onde tem sua manida,
ainda que é de noite.

⁶² S. Boaventura, *Lignum Vitae*, 16.

2. Sua origem não a sei, pois não a tem,
mas sei que toda origem dela vem,
ainda que é de noite.
3. Sei que não pode ser coisa tão bela
e que céus e terra bebem dela,
ainda que é de noite.
4. Bem sei que solo nela não se acha
e que ninguém pode vadeá-la,
ainda que é de noite.
5. Sua claridade nunca é obscurecida
e sei que toda luz dela vem,
ainda que é de noite.
6. Sei ser tão caudalosas suas correntes,
infernos, céus regam e as gentes,
ainda que é de noite.
7. A corrente que nasce desta fonte
bem sei que é tão capaz e onipotente,
ainda que é de noite.
8. A corrente que destas duas procede
sei que nenhuma delas a precede,
ainda que é de noite.
9. *Esta* eterna fonte está escondida
neste vivo pão para nos dar vida,
ainda que é de noite.
10. Aqui se está a chamar as criaturas
e de esta água se fartam, ainda que às escuras,
porque é de noite.
11. Esta viva fonte que desejo
neste pão de vida eu a vejo,
ainda que é de noite.⁶³

Ressoa nas últimas três estrofes, de carácter eucarístico, o discurso de Jesus, no Evangelho de S. João, sobre o Pão de vida (Jo 6, 22-58). De facto, Cristo é a notícia e a sabedoria de Deus, a fonte «donde mana a água pura» (CB 36, 9). Foi junto de uma fonte – o poço de Jacob – onde Jesus encontrou a mulher samaritana e lhe revelou a água viva que apaga definitivamente a sua sede (Jo 4, 1-26). «A Fonte faz-se sede» (Frei Bernardo de Vasconcelos): «Tenho sede!» (Jo 19, 28), «dá-Me de beber» (Jo 4, 7).

⁶³ P 4. Transcrevemos do manuscrito de Sanlúcar, à falta de autógrafo, pela sua autoridade, uma vez que foi revisto e corrigido pelo próprio Santo.

«Nas três últimas estrofes o poeta místico leva-nos da Trindade à *Eucaristia*. O salto é evidente e só pode ter uma explicação litúrgica: a passagem da contemplação trinitária do Domingo da Trindade à contemplação eucarística da Quinta-feira do Corpus. Não há uma alusão aos mistérios de Cristo, da Encarnação à Ressurreição. Mas há no santo uma consciência de que a Eucaristia é a síntese de mistérios, concentração da economia trinitária...

O mistério da Trindade está agora escondido e próximo no pão vivo da Eucaristia para nos dar a vida. A Trindade concentra-se na Eucaristia que é dom do Pai, presença do Filho, comunicação do Espírito Santo. Como em Cristo se manifesta e torna acessível a Trindade, assim agora a Eucaristia é como o mistério trinitário concentrado que se comunica. Mistério um e outro. Fonte, a Trindade e a Eucaristia. Vida ali e aqui.

Na Eucaristia Deus, como um rumor que se ouve no silêncio, chama e convida; presença viva, revelação e convite. Como Cristo no dia da festa: “Quem tem sede, venha a mim e beba” (Jo 7, 38-39). As fontes da vida estão abertas na Igreja. Deste pão vivo saciam-se as criaturas, embora às escuras, “porque é de noite”. Eucaristia em fé, viático para o caminho.

O mistério do principio e do fim, a Trindade, fonte de desejo, está visível no pão de vida, embora seja noite. O ver alude ao sacramento. A obscuridade, à fé». ⁶⁴

O místico deixa-nos plasmada no símbolo da *fonte* e da *noite* a sua experiência de Deus. No poema a «Fonte», Deus aparece como fonte nocturna, fonte abissal, sem fundo, fonte trinitária invisível, em si mesma escondida, origem e fundamento de tudo, sempre em comunicação da vida e comunhão do amor, visível à fé na Eucaristia. Sem falar verbalmente na Eucaristia, fala dela simbolicamente: «neste vivo pão para nos dar vida». A Eucaristia é o «olho do coração ou da alma», o «olho da certeza», melhor dito, a «fonte da certeza» do seu conhecimento místico ou mistérico da Santíssima Trindade, que dá unidade ao cosmos. ⁶⁵

⁶⁴ J. Castellano, «Un símbolo de San Juan de la Cruz: La fuente», p. 401.

⁶⁵ «Todo o cosmos é banhado pela água da Fonte» (Iain Mathew, *El impacto de Dios. Claves para una lectura actual de San Juan de la Cruz*, Edit. Monte Carmelo, Burgos, 2001, p. 122).

«O manuscrito de Jaén estabelece a ligação entre a isotopia profana e a religiosa na oitava estrofe – que corresponde na edição por nós seguida à nona: «este vivo pão», enquanto os outros manuscritos modificam a leitura «tão potente», do sétimo terceto, por «omnipotente», adiantando deste modo dita ligação, uma vez que a «omnipotência» só pode ser um atributo do monarca absoluto ou de Deus. Quatro elementos tácticos chamam aqui a atenção:

a) O laço da isotopia aferente, «omnipotente», aparece no preciso momento em que a «fonte» se transforma em «fuente». O qual implica que a «fonte» se integra na isotopia profana e a «fuente» na religiosa.

b) O vocábulo arcaico «ascondida» transforma-se por sua vez em «escondida» no instante em que o «eu» revela o lugar onde se oculta o «manancial».

c) É precisamente neste ponto quando o «eu» enunciador se integra no «tu» do enunciatário, neste caso o leitor; esse «nos» reforça o efeito referencial da aproximação da «fonte-fuente».

d) A partir de agora, oitava estrofe (nona), o sujeito, o «eu», omite a manifestação do seu saber cognoscitivo, e instaura-se como sujeito perceptivo. A comunicação perceptiva realiza-se pelo recurso a duas ligações simbólicas enlaçadas por um laço metafórico: «Aquesta eterna fonte está escondida / neste vivo pão para nos dar vida». O sintagma «eterna fonte» permite a reescritura simbólica (Deus) devido ao sema específico (eternidade), enlaçando assim a dimensão semântica (aquático) com a dimensão espiritual.

O sintagma «vivo pão» apresenta uma articulação semântica similar à anterior, e permite a reescritura simbólica («eucaristia»), que se consegue devido ao sema específico («alimentação»), inerente a «pão» e aferente ao segundo semema; neste caso, a dimensão «físico» opõe-se à dimensão «espiritual».

Na última estrofe do poema, o «eu» perceptivo realiza uma virtualização do sema (inanimado), inerente a «fonte» e «pão», e actualiza estes sememas com o sema (animado) presente em «viva fonte» e «pão de vida»; passando assim ditos sememas da dimensão (físico) à dimensão (espiritual). Deste modo, a «fonte» profana da «razão» é transformada pela «fé» em «fonte de vida eterna». Com o que o tema da «fonte» que reflecte a imagem do amado, na poesia cortesã, inverte-se na «fuente»

(Deus) reflectida no «pão de vida». Tudo isto enlaça com a estrofe décima segunda do *Cântico Espiritual*: ¡O cristalina fuente / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibuxados!

Ora bem, se no poema a «Fonte» é esta quem se desloca para o «eu» até se tornar visível, nas doze primeiras estrofes do *Cântico* ocorre exactamente o contrário, pois é o «eu» quem se desloca em busca do «Amado», «fugido e escondido»:

Os dois poemas começam com os verbos «esconder» e «correr» (fugir, no *Cântico*), enquanto que nas suas estrofes 10/12 se estabelecem correlações «desejo / desejados» e «olhos / vejo»; o que talvez permita actualizar no Amado do *Cântico* a isotopia aferente (fonte).⁶⁶

Por um lado, o místico procurou ver, na fé, isto é, no sinal e no sacramento da Eucaristia, «a *cristalina* fonte», «os olhos desejados que tem nas suas entranhas desenhados» (CB 12, 3), a saber, Cristo: «neste pão de vida eu a (O) vejo». “Esta eterna fonte está escondida / *neste vivo pão para nos dar vida*”. A «fonte terrestre do aqui» deixa passo à «fuente celeste do ali», e «ninguém» a pode alcançar porque carece de «origem», de «solo» e de «margem». Apesar disso, a «fuente», com a sua «corrente capaz e potente», chega até o «aqui» para «fartar as criaturas».

O símbolo da fonte, lido na linha trinitária e eucarística (P 4) – da Trindade à Eucaristia –, na linha cristológica (CB 12, 3) – de Cristo ao Espírito –, na linha pneumatológica (CB 36, 9; 26, 1) – do Espírito ao cristão, que se torna fonte de água viva para os outros (CH 3, 7. 8), é de uma grande riqueza bíblica, litúrgica e pastoral na contemplação, na vida e no ensino do místico poeta João da Cruz. É o próprio Santo quem faz esta leitura teológica do símbolo «fonte» e «água», na sua referência à Trindade e ao seu fluir até à Eucaristia, no poema a *Fonte*; na sua ligação com o conhecimento de Cristo e da vida em Cristo, no comentário à estrofe 12 de *Cântico Ó cristalina fonte*; e como fonte interior do Espírito, água viva que nos inunda, no *Cântico Espiritual* e na *Chama de amor viva*.

«A teologia do Santo Doutor é impecável. Recorre constantemente à Escritura e descobre-nos a sua experiência. Experiência de

⁶⁶ F. Cantalapiedra, «Notas semióticas sobre el poema “Qué bien sé yo la fonte...”», em *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (1991)*, Ávila, 1993, pp. 380-382.

um mistério que está ao nosso alcance. O mistério da vida divina, no próprio Deus e na sua comunicação mais universal. O símbolo da fonte é universal, a sua aplicação ao cristão tem também uma universalidade para todos os que participam da graça de Deus. Recebe-se de Deus a vida de Deus. Ele é a fonte. Comunica-nos esta água viva em Cristo e inunda-nos no Espírito. Reverte-se como fonte abundosa para os outros no cristão que é transparência da vida divina. Foram-nos dadas as torrentes desta água viva da fonte de Deus com a graça do baptismo, com o pão vivo do mistério eucarístico, com outras comunicações sacramentais do Espírito. A fonte não está longe, como parecia a João na prisão de Toledo. Ele próprio no-la revelou muito próxima. As cataratas do manancial trinitário derramaram-se no coração do cristão. Podemos descobrir, dentro de cada um de nós, pela condescendência do amor da Trindade, embora só em fé, *a fonte que mana e corre, embora seja noite*.⁶⁷

De facto, Cristo, o autor da graça, é fonte de toda a graça eucarística, ou seja, do dom da vida divina que, através da sagrada comunhão, nos é concedida.⁶⁸

Cristo é, na verdade, a única fonte da graça e a Eucaristia é o sacramento da graça por excelência.

Por outro, a Trindade apoderou-se dele e encheu-o de bens, fazendo-o «viver e morar no Pai, Filho e Espírito Santo em vida de Deus» (CH prol. 2). Deus é, para o místico, Pai (CH 3, 47) e Mãe (1 N 1, 2; 8, 3; 12, 1), a saber, fá-lo participar do seu poder e força paterna e do abraço da sua doçura materna: «absorvendo (a alma) o Pai poderosa e fortemente no abraço abissal da sua doçura» (CH 1, 15). Mas é-o em Cristo, seu único Filho, sua Palavra na história, falada na plenitude dos tempos (Hb 1, 2), quando o Verbo se fez carne (Jo 1, 14). «Cristo é a parábola do Pai» (Jüngel), que «desceu do céu» para fazer a sua vontade. «A corrente que nasce desta fonte é tão capaz e onipotente» é a segunda Pessoa da Santíssima Trindade, o Filho, na sua divindade, eternidade, beleza, transcendência, claridade, acção criadora e conservadora, igualdade com o Pai. «A corrente que destas duas procede nenhuma delas a precede» é o Espírito Santo, a terceira Pessoa da Santíssima Trindade, igualmente divino, eterno...

⁶⁷ J. Castellano, «Un símbolo de San Juan de la Cruz: La fuente», p. 413.

⁶⁸ Cf. J. Paulo II, *DC*, n. 7.

«Fazendo a alma o que pode fazer da sua parte, é impossível que Deus deixe de fazer o que é da Sua comunicando-se-lhe, pelo menos secretamente... Deus está como o sol sobre as almas para comunicar com elas» (CH 3, 46-47).

A «eterna fonte está escondida no pão de vida» a chamar as criaturas: «Aqui se está chamando as criaturas / e de esta água se fartam, ainda que às escuras». «Felizes os convidados para a Ceia do Senhor». ⁶⁹ Jesus espera por nós neste «Sacramento do Amor». ⁷⁰ As criaturas não se fartam de pão, mas de água (da Trindade). É a Trindade que deseja («esta viva fonte que *desejo*»), embora, na noite da fé, esteja e se veja na Eucaristia: «Neste pão de vida *eu a vejo*». Entre «aquela» (v. 1) e «esta» (vv. 11) («eterna fonte está escondida»), o místico-poeta aproxima o Deus eterno *das origens* com o mesmo Deus eterno *da Eucaristia* (vv. 11-13), memorial pascal de Cristo: «vivo pão para nos dar vida». «O Senhor está aqui e *chama* por ti» (Jo 11, 28). Na Eucaristia, Jesus Sacramentado, «está a chamar» as criaturas para que comam e bebam e se fartem, como a Samaritana, da água da vida eterna (Jo 4, 10). Desta água «fartam-se as criaturas», ainda que «às escuras», porque o sacramento recebido com fé é luz para as trevas da nossa vida. Aqui, na Eucaristia, «fartamo-nos» espiritualmente «às escuras», a saber, a fonte do mistério divino brota livre na obscuridade e empapa as criaturas da vida divina: «Aos famintos encheu de bens e aos ricos despediu de mãos vazias» (Lc 1, 53). Esta abundância de comida e bebida é promessa escatológica de infinita saciedade: «Nunca mais terão fome nem sede» (Ap 7, 16). Aponta-nos o caminho da Fonte, pois retornar à fonte é regressar à evidência da fé na onnipotência e onnipresença de Deus nas nossas vidas.

«As fontes estão sempre no mesmo lugar. Tu não permaneces no mesmo lugar como as fontes. Tu não és algo assim como uma fonte que se deixa encontrar. Tu és como uma fonte que busca por si própria o sedento, coisa que jamais se ouviu de outra fonte. Por isso, podemos encontrar-te sempre e em todas as partes» (S. Kierkegaard).

⁶⁹ «A Eucaristia, como mesa do Pão do Senhor, é sempre um convite, como se vê pelo *sinal litúrgico* do celebrante no momento do “*Eis o Cordeiro de Deus!*” (Jo 1, 29), “*Felizes os convidados para a Ceia do Senhor*” (Ap 19, 9), bem como pela parábola do Evangelho sobre os convidados para o grande banquete (Lc 14, 16) (J. Paulo II, DC, n. 11).

⁷⁰ J. Paulo II, DC, n. 3.

O poema verte a experiência mística da vida de Deus comunicada e comungada no sacramento da Eucaristia: o «mistério» da fonte (n. 1), a sua «origem trinitária» (n. 2), as «propriedades divinas» da beleza de Deus (1 S 4, 4; 3 S 21, 2; CB 11, 10; 3 S 12, 1) (n. 3), a transcendência de Deus (3 S 12, 1; 5, 3; 7, 2; 2 S 6; 2 N 21), «a-temporalidade e imaterialidade» da fonte (n. 4), a claridade e luminosidade de Deus, a «luz» que «ilumina» (n. 5), a imensidade de Deus, as «correntes... princípio de vida», *água que rega tudo* (nada escapa à sua presença natural (2 S 5, 3; CB 4, 3; CH 4, 14) (n. 6), a vida... o Deus Filho (n. 7), a vida interna... o Deus Espírito Santo (n. 8), a contemplação da vida de Deus no Sacramento da Eucaristia (nn. 9.10.11). Deus espera-nos e farta-nos do alimento secreto ainda que na noite da fé.

O místico professa a sua fé na Eucaristia, «mistério da fé»:⁷¹ «bem sei eu» a «fonte», as «fontes da salvação». «Nesta escura noite da vida» sabemos e conhecemos, só por fé, o que é esta fonte viva. É um Deus escondido ao homem. Mas, apesar de ser na «noite da fé», sabemos muito bem deste Deus escondido, dos seus «atributos», da sua origem, beleza, luz, vida, amor... Na Eucaristia, desejamos, ainda que em fé, a Vida: «Assim como o Pai, que vive, Me enviou e Eu vivo pelo Pai, assim também o que Me come viverá por Mim» (Jo 6, 57). «Por estar vivo e ressuscitado é que Cristo pode tornar-Se «pão da vida» (Jo 6, 35. 48), «pão vivo» (Jo 6, 51), na Eucaristia».⁷² «A Eucaristia é verdadeiramente banquete, onde Cristo Se oferece como alimento»: «A minha carne é verdadeira comida e o meu sangue é verdadeira bebida» (Jo 6, 55).

A Eucaristia é alimento de vida eterna: «Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna e Eu ressuscitá-lo-ei no último dia» (Jo 6, 54). «Quem se alimenta de Cristo na Eucaristia não precisa de esperar o Além para receber a vida eterna: já a possui na terra, como primícias da plenitude futura, que envolverá o homem na sua totalidade. De facto na Eucaristia recebemos também a garantia da ressurreição do corpo no fim do mundo... Pela Eucaristia assimila-se o “segredo” da ressurreição».⁷³ «Cremos» mais do que «vemos», «porque é de noite». Sabemos bem o que cremos e desejamos «ainda que de noite». A nossa

⁷¹ «Verdadeiramente a Eucaristia é *mysterium fidei*, mistério que supera os nossos pensamentos e só pode ser aceite pela fé» (J. Paulo II, *DC*, n. 15).

⁷² J. Paulo II, *DC*, n. 14.

⁷³ J. Paulo II, *DC*, n. 18.

experiência de Deus na Eucaristia é uma «sabedoria do coração», um «conhecimento por fé». «A fé, que é noite escura, ilumina a alma» e «dá-nos e comunica-nos o mesmo Deus», aqui simbolizado na «fonte que mana e corre», eterna, inesgotável, oculta, inefável, sem origem.

De facto, Cristo, na Eucaristia, continua a convocar e a formar a sua Igreja, pelo poder do seu Espírito Santo. Na verdade, «formamos um só corpo, porque participamos todos de um único pão» (1 Co 10, 17). A Eucaristia é a «*morada*» da Santíssima Trindade, a «fonte que mana e corre», como «*fons vitae*», escondida neste pão vivo para nos dar vida. Na Eucaristia está o Cristo-todo (Deus-Homem), o Pai e o Espírito Santo. O Pai, amando o mundo (Jo 3, 16), ofereceu-nos eucaristicamente o Filho. Agora, gera o Filho sob a forma eucarística. O Filho, entregando-se por nós, na Eucaristia, glorifica o Pai. Nós, comungando o seu Corpo e o seu Sangue (1 Co 11, 29), glorificamos a Deus no nosso corpo. A Eucaristia, o «alimento secreto» de Frei João da Cruz, é Cristo: «este vivo pão» presente para nos dar vida. Nós vivemos por Ele: «O que Me come viverá por Mim» (Jo 6, 57). Cristo, «este vivo pão» «para nos dar vida», está «aqui a chamar as criaturas» até ao fim dos tempos (Mt 28, 20). As criaturas, comendo (pão) e bebendo (água) saciam a sua fome e sede da vida do amor de Deus, na fé e na esperança da visão da glória. Devemos gozar e conhecer a Deus pela fé, descobrindo-o na Santíssima Trindade escondida na Eucaristia. «A Igreja vive da Eucaristia... que é o próprio núcleo do mistério da Igreja... o seu próprio mistério de Ecclesia de Eucharistia».⁷⁴ Só uma «Ecclesia de Eucharistia» poder ser ícone da Santíssima Trindade.⁷⁵

«A Eucaristia desempenha um papel importante no desenvolvimento da Igreja... A “fracção do pão” era considerada um traço distintivo da vida fraterna dos cristãos. (...) A refeição em que Cristo Se oferece como alimento não só une cada um dos participantes a Cristo, mas também os une entre si, porque se nutrem de um mesmo alimento, que os enche de uma vida autêntica... A Eucaristia faz a Igreja. Cada celebração eucarística contribui para a formação da Igreja, para o desenvolvimento da sua santidade e para a afirmação

⁷⁴ J. Paulo II, DC, n. 1. 5.

⁷⁵ «A desejada plenitude de comunhão na fé e na celebração supõe e exige, como na famosa pintura da Trindade de Rublêv, uma Igreja profundamente “eucarística”, na qual a partilha do mistério de Cristo no pão repartido esteja de certo modo imersa na unidade inefável das três Pessoas divinas, fazendo da Igreja um “ícone” da Santíssima Trindade» (J. Paulo II, Carta Encíclica EE, n. 50).

da sua unidade. Na celebração do mistério que é reproduzido em seu nome, Cristo não cessa de reunir os homens em Igreja e de animar essa Igreja com uma nova força de penetração no universo».⁷⁶

Perante a impossibilidade real de celebrar e comungar sacramentalmente, peremptoriamente negada, o «cantor da Eucaristia» – sabendo bem do «proveito invisível da graça que dá este Santíssimo Sacramento»⁷⁷ – celebra e comunga «em desejo», espiritualmente, e «folga»,⁷⁸ pois quem «sem Deus viver não pode» não pensa senão «em aliviar-se de *o ver* no Sacramento»,⁷⁹ realidade fontal de vida desejada, de contemplação e adoração, em vez de ficar amargurado e desolado. O mistério da presença de Cristo na Eucaristia, por ele «adorado», acende nele o desejo de *o contemplar face a face*.

«Quando penso aliviar-me
de *ver-te no Sacramento*
faz-me mais sentimento
o não poder gozar-te;
tudo é para mais penar
por não ver-te como quero
e morro porque não morro» (P 1, 3-4).

O místico procurou e encontrou a fonte da Trindade na Eucaristia: «Esta viva fonte que desejo neste pão vivo eu a vejo».

«Este homem tão habitado por Deus *encontrou na Eucaristia a Trindade* que também leva na sua alma. E *a partir da Trindade mergulha na Eucaristia*, que não pode receber, antecipando assim a situação final do paraíso quando, metidos no Deus Trino e Uno, não necessitaremos já nem da Eucaristia nem da Missa, nem de comunhão sacramental... Terá terminado a fé, a esperança, mas não o amor que terá chegado a uma plenitude beatífica e insuspeitável (...). João da Cruz era muito devoto da Eucaristia e da Trindade ao mesmo tempo. Por isso, sempre que as rubricas o permitiam, dizia missa votiva da Santíssima Trindade, a quem considerava, com graça, “o maior santo do céu”. Queria os dois mistérios juntos na missa como os tinha unido no seu poema *A Fonte*».⁸⁰

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 17-18. «A Eucaristia edifica a Igreja» (J. Paulo II, DC, nn. 21-25).

⁷⁷ 1 N 6, 4-5.

⁷⁸ P 4, tít.

⁷⁹ P 8, 5. 32-33. «Somos contempladores de Jesús Cristo Eucaristía» (Cf. Documento preparatório do 48º Congresso Eucarístico Internacional, *A Eucaristia, luz e vida do novo milénio*, nn. 7-17).

⁸⁰ J. V. Rodríguez, «San Juan de la Cruz, cantor de la Eucaristía», pp. 192-193.

O conhecimento místico da Trindade – «que bem sei eu» –, adquirido em fé – «ainda que é de noite» –, aceso pelo convite evangélico – «aqui se está chamando as criaturas» –, dá-se actual e presencialmente na Eucaristia – «neste pão de vida eu a vejo» –, que o místico-cantor tanto deseja: «esta fonte que desejo». O mesmo se diga da «adoração» do Senhor no Santíssimo Sacramento: «aliviar-se de o ver no Sacramento». E é tão grande e tão forte o desejo da Sabedoria de Deus aí encontrada (Sir 1, 14-15; 24, 18-20), que deseja mais a Deus que o cervo as fontes das águas. Objecto do entendimento, o vazio da Eucaristia, aumenta-lhe a sede de conhecer os mistérios divinos escondidos nessa fonte: «que bem sei eu a fonte».⁸¹

Não estava o santo no tempo em que «o desejo de Deus é disposição para unir-se com Deus», em que as unções do Espírito Santo saboreiam e engulosinam a alma mais delicadamente de Deus, em que as ânsias das «cavernas» da alma são mais extremadas e delicadas?⁸² Quem afirma que «conforme a fome e sede, assim a satisfação e fartura e deleite», não estaria em «grande padecer e desfalecer em desejo com imenso vazio»?⁸³

Há uma religação teológica muito forte entre o mistério da Santíssima Trindade e o mistério da Eucaristia. O Santo viveu intensamente a sua vida eucarística em comunhão com a Trindade. Na Eucaristia encontrava-se realmente com a Trindade: «aquela eterna fonte», a Trindade «ad intra» ou «imane»; «neste vivo pão», a Trindade «ad extra» ou «económica». A Eucaristia é o Amor da Trindade económica: o Pai, que ama o mundo, dá o seu Filho para salvar a humanidade (Jo 3, 16-17); o Filho entrega-se ao Pai pela vida do mundo (Jo 10, 18. 10); o Espírito Santo consagra o pão e o vinho e transforma-o no Corpo e no Sangue do Senhor. O Amor da Trindade imane exprime-se economicamente, na Eucaristia, a saber, é o Amor do Pai que dá o seu Filho, o Amor do Filho que se entrega ao Pai, o Amor do Espírito Santo que consagra os dons e os torna «dom de Deus» (Jo 4, 10). A Eucaristia é, pois, expressão do Amor da Trindade imane e realização do Amor da Trindade económica. A Santíssima Trindade revelou-se na Eucaristia ao nosso místico, que, na Eucaristia, se

⁸¹ CH 3, 19.

⁸² CH 3, 26.

⁸³ CH 3, 68. O antigo hino *Adoro te devote* da liturgia eclesial, enquanto adoração da pessoa do Senhor no seu corpo, presente no sinal sensível da hóstia, exige o acto de fé na presença eucarística do Senhor.

encontrou com a Santíssima Trindade. Na celebração da Eucaristia era hóspede da Trindade, sentava-se à mesa da Trindade, comungava da vida da Trindade.⁸⁴ Não admira que a mística sanjoanina seja essencialmente trinitária e eucarística e nela a Eucaristia continue a resplandecer em todo o fulgor do seu mistério».⁸⁵

5. Tese insólita

Lendo gostosamente o livro de Nieto, como referimos atrás, eis que, de repente, nos encontramos com afirmações que de todo não partilhamos, dentro do capítulo «A experiência de dois mundos», e do título «Misticismo e sagrada comunhão».⁸⁶

Começa por afirmar o autor que a espiritualidade sacramental (a comunhão eucarística), apesar de pertencer ao núcleo da religiosidade espanhola do século XVI e de ser considerada até pelos místicos como fonte de energia espiritual, não aparece nos escritos de João, que ignora a relação de esta com a experiência mística.⁸⁷ Deixemos, porém, falar o dito autor:

«Quando nos aproximamos dos escritos de João, incluindo as suas cartas e outras obras menores, surpreendemo-nos ao verificar que *o sacramento da comunhão não desempenha nenhum papel no seu pensamento místico ou religioso. A sua concepção da vida cristã e mística não mostra o indício nem a consciência da importância deste sacramento, como um meio para aprofundar a própria espiritualidade.* Não obstante, há umas quantas passagens nas suas

⁸⁴ «A Eucaristia apresenta-se como o sacramento culminante para levar à perfeição a comunhão com Deus Pai, através da identificação com o seu Filho Unigénito, por obra do Espírito Santo» (J. Paulo II, DC, nn. 2. 34).

⁸⁵ J. Paulo II, D C, n. 10.

⁸⁶ J. C. Nieto, *Místico, Poeta, Rebelde, Santo: En torno a San Juan de la Cruz*, Madrid, 1982, pp. 232-238.

⁸⁷ Contradição do autor? Pelo menos parece-nos difícil harmonizar a afirmação de que o sacramento da comunhão eucarística não aparece nos escritos de João, que *ignora a relação de esta com a experiência mística*, com a afirmação de que como bom filho da Contra-reforma oferece intuições valiosas sobre a natureza e *relação entre o sacramento da comunhão e a experiência mística* (Cf. Nieto, *o. c.*, p. 232).

obras poéticas que merecem atenção especial a este respeito. O primeiro aparece nas «Coplas da alma que pena por ver a Deus»; o segundo, no «Cantar da alma que se folga de conhecer a Deus pela fé». Nos dois poemas, alude-se explicitamente ao santíssimo sacramento da comunhão... coisa que não faz nos seus escritos em prosa (...). O sacramento da comunhão aparece (apenas duas vezes) nos poemas de João, porque constitui um símbolo poético-emotivo, útil para desenvolver o fio do pensamento do mesmo poema. Noutras palavras, porque tem um valor estético e poético. Mas ainda assim, João usa-o de um modo muito especial. Não fala do sacramento como de algo *que se come* no acto de participar na comunhão, mas de algo *que se contempla e olha*. O símbolo religioso é de gozo por contemplar a visão beatífica, a forma divina, mas não o acto de se alimentar com ela».⁸⁸

Ao investigar, o autor, a atitude vital de João perante este sacramento, não nega que tenha comungado muitas vezes durante a sua vida, mas afirma que o não fazia com excesso, conduta não normal de uma personalidade mística da Contra-reforma e, por isso, qualifica-o de anti-sacramentalista, isto é, pessoa que antepõe o espiritual ao exterior e visível.

Ao pressupor o autor que João nada diz sobre o sacramento da Eucaristia, a partir de D. 24 e 1 N 6, 4-5 tenta explicar o motivo pelo qual renunciou positivamente a tratar da comunhão na sua prosa.⁸⁹ Afirma, em definitivo, que não o tratou na sua prosa, porque o seu alimento divino é mais material que espiritual, porque alimenta mais os sentidos que a alma, porque saboreando a alma os gostos do espírito, fica impedida a sua liberdade e contemplação, porque o maior proveito que faz o Santíssimo Sacramento é o invisível da graça que dá.⁹⁰ Não só não o tratou, como tirou a Ana de Jesus por algum tempo a comunhão para produzir uma alegria maior ao recebê-la de novo, o que contradiz a dogmática e as normas da Igreja do seu tempo, que não recomendam abster-se da comunhão a não ser em caso de pecado grave.⁹¹ Além

⁸⁸ Nieto, *o. c.*, pp. 233-234.

⁸⁹ Nieto, *o. c.*, pp. 234-235.

⁹⁰ Nieto, *o. c.*, p. 235 (Cf. 1 N 6, 5).

⁹¹ Parece-nos que João não contradiz a dogmática e as normas do seu tempo, como afirma o autor, mas comparte a tese da espiritualidade católica sacramental do século XVI, que via no Sacramento da Eucaristia o ponto focal da sua piedade e o fundamento sacramental da união com Cristo, mesmo da união mística com Cristo. (Cf. M. de Certeau, «Mystique», em *Encyclopaedia Universalis*, vol. 11, 522).

disso, afirma ainda que a sua doutrina e prática sobre a comunhão – recusa provisória do sacramento para transcendê-lo – constitui um paradoxo: a recusa do mais divino dos sacramentos por causa da mais absoluta união com o divino, que repudia toda a forma de percepção sensorial, mesmo a do sacrossanto e transubstanciado corpo de Cristo: a sagrada comunhão é uma recepção muito materialista do divino, pois afecta tanto a alma como o corpo.

Por um lado, esta concepção do sacramento da comunhão concorda com a visão de João sobre o misticismo e seu método para chegar à união mística; por outro lado, contradiz a doutrina cristã do sacramento.⁹²

Assim concebido, o sacramento da comunhão *não ajudava para a união mística* e divinização da alma... que *transcende* o mundo do espaço, tempo e matéria, o mundo das imagens do sagrado e ainda a mais sagrada de todas: *o sacramento da comunhão*.

Segundo o autor, tal dilema, talvez reconhecido inconscientemente, explica a razão pela qual João não recusou abertamente o sacramento da comunhão, como também não o exaltou (supõe-se em vida e escritos!).⁹³ Ignorar o tema nos seus escritos em prosa, foi uma forma de recusa metodológica, porque não poderia ser assimilado dentro das estruturas de sua experiência mística.⁹⁴ Semelhante tese sobre o conceito sanjoanino da sagrada comunhão é ainda contraposta pelo autor à de Teresa de Jesus.⁹⁵

6. «Que mana e corre»

A vida de S. João da Cruz foi uma «existência eucarística»? Interrogamo-nos, porque, perante a imagem de um João «anti-sacramentalista» anteriormente apresentada, queremos conhecer e reconhecer melhor a sacramentalidade da sua vida, toda ela uma “vida

⁹² Por um lado, a *teologia* concorde com o seu misticismo (p. 238) e, por outro, a sua *devoção* concorde com a teologia católica romana (p. 235)? Reconhecimento inconsciente do conflito (p. 238)?

⁹³ Nieto, *o. c.*, pp. 237-238.

⁹⁴ Nieto, *o. c.*, p. 234.

⁹⁵ Nieto, *o. c.*, pp. 238-240.

eucarística”, na qual se observa a coerência entre o que celebrava e o que vivia, entre o culto espiritual a Deus e o serviço alegre e humilde aos irmãos.⁹⁶ A sua vida cristã adquiriu o «estilo sacramental» próprio de quem, por meio do sacramento da Eucaristia, «via» nela a «aquela eterna fonte escondida neste vivo pão para nos dar vida» e «desejava» que Deus actuasse nele para o fazer chegar no Espírito “à plena estatura de Cristo” (Ef 4, 13).

É de sobra conhecida a *obrigação* que tinha no *Colégio de la Doctrina* – orfanato para crianças pobres, onde eram alimentadas, aprendiam as primeiras letras, a doutrina cristã e algum ofício, preparando-se assim para um futuro honrado na sociedade – de não só assistir aos funerais vestido de negro, mas também de assistir a sacristia e a igreja da Madalena como acólito; de ajudar na limpeza da mesma; de estar às ordens das freiras, do capelão e sacristão-mor, etc. Juan de Yepes é um dos quatro meninos escalados para servir na Igreja do convento da Madalena, onde, como consta, ajudava à missa com muita devoção, desde as seis da manhã até às dez, no Verão e, desde as sete às onze, no Inverno. Depressa, as freiras destacam a João dentre os seus três companheiros, pela sua habilidade, agudeza e boas inclinações, motivo que pesou na sua passagem para o *Hospital de la Concepción*, onde desempenhou o ofício de enfermeiro, de colector de esmolas e se entregou ao estudo.⁹⁷

Aos vinte anos, altura da eleição de estado, Dom Alonso Alvarez de Toledo propôs-lhe a imediata ordenação sacerdotal e brinda-lhe com o cargo de capelão do Hospital das Bubas. Sabemos que optou pela Ordem do Carmo. Sabemos que, no noviciado, ajudava à missa com assiduidade, que passava longas horas diante do sacrário e que praticava os ofícios humildes do convento.⁹⁸

⁹⁶ «Sem uma referência à eucaristia, o serviço tende a secularizar-se; sem a paixão pelo irmão a servir a eucaristia empobrece-se numa simples atitude devota» (O. Clément, *La Rivolta dello Spirito*, Milão, Jaca Book, 1980, pp. 113-132).

⁹⁷ J. Crisogono, *o. c.*, pp. 25-39. «Na sua infância o nosso Santo gostava de ajudar à missa. Punha nisso tal seriedade, parecia tão cheio de fé e de respeito, o seu recolhimento mostrava-se de maneira tão notável, que os fiéis não se cansavam de admirá-lo. Mais ainda, sentiam uma estranha impressão que aumentava neles a piedade; nunca assistiam ao Santo Sacrifício com tanta devoção como quando viam ao pé do altar este abençoado menino» (Thomas de Saint-Laurent, *São João da Cruz*, Edit. Civilização, Porto, 1998, pp. 54-55).

⁹⁸ J. Crisogono, *o. c.*, pp. 41. 45.



“Era sempre o primeiro a varrer a casa e a lavar a louça. Servia no refeitório e fazia a leitura, arranjava a cama dos enfermos, lavava os pés aos viajantes. Tomava para si os trabalhos penosos ligados aos últimos ofícios do mosteiro”.

Após a fase de estudos em Salamanca, eis que veio a Medina cantar a primeira missa ⁹⁹ e é apanhado por Teresa de Jesus para a sua reforma. Anos mais tarde, em 1578, o episódio da prisão de Toledo mostra-nos o seu estado de alma, a sua paradoxal e fecunda vivência litúrgica, o seu amor a Nossa Senhora, da qual recebeu o apreço pela Eucaristia e pela sagrada comunhão. Na Eucaristia, *encontrou o Deus vivo* em todos os seus mistérios. Na pátria, Deus será objecto da nossa bem-aventurança eterna, mas, no mundo, é objecto da nossa fé viva e ardente, como o foi da meditação, contemplação e experiência mística altíssima do Santo. Frei João *morria de sede eucarística* («desejo») nos meses da reclusão toledana. Sempre a mesma *sede, saciedade e bem-aventurança* de quem conhece a «morada» da «fonte que mana e corre». A única consolação que, na prisão conventual, desejava, era-lhe denegada: não lhe permitiam celebrar a santa missa.

«No dia 14, vésperas da Assunção de Nossa Senhora, frei João reza de joelhos, com a fronte por terra, de costas para a porta fechada da sua prisão. O padre prior, frei Maldonado, abre

⁹⁹ J. Crisogono, *o. c.*, p. 71.

a porta e entra. Frei João permanece imóvel. “Porque não vos levantai vindo eu a ver-vos”?, diz-lhe o prior dando-lhe com o pé. O preso faz um esforço, incorpora-se e desculpa-se humildemente: «Pensava que era o carcereiro»; por outra, o seu estado de debilidade não lhe permitia levantar-se rapidamente; além disso, estava distraído. “Então, em que pensáveis agora?”, replica o prelado. “Em que amanhã é dia de Nossa Senhora e *gostaria muito dizer missa*”, responde frei João. “Não nos meus dias”, conclui bruscamente o padre Maldonado, e sai, fechando a trás de si a porta». ¹⁰⁰

O paradoxo deste singular ciclo litúrgico está precisamente na ausência de uma plena participação nos mistérios celebrados, se excluirmos a fidelidade à reza do Ofício divino. ¹⁰¹ «Entre a recordação viva dos mistérios e a sua limitada vivência litúrgica, reduzida praticamente ao Breviário, há uma estranha fecundidade da contemplação e experiência do celebrado pela Igreja que se revela e exprime nas poesias do Santo. (...) Fecundo paradoxo de uma vivência dos mistérios da Palavra de Deus e a oração da Igreja, com uma profunda percepção do que se celebrava muito perto dele, na Igreja de seus frades e nos templos de Toledo; uma liturgia do coração que floresce em profunda poesia que ainda hoje, ao reler os poemas do Santo em chave litúrgica, nos ajuda a entrar na espessura dos mistérios de Cristo com a alma limpa e purificada de João da Cruz». ¹⁰² A purificação do coração pode realizar-se apenas com o desejo de ver a Deus. Numa Quarta-feira de Cinzas, teve a audácia de privar as freiras da comunhão eucarística.

«Numa Quarta-feira de cinzas, estando preparado para comungar, não lhes dava comunhão, dizendo-lhes que passassem aquele dia em cinza e conhecimento próprio e se privassem da consolação que haviam de receber na Sagrada Comunhão. Desta receita, dada a tempo, resultou um grande fruto neste convento». Devia de ser uma boa receita pedagógica que o Santo usava para purificar os excessivos sentimentos de fervor e caminhar em fé como para procurar, mediante o “jejum eucarístico”, o não acos-

¹⁰⁰ BMC 14, 95-96; 23, 370-371 (Cf. J. Crisogono, *o. c.*, p. 163 nota 87: Ms 12738 fol 138: «Deixando ao dito Santo muito aflito por não o deixar sair para dizer missa» (Declaração de Martín de la Asunción, que o ouviu do Santo).

¹⁰¹ O seu carcereiro, Frei Juan de Santa Ana, recorda que o Santo só podia rezar o Breviário ao meio-dia à luz de uma “saeterilla” que deixava passar o resplendor do sol (A. Ruiz, *San Juan de la Cruz maestro de oración*, Edit. Monte Carmelo, Burgos, 1989, p. 35).

¹⁰² J. Castellano, «La experiencia del misterio litúrgico en San Juan de la Cruz», pp. 123. 124.

tumar-se à comunhão quotidiana decaindo no fervor do encontro sacramental com Cristo. Assim o aconselhava a pessoas de confiança, sobretudo nas sextas-feiras: «Aconselhava a algumas pessoas que confessava a não comungar na sexta-feira, mas um dia antes ou depois, para que elegessem o carecer tal dia da abundância de consolações que costumavam receber quando comungavam, dedicando aquele dia a mortificar-se e a padecer...».¹⁰³

7. «Ainda que é de noite»

Esta cena da prisão dá-nos pé para afirmarmos que S. João da Cruz viveu no cárcere de Toledo, desde a sua entrada, a 3 de Dezembro de 1577, até à sua fuga, 17 de Agosto de 1578, «nove meses de desejo eucarístico».¹⁰⁴ Noutras palavras, no dizer de alguém, este «homem eucarístico» celebrou uma «missa original de desejo», porque «assim como há um baptismo de desejo, que produz os mesmos efeitos do baptismo de água, assim também há uma eucaristia de desejo, que produz também os mesmos efeitos da eucaristia de pão e de vinho».

«Nesses meses de maceração corporal e espiritual irmanaram-se mais do que nunca a contemplação mística com a poética, aumentando muito o grande sentido litúrgico do encarcerado pelo mal de ausência das celebrações: nem Missa, nem altar, nem comunhão... Crucificado ele, frei João, naqueles meses de solidão foi vivendo e revivendo o mistério de Cristo em todas as tonalidades gozosas, dolorosas, e gloriosas».¹⁰⁵

A «missa solitária», apenas de desejo,¹⁰⁶ de S. João da Cruz, afecta todo o esforço e toda a paixão da sociedade e de cada um dos seus irmãos. A missa solitária sobre o mundo de Teilhard de Chardin nos cumes da China¹⁰⁷ ou a missa solitária de Charles de Foucauld no

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 121-122.

¹⁰⁴ Cf. J. V. Rodríguez, *San Juan de la Cruz profeta, enamorado de Dios y maestro*, Madrid, 1987, pp. 150-153.

¹⁰⁵ *Lira Mística*, pp. 82-83.

¹⁰⁶ Cf. S. Ros, *a. c.*, p. 111.

¹⁰⁷ Cf. Teilhard de Chardin, «Misa sobre el mundo», em *Himno del Universo*, Madrid, 1996, p. 27.

deserto de África, afectam a própria entranha do mundo, pois realiza a consumação do seu destino em Deus, da sua vida entregue em solidão por todos os filhos de Deus dispersos pelo mundo. «A Eucaristia é sempre celebrada, de certo modo, *sobre o altar do mundo*».¹⁰⁸

«Dirá uma missa sem pão nem vinho, sem altar, sem corporais, sem incenso, sem missal, sem gente... A Missa da sua poesia, na qual derramou a sua alma, queimada pela fome e sede de eucaristia. Passou para o papel com a sua bonita letra naqueles dias o seu poema *A Fonte*. Nesse poema está sacramentado o próprio santo e poeta. O poema está tocado pela loucura trinitária do santo que o leva a juntar divinamente o mistério insondável de Deus Trino e Uno e o mistério da Eucaristia. Ainda cheio de amargura por não poder celebrar, nem comungar, pois é retido como excomungado e afastado dos sacramentos, titula este seu poema “cantar da alma que se folga de conhecer a Deus pela fé”. A palavra chave é “a fonte”, “la fuente”. E sem cítara, nem bandolim, nem alaúde, nem clavicórdio, sem nenhum instrumento musical, canta o hino de entrada desta sua Missa: “Que bem sei eu a fonte que mana e corre, ainda que é de noite”».¹⁰⁹

E, na sua biografia, segundo me consta, nada mais se relata que nos permita afirmar, com apoio documental, de que a vida de S. João da Cruz não foi uma «existência eucarística». Biograficamente, pois, ficamos com estas quatro referências: a obrigação de ajudar à missa como acólito; a proposta da ordenação sacerdotal com a possibilidade de vir a ser o capelão do hospital; a sua confirmação em graça na missa nova, tudo em Medina; e, por último, o seu desejo de celebrar a eucaristia, em Toledo. Referem-se a um marco concreto da sua existência entre 1551 e 1578; faltam-nos dados significativos, na sua biografia, que abarquem o período de 1578 em diante.

Era grande a sua devoção à Eucaristia na celebração da missa e na adoração silenciosa do sacramento. Muitos testemunhos lembram que o Santo passava noites de vigília diante do Santíssimo, ajoelhado, sentado, ou inclinado nas grades do altar, como um veado sedento junto da fonte viva. Ali, junto do sacrário, ouvia o rumor das águas vivas, como outrora, na prisão. Desejava celebrar muitas vezes a missa

¹⁰⁸J. Paulo II, *DC*, n. 8.

¹⁰⁹J. V. Rodríguez, «San Juan de la Cruz, cantor de la Eucaristía», p. 191.

da Trindade, o maior santo do céu, e de cantar o prefácio da Trindade. O exemplo do Santo estimula o nosso culto eucarístico, em especial, a exposição do Santíssimo Sacramento e a visita de adoração ao Senhor presente no pão consagrado. A missão do sacerdote desenvolve-se e manifesta-se plenamente no culto do mistério da Eucaristia, na celebração da Missa e na adoração do Sacramento do Amor.¹¹⁰

«É bom demorar-se com Ele e, inclinando sobre o seu peito como o discípulo predilecto (Jo 13, 25), deixar-se tocar pelo amor infinito do seu coração. Se actualmente o cristianismo se deve caracterizar sobretudo pela “arte da oração”, como não sentir de novo a necessidade de permanecer longamente, em diálogo espiritual, adoração silenciosa, atitude de amor, diante de Cristo presente no Santíssimo Sacramento? Quantas vezes, meus queridos irmãos e irmãs, fiz esta experiência, recebendo dela força, consolação, apoio! (...) Desta prática, muitas vezes louvada e recomendada pelo Magistério, deram-nos o exemplo numerosos Santos. (...) A Eucaristia é um tesouro inestimável: não só a sua celebração, mas também o permanecer diante dela fora da Missa permite-nos beber na própria fonte da graça».¹¹¹

As graças de oração inundavam-no durante a missa. Normalmente conservava a liberdade de espírito suficiente para prosseguir as celebrações com exactidão; mas também lhe acontecia de se perder às vezes no universo amoroso que, por vezes, o envolvia. Um dia, após receber a Sagrada Comunhão, teve um êxtase tão profundo, que ao sair dele não sabia onde se encontrava. Foi preciso que um sacerdote viesse ajudá-lo a acabar as orações eucarísticas. Hauriu na intensidade da sua vida mística um amor imenso por Cristo. O ardor da sua caridade podia-se notar até mesmo nas cores do rosto: encontravam-no às vezes diante do santíssimo sacramento ajoelhado nos degraus do altar, imóvel e com a face muito corada.

Para esta fase, servimo-nos das declarações das testemunhas nos processos de beatificação e canonização, nas suas várias respostas à pergunta n. 3:

¹¹⁰ «É a nossa “Eucaristia”, quer dizer, o nosso dar-Lhe graças e louvá-Lo por nos ter redimido com a Sua morte e tornado participantes da vida imortal, por meio da Sua ressurreição» (J. Paulo II, *DC*, n. 3).

¹¹¹ J. Paulo II, Carta Encíclica *EE*, n. 25.

– «... e isto é coisa muito certa... estando dito santo padre Fr. João dizendo *missa* no dito convento da cidade de Baeza, e tendo consumido ficou *absorto* com o cálice nas mãos, estando tão alheado que não se lembrava de acabar a missa, e deixava o altar para sair...».¹¹²

– «... *Dizia missa com grande devoção*; foi muito amigo da curiosidade e limpeza do culto divino e da Igreja; *celebrava as festas de Nosso Senhor e do Santíssimo Sacramento com grande devoção...*».¹¹³

– «... Um dia dizendo *missa* o dito santo padre, tendo consumido, ficou tão *absorto* que, sem saber ir adiante na missa, tomou o cálice e retirava-se para a sacristia a fim de se desparamentar; e que como esta santa mulher lhe conhecia a sua grande virtude e o tinha visto, passando próximo dela, tocou-lhe na casula dissimuladamente e disse-lhe: Quem vai acabar a missa? Venham os anjos acabá-la, e vindo mais a si, voltou e acabou-a»...¹¹⁴

A estas alturas estamos em condições de responder se sim ou não à pergunta inicial sobre a «existência eucarística» de S. João da Cruz. Perante os factos do biógrafo e das testemunhas que declararam nos processos, não valem os argumentos de uma concepção particular, espiritualista e transcendente e paradoxal do sacramento da comunhão, como se pretende ver no Santo. Diante de tão grande amor, desejo e devoção com que celebrava a missa, as festas de Nosso Senhor e do Santíssimo Sacramento, deixados já de parte os sinais do extraordinário e maravilhoso, apenas podemos intuir como vivia o Evangelho de «aquela tão saborosa e amorosa doutrina da Sagrada Eucaristia».

Quem como ninguém cantou como sabia bem onde Deus tem a sua «manida», quem como ninguém escutou a Palavra de Deus na liturgia, quem como ninguém desejou e celebrou a festa da Eucaristia, inigualavelmente melhor que ninguém viveu eucaristicamente. Por isso, pode «exortar-nos» a «contemplar o “rosto eucarístico” de Jesus na escola de Maria» e a «fazer uma experiência sempre renovada da centralidade da Eucaristia», uma vez que, «vivemos de Jesus eucarístico, por Ele somos nutridos, por Ele somos iluminados».¹¹⁵ Recebeu o viático a 11 de Dezembro de 1591. No dia 13, mandou

¹¹²BMC 14, pp. 15-16.

¹¹³ BMC 14, p. 25.

¹¹⁴ BMC 14, p. 52.

¹¹⁵J. Paulo II, DC, n. 76.

chamar o prior do convento e fez-lhe um pedido, expressão da sua última vontade. Pediu-lhe que lhe trouxesse o Santíssimo Sacramento, não para comungar, mas para adorar o Senhor e despedir-se d'Ele: «Esta eterna fonte que desejo neste pão de vida eu a vejo». Tendo o Senhor Sacramentado diante de si, diz-lhe coisas cheias de ternura: «Já, Senhor, não vos voltarei a ver com os olhos mortais». Ficaram todos comovidos ao assistir àquela despedida tão sentida do santo enamorado do Senhor Sacramentado. Depois de recolhido o Santíssimo no sacrário, o santo recolheu-se no sacrário da sua alma, rezando talvez:

«Ó cristalina fonte,
se nesses teus semblantes prateados
formasses de repente
os olhos desejados
que tenho nas minhas entranhas desenhados!». ¹¹⁶

No dia 14 de Dezembro, «rompeu-se a tela do doce encontro», e João da Cruz, depois de beijar o Crucifixo,¹¹⁷ e dizer «nas tuas mãos Senhor entrego o meu espírito» (Lc 23, 46), viu «os olhos desejados que tinha em suas entranhas desenhados». A Páscoa de João da Cruz, deste mundo para o Pai, foi um êxodo da terra ao céu e uma verdadeira «noite ditosa». A noite cósmica e a noite da fé são também lugar de encontro amoroso entre os amantes, entre Deus e o homem.

«A Eucaristia *revela-se extremamente rica de esperança* mais autêntica, da esperança pelo destino da humanidade e de cada pessoa individual. No que se refere à própria vida individual, é o próprio Jesus que dá a conhecer essa esperança, afirmando: “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna, e Eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6, 54). *É a vida eterna de Cristo que penetra na alma* daquele que recebe a carne e o sangue eucarísticos, e este dom da vida eterna garante a sua ressurreição, que terá lugar no fim dos tempos (...). A Eucaristia encaminha comunidade e indivíduos para o seu destino final; é a *fonte inexaurível de esperança* que não engana (Rm 5, 5), porque está ligada ao poder soberano de Cristo e à imensidão do seu amor, que nos é largamente concedido através do Espírito Santo». ¹¹⁸

¹¹⁶ CB 12.

¹¹⁷ BMC 14, 336.

¹¹⁸ *Eucaristia sacramento de vida nova*, pp. 26-27.

S. João da Cruz foi uma personalidade eucarística de corpo e alma. Agora já «gozam juntos em eterna melodia» de «aquilo que a (sua) alma pretendia»:

«O aspirar do ar
o canto da doce filomena
o souto e seu donaire
na noite serena
com chama que consome e não dá pena».¹¹⁹

Agora, depois de «rompida a tela do doce encontro», no «seu aspirar saboroso de bem e glória cheio – canta no céu o Santo a Nosso Senhor –, *quão* delicadamente me enamoras» (CH 4, 17).

Pe. Manuel Reis

¹¹⁹CB 39.

O IMPACTO DA EUCARISTIA NA VIDA ESPIRITUAL - II

MANUEL MORUJÃO

(Continuação)

Cristo há só um: o Cristo eucarístico e mais nenhum*

– Tentativa de criar um partido de Cristo, que não fosse eucarístico: «Cristo sim! Eucaristia não!» (cf. *Jo 6, 41-59*).

– Identidade entre o Cristo da Eucaristia e o Cristo de Belém e de Nazaré, de Caná e do Calvário, das curas dos doentes, do acolhimento dos pecadores e do milagre da multiplicação dos pães...

1. **Cristo na Trindade**, desde sempre, Filho Unigénito do Pai, para onde regressou depois da Ascensão...

2. **Cristo da Encarnação**, em tudo igual a nós, nasceu, cresceu, trabalhou, pregou, riu e chorou, passou fazendo o bem...

3. **Cristo que amou até ao fim**, dando a vida por nós na cruz, depois de instituir a Eucaristia, como sinal do seu amor até ao fim dos tempos...

4. **Cristo da Ressurreição**, que nos acompanha, aparecendo discreto, fazendo-se Eucaristia, comunicando vida nova...

Cristo Eucarístico, continua e actualiza o Cristo da Encarnação e da Redenção: «Eu estarei sempre convosco até ao fim dos tempos» (*Mt 28, 20*).

* Da conferência proferida na XXI Semana de Espiritualidade no Centro de Espiritualidade dos Carmelitas Descalços em Avesadas, dias 23-28 de Agosto de 2004, sob o tema geral «A Eucaristia fonte de vida». O P. Manuel Morujão, SJ., especialista deste temas, apresentou a sua comunicação como quatro grandes quadros esquemáticos de que apresentamos aqui dois.

O Cristo da Eucaristia revela-nos o Cristo total e não apenas uma faceta ou estado de Cristo.

Na Eucaristia, celebramos e comungamos a Cristo:

- que está na glória do Pai, intercede por nós e prepara-nos um lugar no Céu;
- que nos envia o Paráclito, o Espírito da verdade e da fortaleza;
- que se fez um de nós, assumindo a nossa vida por inteiro;
- que instituiu a Eucaristia como sacramento do seu amor;
- que deu a sua vida em amor até ao fim, na cruz do Calvário;
- que ressuscitou glorioso e é penhor da nossa futura glória.

Fazer da Missa uma missão

Cristãos eucarísticos praticantes – celebrar para praticar.

- «Missinha»: piedosismo desligado da vida real; devocionismo/consumismo religioso; espiritualismo não encarnado na vida; assistência descomprometida; *missa de corpo presente* e alma ausente.

- Missa: «Memorial» da Morte e Ressurreição; celebração do Amor que dá a Vida: Deus dá-Se-nos a comungar; Deus connosco até ao fim do mundo; penhor da glória futura no Céu.

- Missão: a Missa é tão rica que se faz Missão; do ir à Missa ao viver em Eucaristia; praticar a Missa: Amor a cem por cento; fazer da vida uma Eucaristia; exportar a Missa para a vida.

Não se pode viver a Missa sem praticar a Missão.

O cristão mais eucarístico é o que mais ama, dando a vida.

A Missa não é uma santa devoção. É uma santíssima prática de amor.

A **Missa tende para a Missão**, como o rio para o mar: «Santa Missa, porque a liturgia em que se realiza o mistério da salvação termina com o envio dos fiéis («missio») para que vão cumprir a vontade de Deus na sua vida quotidiana» (*Catecismo da Igreja Católica, 1332*).

DA AMBIGUIDADE DEVOTA À ESPIRITUALIDADE CONCEPCIONAL

- O feminino em St^a. Beatriz da Silva e St^a. Joana de Valois *

DR. CARLOS HENRIQUE DO CARMO SILVA

1. (Introdução) Contexto da piedade feminina: da devotio moderna e da tradição das beguinhas à nova espiritualidade mariana.

O Cristianismo, no seu *kerigma* universal, desde sempre se encontrou também com o *feminino* numa interpelação tão mais vital e carismática como a que se encontra no eco evangélico do seguimento de Jesus acompanhado pelas *santas mulheres*.¹ De modo menos epifânico, antes na *diafania* do mistério da Encarnação, a catequese dos relatos ditos ‘Evangelhos de infância’ salientam a figura de Maria,

* Texto da Comunicação às «Jornadas Culturais de Balsamão - 300º Aniversário da Aprovação dos Marianos - 245 anos da chegada a Portugal», - em Balsamão, Macedo de Cavaleiros, Vimioso, Algofo e Soutelo, de 2-5 de Outubro de 1998, - organizadas pelos Padres Marianos da Imaculada Conceição - Balsamão e Câmara Municipal de Macedo de Cavaleiros, - conferência cujo tema era: «O feminino da Renascença e as Santas Beatriz da Silva e Joana de Valois».

¹ Cf. Mt 27, 55; Lc 23, 27...

Virgem e Mãe,² quer nos passos do velado Advento,³ do mistério da Visitação, quer na privilegiada Anunciação angélica, depois noutros “lugares” (Natal, Apresentação...)⁴ que se hão-de tornar verdadeiras estações de alma na meditação desse percurso, recolhido, quase silencioso, da *Bendita, entre todas as mulheres...*⁵

E, quer nesta críptica via mariana, desde cedo motivo também de uma piedade – dum litúrgico culto (sobretudo oriental)⁶ –, quer naquela feminina presença junto do divino Mestre, da Santíssima Virgem, mesmo ao pé da Cruz como *Mater dolorosa*,⁷ ou, então, já na eloquência pentecostal como *Mater ecclesiae*,⁸ encontra-se este exemplar modelo de feminino acolhimento, de sapiencial escuta do Verbo ou de obediencial consagração ao Espírito que dá a Vida...⁹

² Cf. *Lc* 1 e 2; cf. também: O. CULLMANN, “Infancy Gospels”, in: E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1959, trad. ingl., Trowbridge, Redwood Pr., 1963, t. I, pp. 363 e segs.; *vide* ainda: H.-Ch. PUECH, ed., “Gnostic Gospels and Related Documents”: «Gospels under the Names of Holy Woman», in: *Ibid.*, pp. 338 e segs.

³ Era assim que preferia meditar-Lhe o misterioso Verbo oculto... - Nossa Senhora no Advento - tal confessa a mística Bt^a. ISABEL DA TRINDADE, “O Céu na Terra” (= *Le Ciel dans la Foi*, in: Conrad de MEESTER, ed. crít., *ELISABETH DE LA TRINITÉ, Oeuvres Complètes*, Paris, Cerf, 1991), X, § 40, in: *Obras Espirituais*, (ed. rad. por P. Manuel Reis, O.C.D., e Carlos H. do C. Silva, Oeiras, ed. Carmelo, 1989, p. 51; ed. *Oeuvres...*, p. 124): “Parece-me que a atitude da Virgem, durante os meses que decorreram entre a Anunciação e o Natal, é o modelo das almas interiores, dos seres que Deus escolheu para viverem de dentro, no fundo do abismo sem fundo.”; cf. *Ibid.*, C(arta) 250, (trad. port., p. 246; ed. *Oeuvres...*, p. 634). *Vide* nosso estudo: arlos H. do C. SILVA, “A diafania de uma Presença: A Bem-Aventurada Irmã Isabel da Trindade (O.C.D.)”, in: *Ibid.*, pp. xix- lii.

⁴ Cf. *Lc* 1, 28...; são os marianos “Mistérios” do Rosário. Cf., entre outros, Andreas HEINZ, “Lob der Mysterien Christi. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Leben-Jesu-Rosenkranzes”, in: H. BECKER e R. KACZYNSKI, *Liturgie und Dichtung*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1983, t. I, pp. 609-639; ainda: [Secret. Nac. do Rosário], *Manual do Rosário*, Fátima, Ed. Secret. Nac. do Rosário, 1994, pp. 228 e segs.

⁵ Cf. *Lc* 1, 42: ‘*eulogeméno sy` en gunaixin...*’ *Vide* também todo o eco do “Magnificat” (*Lc* 1, 46 e segs.): cf. Louis MONLOUBOU, *La prière selon Luc - Recherche d'une structure*, Paris, Cerf, 1976, c. V, pp. 219 e segs.: «Le Magnificat».

⁶ Veja-se, entre outros, síntese em: Cuthbert GUMBINGER, O.F.M., “Maria en las Liturgias Orientales”, in: J.B. CAROL, *Maryology*, Milwaukee, Bruce Publ. Co., 1955-57, trad. cast., Madrid, B.A.C., 1964, pp. 182 e segs.

⁷ Cf. *Jo* 19, 25.

⁸ Cf. *Jo* 19, 27; e cf. *Ac* 2, 1 e segs.

⁹ É a escuta mariana, a Virgem do Silêncio... Cf. Ignacio LARRAÑAGA, *El Silencio de Maria*, trad. port. por A. Duarte de Almeida, S. Paulo, Paulistas, 1978; e *vide*: Mgr. Marcel-Marie DUBOIS, *Petite Somme Mariale*, Paris, Bonne Presse, 1957. Mas escutem-se ainda as palavras, que resumem este Modelo da alma orante, segundo ISABEL DA TRINDADE, *Último Retiro*, XV, § 40 (in: trad. port., p. 127; ed. *Oeuvres...*, p. 184): “Depois de Jesus Cristo, sem dúvida, na distância que vai do Infinito ao finito, há uma criatura que foi também o grande louvor de glória da Santíssima Trindade. Foi ela quem respondeu plenamente à eleição divina, de que fala o Apóstolo: manteve-se sempre “*pura, imaculada, irrepreensível*” (...). «A Virgem conservava todas estas coisas no seu coração.» [*Lc* 19 e 51].”

É certo que, historicamente, muito do enquadramento da mulher na religião cristã ficará dependente das concepções epocais e das condições socio-económicas, políticas e psicológicas,¹⁰ tanto do seu papel na família, em particular na herança da sociedade romana, quanto da sua subalternidade religiosa, que provinha já da tradição judaica e vetero-testamentária.¹¹ Porém, não deixa de ser notável que, após quase um primeiro milénio de eclipse do seu valor na vida religiosa, a mulher se tenha revelado como uma faceta incontornável – até uma mística complementaridade simbólica e sexual – do próprio mistério cristão. E, isto, não só no renascimento cultural e profundas alterações socio-morais operadas a partir do século XII,¹² mas também pelo redescobrimto da espiritualidade mariana, quer por teólogos e santos Padres, como S. Bernardo a quem se fica devendo o cavaleiresco apelativo da Virgem, por *Nossa Senhora*, quer na sensibilidade devocional feminina e femininamente então expressa.¹³

É neste contexto evolutivo medievo, de uma crescente importância da mulher numa compreensão heterossexual da própria linguagem do religioso, – tão bem marcada nessa nova *aetas ovidiana* (assim se chegou a dizer o séc. XIII), nesse contínuo e sucessivo comentário do “Cântico dos Cânticos”...¹⁴–, que se deve situar a raiz de um típico

¹⁰ Cf. Georges DUBY e Michelle PERROT, dir., *Storia delle Donne*, Roma/ Bari, Gius. Laterza & Figli Spa., 1991, 5 vols. (trad. port.: Porto, Afrontamento, 1994); Andrè BURGUIÈRE, Christiane KLAPISCH-ZUBER, Martine SEGALEN, Françoise ZONABEND, dir., *Histoire de la famille*, Paris, A. Colin, 1986, 3 ts.; Odon VALLET, *Déeses ou servantes de Dieu? - Femmes et religions*, Paris, Gallimard, 1994.

¹¹ Cf. F. ALVAREZ-PEREYRE e F. HEYMANN, “Un désir de transcendance - Modèle hébraïque et pratiques juives de la famille”, in: *Histoire de la famille*, ed. cit., t. I, pp. 357 e segs.; Jo Ann HACKETT, “In the Days of Jael: Reclaiming the History of Woman in Ancient Israel”, in: Clarissa W. ATKINSON, Constance H. BUCHANAN e Margaret R. MILES, (eds.), *Immaculate and Powerful - The Female in Sacred Image and Social Reality*, Boston, Beacon Pr., 1985, pp. 15 e segs.

¹² Cf. Denis de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972, pp. 120 e segs.: «La Révolution psychique du XII^e siècle»; Léopold GÉNICOT, *Les lignes de faite du moyen âge*, Paris, Casterman, 1966, pp. 178 *et passim*; ver também toda a influência do “amor cortês”: cf. C.-S. LEWIS, *The Allegory of Love*, Oxford, Oxf. Univ. Pr., 1936; Moshé LAZAR, *Amour Courtois et Fin'Amors dans la littérature du XII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1964; Jean MARKALE, *L'amour courtois ou le couple infernal*, Paris, Imago, 1987, pp. 99 e segs. Vide n. seg.

¹³ Cf., entre outros, Étienne GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1986, pp. 193 e segs.: «Saint Bernard et l'amour courtois». Vide n. anterior.

¹⁴ Cf. Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Francke V., 1948, t. II, pp. 499 e segs.; Paul RENUCCI, *L'aventure de l'Humanisme européen au Moyen-Âge (IV^e- XIV^e siècle)*, Paris, Belles Lettres, 1953, pp. 68 e segs. É ainda a lição de S. BERNARDO, *In Cant....*, num Sermonário típico sobre o simbolismo espiritual do “Cântico dos Cânticos”.

devocionalismo, o qual a partir da *devotio moderna* ganha características místicas mais acentuadas, e estará ainda na base da espiritualidade concepcionista cuja temática aqui nos traz.¹⁵

E torna-se, então, oportuno antecipar uma perplexidade: curioso notar-se que em santas mulheres, aliás de estirpe nobiliárquica, como St^a. Beatriz da Silva ou St^a. Joana de Valois, unidas por um mesmo extraordinário amor à Virgem, um mesmo carisma marial, (que há-de estar ligado – como se verá – às origens da espiritualidade dos Padres Marianos), não é tanto aquele sentido devocional entusiástico, aquela *feminina mística e extática vivência* do Amor com Cristo, Esposo das almas, que há-de estar presente.¹⁶ Outrossim, dir-se-ia, uma sensibilidade primeiramente cultivada por *homens*, de S. Bernardo, St^o. Anselmo e outros até aos Doutores marianos, como os franciscanos Guilherme de Ware e sobretudo Duns Escoto,¹⁷ exigida nessa varonil atitude face à Imaculada Virgem, à Senhora, que simboliza ainda um lado também de complementaridade subconsciente, face nocturna e apassivante da masculina psicologia.¹⁸ Terá sido essa sensibilidade mariana, cultivada em torno dos “privilégios da Santíssima Virgem”, que foi proposta, – já que modelo seráfico da perfeição da alma, – às novas Ordens femininas, como exemplo a seguir em virgindade, em penitência e oração.¹⁹

¹⁵ Cf. Álvaro HUERGA, O.P., “La Vida Cristiana en los Siglos XV- XVI”, in: A. HUERGA, I. IPARRAGUIRRE, S.J., EULOGIO DE LA V. DEL CARMEN, O.C.D.... *Historia de la Espiritualidad - A. Espiritualidad católica, II. Espiritualidades del Renacimiento, barroca e ilustrada, romántica y contemporánea*, Barcelona, Juan Flors ed., 1969, pp. 15 e segs.: «Devotio Moderna»; Pierre GROULT, *Los Místicos de los Países Bajos y la Literatura Espiritual Española del Siglo XVI*, trad. cast., Madrid, Fundac. Univ. Española, 1976, pp. 37 e segs.

¹⁶ Cf. Jacques MAÏTRE, *Mystique et féminité, Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997, pp. 59 e segs.: «Le discours de la sexualité métaphore du vécu mystique.»; Alois Maria HAAS, “Schools of Late Medieval Mysticism”, in: Jill RAITT, ed., *Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation*, (“World Spirituality: An Encyclop. History of the Religious Quest”, 7), N.Y., Cross Road, 1988, pp. 140 e segs.: «Early Female Mysticism (*Frauenmystik*)». Vide *infra*, ns. 20 e segs.

¹⁷ Cf. Jose ANTONIO MERINO, *Historia de la Filosofía Franciscana*, Madrid, B.A.C., 1993, pp. 242 e segs. (Juan Duns Escoto) e pp. 377 e segs.; cf. André VAUCHEZ, *La spiritualité du moyen âge occidental - VIII^e- XIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1994, trad. port., Lisboa, Estampa, 1995, pp. 143 e segs. *et passim*.

¹⁸ Cf. Jacques MAÏTRE, *Mystique et féminité, Essai de psychanalyse sociohistorique*, ed. cit.; vide o simbolismo em causa in: R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, *L'appel du feu*, Genève, Aquarius, 1984, pp. 33 e segs.; C. G. JUNG, *Mysterium Coniunctionis: Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie, I e II*, Zürich, Rascher V., 1955 e 1956 (vol X e XI de *Psychologische Abhandlungen*) e vide *infra*, ns. 23 e seg.

¹⁹ Cf. P. Ladislau MROCZEZ, M.I.C., “Cultus Mariae Immaculatae et Congregationes Religiosae Originis Polonae”, in: Várs. Auts., *Virgo Immaculata* (Acta Congressus...-Roma, 1954), Roma, Academia Mariana Internationalis, 1957, pp. 442- 432.

Ao contrário, nas *devotas* que enchameiam novas formas de vida piedosa, desde as *beguinas*, as terciárias, as beatas, até às carismáticas, mais tarde as *alumbradas*, as videntes, as místicas...,²⁰ é em torno da Santa Humanidade de Jesus Cristo e da sua sensível imitação, das Chagas ao Sagrado Coração, à Eucaristia e à comunhão espiritual, etc., que se alimenta uma sensibilidade da dita *mística afectiva e sponsal*,²¹ não isenta, como é óbvio, de menos prudentes projecções pulsionais, – hoje psicanalizáveis –, mas que se inserem adentro numa justa complementaridade heterossexual e espiritual da relação, assim simbolizada, do homem com Deus.²²

E, neste inverso entrecruzamento das valências sexuais e espirituais, do que C. G. Jung disse ser a estrutura profunda *animus - anima* do psiquismo humano,²³ é curioso que, nesse nocturno ancestral, nessas

²⁰ As *beatas*, que como refere André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental - VIII^e - XIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1994, trad. port. Lisboa, Estampa, 1995, p. 171: “*mulieres religiosae* - esses seres “meio carne, meio peixe”, segundo a feliz expressão de Jacques Le Goff - que não eram nem monjas nem simples leigas, mas procuravam encontrar uma via intermédia entre ambos os estados.” Sobre essa nomenclatura das “beatas”, cf. Caroline Walker BYNUM, “Religious Women in the Later Middle Ages”, in: Jill RAITT, ed., *Christian Spirituality, High Middle Ages and Reformation*, ed. cit., p. 124: “In the north of Europe (especially northern France, the low countries, Switzerland, and the Rineland) we find women called “beguines”. (The etymology of the word is debated, but it may be a slur, derived from “Albigensian” - that is, heretic.) (...) In the south of Europe (especially Italy), paralleling the beguines, we find the “tertiaries” - individuals living in the world who affiliated with one of the great mendicant orders (usually Franciscan or Dominican) and followed a life of penitential asceticism, charitable activity and prayer. In Spain, women of such quasi-religious statuses were known as *beatas*.” Quanto a outras mais prováveis etimologias para *beguinas*, cf. HÉFÉLÉ, art. “Béghines (et Bégards)”, in: *Dict. Encycl. de la Théol. Cathol.*, t. II, pp. 448-449 (hipótese ultrapassada < de Lambert, le *Bègue*, ou le *Bèghe*, etc.; e, mais provável < saxónico *beggen*, “pedir”; donde *bitten*, *beten*, *Betschwestern*... (“suplicar”, orar...)). cf. W. PREGGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, apud F. VERNET, art. “Béghards, béguines hétérodoxes”, in: *Dict. de Théol. Cath.*, t. II- 1, cols. 529 e segs. (hipótese de <*beguttae* (fr. *bigottes*) < (?) by Gott, “por Deus”). De relacionar ainda com os *fraticelli*, os Irmãos de Espírito Livre, etc. e reparar que essas “beatas” eram muitas vezes chamadas simplesmente *Svestrones*, *Zvestriones* < alem. *Schwester*, etc. Sobre relação ainda com bogomilos, cátaros, valdenses, etc. e o *alumbradismo* (este intra-hispânico): Cf. MELQUIADES ANDRÉS, *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y America*, Madrid, B.A.C., 1994, pp. 274 e segs.; Vide ainda Raoul VANEIGEM, *La résistance au christianisme - Les hérésies des origines au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1993, pp. 297 e segs.: «Bégards et béguines», etc. cf. *infra* n. 31

²¹ Trata-se da *Minnemystik* e da *Brautmystik*: Vide *infra* n. 34; cf. MELQUIADES ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, 2 ts., Madrid, B.A.C., 1977, t. II, pp. 147 e segs. (“Carácter afectivo”); e pp. 152 e segs. (“Cristocentrismo. La Santa Humanidad de Cristo y la espiritualidad del recogimiento”); Hilda GRAEF, *The Story of Mysticism*, N.Y., Doubleday, 1965.

²² Cf. Jacques MAÏTRE, *Mystique et féminité, Essai de psychanalyse sociohistorique*, ed. cit. *supra*; e, entre outros, vide: Philippe CAMBY, *l'érotisme et le sacré*, Paris, Albin Michel, 1989.

²³ Cf. C.G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, Rascher V., 1944; Id., “Über den

amnióticas águas da imaginação da *gyné*, ainda como telúrica ‘Mãe’,²⁴ matriz irredutível e primordial do *feminino* até na hipertrofia pneumatológica e como personificação da Santa Sabedoria, etc.,²⁵ se advogue, quer um viril correlato, na varonil transformação da atitude da religiosa, quer a catequese da docilidade e passiva atitude da feminilidade da alma do religioso. Recusando essa mítica diluência de uma ‘Noite antiquíssima...’,²⁶ os ecos pagãos das ‘Virgens negras’,²⁷ ou dum

Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes”, in: *Von der Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, Rascher V., 1954; vide n. seg.

²⁴ Cf. C.G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, Zurich, Rascher V., 1952, pp. 300 e segs.; ainda: Id., Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus”, in: *Von der Wurzeln des Bewusstseins*, ed. cit. Sobre o simbolismo “telúrico” e primitivo desta *Matriz*, cf. *infra* n. 27.

²⁵ Cf. René LAURENTIN, art. “Marie”(Sainte Vierge), in: *Dict. de Spirit.*, t. X, cols. *finis*, quando salienta certa confusão entre os atributos do Espírito Santo, como a Divina Sabedoria, etc. e a piedade marial. Vide também: Várs. Auts., *Sophia et l'Âme du monde*, Paris, Albin Michel, 1983.; Vide ainda, exemplos desta “Teologia no feminino” em St^a. Hildegarda de Bingen, cf. Barbara NEWMAN, *Sister of Wisdom - St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley/ Los Angeles, Univ. of California Pr., 1989, pp. 42 e segs.: «The Feminine Divine».

²⁶ Cf. ÁLVARO DE CAMPOS/ (F. PESSOA), *Odes*: “Vem, Noite, antiquíssima e idêntica./ Noite Rainha nascida destronada, / Noite igual por dentro ao silêncio, Noite/(...)”; “Nossa Senhora/ Das coisas impossíveis que procuramos em vão, (...)”; in: Maria Aliete GALHOZ, ed., *F.P.- Obra Poética*, Rio de Janeiro, José Aguilar Ed., 1972, pp. 311 e segs.; a relacionar, de outro modo, com Teixeira de PASCOAES, *As Sombras...*etc. É aqui descabido referir todo o vasto simbolismo da *Noite-matriz* desde a mentalidade mítica (cf. Mircea ÉLIADE, *Traité des Religions*, Paris, Payot, 1964, pp. 139 e segs.), de HESÍODO, *Theog.*, v. 123..., aos pré-socráticos, à metáfora dionisiana (Pseudo-AREOPAGITA, *Theol. Myst.* I, 1,1 e segs.; PG, III, cols. 997b e segs.) à leitura mística desde St^o ANTÔNIO DE LISBOA (cf. Francisco da Gama CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, vol. II: *A Espiritualidade Antoniana*, reed. Lisboa, I.N.-C.M., [s.d.], pp. 125 e segs.: «A “noite mística” de Santo António») até S. JOÃO DA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, I, 1, 1-2...,; *Noche oscura*, I, 1, 1 e segs. (in: Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, O.C.D., *San JUAN DE LA CRUZ, Obras Completas*, ed. crit., Madrid, B.A.C., 1989, pp. 92 e segs.; e pp. 321 e segs.); e cf. Várs. Auts., *Nuit mystique, Nature et Grâce, Sainteté et Folie*, (“Études Carmélitaines”, 23, II), Bruges, Desclée, 1938.), chegando ainda aos filósofos como Schelling, aos românticos e a poetas como R.M. Rilke, *Hymnen an die Nacht...*; M. HEIDEGGER, (“Zur Erörterung der Gelassenheit - Aus einem Feldweggespräch über das Denken”, in: *Gelassenheit*, Pfüllingen, G. Neske, 1959³, p. 71...), etc. Bastará sublinhar o oriental sentido da diluência e da *unio* maternal da “Noite”: cf. H. ZIMMER, *Maya, der indische Mythos*, München, Insel V., 1978; também na tradição islâmica do *Mi'raj*, entre outros: André MIQUEL e Percy KEMP, *Majmûn etLaylâ: l'amour fou*, Paris, Sindbad, 1984; Ioan P. COULIANOU, *Expériences de l'extase...*, Paris, Payot, 1984, pp. 153 e segs. (légendes du Mi'raj). Sobre as vivências medievais do *nocturno* que também estão na base daquela sensibilidade simbólica do feminino, cf. interessante estudo de Jean VERDON, *La nuit au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 1994, sobretudo pp. 221 e segs.

²⁷ Cf. Ean BEGG, *The Cult of the Black Virgin*, London/ N. Y., Arkana, 1985, pp. 126 e segs.: «The symbolic Meaning of the Black Virgin». Para os antecedentes primitivos desta religiosidade cf. E. O. JAMES, *The Cult of the Mother-Goddess - An Archaeological and Documentary Study*, London, Thames & Hudson, 1959, sobretudo pp. 192 e segs.; Robert GRAVES, *The White Goddess, A historical grammar of poetic myth*, London/ Boston, Faber & Faber, 1961¹, reed. 1986; ainda Moisés do ESPÍRITO SANTO, *A Religião Popular Portuguesa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1990, pp. 97 e segs.: «A Grande Senhora dos Montes». Vide n. anterior.

ctónico elemento pulsional e regressivo à abscôndita *Gottheit*,²⁸ a pedagogia – é certo, misógena, – dos clérigos e directores espirituais das religiosas, bem assim de muitas das grandes Madres mestras e santas guias em relação às suas próprias Irmãs em religião, foi a de chamar a atenção para uma necessária virilidade de atitude.²⁹ Assim aconteceu com Santa Catarina de Sena, com Santa Teresa de Ávila,... sempre num varonil tipo de religiosidade cavaleiresca que não envergonharia o masculino regime monástico, beneditino, clunicense..., mesmo de uma ‘cavalaria espiritual’ como o da própria tradição cisterciense.³⁰

No entanto, na base desta orientação realizada sobretudo por parte dos clérigos detentores ciosos do poder eclesiástico e zelosos da ortodoxia que perigava face aos novos ventos do erasmismo, ao preanúncio da Reforma, ao pulular de antigas e novas heresias,³¹ o específico e diferente acicate da afectividade feminina na vida religiosa e na própria espiritualidade não deixa de estar latente.³² Por isso, se a partir dos finais do século XIV e durante o século seguinte, no desenvolvimento dos ideais do Renascimento, houve de se reforçar aquele discurso de poder, aquela moral ascese, contra os excessos do misticismo do ‘Outono da Idade Média’,³³ certa linhagem da espiritualidade das beguinas, não tanto do ‘Livre Espírito’, mas ainda da mística afectiva (*Minnemystik*),

²⁸ A expressão é de Mestre ECKHART e de outros Místicos do Reno, exprimindo o “lado” oculto de Deus (*Gott*), como *Essência* abscôndita, abissal, nocturna, *feminina*... Cf. Alain de LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane, d’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, O.E.I.L., 1984, pp. 278 e segs.

²⁹ “Male biographers frequently praised woman for “virility” and woman, like Catherine of Siena, sometimes urged other women (and men) to behave “manfully”.” (como refere, C. W. BYNUM, “Religious Woman...”, ed. cit., p. 135). A reacção misógena dos clérigos havia de brandir a ameaça da perseguição a tais excessos femininos em termos de feitiçaria (cf. *ibid.*, p. 129).

³⁰ Cf. *supra* n. anterior. Quanto a St^a. TERESA DE JESUS, *Carta* 433, 13: “[las monjas] están más obligadas a ir como varones esforzados y no como mujercillas.” (ed. EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., e Otger STEGGINK, O. Carm., *St^a. T. DE J., Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1986⁸, p. 1386⁸; ainda: *Vida* 6, 6; 11, 14; *Mor.* VI, 4, 2...; *Fund.* 4, 5... (in: ed.cit. pp. 50, 74; 536; 687...). Cf. Denis VASSE, *L’autre du désir et le Dieu de la Foi, Lire aujourd’hui Thérèse d’Avila*, Paris, Seuil, 1991.

³¹ Cf. *supra* n. 20; e Marcelino MENENDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, 2 ts., Madrid, B.A.C., 1987; também Raoul VANEIGEM, *op. cit.*, pp. 267 e segs.

³² *Vide*, entre outros, Emilie ZUM BRUNN e Georgette EPINEY-BURGARD, *Femmes Troubadours de Dieu*, Bruxelles, Brepols, 1988, pp. xiii e segs.; e *supra* n. 20.

³³ Cf. C. W. BYNUM, “Religious Women...”, pp. 126 e 134; *vide*: Joseph HUIZINGA, *El Otoño de la Edad Media - Estudios sobre las Formas de la Vida y del Espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, trad. do alem. por Jose Gaos, Madrid, Rev. de Occidente, 1961³, pp. 261 e segs.: «La emoción y la fantasía religiosas».

ligada também à corrente mendicante, ao alargamento laical da caritativa via franciscana, hão-de permanecer como fermento do que se poderá convir em chamar um Cristianismo moderno.³⁴

Na mulher, a quem de início quase é negado acesso ao convento e à dignidade religiosa, e que fora do cenóbio procurava outras formas de vida devocional, – na mulher que, depois, se vê confinada a uma quase universal obrigatoriedade de clausura, às vezes mais como recolectório de viuvez ou de desenganos do mundo³⁵–, persiste um secreto modo de compreensão da essência do religioso e que, em contraste com o Cristianismo apostólico, depois ascético, e escolástico, é prenhe de ressonâncias afectivas e caritativas, numa mística nupcial e também filial.³⁶

É nessa mulher, que provém da apaixonada devoção, da medieval “paixão sagrada”, e que também há-de rasgar na corte e na ascensão da burguesia privilégios adquiridos, tanto mundanamente sedutora e intrigante, quanto espiritualmente enigmática e intranquila, que se reconhecerá um “romantismo” *avant la lettre*, um influente pendor do “coração” mesmo na vivência religiosa moderna.³⁷ Influência, não só das beguinhas sobre os begardos e outros monges depois ditos giróvagos ou vagantes,³⁸ mas de almas seráficas como a de Santa Clara no complemento daquela cósmica abertura de coração do *Poverello*,³⁹ embora remetida à

³⁴ Cf. B. HILL, “A Refuge from Men: The Idea of a Protestant Nunnery”, in: *Past and Present*, 117 (1987), pp. 109 e segs.; E. ULM BRUNN e G. EPINEY-BURGARD, *op. cit.*, pp. xxv e segs.; A. HUERGA, *op. cit.*, pp. 13 e segs. *Vide infra* n. 36.

³⁵ Cf. C. W. BYNUM, “Religious Woman...”, pp. 126-127; Elisja Schulte VAN KESSEL, “Virgens e mães entre o Céu e a Terra - As cristãs no início da Idade Moderna”, in: G. DUBY, M. PERROT, eds., *Storia delle Donne*, trad. port., ed. cit., t. III, pp. 206 e segs.: «Institutos de perfeição».

³⁶ É a *Minnemystik* (“mística do Amor”) em contraste com a *Wesennemystik* (“mística da Essência”, ou especulativa)... - *vide supra* ns. 21 e 34.

³⁷ *Eros místico...* Cf. Jean-François SIX, *Le Chant de l'Amour - Éros dans la Bible*, Paris, Desclée de Brouwer/ Flammarion, 1995; ainda Anders NYGREN, *Erôs et Agapè, La notion chrétienne de l'Amour et ses transformations*, Paris, Aubier, 1962, 3 vols. Cf. *supra* ns. 12 e 16; e *vide infra*.

³⁸ Os begardos, outros devotos, que tomam um modo de vida itinerante, à semelhança dos *fraticelli*, e outros mendicantes, são ditos *vagantes*, *giróvagos*, etc. (cf. franc. “turlupins”, “lollards”...) Cf. Raoul VANEIGEM, *a résistance au Christianisme*, ed. cit., pp. 300 e segs.: «Bégards et béguines errants». Não confundir com os *goliardos* e a literatura profana e satírica destes. Recorde-se, no entanto, que o comportamento das *beguinhas*, já suspeito aos olhos de espirituais como G. Groot e sobretudo de J. Gerson, será ainda satirizado, nos fins do séc. XV, na célebre *Narrenschif* de Sebastian Brandt.

³⁹ Cf., entre outros, Maria VICTORIA TRIVIÑO, *Clara de Asis ante el Espejo, Historia y Espiritualidad*, Madrid, Ed. Paulistas, 1991; cf. Id., (ed.), *Escritoras Clarisas Españolas*, Madrid, B.A.C., 1992. *Vide* François CHENIQUE, *Le yoga spirituel de saint François d'Assise - Symbolisme du Cantique des créatures*, Paris, Dervy, 1978, pp. 103 e segs.

clausura, (como ainda no século XVII há-de acontecer no destino também claustral da Ordem da Visitação, com Santa Joana de Chantal).⁴⁰ Influência poética, tal em Beatriz de Nazareth, em Matilde de Magdeburgo, ou em Hadewijch de Anvers..., visionária como em Hildegarda de Bingen e Gertrudes de Helfta, ou em Juliana de Norwich e Catarina de Génova..., mística como em Angela de Foligno, ou até em Margarida Porete..., e mesmo especulativa, como em Catarina de Sena, em Teresa de Ávila, ou só caritativa e assistencial, tal em Margarida de Oignie, Clara de Assis, Margarida de Cortona...,⁴¹ – mas, em todos os casos, no amor, não apenas efectivo, mas *afectivo*, cordial (e até mariano como em Beatriz da Silva ou em Joana de Valois).⁴²

É nesta variada riqueza espiritual, no contexto complexo e de viragem epocal, que se devem situar as origens próximas da sensibilidade mariana e feminina daquelas Santas, cuja histórica fundação de novos institutos religiosos se virá a revelar providencial estando ainda na

⁴⁰ Cf. Étienne-Marie LAJEUNIE, *St. François de Sales et l'esprit salésien*, Paris, Seuil, 1962, pp. 157 e segs.: “Dans le rayonnement de la Visitation”; Yves KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité. - Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998., pp. 107 e segs.: «La place des femmes»; C.W.BYNUM, “Religious Women...”, in: ed. cit., pp. 129 e segs.

⁴¹ É vastíssima a bibliografia. Fique apenas uma exemplificação: Beatriz de Nazareth, cisterciense (L. REYPENS, S.J. e J. Van MIERLO, S.J., ed., *BEATRIJS VAN NAZARETH, Seven manieren van minne*, Louvain, 1926); a beata Hadwijch, que recebe direcção de Jan van Leeuwen, e é espiritualmente reconhecida por Ruysbroec (Fr. J.-B. P., trad., *HADEWIJCH d'ANVERS, Écrits mystiques des Béguines*, Paris, Seuil, 1954); Hildegarda de Bingen, designada a “profetiza” pelas suas extraordinárias visões... (cf. *Opera Omnia*, in: PL, 197, 1882; numerosas eds. recentes); St^a. Gertrudes de Helfta, precursora de St^a. Margarida Maria e da mística do Sagrado Coração (A. SCHMITT, ed. e trad. *GERTRUDE D'HELFTA, Exercices*, Paris, Cerf, 1993); Juliana de Norwich (cf. Edmund COLLEDGE, O.S.A. e James WALSH, S.J., *JULIAN OF NORWICH, Showings*, N.Y./ Ramsey/ Toronto, Paulist Pr., 1978); St^a. Catarina de Génova, na célebre visão do “Purgatório”... (M.Th. DE BUSSIÈRE, ed., *Les Oeuvres de Sainte Catherine de Gênes*, Paris, Tralin, 1913); Angela de Foligno, também visionária (ed. E HELLO, *Le livre des Visions et Instructions de la bienheureuse Angèle de Foligno*, Paris, Seuil, reed. 1991); a “mártir” da perseguição, Margarida Porete (Max Huot de LONGCHAMP, ed., *MARGUERITE PORETE, Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'Amour*, Paris, A. Michel, 1984); não se devendo esquecer Matilde de Magdeburgo (METCHILD OF MAGDEBURG, *The Flowing Light of the Godhead*, trad. de Lucy Menzies, London, 1953), a cartuxa Margarida de Oingt (cf. A. DURAFFOUR, P. GARDETTE e P. DURDILLY, *Les oeuvres de Marguerite d'Oingt*, Paris, 1965), etc. ; cf., entre outros, Emilie Zum BRUNN e Georgette EPINEY-BURGARD, *Femmes Troubadours de Dieu*, Bruxelles, Brepolds, 1988; Ernest W. McDONNELL, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture with Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick, N.J., Rutgers Univ. Pr., 1954.

⁴² Cf. P. José Manuel MORAIS, M.I.C., “As Ordens Religiosas da Imaculada Conceição em Portugal nos séc^{os}. XVII e XVIII”, in: Várs. Auts., *De Cultu Mariano Saeculis XVII- XVIII*, (“Acta Congres. Mariologici - Mariani Internat., 1983), vol. VII, Romae, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1988, pp. 145 e segs. (contributo para o culto mariano).

base da espiritualidade dos Marianos. Tentemos, então, – neste resguardado e transmontano regaço de Portugal, nestas terras de Balsamão e da Senhora sempre curativa e medianeira, – colher o balsâmico perfume dessa santa herança, de Beatriz da Silva e de Joana de Valois, no enriquecimento feminino da teologia espiritual e timbre apostólico dos Marianos.

2. Os casos de St^a. Beatriz da Silva e St^a. Joana de Valois: vida religiosa e delineamento duma linhagem espiritual de louvor feminino e devoção mariana.

Nesta época em que a *media aetas* se vai finando e surgem sinais do moderno individualismo, depois evidente na filosofia e ciência, o próprio equacionamento da linguagem religiosa expressa essa vocação mais pessoal de uma *arte de servir a Deus* (Alonso de Madrid...),⁴³ da idiosincrásica preferência deste ou daquele exercício de piedade, numa palavra, duma *via devota* mais praticamente adaptada aos diversos estados de vida e atenta às individuais valências emocionais.⁴⁴ No entanto, se tal psicologia religiosa, acompanha não apenas a literatura ascético-mística, agora predominantemente de estilo auto-biográfico, mas ainda a própria retórica do “eu” nas letras profanas,⁴⁵ do ponto de

⁴³ Com o *individualismo* renascente, (cf. Jacob BURCKHARDT, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, trad. do alem., Paris, Plon, 1958, t. 1, pp. 197 e segs.: «Développement de l'individu ».) com o cartesianismo “avant la lettre” de Montaigne, Charles de Bovelles, Francisco Sanches... - há toda uma diferente atitude...; Cf. Fr. ALONSO DE MADRID, *Arte para servir a Dios*, (1521); ed. Fr. Juan BAUTISTA GOMIS, O.F.M., *Místicos Franciscanos Españoles*, t. I, Madrid, B.A.C., 1948, pp. 95 e segs. Vide MELQUÍADES ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, ed. cit., t. II, pp. 184 e segs.: «Metodización de la vida espiritual. La vía de la oración mental metódica».

⁴⁴ Cf. MELQUÍADES ANDRÉS, *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y America*, Madrid, B.A.C., 1994, pp. 62 *et passim*. A adaptação metódica dos *exercícios devotos* é muito realçada: “Un solo ejercicio, si es bien usado, contiene ocupación utilísima para toda la vida... Quien ha ejercicio, ha beneficio. (...)” (FRANCISCO DE OSUNA, *Segundo Abecedario*, Prólogo; cit *apud* MELQUÍADES ANDRÉS, *Hist. de la Mística...*, loc. cit.).

⁴⁵ Para uma reflexão mais abrangente cf.: Georges GUSDORF, *Les écritures du moi, Lignes de vie I*, Paris, Odile Jacob, 1991, pp. 119 e segs.; vide ainda: Anne FERRARI, *Figures de la contemplation, La «rhétorique divine» de Pierre de Bérulle*, Paris, Cerf, 1997, pp. 74 e segs.

vista socio-cultural continuam a ser bem poucas as mulheres admitidas, quer a essa criatividade estética, quer à própria capacidade dum indivíduo em matéria de vida religiosa ou de caminho orante e devocional.⁴⁶ À crescente idealização literária do feminino não corresponde uma maior independência efectiva da mulher e, ao contrário do que chegava a acontecer em período menos tutelado da vida religiosa, por exemplo com as beguinas e outros casos precoces e mais populares de certa liberdade devocional e de sensibilidade religiosa, as opções nesta matéria ficam, não só dependentes da masculina autoridade eclesial, mas de haver uma privilegiada situação nobiliárquica que abone a favor de eventual autonomia de decisão.⁴⁷

Serve esta nota para contextualizar os casos de Beatriz da Silva, bem assim o de Joana de Valois, pois se inserem plenamente na aristocrática origem que neste período do século XV há-de caracterizar um certo modelo de proveniência dos casos notáveis na vida religiosa e até do predominante acesso à santidade.⁴⁸

Basta lembrar alguns traços biográficos do perfil espiritual destas Santas:

Beatriz da Silva,⁴⁹ nascida quase de certeza em Campo Maior,⁵⁰ em 1424, de família nobre e porventura tendo recebido esmerada educação cristã por intermédio de religiosos franciscanos,⁵¹ vai com

⁴⁶ Cf. C.W.BYNUM, "Religious Women...", ed. cit., pp. 124 e segs.

⁴⁷ "...A female saint of the eleventh or twelfth century was likely to be a queen, a princess, or a highborn noble..." (cf. Donald WEINSTEIN e Rudolph M. BELL, *Saints and Society - The Two Worlds of Western Christendom, 1000- 1700*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1982, p. 224. C. W. BYNUM, *op. cit.*, pp. 126 e segs.

⁴⁸ Cf. E. S. Van KESSEL, "Virgens e mães...", in: ed. cit., pp. 210 e segs.

⁴⁹ Para conspecto biográfico vide: P. ROGELIO CONDE, *La Beata Beatriz de Silva*, Madrid, 1931; A. M.P., *Uma Flor Portuguesa. Vida de S. Beatriz da Silva, escrita por uma Concepcionista do Convento de Campo Maior*, Campo Maior, Conv. das Concepcionistas, 1934, reed. Cucujães, 1937; Fr. ENRIQUE GUTIERREZ, O.F.M., *Vida de la B. Beatriz de Silva y origenes de la Orden de la Inmaculada Concepción*, Valladolid, Ed. Franciscanos, 1967 (principal estudo); Margarida de MAGALHÃES, *Vida de Santa Beatriz da Silva*, Campo Maior, Conv. das Concepcionistas, 1968¹; 1977² e reed. : *Uma Glória de Portugal - Vida de S. B. da S.*, Lisboa, Rei dos Livros, 1989.

⁵⁰ Há razões para defender esta origem, posto que discutida e diversamente optada (em Ceuta, etc.) segundo Fr. ROGÉRIO CONDE, *op. cit.*; cf. ENRIQUE GUTIERREZ, *op. cit.*, pp. 27 e segs., sobretudo p. 32. Cf. Margarida de MAGALHÃES, *op. cit.*, ed. 1989 p. 17.

⁵¹ Lembre-se o clima franciscano de Juan, o Beato Amadeo, que esteve no Mosteiro de Nossa Senhora de Guadalupe e deu corpo à reforma franciscana de inspiração italiana chamada de "amadeístas". Cf. ENRIQUE GUTIERREZ, *op. cit.*, pp. 40 e segs. Esta influência espiritual está directamente

cerca de vinte e cinco anos servir de dama da corte de D. Isabel casada com o rei de Castela. Nesse ambiente palaciano e de dissipação mundana há-de resistir a múltiplas tentações, fortalecendo-se em virtudes, principalmente no recato e simplicidade, nunca sequer se envaidecendo da sua extraordinária beleza.⁵² Tal dignidade e firmeza de virtude valeram-lhe, no entanto, provações e calúnias, chegando a própria raíinha a desejar-lhe a morte, em situação de que miraculosamente se vê, enfim, salva.⁵³ Reconhece em tal milagroso transe a intervenção de Nossa Senhora, que lhe aparece em visão reveladora da sua missão: ‘de fundar uma Ordem religiosa em honra da Conceição Imaculada.’⁵⁴ Sabe que tem de se afastar da ira e perseguições na corte, dirigindo-se para Toledo e procurando refúgio no Convento de S. Domingos, onde, aliás há-de permanecer mais de trinta anos em hábito de secular.⁵⁵ Nesse longo estágio da missão de que havia sido incumbida, vai continuar a aperfeiçoar-se em virtude, quer pela generosidade das suas esmolas, quer pela modéstia, parco alimento, simplicidade de trato, vida de penitência e oração. Só em 1484, em condições estimuladas pelos Reis Católicos, mas também de autorização da Santa Sé, vai poder dar cumprimento ao que já em espírito vivia na sua devoção – a fundação da “Insigne Religião da Imaculada Conceição de Nossa Senhora”.⁵⁶ No entanto,

ligada com a devoção à Imaculada Conceição, de que St^a. Beatriz da Silva tanto amava ouvir falar. O Concílio de Basileia, de 1439, tinha estado prestes a definir esse dogma, e os franciscanos desde sempre tinham sido os arautos dessa sensibilidade.

⁵² “Dizem que era bela, maravilhosamente bela, até ao deslumbramento” (cit. *apud*, M. de MAGALHÃES, *op. cit.*, p. 27); e a sua “piedade vivida y bien formada” (cf. ENRIQUE GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 41), o que lhe terá dado um carácter firme embora sedutor. Estes traços de sedução são literariamente exagerados nas peças de teatro que a tem como tema: *vide* TIRSO DE MOLINA, *Doña Beatriz de Silva*, (ed. Madrid, Nuev. Bibliot. de Aut. Españ., 1906, pp. 489- 517: “D^a. Beatriz atraía a todos, gostava de ser cortejada, mas não amava ninguém. Namoriscava perigosamente, embora sem más intenções.” - resume, Mário MARTINS, S.J., “Santa Beatriz da Silva no teatro espanhol do séc. XVII”, in: *Didaskalia*, VI (1976), pp. 395- 424, *vide* p. 408.

⁵³ Cf. ENRIQUE GUTIERREZ, *op. cit.*, pp. 72 e segs. Relata-se o seu “encarceramento” num armário, ou cofre forte, por malévol arbítrio da raíinha...

⁵⁴ Segundo a *Vida* diz-se que: “Estando assim encerrada, viu a Virgem Imaculada, Nossa Senhora, que lhe apareceu vestida com o hábito das monjas Concepcionistas, consolando-a e dando-lhe forças (...)” (*apud Ibid.*, p. 73). Beatriz da Silva, nesta visão, e noutras posteriores, sente o pedido e a confirmação de uma nova Congregação destinada a louvar a Imaculada Conceição.

⁵⁵ No perigoso caminho em direcção a Toledo ainda cofirma o seu divino chamamento tomando como celestes guias a duas figuras de franciscanos que crê serem S. Francisco de Assis e St^a. António de Lisboa, que a vêm confirmar na sua missão... Cf. *Vida*, c. III, *apud* ENRIQUE GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 83.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 96 e segs.

não pôde a Santa, logo de início, fazer reger a nova Ordem por Regra própria e tendo de se sujeitar, primeiro àquela que tantos anos observara – a de Cister; depois, conseguindo substituí-la antes pela de Santa Clara, e recuperando a ligação com a Família franciscana, que aliás havia estado na base da sua sensibilidade mariana e do louvor da Imaculada.⁵⁷ Só mais tarde, em 1511, já após a sua morte ocorrida a 1490 ou 1491, virá a ser aprovada a Regra própria firmando a especificidade desse timbre mariano e de particular louvor da Imaculada Conceição.⁵⁸

No caso de Santa Joana de Valois,⁵⁹ que viveu entre 1464 e 1505, também de nascimento real, filha de Luis XI e destinada a casar-se com o futuro rei Luis XII, destituída de beleza física, foi por ele repudiada e viu anulado o seu matrimónio em 1498.⁶⁰ Tendo-se recolhido no ducado de Berry aí foi acalentando o projecto de uma fundação religiosa destinada ao louvor das “virtudes ou prazeres” (*virtutes et beneplacita*) de Nossa Senhora, em particular da Sua perfeita pureza (*castitas*).⁶¹ Tratava-se da Ordem da “Anunciada” – designação popular que deriva da referência “aos irmãos anunciados” (para uma fundação mixta em Fontevrault, que não veio a realizar-se, mas que remonta ao tempo da primeira Regra, em 1502; apelativo depois generalizado)⁶² – em cuja

⁵⁷ Cf. M. MAGALHÃES, *op. cit.*, pp. 39 e segs.; cf. ENRIQUE GUTIERREZ, *op. cit.*, pp. 141 e segs. Cf. n. seg.

⁵⁸ Cf. Bula, etc.: Vide P. José Manuel MORAIS, “As Ordens Religiosas da Imaculada Cnção em Portugal nos séc^{os}. XVII e XVIII”, in: ed. cit., p. 142: “Aprovado [esse Instituto religioso] sob a Regra de Cister em 1489 pelo Papa Inocêncio VIII, passado em 1494, já depois da morte da Fundadora ocorrida pelo ano de 1491, para a Rega de Santa Clara sob a autoridade de Alexandre VI, em 1511, o papa Júlio II aprovou-lhe uma Regra própria composta pelos Franciscanos de Castela.”

⁵⁹ Cf. referências bibliográficas muito vastas em: M. GABRIEL MARIA, O.V.M., *La spiritualité de sainte Jehanne de France*, Paris, Beauchesne, 1956, pp. 61- 65. Vide ainda: Guy CHASTEL, *Sainte Jeanne de France*, Paris, 1950; André GIRARD, *Sainte Jeanne de France, duchesse de Berry*, Bourges, 1950; e referência à iconografia em: Louis RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III, *Iconographie des saints*, 2, Paris, P.U.F., 1958, p. 739.

⁶⁰ “[Louis d’Orléans] devenu roi sous le nom de Louis XII, demanda et obtint la reconnaissance en nullité d’un mariage auquel l’avait contraint la volonté de Louis XI.” (M. GABRIEL-MARIE, art. cit., col. 17); cf. Id., *La spiritualité de Sainte Jehanne de France*, ed. cit., pp. 8 e segs.: «Croix nuptiale».

⁶¹ Cf. Id., *La spiritualité...*, pp. 18 e segs. A noção de *beneplácito* ou de “prazer” é mais apassivante do que a de *virtus*, a implicar um exercício um *habitus*. Donde, de salientar, o carácter dos *estados* marianos e não tanto as *acções* morais: é uma espiritualidade “apassivante”, feminina... «Mais pourquoi apeler «plaisir» les vertus de Notre Dame?... L’âme qui aime parfaitement Dieu cherche, en toute vertu, plus encore que sa perfection personnelle, le plaisir de Dieu...» (M.GABRIEL-MARIA, *La spiritualité...*, p. 22) Vide *infra*, n. 114.

⁶² Cf. *Ibid.*, pp. 24 e segs: «La Religion des Dix Plaisirs de la Bienheureuse Vierge Marie» - Le nom de l’Ordre. Também se devendo ter em conta que se centra na “Anunciação” o núcleo do mistério de Maria, segundo lembra (*Ibid.*, p. 24) a M. Gabriel-Maria no seu estudo sobre St^a. Joana de França. Vide *infra* n. 65.

espiritualidade se reflecte bem o carisma mariano da fundadora e a sensibilidade franciscana do seu director espiritual e conselheiro P. Gabriel Maria, figura eminente na Ordem franciscana da época e praticamente assim co-fundador da “Anunciada”.⁶³

Como se pode observar, por estes rápidos traços históricos, em ambos os casos existe uma base de herança nobiliárquica e de cultura profana no entanto impregnada de influências franciscanas e de uma acrisolada sensibilidade mariana, vendo em Nossa Senhora já o perfeito modelo da virgindade, consolo também humano para estas e outras mulheres na via de santidade, em consagração da sua pureza.⁶⁴ O modelo feminino, que retoma sempre a apostólica e patrística tradição em especial louvor e prestígio das *virgens*, encontra nestes casos aquela particular devoção à Imaculada Conceição, convertendo, pois, muitos dos fervores devocionais, afectivamente ambíguos, a uma seráfica via contemplativa mariana.⁶⁵ Acresce o facto de que em ambas as fundações tal vida orante e de contemplação está sempre conjugada, ainda segundo o carisma activo e franciscano, com a vida de caridade e de bem-fazer.⁶⁶

Aliás, historicamente, vão-se dar vários laços entre estas linhagens espirituais, não só por essa comum e marcante influência franciscana, mas porque em 1514, três anos após a data da aprovação da Regra própria das Concepcionistas de Santa Beatriz da Silva, já o Papa Leão X

⁶³ Cf. Mère GABRIEL -MARIA, art. “Gabriel-Maria (Gilbert NICOLAS; franciscain, législateur de l’Annonciade, vers 1462-1532)”, in: *Diction. de Spiritualité*, t. VI, cols. 17- 25 (com Bibliogr.); Foi o P. Gabriel Maria quem redigiu a versão da *Regra*, ainda naquele espírito mariano e na seráfica sensibilidade que havia ficado das observâncias do franciscanismo do século anterior. Os temas fundamentais sendo aquela *Imitação* de Maria e um seguimento prático e orante das Suas virtudes: “*Sit Virgo exemplar vestrum...*, *sit regula et nullum aliud studium habeatis, nisi ut Virginem imitando perfecte Sponso vestro placeatis; hec est enim... vocatio, religio et finis, ut Deo sincere per Virginem placeatis.*” (*Regula* (3^a), “Pról.)

⁶⁴ “... Marie n’est là que pour Jésus, mais elle y demeure en Reine, en Mère; elle y demeure en modèle: c’est le prologue de la Règle” (M. GABRIEL-MARIA, *La spiritualité de sainte Jehanne de France*, ed. cit., p. 25)

⁶⁵ A sensibilidade mariana e conceptionista recupera a tradição religiosa mais antiga da *santa virgindade* e perfeita *pureza*, a relacionar ainda com os ideais da mulher na época: cf. C.W.BYNUM, “Religious Women...”, in: ed. cit., pp. 126- 127 e *vide*: E. S. Van KESSEL, “Virgens e mães entre o céu e a terra...”, ed. cit., pp. 186- 187.

⁶⁶ Ainda pela influência dominante dos Mendicantes nos países do Sul: “Scholars like Weinstein, Bell, Vauchez, and Kieckhefer agree that women saints in the north of Europe were more aristocratic and contemplative - (...) whereas female saints in the south of Europe, particularly Italy, tended to be urban, middle-class, and more active in works of charity.” (C.W. BYNUM, “Religious Women...”, p. 134). O espírito da Regra mariana de St^a. Joana de Valois inclui este sentido *caritativo*: “*corde, ore et opere*”... *Vide infra* n. 118.

havia confiado ao P. Gabriel Maria a missão de fundir essa Regra com a da Anunciada, redigindo assim uma Regra comum.⁶⁷ E, apesar de tal fusão não se ter vindo a executar, tanto a Regra de 1515, da “Anunciada”, como a definitiva de 1517, reflectem algumas convergências (por exemplo a designação da fundação francesa por «Ordem da Bemaventurada Virgem Maria», – à semelhança das Concepcionistas –, em vez da prévia designação: «Religião das Dez Virtudes e Prazeres de Nossa Senhora»)⁶⁸, aliás já propostas nos encontros daquele P. Gabriel Maria com o cardeal Francisco Ximenes de Cisneros.⁶⁹ Figura esta, cuja acção junto das Concepcionistas já havia sido determinante, logo após a morte de Beatriz da Silva, num período de crise e de quase dissolução da Ordem. Esta malha histórica estreita-se ainda mais, se se tiver em conta que o P. Gabriel Maria é próximo e amigo de Olivier Maillard fogoso partidário da Imaculada Conceição, numa influência que, desde a espiritualidade de S. Boaventura e sobretudo de Duns Escoto, havia sido também determinante no círculo das referências religiosas em Beatriz da Silva.⁷⁰ Não se pode esquecer a influência que no “*siglo d’oro*” da espiritualidade peninsular tiveram, não só figuras cimeiras como Cisneros, mas toda uma corrente de santos pregadores, de linhagem franciscana e defensores da Conceição Imaculada, como sejam Bernardino de Sena, João Capristano, Tiago de la Marche, Bernardino de Bustis, etc...⁷¹.

⁶⁷ Cf. Breve *Dignum censemus* de 31.3.1514, *apud* M. GABRIEL- MARIA, art. it., col. 20.

⁶⁸ *Vide* M. GABRIEL- MARIA, *La spiritualité de sainte Jehanne de France*, ed. cit., p. 24: “Une des modifications consiste en ce que les chapitres s’intitulent «Première... deuxième vertu» au lieu de «Premier... deuxième plaisir de Notre Dame». Non pas que l’appellation «Plaisir de Notre Dame» déplut au Souverain Pontife, mais son intention était alors d’unir sous une même Règle les Annonciades de France et les Conceptionnistes d’Espagne; dessein qui, par l’opposition des Conceptionnistes, ne se réalisa jamais. Le titre «Ordre de la Benheureuse Vierge Marie» reste l’appellation *canonique* des Filles de sainte Jehanne.”; cf. também, Id., art. cit., col. 20; *Vide* P. José M. MORAIS, “As Ordens religiosas...”, ed. cit., p. 156 e n. 33. O P. Gabriel-Maria completou a *Regra* (*vide*: “*Règle et Statuts des moniales de l’ordre de la bienheureuse Vierge Marie dit de l’Annonciade...*”) em 1530.

⁶⁹ “Des rencontres de Ximènes avec Gabriel-Maria ... naquit le projet de fusion des conceptionnistes et des annonciades.” (M. GABRIEL-MARIA, art. cit., col. 22); cf. ENRIQUE GUTIÉRREZ, *Vida de la B. Beatriz de Silva*, ed. cit., pp. 231 e segs.: «Vida de unión y observancia. Intervino Cisneros ? (1491- 1494)»; sobre o Cardeal Francisco XIMÉNES DE CISNEROS, cf. MELQUIADES ANDRES, *La teología española en el siglo XVI*, ed. cit., t. II, pp. 5 e segs.: «La Epoca de Cisneros».

⁷⁰ Cf. *supra* n. 17; F. CAYRÉ, A.A., *Patrologie et Histoire de la Théologie*, ed. cit., pp. 636 e segs.: Jean Duns Scot; Étienne GILSON, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952, pp. 71e segs..

⁷¹ Cf. F. CAYRÉ, *op. cit., sub nom.*; Aidan CARR, O.F.M., e Germain WILLIAMS, “Inmaculada Concepción de Maria” in: J. B. CAROL, *Maryology*, ed. cit., pp. 307 e segs.; *vide* George W. SHEA, “Historia de la Mariologia en la Edad Media y en los Tiempos Modernos”, in: *Ibid.*, pp. 288 e segs.

Ao nível das *Regras* e deste conjunto movimento de espiritualidade mariana podem, pois, salientar-se traços duma ideal catequese das virtudes da mulher, – tendo sempre como paradigma da perfeição a vida de santidade da Virgem puríssima⁷²–, correspondendo aos apelos renascentistas de uma outra compreensão da psicologia e da individualidade do feminino, embora logo o sujeitando à prudencial e ortodoxa tutela por parte da Igreja em que se antecipa a Contra-Reforma, ou no espírito de uma sóbria ascese contra eventuais exageros místicos.⁷³

O que está em causa não é, pois, apenas uma questão de sensibilidade, mas de nível cultural e de providencial preparação para a ‘nobreza espiritual’ dum serviço, duma vassalagem, ao que Deus peça.⁷⁴ Donde, menos o entusiasmo ingénuo da beguina, o alvoroço extático da mística, porventura analfabeta e confusa, e, outrossim, a paciência sábia de uma perseverança em virtudes, a consciente oblação do arbítrio próprio em obediência ao que o divino Amor exija.⁷⁵ Perspectiva, pois, que não faz declinar o entusiasmo devocional em enganosa e adolescente afectividade sentimental, mas em que se transforma de modo autêntico esse *éros* numa volitiva consciência amorosa em *agápe*.⁷⁶ Não um “gostar”, ou um “ser gostado”, das delícias quietas, do que Santa Teresa de Jesus chama os *contentamentos*, ainda desiderativos e sempre finitos, mas um querer bem, um *benevolere*, do real amor-vontade, *diligentia* capaz de elevar ao que, ainda no dizer daquela Doutora da Igreja, são os verdadeiros *gozos*, a beatitude mesma, porém não despojada de sensível encarnação, numa sensibilidade inteira em que se revela ainda a expressão da maturidade da verdadeira mulher, da autêntica feminilidade mística.⁷⁷

⁷² Cf. *supra* ns. 64 e 65.

⁷³ As beguinhas e as *beguinages* foram suprimidas por decreto do Concílio de Viena (1311-1312); a crítica à expressão mística feminina da religiosidade vai ser feita, entre outros, por João GERSON, *Theologia Mystica; De probatione spirituum...*, Vide: “La montagne de contemplation” in: ed. Mg. GLORIEUX, J. GERSON, *Oeuvres complètes*, vol VII: *L’oeuvre française*, Paris/ Tournai/ Rome..., Desclée & Cie., 1966, pp. 16 e segs. §§ 1 e segs.; cf. Alois Maria HAAS, “Schools of Late Medieval Mysticism”, in: ed. cit., pp. 169 e segs.

⁷⁴ Cf. C. W. BYNUM, “Religious Women...”, pp. 128 e segs. *vide* ainda o modelo cavaleiresco da *prática das virtudes*, como em S. Bernardo e outros. Cf. *supra* n. 14 e *vide* n. seg.

⁷⁵ Cf. MELQUIADES ANDRES, *La teología española en el siglo XVI*, t. II, pp. 293 e segs.: « La vía tradicional de la práctica de las virtudes y desarraigo de los vicios. ».

⁷⁶ Cf. Jean-François SIX, *op. cit.*, *vide supra*. Também: Anders NYGREN, *Erôs et Agapè, La notion chrétienne de l’Amour et ses transformations*, ed. cit.; cf. n. 37.

⁷⁷ Cf. S^{ta}. TERESA DE JESUS, *M (= M oradas del Castillo interior)*, 3, 2, 10 (in: EFREN DE LA

3. Valores específicos e irradiação universal desta feminilidade como “caminho espiritual”.

Pensa-se normalmente na *mulher*, a partir de uma romantização persistente, como um ser predominantemente frágil, sensível, intuitivo, por oposição à masculina força, coragem ou tenacidade, racionalidade analítica, etc. Converteu-se este *cliché* na pretensão da mulher como “fada do lar”, doce esposa ou mãe exemplar, ocupada quase exclusivamente em tarefas domésticas e de labores tradicionais, de acordo com uma pedagogia e até uma política de educação sexualmente diferenciada.⁷⁸ Mas tal lírica imagem, que aliás há-de persistir nalguma catequese eclesiástica, não corresponde, nem ao que hoje vários movimentos de emancipação da mulher vão evidenciando, – na competência intelectual, profissional, no justo acesso a uma igualdade de direitos socio-económicos, etc.⁷⁹ –, nem ao que, de um ponto de vista psíquico e espiritual, pudesse ser a especificidade profunda do feminino.⁸⁰

Por conseguinte, mais do que afirmar óbvias diferenças biológicas, ligadas com o sexo e a possibilidade de procriação, hoje cada vez mais esbatidas pelo novo enquadramento médico e genético da reprodução assistida, etc.,⁸¹ ou mais do que afectar a estilização cultural deste ser

MADRE DE DIOS, O.C.D. e Otger STEGGINK, O.Carm., *S. T. de J., Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1986, p. 493): “Pareceros ha que contentos y gustos todo es uno, que para qué hago esta diferencia en los nombres. A mí pareceme que la hay muy grande (...)” e M 4, 1, 4-6; vide 5: “Los gustos comienzan de Dios y siéntelos el natural, y gozan tanto de ellos... (...); Los contentos que están dichos, no ensanchan el corazón, antes lo más ordinariamente parece aprietan un poco, ...” (in: *Ibid.*, p. 496).

⁷⁸ Cf. Linda NICHOLSON, “On the Postmodern Barricades: Feminism, Politics, and Theory”, in: Steven SEIDMAN e David G. WAGNER, (eds.), *Postmodernism and Social Theory - The Debate over General Theory*, Cambridge (Mass.)/ Oxford, Blackwell, 1992, pp. 82 e segs; cf. também: Sabina LOVIBOND, “Feminism and Postmodernism”, in: Roy BOYNE e Ali RATTANSI, (eds.), *Postmodernism and Society*, London, MacMillan, 1991, pp. 154 e segs.

⁷⁹ Cf. Clarissa W. ATKINSON, Constance H. BUCHANAN e Margaret R. MILES, eds., *Immaculate and Powerful - The Female in Sacred Image and Social Reality*, ed. cit. *supra*; Vide sobretudo: Barbara Corrado POPE, “Immaculate and Powerful: The Marian Revival in the Nineteenth Century”, in: *ibid.*, pp. 173 e segs.

⁸⁰ Cf. *supra* n. 18 e segs.; Odon VALLET, *op. cit.*, pp. 60 e segs. Vide: Georges DEVEREUX, *Femme et Mythe*, Paris, Flammarion, 1982, pp. 5 e segs.

⁸¹ Cf., entre outros, Jacques TESTART, *L'oeuf transparent*, Paris, Flammarion, 1986; ainda: Albert JACQUARD, *Éloge de la différence, La génétique et les hommes*, Paris, Seuil, 1978; etc.

fêmea por modelos familiares e de moralidade, cada vez mais reconhecidos como epocais e relativos, importa atender à essência do feminino.⁸² De facto, é anacrónico retrotrair aquela romântica concepção do introspeccionismo e da convivialidade psicológica dum certo modelo, aliás em crise, da família moderna,⁸³ para épocas medievais ou mesmo do começo da modernidade em que o casamento era contratado, a mulher era encarada, quase inteiramente, como pertença, valor económico-social, garante de prole e subsistência, etc.⁸⁴ Como não tem sido menos equívoco edulcorar e apresentar, dir-se-ia em pagela cor-de-rosa, uma medíocre idealização da Sagrada Família, que nada corresponde aos traços corajosos, ao quadro de atitudes desempoeiradas e varonis, das mulheres e famílias ao tempo de Jesus.⁸⁵ As santas mulheres de Nazareth e da Galileia conheceriam as rudes exigências da vida, e, como Maria, especialmente chamada a conhecer os excessos do Evangelho vivo, estariam confrontadas com a rudeza do verdadeiro amor, em especial naquele radical anúncio de Jesus.⁸⁶

E é neste sentido essencial que alguns dos traços revelados pela psicologia profunda e pela experiência mística apontam, numa mais integral antropologia, para uma valorização do feminino. Não basta apenas a lembrada complementaridade androgínica, do *animus -anima*, que incita em qualquer ser humano permite até perceber que tenham sido numerosos escritores, até santos doutores e místicos, homens, a melhor terem compre-

⁸² Cf. *supra* n. 80; *vide* Várs. Auts., *Affectivité et pensée*, - Revue *EPOKHE*, n° 2, (Grenoble, J. Millon, 1991).

⁸³ Cf. *supra* n. 11; cf. F. ALVAREZ-PEREYRE e F. HEYMANN, "Un désir de transcendance - Modèle hébraïque et pratiques juives de la famille", in: *Histoire de la famille*, ed. cit., t. I, pp. 357 e segs.

⁸⁴ Cf. Henri BRESCH, "L'Europe des villes et des campagnes (XIII^e- XV^e s.)", in: A. BURGUIÈRE, Ch. KLAPISCH-ZUBER, M. SEGALÉN..., *Hist. de la famille*, t. II, Paris, A. Colin, 1986, pp. 184 e segs.; complementarmente *vide*: Elisabeth BADINTER, *L'amour en plus - Histoire de l'amour maternel*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 13 e segs.: «L'amour absent».

⁸⁵ *Vide* nossas reflexões em: Carlos H. do C. SILVA, "Jesus Cristo, centro e vida da Família de Nazaré - Quem é a família de Jesus? - A Sagrada-Família - Imagem-reflexo da Trindade" (conferência no Inst. das Cooperadoras da Família, 29.12.1996; inédita); Cf. *supra* n. 83; Jo Ann HACKETT, "In the Days of Jael: Reclaiming the History of Woman in Ancient Israel", in: Clarissa W. ATKINSON, Constance H. BUCHANAN e Margaret R. MILES, (eds.), *Immaculate and Powerful - The Female in Sacred Image and Social Reality*, ed. cit., pp. 15- 38. Com alguma ironia Uta RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich*, (Essen, Hoffmann Campe V., 1988; (trad. franc., Paris, R. Laffont, 1990), pp. 104 e segs.) relembra, a partir de S. Agostinho e de certa catequese tradicional, a "representação" da mulher a partir dos três K: *Küche, Kinder und Kirche*...

⁸⁶ Cf. n. anterior. *Mt* 12, 47-50; *Lc* 2, 46-50; *Jo* 2, 4...

endido, expressando-se, até mimando, a psicologia feminina, a tal *anima* interior no ser masculino.⁸⁷ E, vice-versa, se poderia hoje reconhecer nalgumas escritoras, em certas posturas até denunciadas da cultura machista, marialva ou não, historicamente dominante, uma privilegiada captação do masculino.⁸⁸ De facto, é necessário perceber longe desta dialéctica homem-mulher, à parte rebatimentos de “masculinização” das mulheres em culturas de novas amazonas, de novos matriarcados, etc. (ou de correlatas efeminações do masculino, contribuindo até para novos atractivos de homossexualidade, etc.), que é na vida espiritual, ou seja, numa mais íntegra visão do ser humano, que se compreenderá a essência do feminino (bem assim do masculino).⁸⁹

A mensagem cristã, por vezes tomada numa gnóstica leitura unissexual,⁹⁰ ou estritamente identificada com uma masculina iniciação,⁹¹ encontrou-se também equivocada com uma agostiniana e neoplatónica tendência para a caracterização assexuada da vida espiritual.⁹² O *paradisus claustris*, mais do que propor alguma herética perspectiva como a dos Adamitas,⁹³ representava esse almejado angelismo da vida

⁸⁷ Concepção androgínica, também atestada entre os Cátaros, (cf. F. VERNET, art. “Béghards...” in: ed. cit., cols 531 e segs.; R. VANEIGEM, *op. cit.*, pp. 274 e segs.), mas que corresponde a um paradigma da compreensão da antropologia e psicologia profundas (cf. C.G. JUNG, *vide supra*, n. 18...). Na espiritualidade cf. N. BERDIAEFF, “La doctrine de la Sophia et de l’androgynie. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes”, in: N. BERDIAEFF, ed. e trad., *JACOB BOEHME, Mysterium Magnum*, Paris, Aubier, 1945, pp. 29-45; Várs. Auts., *L’androgynie*, Paris, A. Michel, 1986; Elémire ZOLLA, *The Androgynie - Fusion of the Sexes*, London, Thames and Hudson, 1981.

⁸⁸ Cf. Clarissa W. ATKINSON, Constance H. BUCHANAN e Margaret R. MILES, eds., *Immaculate and Powerful - The Female in Sacred Image and Social Reality*, ed. cit. *supra*.

⁸⁹ Cf. *supra* ns. 79 e 87. Cf. Uta RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich*, ed. cit., pp. 138 e segs.

⁹⁰ Cf. *Evang. de Tomé*, Log. 114: “A mulher que se tornar máscula entrará no Reino do Céu” (*apud*: A. GUILLAUMONT, H.-Ch. PUECH, G. QUISPÉL, ... ed. e trad. do copta, *The Gospel according to Thomas*, Leiden/ London, E.J. Brill/ Collins, 1959, p. 57). Cf. também Hans JONAS, *The Gnostic Religion, The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Pr., 1958, pp. 226 e segs.; Henri-Charles PUECH, *En quête de la Gnose*, II- *Sur l’Évangile selon Thomas - Esquisse d’une interprétation systématique*, Paris, Gallimard, 1978.

⁹¹ A concepção “militar” e varonil do Cristianismo clerical e de expressão quase exclusivamente masculina, que aliás fica como *tradição* básica da identidade *sacerdotal*. Cf. ainda: C.W. BYNUM, “Religious Women...”, pp. 122-123.

⁹² Para S. João Crisóstomo, S. Gregório de Nissa, ... a *vita paradisi* não implica qualquer heterossexualidade, nem sequer procriação possível. Tal “angelismo” (e, de algum modo, denegação da matéria e do sensível que se há-de manter mesmo em Escoto Eriúgena, etc.) atesta bem a platonização dum Cristianismo não de seres humanos, mas de “almas”: Cf. Jean DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944, pp. 143 e segs: «La cité des anges».

⁹³ Cf. Raoul VANEIGEM, *op. cit. supra*; Jacques CHAILLEY, *Jérôme Bosch et ses symboles - Essai*

monástica assim idealizada.⁹⁴ A denegação traumática do corpo e da matéria, a idéia de que a alma não vem afectada pela diferença sexual, assim reduzida a uma caracterização genital, havia de ter graves consequências na tradição ocidental, confundindo muitas vezes valores de castidade e de pureza com o destino de *castrati* ou de outras formas de recalcamento bem conhecidas.⁹⁵

Porém, a lição histórica da vida espiritual há-de corrigir, não apenas doutrinalmente, mas por via experiencial, tal angelismo, mostrando a importância essencial do sentido da *encarnação*, como Mistério central da Revelação bíblica.⁹⁶ O *realismo cristão*, a que acode o pensamento aristotélico em leitura escolástica,⁹⁷ é aliás complementado por uma mística dialogal, em última análise pessoal e trinitária, que também exige a amorosa relação, simbolizada no “Cântico”, como modelo encarnacional, histórico e cósmico, do humano *imago Dei*, homem e mulher, abraço de todas as criaturas, enlace dum optimista Amor universal...⁹⁸

De facto, entre as humanas energias, entre as mais fecundas e básicas correspondências à Graça divina, na sobrenaturalização do ser, a energia sexual, ligada não só com o impulso de prazer e a reprodução, mas com toda a criatividade e espontaneidade, constitui o elemento melhor caracterizante da vitalidade análoga da união com Deus, sendo, por isso, escolhido desde o “Cântico dos Cânticos” como símbolo dessa sublime relação.⁹⁹ Pelo que não é de estranhar que nos Sermões de S. Bernardo, na

de decryptage, Bruxelles, Palais des Académies, 1976, pp. 56 e segs. (sobre a presença ou influência dos ‘Adamitas’ e ‘Irmãos do Livre Espírito’ no «Jardim das Delícias», etc.).

⁹⁴ Vide n. 92; e recorde-se eco ainda em Thomas MERTON, *The Silent Life*, N.Y., Farrar, Straus & Giroux, 1956, Id., *The Monastic Peace*, Kentucky, U.S., Trappist P., 1958.

⁹⁵ Cf., entre outros, Uta RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich*, ed. cit., pp. 387 e segs.

⁹⁶ A importância deste tema é decisiva no *discernimento* entre uma espiritualidade desincarnante e alienante, ou quietista, e um caminho de autêntica e integral realização espiritual: Sobre a importância do *discernimento* nesta atitude de realismo cristão, cf. referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Da diferença pensada ao discernimento vivido”, in: *Rev. Portug. de Filosofia*, 50 (1994), pp. 411-441e Id., “Discernir os caminhos do Espírito”, (Conf. à XVª Semana de Espiritualidade, org. Padres Carmelitas Descalços, Avessadas, Marco de Canaveses, Agosto de 1998), in: *Rev. de Espiritualidade*, no prelo.

⁹⁷ Cf., entre outros, Marcel LÉPÉE, *Sainte Thérèse d’Avila - Le réalisme chrétien*, (“Études Carmélitaines”), Bruges, Desclée de Brouwer, 1947; vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Ed. Didaskalia, 1986, pp. 40 et passim.

⁹⁸ Cf. Jean-François SIX, *Le Chant de l’Amour - Éros dans la Bible*, ed. cit., pp. 157 e segs.

⁹⁹ Cf. n. anterior e vide: Marc ORAISON, *Le mystère humain de la sexualité*, Paris, Seuil, 1966; Julius EVOLA, *Métaphysique du sexe*, trad. do ital., Paris, Payot, 1976.

poesia das *beguinhas*, no concreto da convivialidade de santos religiosos – casos como os de S. Francisco de Assis e St^a. Clara, S. João da Cruz e St^a. Teresa de Ávila, S. Francisco de Sales e St^a. Joana de Chantal, etc. – se tenha encontrado essa complementaridade, agora não carnal, mas não menos espiritualmente fecunda, entre o masculino e o feminino.¹⁰⁰

Voltemos, então, à história da espiritualidade, salientando alguns exemplos que façam evidenciar esta essencial compreensão do feminino, bem assim o trânsito de tal sensibilidade mística para a valência mariana de uma via contemplativa tão específica, mas universalmente praticável, como a que se irá encontrar na dita *Regra marial*.¹⁰¹

Lê-se nos textos da *beguina* Hadewijch (“Carta” XXVII):¹⁰²

“E quanto ao que disse do beijo do Amado: alguém está unido a Ele e já não se dá outra satisfação do que a que provém desta união n’Ele. Também aludi ao Seu abraço: quando Ele pega e sustém o acto de perfeita entrega, expressão do amor não fingido. Aqui te dou definições do abraço e do beijo, porém a experiência interior e a fruição do Amado são algo tão suave que nem reunindo todos os que algum dia participaram da condição humana saberiam expressá-lo.”

E, também entre outras santas e visionárias, se encontra, por exemplo em Ângela de Foligno, outra semelhante descrição de ‘orgásmico’ encontro com o divino Esposo:

“Vi como o Filho de Deus tinha morrido dolorosamente pelos nossos pecados. Sentia que O havia crucificado (...). Então, neste conhecimento de cruz, desnudei-me e ofereci-me toda a Ele. Mas, apesar do meu receio, prometi-Lhe observar uma castidade perpétua.”¹⁰³

¹⁰⁰ Cf. ainda J.-F. SIX, *op. cit.*; Xavier LACROIX, *Le corps de chair, Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l’amour*, Paris, Cerf, 1994, pp. 287 e segs. e pp. 315 e segs.

¹⁰¹ Cf. *Regra das Monjas da Ordem da Imaculada Conceição*; também a *Regra das Dez Virtudes...* já referidas, e *vide infra* a “Regra de Vida” de Stanilaus Papczynski, na base da “Regra dos Marianos” - (cf. *Constitutiones Congregationis Clericorum Regularium Marianorum*, Roma, 1930) espiritualidade comum que se pode entender na *Regra marial*. Cf. *infra*, 137.

¹⁰² Cf. HADEWIJCH DE ANVERS, “Carta”, XXVII, in: Id., *Deus, Amor e Amante*, trad., S. Paulo, ed. Paulionas, 1989, pp. 174- 175; e cf. J.-B. PORION, ed., *HADEWIJCH, Lettres Spirituelles - BÉATRICE, Sept degrés d’Amour*, Genève, Claude Martingay, 1972. *Vide* ainda: J.-B. PORION, *Poèmes des béguines*, Paris, Seuil, 1954, reed. 1985; e Bibliogr. em: Paul MOMMAERS, *Hadewijch, Schrijfster, Begijn, Mystica*, Averbode, Altiora V., 1990, trad. franc., Paris, Cerf, 1994, pp. 135 e segs.

¹⁰³ Cf. ANGELA DE FOLIGNO, *Livr. das Visões*, ed. cit., *supra*, viii, p. 46. Cf. Philippe CAMBY, *L’érotisme et le sacré*, Paris, A. Michel, 1989; Jacques MAÏTRE, *Mystique et Féminité*, ed. cit.

É curioso, de acordo com a aparente sinceridade destes textos de descrição desses íntimos estados, que o prazer sexual, a delícia espiritual, se transformem na máxima intensidade da mortificação, da união com sofrimentos físicos (muitas vezes infligidos por suspeitas práticas ascéticas) e a própria configuração – histórica ou não – com a estigmatização, a agonia e a crucifixão, etc.¹⁰⁴ Isso mostra em ambos os extremos desta bipolaridade emocional uma mesma passividade, um mesmo traço de *abandono*, de imediata entrega.¹⁰⁵

Discernir entre esse abandono, por *quietismo*, ou por *correspondência volitiva*, é tão difícil quanto distinguir entre uma languidez sensual e erótica, face a um estado de êxtase espiritual, plena metamorfose da “natureza” e da “graça” no advento beatífico dum fruto de mor vida, de nova humanidade.¹⁰⁶ Pelo que teólogos e espirituais preferiram, por vezes, denegar a valência última da própria Santa Humanidade de Cristo, num processo de contemplação informe, em “nuvem”, ou no abstracto da pura contemplação, confundindo-se, assim, o abandono, – como estado catalizador e fecundamente feminino daquela transformação mística –, com um termo de absoluta e estéril contemplação divina.¹⁰⁷ Contrapondo a tal via dionisiana de teor plotiniano, muito cultivada na mística especulativa renana,¹⁰⁸ ainda na teologia espiritual protestante,¹⁰⁹ já a

¹⁰⁴ Cf. n. anterior e vide: C.W. BYNUM, “Religious Women...”, in: ed. cit., p. 132.

¹⁰⁵ Cf., entre outros, Fr. J.-B. PORION, “Introduction” a *HADEMIJCH D’ANVERS, Écrits mystique des Béguines*, Paris, Seuil, 1954, p. 28: “Le dépouillement doit s’étendre à une simplicité intellectuelle absolue: que nul motif réflexe ne vienne entraver l’élan de l’esprit. *Sans pourquoi (sonder waeromme)* est encore une des formules de cette école: tout motif (intéressé) doit être banni.”

¹⁰⁶ Cf. *supra* n. 87; lembre-se Thomas MERTON, *The New Man*, Turnbridge Wells, U.K., Burns & Oates, 1962, pp. 92 e segs.; Vide ainda contraste com a “mística abstracta”, por exemplo, em Bento de Canfield: cf. Daniel VIDAL, *Critique de la raison mystique - Benoît de Canfield: possession et déposition au XVII^e siècle*, Grenoble, J. Millon, 1990, pp. 22 e segs.: «L’oeuvre au néant» -*Ibid.*, p. 25: “S’évider. Se vider. Vider son intelligence afin que Dieu s’y puisse épandre: telle est la voie (...)”. Vide ainda crítica ao “quietismo” em J. RUYSBROECK, *Orn. nup. spir.*, ed. Hello, pp. 20 e segs.

¹⁰⁷ Como exageradamente pretenderam, entre outros, Denis de ROUGEMONT, *L’Amour et l’Occident*, ed. cit., pp. 135 e segs., ao oporem a essa “mística unitiva”, a “mística ipitalâmica”, também dita esponsal ou afectiva (cf. *supra* ns. 21 e 36).

¹⁰⁸ Cf. Alain de LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane, d’Albert le Grand à Maître Eckhart*, ed. cit.; vide também as repercussões desta mística especulativa na *via do despojamento* na modernidade: Cf. Mino BERGAMO, *La science des saints, Le dicours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, J. Millon, 1992, pp. 13 e segs.: «La perte de soi» [“anéantissement”, “annihilation”, etc.].

¹⁰⁹ Cf. Marc LIENHARD, “Luther and the Beginnings of the Reformation”, in: *Christian Spirituality*, ed. cit., pp. 268 e segs.; vide: Steven OZMENT, *Homo Spiritualis - A Comparative Study of the Anthropology of J.Tauler, J.Gerson and M. Luther*, Leiden, Brill, 1969; nossa

experiência visionária e afectiva, tal a de almas de eleição, como de Santa Catarina de Sena ou de Santa Teresa de Jesus, marcava o incontornável da *Encarnação*, da Santa Humanidade de Jesus Cristo.¹¹⁰

E, o que se vem a mostrar não é a ingénua identificação com o erotismo entusiástico das beguinhas, das visionárias, etc., mas esta consciente observação dos estados sinérgicos em que a passividade essencial do estado feminino desse abandono permite a catalização do superior dinamismo da graça. O que no simbolismo alquímico ficou caracterizado pelo *bagnum Mariae*, ou seja, por um processo apassivante capaz de dispor a alma e mesmo as corpóreas forças para essa espiritual metamorfose.¹¹¹ Ou seja, a essência da feminilidade, revelada através do fino discernimento orante dos estados extáticos e de interior abandono, está ligada a esse trânsito da alma, como se a ligar espírito e corpo: que ‘o espírito está pronto, mas a carne é fraca’.¹¹²

Donde que seja refontalizada catequese deste essencial passo da realização cristã do humano e principalmente desta sua alma feminina o excelso exemplo da Mulher perfeita, a Virgem e Mãe, Maria Santíssima.¹¹³ N’Ela se pode meditar, revisitando as estações de alma intelectivamente contempladas, por exemplo na síntese do “Itinerário da mente para Deus”, do Doutor Seráfico, toda uma via afectiva de intensidades apassivantes, desde a *purgatio* ou purificação, até à *unio*, passando, como ainda diz o ensino bonaventuriano, pela *illuminatio* e *contemplatio*.¹¹⁴ Vai ser este, aliás, o esquema estruturante da piedade

reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Liberdade cristã e pecado - Para uma nova leitura do humanismo evangélico e místico de Lutero”, (Conf. 31.10.1996 na Univ. Lusófona), no prelo.

¹¹⁰Cf. referências e análise em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, ed. cit., pp.107 e segs. Ver MELQUÍADES ANDRES, *La teología española en el siglo XVI*, ed. cit. sobre Bernardino Laredo e outros, em contraste com St^a. Teresa de Ávila.

¹¹¹Vide C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, Rasher V., 1956; ainda na dimensão psicológica cf. Ian D. SUTTIE, *The Origins of Love and Hate*, London, Free Assoc. B., 1988, pp. 58 e segs.; e Gerasimos SANTAS, *Plato and Freud - Two Theories of Love*, Oxford, B. Blackwell, 1988; e Philippe CAMBY, *L'érotisme et le sacré*, ed. cit.

¹¹²Cf. *Mt 26*, 41: ‘...tò mèn pneúma próqumon² dè sàrx ásqen^oV.’

¹¹³Para além dos Doutores marianos e de marcos da doutrina, há que lembrar também a suprareferida piedade feminina em obras que, mais tarde (como é o célebre caso de MARIA D’AGREDA, *La cité mystique de Dieu*, 1695..., 1715) prepararam a plena expansão da sensibilidade mariana. A catequese da *mulher* é feita a partir da Mãe celeste. Cf. *infra* n. 132.

¹¹⁴Cf. S. BOAVENTURA, *Itin. mentis in Deum.*: O mesmo esquema encontra-se, agora no feminino, no “caminho mariano”, desde as *purificações*, passando pelas *iluminações*, até

mariana, tal se encontra naquelas Regras das Concepcionistas ou da Anunciada, não só pela evidente influência da espiritualidade franciscana, mas ainda pelo modo extremamente compatível do itinerário seráfico com o caminho dos louvores das virtudes e alegrias de Nossa Senhora, nessa imitação de Maria assim medianeira das Graças do Céu.¹¹⁵ Pela imitação de Maria ‘mais se agradaria ao Esposo das almas’ - como reza o introito da “Regra das Dez Virtudes” - “... *nisi ut Virginem imitando, perfecte Sponso Animarum vestrarum placeatis*”.¹¹⁶

É particularmente importante neste traço de feminina compreensão do mariano exemplo, o modo passivo ainda de acerto com as virtudes, virtudes que, como se sabe, são hábitos moralmente adquiridos, mas potenciais em si mesmas.¹¹⁷ Vida, pois, de possibilidades, consagração de estados e não de actos, capaz de compreender, quase se diria subconscientemente, o modo como o amor de Nossa Senhora é assim absolvente, a sua pureza passivamente purificante, etc. E, se é certo que nesta espiritualidade mariana se exige, “*corde, ore et opere*”, uma prática integral do exemplo da caridade de Nossa Senhora, por outro lado, a meditação das dez virtudes, ou ‘prazeres’, da Virgem dá a esta via mariana uma interioridade pautada por um passivo tempo de feminina espera.¹¹⁸

Essas virtudes: *castitas, prudentia, humilitas, fides, devotio sive oratio, obedientia, paupertas, patientia, pietas sive caritas, dolor sive compassio*¹¹⁹ – constituem como que a árvore da estruturação dos estados

atingir a *contemplação unitiva*. Cf. *infra*, ns. 115 e 126.

¹¹⁵“Gabriel Maria propose à l’Annonciade l’union parfaite au Christ en suivant la Vierge jusqu’au sommet du Calvaire. Le chemin qu’il lui fait suivre, de vertu en vertu, recouvre les «trois voies» bonaventuriennes. L’éloignement du péché, qui constituent *la voie purgative*, s’opère dans la pureté parfaite, la prudence surnaturelle et l’humilité évangélique (*Règle*, ch. 1à 3). *La voie illuminative* consiste dans l’imitation du Christ à laquelle concourent la foi, la dévotion, l’obéissance, la pauvreté évangélique dont le travail est partie intégrante, enfin la patience (ch. 4 à 8). Ainsi préparée, l’âme peut entrer dans *la voie unitive* par l’exercice de la charité.” (M. GABRIEL MARIA, art. “Gabriel Maria, franciscain”, in: *Diction. de Spiritualité*, t. VI, col. 23; sublinhâmos).

¹¹⁶Cf. M. GABRIEL MARIA, *La Spiritualité...*, pp. 27 e segs.: «La Règle de la Vierge Marie».

¹¹⁷Cf. ARISTÓT, *Eth. Nic.*, II, 6, 15, 1007a...; cf. D. S. HUTCHINSON, *The Virtues of Aritotle*, London/ N.Y., Routledge & K. Paul, 1986, pp. 8 e segs.

¹¹⁸Cf. *supra* n. 61. Traço de feminina sensibilidade pela *docilidade ao Espírito*: “Il fut toujours suggéré à mon esprit, déclare la sainte, que cette Religion fut fondée plus sur la dilection spirituelle que sur l’austérité corporelle.” (in: *Statua Mariae*, trad. para latim pelo P. Gabriel Maria); cf.M. GABRIEL MARIA, *La Spiritualité...*, p. 26.

¹¹⁹Cf. M. GABRIEL MARIA, art. “P. Gabriel Maria”, in: ed. cit., col. 20.

de perfeição espiritual, quais atributos e simbólicas jóias que adornam a Virgem Santíssima.¹²⁰ A base para tal enumeração é evangélica: sendo a Virgem *plena ...omnibus gratiis*, porém louvada pelos Evangelistas nestas dez virtudes, – correspondentes aos dez capítulos dos Evangelhos em que se faz referência a Nossa Senhora (*Mt* 1; 2 e 12; *Mc* 3; *Lc* 1; 2; 8 e 11; *Jo* 2 e 19, como salienta o P. Gabriel Maria em comentário àquele também simbólico número de perfeição).¹²¹

A meditação e imitação de cada uma destas virtudes, que aqui não poderemos analisar, forma na sua globalidade uma “escada mística”¹²² que leva desde a purificação (as três primeiras virtudes: *pureza*, *prudência* e *humildade*¹²³ – raiz de toda a vida espiritual), até à união com Deus (as três últimas virtudes: a *paciência*, a *caridade* e a oblação de vida configurada com a dolorosa Paixão, ou seja, a *compaixão*),¹²⁴ passando pela etapa da iluminação sobrenatural: as outras quatro virtudes – a *fé*, a *devoção*, a *obediência* e o despojamento ou *pobreza*. É significativo ainda que este andamento e *clímax* se dê por esta sequência de três, quatro, três, ou seja: de uma “preparação” medianeira, uma “quadratura” de provação (juntas representando o septenário da criatura), e, enfim, por uma “tríade” de íntimo diálogo unitivo com o Senhor, tudo se resumindo na comunhão (a década, redutível à perfeita unidade).¹²⁵

O louvor mariano depois glosado em várias devoções e até fórmulas litúrgicas específicas implica, pois, em síntese um triplo sentido de caridade: de *pureza de coração*, evitando toda a emoção negativa, observando uma *completa atenção* ou estado orante de desperta inteligência e vontade; de *evitar exprimir por palavras qualquer mal*, observando o silêncio ou o

¹²⁰ Cf. Id., *La Spiritualité...*, pp. 31 e segs.

¹²¹ Cf. Mg. VILLEPELET (Bispo de Nantes), “Sainte Jeanne de France et la spiritualité mariale”, in: *Pax-Caritas*, Bulletin Most. da Anunciada de Thiais, 1954, cit. *apud* M. GABRIEL MARIA, *La Spiritualité...*, p. 27: “Ce chiffre...était chargé d’un lourd symbolisme dans la mathématique sacrée: il était l’addition de sept et de trois, c’est-à-dire de la perfection terrestre jointe à la perfection divine. Un auteur du moyen âge avait développé ce thème dans un traité des dix vierges. (...)”; cf. *infra* n.

¹²² Cf. M. GABRIEL MARIA, *La Spiritualité...* ed. cit., pp. 31 e segs.: «L’échelle mystique»; *vide* tema clássico desde S.João Clímaco: cf. Émile BERTAUD e André RAYEZ, art. “Échelle de Perfection”, in: *Dict. de Spiritualité*, t. IV, cols. 62- 86.

¹²³ *Vide* explicação detalhada em M. GABRIEL MARIA, *La Spiritualité...*, pp. 28 e segs.

¹²⁴ Cf. n. anterior e *vide supra* n. 115.

¹²⁵ Cf. *supra* n. 121.

dever de falar quando em defesa do bem; e, de *agir sempre em ordem à paz e ao bem*, praticando as obras de misericórdia.¹²⁶ Em pensamentos, palavras e actos – eis, pois, toda esta plena exigência de configuração com a pureza da Virgem Santíssima, que simbolicamente se repete no tríplice louvor da “coroa seráfica”...¹²⁷

São estas dimensões abertas ainda pelo labor orante desta linhagem espiritual a provar a feminina valência de um passivo (mas não quietista) encontro com a Verdade evangélica: Caminho de Maria, quando esta dá o seu “sim”, numa activa passividade, na suprema vontade passiva desse *fiat*.¹²⁸ E, como que a confirmar mais ainda esta experimental e espiritual senda, vem encontrar-se a definição dogmática, em 1854, da Imaculada Conceição, estimulando àquele louvor, àquele seguimento: ‘com Maria e por Maria’.¹²⁹

Conclusão: A herança desta linhagem espiritual.

No declínio da vida religiosa que ocorria em finais do século XVII, apesar de várias tentativas de renovo da espiritualidade, muitos

¹²⁶ Virtudes a serem *imitadas* “corde, ore et opere”... Como se diz na “Regra”, cf. M. GABRIEL MARIA, art. “P. Gabriel Maria”, in: ed. cit., col. 23.

¹²⁷ Cf. Bt^o. GABRIEL MARIA, *Les Trois Couronnes et les trois Ordres de Notre Dame*, ed. em latim, ed. DELORME, cit.; ainda no jeito dum ‘Rosário’ próprio, isto é, numa outra versão da *coroa seráfica*. As devoções do “escapulário” de N^o. Sr^a do Carmo e depois do “bentinho azul” ou escapulário mariano propriamente dito (cf. P. José M. MORAIS, “As Ordens Religiosas da Imaculada Conceição em Portugal nos séc.^os XVII e XVIII”, in: ed. cit., p. 146 e n. 10), já em uso nas Concepcionistas, são expressões que no caso da “coroa” também atestam este “costume” marial. Cf. M. GABRIEL MARIA, *La Spiritualité...*, p. 55: Era uma “dezena” repetida três vezes, em memória das três devoções principais da Ordem da Anunciada: A Palavra de Deus, a Eucaristia e a Paixão de N. Senhor. Mais tarde o P. Gabriel Maria dividiu num “rosário” essas três dezenas, em coroas de grãos de diferentes cores: respectivamente brancos, vermelhos e negros, culminando com uma medalha evocadora da Anunciação e de Santa Joana de França. O simbolismo destas cores, aliás correspondentes a “fases” do itinerário espiritual (como se pode ver em paralelo noutras tradições...) é explicado por associação com os louvores a Maria (cor branca), com as chagas e dores da Paixão (vermelho) e, com o “luto” de Maria, posto que honrando com doze *Ave* os doze frutos do Espírito Santo. (cf. *Ibid.*, p. 55)

¹²⁸ Cf. *Lc* 1, 38; *vide supra* n. 2.

¹²⁹ Proclamação dogmática em 8 de Dezembro de 1854. Sobre o tema cf. M.-M.DUBOIS, *Petite somme mariale*, ed. cit., pp. 234 e segs.: «La préparation et la proclamation du Dogme.» É cântico sempre renovado: «*Tota pulchra es, Maria, et macula originalis non est in te.*» -, afinal, retomado ainda na sensibilidade mariana que vem até João Paulo II...

dos novos institutos têm de se adaptar a fórmulas herdadas e de seguir experimentados caminhos de vivência cristã.¹³⁰ O peso da sensibilidade feminina na vida religiosa é, por outro lado, predominante desde o século XVI, acrescendo o facto da influência típica da espiritualidade francesa do século da “invasão mística”, que desde Berulo, Condrien, etc. a Francisco de Sales, Vicente de Paula, entre muitos outros, acentuam a nota afectiva, a imitação, o seguimento de Jesus Cristo,¹³¹ numa revelação espiritual do Sagrado Coração a que logo se associa a devoção ao Imaculado Coração de Maria, a obediência mariana de Grignon de Montfort...¹³² O contexto histórico da luta contra os luteranos e a insensibilidade protestante a Maria Santíssima, mais justifica o retorno a bem fundadas fileiras da devoção à Imaculada, multiplicando-se os institutos derivados desta linhagem espiritual.¹³³ Na própria vida religiosa masculina é significativo este cultivo da sensibilidade mariana numa outra versão da vassalagem medieval cisterciense à excelsa Dama (*Nostra Dame*, Nossa Senhora), talvez edulcorada no amaneirado de certa retórica do Oratório italiano e também do estilo de Saint-Sulpice,¹³⁴

¹³⁰ Cf. A. HUERGA, “La vida cristiana en los siglos XV- XVI”, in: ed. cit., pp. 12 e segs.; A.M. HAAS, “Schools of Late Medieval Mysticism”, in: ed. cit., pp. 140 e segs.

¹³¹ Vide H. BREMOND, *La conquête mystique*, I. *L'école française*, (in: Id., “*Histoire littéraire du sentiment religieux en France...*” t. 3), Tournai, Bloud & Gay, 1921, 2 ts.; e, Yves KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité - Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 1998, por exemplo, pp. 185 e segs., vide p. 190: “De même que Dieu agit à travers l'humanité du Christ, de même la communion à la vie, aux états, aux mystères, aux actions intérieurs de Jésus nous fait vivre de la vie de Dieu.”; Cf. ainda A. HUERGA, *op. cit.*, pp. 24 e segs.: «*La Imitación de Cristo*».

¹³² Cf. S. GRIGNION DE MONTFORT, *Traité de la Vraie Dévotion à la Sainte Vierge*, (“Préparation au règne de Jésus-Christ”), (1712), reed. Paris, Seuil, 1966; trad. port. Petrópolis, R. de J., ed. Vozes, 1984; cf. F. CAYRÉ, A.A., *Patrologie et Histoire de la Théologie*, Paris/ Tournai/ Rome, Desclée, 1950, t. III, pp. 267 e segs. Lembre-se ainda as “*Glórias de Maria*” de S. Afonso Liguori, etc. Vide George W. SHEA, S.T.D., “Historia de la Mariologia en la Edad Media y en los Tiempos Modernos”, in: J. B. CAROL, *Maryology*, trad. cast., ed. cit., pp. 295 e segs. Sobre os Sagrados Corações, cf. ainda Auguste HAMON, S.J., art. “Coeur (Sacré)”, in: *Diction. de Spiritualité*, II -A, cols. 1023-1046; Várs. Aut., *Le Coeur*, (“Études Carmélitaines”), Bruges, Desclée, 1950,...; e Robert J. FOX, *Immaculate Heart of Mary - True Devotion*, Huntington, Indiana, Our Sunday Publ., 1985.

¹³³ “Este período de tiempo [s. XVI-XIX] fue testigo de avances muy notables en la mariología, que se vieron impelidos hacia el progreso [preparando así el camino para la definición dogmática de su Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre de 1854], primero, por los ataques al culto y a las doctrinas marianas de los protestantes reformadores, y, después, por los jansenistas y sus seguidores, (...).” (G.W. SHEA, “Historia de la Mariología...”, in: ed. cit., p. 291); cf. L. MROCZEC, “Cultus Mariae Immaculatae...”, in: ed. cit., pp. 439 e segs.

¹³⁴ Isto nota-se até nos *modelos* de santidade: “Indeed, by the end of the Middle Ages, the lay male saint had virtually disappeared. Nuns (the only “non-lay” female role) continued, of course, to be

mas que também pôde constituir, no varonil contexto da Polónia católica, um denodado baluarte de resistência da fé.¹³⁵

Vem isto a propósito de lembrar que a fundação dos Marianos da Imaculada Conceição, na Polónia em 1679 (confirmada por Roma em 1699), por Estanislau de Jesus Maria Papckynski,¹³⁶ recebe justamente como Regra, (que há-de reger esta Ordem até ao começo do nosso século, em 1910), a *Regra mariana* (adaptada a homens) que estava aprovada desde a “Anunciada” e as Concepcionistas de St^a. Beatriz da Silva.¹³⁷ Aquela sensibilidade feminina, aquela imitação das virtudes marianas, vem assim enriquecer e complementar a própria psicologia

canonized; but, by the sixteenth century, those males canonized were almost exclusively clerics, and the model of holy behavior offered to the Roman Catholic laity was exclusively a female model.” (C. W. BYNUM, “Religious Women...”, ed. cit., p. 127); e cf. D. WEINSTEIN e R. M. BELL, *Saints and Society*, pp. 224 e segs. («Men and Women»). Sobre as características mais “edulcoradas ou piegas” da espiritualidade de S.-Sulpice, cf. F. CAYRÉ, A.A., *Patrologie et Hist. de la Théol.*, ed. cit., pp. 374 e segs.; ainda: Michel de CERTEAU, S.J., *La Fable mystique, XVI^e- XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 357 e segs.

¹³⁵ Para breve conspecto desta história da espiritualidade polaca: cf. Jerzy KLOCZOWSKI, (dir.), *Histoire religieuse de Pologne*, Paris, Centurion, 1987; Joseph MAJKOWSKI e Karol GÓRSKI, art. “Pologne”, in: *Diction. de Spiritualité*, t. XII, cols. 1864- 1901; sobretudo cols. 1881 e segs. A luta pela ortodoxia não elege apenas os Protestantes, etc., mas os judeus: vide a fundação dos *Mariavitas* (*Sorores Mariae vitae*) por J. St. Turczynowicz, em 1737, destinada a converter as judias e suas filhas. No entanto, sobre as futuras conseqüências dum tal excesso de zelo - antisemita - cf. Ronald MODRAS, *The Catholic Church and Antisemitism - Poland, 1933- 1939*, Switzerland, Harwood Acad. Publ., 1994, pp. 2 e segs; vide também: Daniel OLSZEWSKI, “Oppression accrue et profonds mutations sociales (1864-1914)”, in: J. KLOCZOWSKI, *op. cit.*, pp. 413 e segs.

¹³⁶ Sobre o tema cf. P. José Manuel MORAIS, M.I.C., “As Ordens Religiosas da Imaculada Conceição em Portugal nos séc^{os}. XVII e XVIII”, in: ed. cit., pp. 155 e segs.: «O Fundador e a fundação da Ordem».

¹³⁷ É sacerdote ex-piarista (das Escolas Pias da Mãe de Deus), fundador dos *Maranie*, Congregação canonicamente erecta em 1679, e confirmada por Roma em 1699 (cf. *Diction. de Spiritualité*, XII, cols., 165-166). Recorde-se extracto da Carta de confirmação: “...*maxime eius Immaculata Conceptionis, inspiravit modum stabiliendi Vestrum Institutum; (...) Haec Regula [das dez Virtudes] non est nova sed a centum annis [a] variis Summis Pontificibus approbata, magnis Privilegiis, gratiis, Indulgentiis exornata, in Regno Hispaniarum et Galliae florentissima, (...)*” (cf. *Litterae gratulatoriae Rev.issimi Patris Caroli Francisci Varesii*, in: “Aprovazione Pontificia della Congregazione dll’Immacolata Concezione (1690-1701)”, cf. S. NAVIKEVICIUS, M.I.C., *Stanislao di Gesù Maria Papczynski (1631- 1701), Scolopio e Fondatore della Congregazione dei Padri Mariani*, Roma, 1960; *apud*: C. J. KRYZANOWSKI, *Stanislaus a J.M. PAPZYNSKI*, Dissertatio, Roma, Grottaferrata, 1963, p. 548.) O Rev. Papckynski havia elaborado uma *Regra de Vida*, bem ainda no eco daquela sensibilidade mariana e com ressonâncias eremíticas ainda provenientes das observâncias... Cf. [Congr. of the Marians], org. e ed., *STANISLAUS PAPCZYNSKI, The Rule of Life and GABRIEL MARIA - Rule of the Ten Virtues*, (Documents of Marian History and Spirituality, Stockbridge, (Mass.), 1980. Cf. ainda *Regra e Estatutos dos Religiosos Marianos* (Lisboa, 1757) e vide: P. Julianos CHROSCIECHOWSKI, M.I.C., *De Spiritualitate CC. RR. Marianorum Considerationes*, vol. II - *De imitatione Virtutum B. M. V.*, (studium historico- iuridicum), Roma, 1963.

varonil destes filhos de Maria Imaculada, antecipando também, ainda que por insuspeitados caminhos, o que actualmente se vem postulando, não apenas nos movimentos feministas mesmo dentro da Igreja, mas no requerimento de uma “teologia no feminino”, de uma “materna sensibilidade” ao Deus de Misericórdia, à esponsal doçura do encontro com Jesus Misericordioso...¹³⁸

Apraz-nos registar como o passado remoto converge nesta nova actualidade do carisma mariano e como neste recanto transmontano, – para onde antigos eremitas e venerandos padres polacos vieram (desde 1750, por intermédio de Fr. Casimiro de São José Wyszynski)¹³⁹ –, se perpetua o testemunho dessa fé, dessa sensibilidade e louvor da Imaculada Conceição.

Carlos Henrique do Carmo Silva

(Departam. de Filosofia - Fac. C. Humanas
da Univ. Católica Portug. - Lisboa)

¹³⁸ Como ainda releva na forma da devoção a Jesus Misericordioso originada na Bt^a. Ir^a. FAUSTINA KOWALSKA, em sensibilidade ainda muito justamente divulgada pelos Padres Marianos: cf. *Diário*, trad. do polaco, *Dzienniczek...* por P. Estanislau K. Szymanski, M.I.C. e Carlos H. do C. Silva, Fátima, Ed. Marianos da Imac. Conc., 1995, e *Ibid.*, p. IX: “Prefácio à Edição Portuguesa” por P. Estanislau K. SZYMANSKI, referindo o P. José Jarzebowski (1897-1964) e outros Marianos na propagação daquela mensagem. Sobre aquele “rosto” *feminino* da “experiência de Deus”, cf. Cristina KAUFMANN, *El Rostro Femenino de Dios - Reflexiones de una carmelita descalza*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1997.

¹³⁹ Cf. P. José Manuel MORAIS, “As Ordens religiosas...”, in: ed. cit., pp. 157 e segs.: « Frei Casimiro de S. José Wyszynski » citando A. FISCHER, *Vita, virtutes et sancta mors V.P. Casimiri*, Balsamão, 1759.

À ESPIRITUALIDADE CONCEPCIONAL
- O feminino em St^a. Beatriz da Silva e St^a. Joana de
Valois

(*Sinopse*)

1. (Introdução) Contexto da piedade feminina: da devotio moderna e da tradição das beguinhas à nova espiritualidade mariana.

Do ‘erotismo’ devocional e das manifestações de piedade na tradição das *beguinhas*, de outras mulheres devotas, e o tipo de atitudes e caldeamento da nova espiritualidade ‘nupcial’ e feminina.

2. Os casos de St^a. Beatriz da Silva e St^a. Joana de Valois: vida religiosa e delineamento dum linhagem espiritual de louvor feminino e devoção mariana.

Formação e sensibilidade espiritual. A fundação da *Ordem Concepcionista*. Biografia e hagiografia. A fundação da *Ordem da Anunciada*. Os princípios de vida religiosa e as ressonâncias no timbre de vida espiritual. Definição progressiva de uma linhagem espiritual de louvor feminino e oração mariana.

3. Valores específicos e universais desta feminilidade como “caminho espiritual”.

Não uma teologia de Deus como Mãe e num “feminino” pensado, mas por via mariana e de descoberta dos valores cordiais, afectivos e volitivos, do Amor fecundo da Mãe e Medianeira de Graças.

Conclusão: A herança desta linhagem espiritual.

Irradiação espiritual; os Padres Marianos da Imaculada Conceição - herança e actualidade da piedade mariana.

em Lisboa, Julho/ Setembro de 1998.

IR. LÚCIA CARMELITA DESCALÇA

No coração da Igreja e do mundo

LUIGI GAETANI

Nos meus olhos conservo nítida ainda a imagem dos lenços brancos que milhares de pessoas agitavam na Sé nova de Coimbra, na praça do adro e ao longo do percurso que, desde a Sé, onde foi celebrada a Eucaristia presidida pelo enviado especial do Papa, o Cardeal Tarcísio Bertone, até ao convento das Irmãs Carmelitas Descalças, como prova de afecto e de testemunho reservado à Irmã Lúcia.

Parece que oiço ainda os cânticos a Nossa Senhora de Fátima que a grande multidão canta como se fosse um canto de louvor à Irmã Lúcia, a Mariforme. Naqueles cânticos pressinto toda a sabedoria dos simples que a Igreja sempre escutou com atenção, sabedoria que os torna capazes de prescrutar o mais profundo do mistério da vida, de elaborar uma teologia ao alcance da mão, de intuir os caminhos e atalhos trilhados pelos santos.

Guardo ainda uma vivíssima imagem de tantos jovens universitários que fizeram com as suas capas negras um grande tapete sobre o qual deveria passar o corpo da Irmã Lúcia neste último trânsito através do «campus» universitário, à maneira de uma imensa carícia sobre o seu corpo, um acto de amor para com uma irmã e mãe.

Estes traços de crónica revelam que há um morrer que não dá medo, um encontrar a morte que não aterroriza porque está assente

num dado: a vida da pessoa atravessada pela morte não foi uma vida perdida, mas vivida com intensa paixão, na busca contínua do sentido, na relação. Isto mesmo eu pude lê-lo no cruzar dos rostos de tantas pessoas que desfilaram diante do féretro da Irmã Lúcia, fixando o seu rosto sereno e luminoso. Afirmar esta evidência, numa cultura como a nossa, para quem se torna difícil viver o limite do tempo e do morrer, parece já um elemento a ter muito em conta. Se o associamos à serenidade na relação com o corpo da Irmã Lúcia testemunhada pelas suas Irmãs, a Comunidade das Carmelitas Descalças de Coimbra, uma serenidade manifestada com uma carícia, um beijo, o cuidado em arranjar-lhe bem o hábito, o colocar mais umas flores, o tirar uma última fotografia, tudo isto constitui como um modelo cultural tipológico que educa para o recuperar do morrer humano dentro de um espaço de companhia, de humanidade, de personalização.

Nesta experiência da morte desmistificada, o corpo da Irmã Lúcia não representa um limite, mas um verdadeiro sacramental, lugar da fronteira que faz ver e entrever, que revela alguma coisa mais além do efêmero e das múltiplas divisões entre a componente material e espiritual da pessoa humana. O seu corpo agora torna-se memória, uma síntese da sua vida, arco de relação e trasvazamento da própria fisicidade. Tudo isto faz compreender o porquê da última vontade da Irmã Lúcia, isto é, de não ser levada de imediato de Coimbra para Fátima, lugar da infância e do Mistério, mas permanecer na sua fisicidade, pelo menos durante um ano, dentro dos muros do Convento de Coimbra, no meio da sua Comunidade

A Irmã Lúcia, mudando tudo o que tinha expresso e subscrito precedentemente, embora contristando alguém, certamente que testemunhou o ulterior espaço da maturação da sua vida, o melhor equilíbrio entre a componente mística da sua existência redimida e a antropológica. Porém, esta determinação não representa somente um sinal de gratidão para com as suas Irmãs com quem viveu 57 anos – entrou no Carmelo de Coimbra em 1948 –, mas uma outra maneira – muito cristã – de contar a comunhão que permanece, dentro de uma comunidade de vida feita de gestos, de memória, de carne, representa o ulterior abraço entre a Irmã Lúcia e a Igreja local, que amou e serviu, entre a Irmã Lúcia e a própria população de Coimbra, a quem se sentia pertencer e pela qual foi amada no respeito do seu silêncio e da sua reserva, aprendendo a ler

nos seus olhos de irmã e nos seus lábios sorridentes a doce presença da Virgem Maria.

Morreu aos 97 anos de idade, depois de ter lido a mensagem que sua Santidade, João Paulo II, lhe tinha enviado nesse mesmo dia. Morreu com este afectuoso abraço via fax – a mensagem – entre as mãos, quase como se esperasse, antes de empreender a última viagem Pascal, a palavra amiga e a última saudação daquele a quem se sentia tão ligada na sua existência. «Gosto de pensar que – escreve o Papa na carta enviada através do Cardeal Tarcísio Bertone – Aquela a quem Lúcia viu em Fátima há tantos anos foi Quem a acolheu neste piedoso trânsito da terra para o céu». Morreu, tal como desejava Santa Teresa de Jesus para cada filha e filho do Carmelo reformado, no abraço materno da Igreja, abraço que se manifestou logo na presença de trinta e seis Bispos concelebrantes, na presença dos Superiores da Ordem, na presença de uma tão grande parte do povo de Deus.

Fátima perde assim a sua última protagonista. Já passou tanto tempo depois daquele longínquo 13 de Maio de 1917 quando, com a idade de dez anos apenas, teve aquele inesquecível encontro. O desaparecimento da Irmã Lúcia marca, portanto, o fim de um tempo fortemente marcado por grandes perturbações na história da humanidade, no bem e no mal, nas conquistas e nos individualismos imperialistas renovados. Fim de um tempo que foi chamado «século breve», mas que parecia nunca mais terminar, tão banhado de sangue e habitado por imensa dor, semeado de terror e de morte: desde as duas guerras mundiais às inumeráveis guerras esquecidas, desde os campos de extermínio alemães aos «gulag» soviéticos, desde a guerra fria à globalização selvagem.

Neste século breve, a vida da Irmã Lúcia ficou marcada pelas seis aparições de Nossa Senhora na Cova da Iria: o 13 de Maio, o 13 de Junho, o 13 de Julho, o 19 de Agosto, o 13 de Setembro, e o 13 de Outubro de 1917. A estas aparições partilhadas com a Jacinta e o Francisco, devemos acrescentar ainda as de 1923 e 1929, quando Nossa Senhora lhe pedira para promover a «consagração da Rússia» ao seu «Coração Imaculado». Depois, a Irmã Lúcia confia-nos o património da sua vida interior em quatro Memórias escritas em tempos diferentes: em 1935 sobre a vida e as virtudes da Jacinta; em 1937 sobre a

história da sua própria vida e das aparições, em 1941 apresenta outros aspectos particulares sobre os acontecimentos de 1917. A terceira parte do «segredo», redactada em Janeiro de 1944 foi entregue pela Irmã Lúcia ao bispo de Leiria o qual, por sua vez, o enviou para o Vaticano, porque, segundo a vidente, esta só podia ser conhecida depois de 1960 e por decisão do Papa. O três Papas que viveram naquele tempo, Pio XII, João XXIII e Paulo VI, não julgaram oportuno publicar o «segredo». João Paulo II pediu que lho levassem à clínica Gemelli, onde se encontrava internado depois do atentado em 13 de Maio de 1981 e, tendo-o lido, reconheceu-se no «Bispo vestido de branco». Pediu uma opinião para fazer um discernimento mais pormenorizado, mas as respostas que lhe chegaram foram negativas. O Papa esperou ainda mais 19 anos, mas chegou o ano 2000, o ano do grande Jubileu, considerou que estava amadurecido o tempo para a publicação do texto porque, a seu juízo, tinha que considerar fechado o ciclo da «perseguição» a que os regimes totalitários do século vinte tinham submetido a Igreja. O Papa leu, de facto, a mensagem de Fátima como o sinal da solicitude de Nossa Senhora para com a humanidade tentada em abandonar a fé cristã, pressionada para a apostasia ou o esquecimento da própria fé por parte dos regimes totalitários.

Nenhum católico é obrigado a acreditar neste tipo de revelações; porém é inegável que as aparições de Fátima e os seus «segredos» representaram como que um mapa nos caminhos desconhecidos do século XX. Um mapa que, no tempo, e por qualquer motivo, se revelou indeterminado, mas que faltava: apontou o perigo da Rússia e não se referiu à barbárie hitleriana; indicava o triunfo do «Coração Imaculado» de Maria e a conversão da Rússia, e parece que isto só se realizou de modo imperfeito; o «Bispo vestido de branco» não foi morto, mas somente ferido. Tudo isto deixa perplexos aqueles que não sabem que o futuro não está escrito nem sequer no Céu, e que a liberdade do homem o torna indeterminado. Deixa desconcertados aqueles que têm dificuldade em reconhecer que uma mulher, a Mãe de Jesus de Nazaré, «vê que se chegou aos níveis de alerta de um mundo que agoniza na tristeza, e invoca do seu Filho não apenas um desvio da lei da natureza, quanto um desvio da natureza da lei... “Não têm vinho”. Não é o rasgo de uma gentileza providencial que aparece aqui para evitar a mortificação dos dois esposos. É um grito de alarme que se

ouve para evitar a morte do mundo».¹ Fátima, com as suas mensagens, é a concretização ulterior desta presença providencial de Maria na história da humanidade; representa a extensão ulterior do amor materno que está presente no cenário da Sexta-feira Santa, petrificada pela dor, junto do seu Filho bendito, vivendo juntamente com Ele o drama da redenção humana; representa o ponto de contacto com o Céu que preserva a terra do «black-out» trágico da graça.

Nesta perspectiva teológica, Nossa Senhora é Aquela que toma pela mão a humanidade para a guiar até aos umbrais da luz pascal. É a «linda Senhora» que, juntamente com a humanidade, «lava os nossos panos empapados de lágrimas e de sangue, e os seca ao sol da Primavera para que se convertam em toalhas de altar».² A Irmã Lúcia escreve na terceira parte do «segredo», quase a sugerir-nos que Maria de Nazaré habita no mais recôndito da história da humanidade: «vimos... um Anjo, com uma espada de fogo na mão esquerda, toda incandescente lançava umas chamas que parecia que iam incendiar o mundo; porém, logo se apagavam ao entrarem em contacto com o esplendor que Nossa Senhora emanava» (da terceira parte do «segredo»).

Nossa Senhora representou como um ponto de não retorno na vida da Irmã Lúcia; foi alimentada por Ela; iluminou-a sempre envolvendo-a até ao fim, como se fosse um corpo em estado de expansão: os seus pensamentos, os afectos, as opções. Esta experiência como que aprisionou a sua existência de rapariga, de adolescente, de jovem, até exalar o último suspiro no 13 de Fevereiro de 2005. Para todos nós, a Irmã Lúcia foi, principalmente, a vidente de Fátima. As suas visões foram como que uma constante, um dado permanente, como se toda a existência desta pessoa tivesse sido absorvida, resumida totalmente naqueles acontecimentos de 1917, e o resto da sua longa vida, como se fosse apenas uma explicitação de tudo o que existe neles de significado e conteúdo. Gosto de ler assim o impacto entre o *efémero*, que foi a Irmã Lúcia, e o *Eterno*, mediatizado pela Mãe de Deus, «*Nossa Senhora*», como um encontro que derramou no «fragmento» o «sentido». Todas as apirações e as próprias revelações, não são senão a história deste impacto que permite a uma pessoa – neste caso à Irmã Lúcia – viver,

¹ Bello Antonio, *Maria, donna dei nostri giorni*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo –MI- 1993, p. 68.

² *Ib.*, *Maria, donna dei nostri giorni*, p. 94.

com plena advertência, o sentido do limite e o do Mistério. Somente quem, pelo menos uma vez na vida, suportou o peso do mistério, poderá entender como é que se pode viver o quotidiano e o decorrer dos dias.

Voltamos a pensar, então, em tudo aquilo que a Irmã Lúcia viveu, pois, reconhecer que a experiência da Cova da Iria é a história de um encontro profundo, não significa afastá-lo da nossa vida, não significa que é incompreensível. E ainda que ao tentar dizê-lo, a linguagem se nos revele crítica, simbólica, e o género literário apocalíptico, isto não quer dizer que não nos toca ou que é só alguma coisa misteriosa. Olhando bem, esta experiência não está assim tão longe de nós, antes está bem dentro do nosso próprio viver, é a história de tantos homens e de tantas mulheres. Basta com que nos detenhamos por uns momentos para o compreender. Porventura não te toca a vida no mais profundo de ti quando te enamoras? Ou não te deste conta de que o nascimento de um filho te mudou a vida? Por acaso, certos acontecimentos não transformam a tua existência? E quantas vezes sentiste a necessidade de falar com a pessoa amiga através da linguagem dos sinais, recorrendo a uma terminologia própria? Quantas vezes um grupo de amigos recorda retalhos da vida que assumem um valor imenso somente para aqueles que os viveram? Tudo isto para dizer que a vida, em si mesma, é um peso de mistérios.

A Irmã Lúcia viveu esta experiência do mistério e teve que aprender, ela ainda menina, a levar o peso do Mistério. Fez uma experiência tão forte do divino que toda a gente teve que a tomar a sério. Assim podemos contar o que aconteceu na Cova da Iria, na desolada paisagem fustigada pelo vento do Atlântico, porque se torna verdadeiramente difícil negar que «qualquer coisa» de grande e terrível aconteceu em 1917 naquele ângulo de Portugal, quando temos fotografias, curtas metragens, que demonstram uma multidão de dezenas de milhar de pessoas primeiro estupefacta e depois em fuga, aterrorizada pelo sol que «dançava» e que depois, dando voltas, parecia que se precipitava sobre a terra para a incendiar. É difícil de pensar numa ilusão colectiva, quando livres pensadores, espíritos fortes e anticlericais radicais, que foram à Cova da Iria para se burlarem da «superstição» cristã, não só não ousaram negar a realidade de quanto tinham observado com os seus olhos críticos, antes muitos se converteram ao catolicismo.

Até aqui a história da Irmã Lúcia «vidente de Fátima», a pessoa a quem tocou viver uma experiência extraordinária do Mistério. A partir de hoje, seria muito bonito começar a falar da Irmã Lúcia como a Carmelita Descalça que morreu no convento de Coimbra, como a mulher capaz de incarnar esta experiência da vida ordinária, na história das relações com as suas Irmãs, na vida da Igreja e do mundo, no sofrimento vinculado aos seus problemas de saúde, no não se sentir compreendida, no viver o sofrimento de uma solidão imensa, no escuro caminho da fé, vivendo «sobre a terra uma vida normal como a de todos, cheia de preocupações familiares e de trabalho»,³ como Maria de Nazaré. Descobrir este aspecto da vida da Irmã Lúcia permitir-nos-á poder apreciá-la posteriormente não pelo facto de ter sido, como escreveu Messori, «uma santa anunciada, uma pessoa predestinada, enquanto vive ainda, para a glória do Canon»,⁴ mas por ter vivido dentro de uma vida comunitária entre tachos e teares, entre silêncios e palavras, entre lágrimas e orações, sem privilégios, sem infundir medo, mas na escola do quotidiano que representa a verdadeira forja da verdade de uma existência, o verdadeiro altar que dá sentido e espessura à humanidade.

Eu prefiro falar assim da Irmã Lúcia, porque assim tive a sorte de a conhecer encontrando-me com ela por duas vezes durante o ano de 2004: uma mulher sem qualquer espécie de ostentação ou de destaque, sem qualquer auréola, mas uma Irmã serena, disponível para o diálogo até ao humorismo, sempre pronta a oferecer um sorriso de paz, simples como as nossas avós, apaixonada pela Igreja, atenta aos acontecimentos do mundo, contente por dar o prazer de se deixar fotografar com alguém, feliz por ser Carmelita Descalça.

Roma, 24.02.2005

P. Luigi Gaetani, OCD

(Definidor Geral, enviado pelo Superior Geral dos Carmelitas Descalços para participar no funeral da Irmã Lúcia)

³ Concilio Ecumenico Vaticano II, *Aposolicam actuositatem*, 4.

⁴ Messori Vittorio, *Corriere della Sera*, 15 febbraio 2005

«Sem Eucaristia
não existe verdadeira vida cristã:
assim o quis o próprio *Jesus*
ao ficar connosco vivo
e vivificante na Eucaristia;
assim o entenderam
os *apóstolos* e os *primeiros cristãos*
para quem a
assembleia dominical eucarística
era o centro da sua vida de fé;
assim o ensinou
o *Magistério da Igreja*
e a teologia de todos os tempos,
que guardou e explicou
o mistério eucarístico
como um dos seus tesouros
mais preciosos».