

AIRES A. NASCIMENTO - HERCULANO ALVES - JOSÉ AUGUSTO RAMOS
MANUEL CADAFAZ DE MATOS - RITA MENDONÇA LEITE - ROY E. CIAMPA
TIMÓTEO CAVACO - VILSON SCHOLZ

A Bíblia e suas edições em Língua Portuguesa

200.º Aniversário da primeira edição bíblica em português
da Sociedade Bíblica / 1809-2009

Abertura

PAULO MENDES PINTO

(Dir. Lic. em Ciência das Religiões da Universidade Lusófona)

Organização

TIMÓTEO CAVACO

(Sociedade Bíblica de Portugal)

SIMÃO DANIEL

(Investig. da Universidade Lusófona)



**Edições Universitárias
Lusófonas**



**SOCIEDADE
BÍBLICA**

Colecção (Re)Pensar a Religião

Paralelamente à periódica edição da *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, o Centro de Estudos de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias publica também uma série monográfica sobre temas da sua área de pesquisa e estudo, fruto do trabalho de investigação do seu corpo de docentes e investigadores.

- Vol. I *A Questão do Λόγος e os Discursos de Jesus na Evangelho de São João*
Pedro Figueiredo
- Vol. II *A Short Grammar of the Harappā Language*
José Carlos de Calazans
- Vol. III *Breve Instrução Cristã*
João Calvino
- Vol. IV *Baal, ADN de Deus*
Paulo Mendes Pinto
- Vol. V *Religião & Ofensa – As Religiões e a Liberdade de Expressão*
Vários Autores
- Vol. VI *A Bíblia e suas edições em Língua Portuguesa*
Vários Autores

FICHA TÉCNICA

Título: A Bíblia e suas edições em Língua Portuguesa
200.º Aniversário da primeira edição bíblica
em português da Sociedade Bíblica / 1809-2009

Autor: Aa.Vv.

Organização: Timóteo Cavaco / Simão Daniel

Co-Edição: © 2010 Edições Universitárias Lusófonas
Sociedade Bíblica de Portugal

Direcção da Colecção: Paulo Mendes Pinto

Paginação e capa: Rui A. Costa Oliveira

Impressão e acabamentos: Rolo & Filhos II, S.A.

Depósito Legal:

ISBN: 978-972-8881-81-8

Tiragem: 500 exemplares

Abertura

PAULO MENDES PINTO

Director das Licenciaturas em Ciência das Religiões
da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
e da Universidade Lusófona do Porto

É vulgar dizer-se que a palavra «bíblia», usada no nome do Livro que dá sentido, por exemplo, à Sociedade Bíblica, que organiza este volume, é um plural que nos remete para ideia de uma constituição múltipla do que hoje normalmente se nos apresenta, aparentemente, como um único Livro. A Bíblia será, então, um conjunto de livros, em sentido estrito, uma biblioteca, se alargarmos o que se pode entender por um grupo largo de várias dezenas de livros.

Mas a Bíblia, de facto, é muito mais que uma definição que, no sentido antes apresentado, pode parecer apenas do campo do biblioteconómico. E, de facto, os Antigos viam os livros e a cultura muito mais pelos olhos do valor e do significado dos conteúdos, que pelo da catalogação.

A palavra «bíblia», encerrada nesse plural genesíaco, remete-nos muito mais para a noção de Cânone, que foi sendo construído nos primeiros séculos da nossa Era. Mais que reunião de livros, ela é A reunião dos Livros, nesta liberdade poética a que nos permitimos através da maiusculização.

Ao longo de mais de milénio e meio, a Bíblia foi «A Biblioteca», olhando-se para os seus conteúdos como detentores da Verdade e esgotantes de todos os restantes saberes. É essa a herança que culturalmente temos, olhe cada um para essa biblioteca com um olhar mais ou menos crítico, mais ou menos científico, mais ou menos enraizado numa fé literalista desse texto, ou não.

Deste modo, a Bíblia foi o motor de uma cultura que nela se foi revendo, e que a foi confrontando, ao mesmo tempo que nela buscava respostas. É impossível olhar para a História da Europa e do Ocidente sem dar um lugar de destaque ao texto bíblico, tido nas mais variáveis produções e reflexões. Não só em religião, a Bíblia foi actora e directora neste mundo: também o foi em termos de formulação social, de

confronto de imaginários, de produção de agastamentos. Tudo passou, e passa ainda, por esse texto milenar a que nos habituámos a chamar Bíblia.

A área de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias e da Universidade Lusófona do Porto não podia deixar de se associar à Sociedade Bíblica, neste evento, aliás, no seguimento de um volume da Revista Lusófona de Ciência das Religiões que, juntos, também publicámos por ocasião do duplo centenário do movimento das Sociedades Bíblicas.

Num quadro de tão respeito pelo universo das religiões, este espaço universitário tem procurado pautar-se pelo equilíbrio e pelo desenvolvimento cultural. É com toda a satisfação que, conjuntamente, levamos ao prelo um volume sobre a edição da Bíblia em Portugal, volume este marcado por brilhantes nomes de estudiosos que têm dedicado o melhor do seu saber ao estudo e à edição da Bíblia.

Aos Drs. Timóteo Cavaco e Simão Daniel o nosso agradecimento pelo trabalho na coordenação deste volume, imagem da capacidade e do empenho cultural e científico com que a Sociedade Bíblica tem caracterizado a sua actividade.

DOSSIER I

As traduções da Bíblia em Língua Portuguesa

Dizer a Bíblia em português

fragmentos de uma história incompleta

AIRES A. NASCIMENTO
CEC, Fac. Letras, Lisboa

1. Enquadramento: *pressupostos e prevenções*

Admite-se, quase como axioma, que há uma presença continuada da Bíblia na cultura portuguesa, não faltando mesmo quem (por sacralização das origens e procura de prestígio) pretenda ir buscar títulos de honra tão longe quanto estão o Papa Dâmaso e o rei D. Afonso Henriques¹. Raramente as asserções têm sido acompanhadas de análise consistente que leve à caracterização dessa presença² ou que seja adequada para reconhecer organicidade aos dados eventualmente recolhidos: mesmo que fragmentários³, eles deveriam levar a estabelecer

¹ O prefácio à edição de *A Bíblia Sagrada contendo o Velho e o Novo Testamento*, tradução do Padre António Pereira de Figueiredo, Lisboa, 1852 (“Prefação aos leitores”), que é dos próprios editores, mas possivelmente por mão do revisor Fr. Luís d’Ascensão Costa, é paradigmático de um esquema patente numa cultura que há muito buscava legitimidade em tempos primitivos e também se reconhece no interesse prestado ao texto bíblico: a figura do Papa S. Dâmaso serve exemplarmente para título de glória das origens da Vulgata latina e a de D. Afonso Henriques para a da nacionalidade, ele que antes da batalha de Ourique supera os momentos de ansiedade com a leitura da Bíblia (recorte feito, a tal propósito, na *Monarquia Lusitana* de Fr. António Brandão, Liv. X, cap. 12.).

² Excepção é o trabalho de Mário Martins, *Bíblia na literatura medieval portuguesa*, Lisboa, Inst. de Cultura Portuguesa, 1979; um projecto de alcance mais largo esteve em previsão, mas, por motivos diversos, não conseguimos até ao presente promover a sua concretização.

³ Exemplar foi também nisso o P.e Avelino de Jesus da Costa, “Fragmentos preciosos de Códices Medievais”, *Estudos de Cronologia, Diplomática e Histórico-Linguísticos*, Porto, 1992, pp. 55-108, principalmente, pp. 83-84 (a recolha, com o respectivo estudo, datava de Braga, 1949). No Arquivo Distrital de Braga, identificou ele sete fragmentos de seis códices bíblicos diferentes, em letra visigótica do séc. X-XI (com textos de Levítico, Isaías, Zacarias, Salmos, Marcos); na Sé de Braga recuperou também um fólio grande (500 x 300mm) com *Liber Ecclesiastes*, XXI.1-XXV.33), em letra de transição visigótico-românica; no Arquivo da Câmara Municipal de Braga recolheu vários fragmentos bíblicos, do séc. XII-XIII; no ANTT identificou vários outros fragmentos: um fólio da Sé de Coimbra, em escrita visigótica de transição, de inícios do séc. XII (com o final de Números e do começo do Deuteronomio); o quadro foi-se preenchendo

o valor cultural da relação havida com o texto sagrado ao longo de séculos.

A questão é tão simples como isto: saber até que ponto o texto bíblico, transmitido em três línguas sagradas (hebraico, grego e latim), chegou àqueles que não sabiam qualquer dessas línguas e como por eles foi entendido e expresso. A resposta é tanto mais complexa quanto a prática não ficou documentada nem em declarações nem em testemunhos consistentes e precisaríamos de conhecer melhor os intermediários que para isso contribuíram – os evangelizadores que intervieram ao longo dos tempos na transmissão da mensagem bíblica. Estamos, pois, perante um horizonte de resultados em aberto, sem que se possa garantir que lhe serve de apoio a “sedimentação da língua”⁴, já que não podemos presumir de elementos orgânicos com continuidade assegurada em qualquer atitude primitiva⁵.

Aqui deter-nos-emos quase só em dados mais antigos, procurando alargar espaços e contribuir para recuperar informações que ficaram distorcidas por falta de análise e dissipar fantasmas que se atravessaram em deformações de factos e situações. Se há que fazer um juízo de percurso quanto a alguma inércia que deixou acumular incorrecções, a recuperação de elementos deverá levar a análise crítica que contribua para rever critérios e orientações de forma a problematizar e reconfigurar em modo orgânico a leitura bíblica na cultura portuguesa de que faz parte, procurando apurar se a sua presença é consistente nas intermitências que parecem marcá-la.

Para consolidar resultados, haveria que convocar diferentes saberes e práticas de análise, em diacronia e em sincronia, numa transversalidade que, englobando diversas expressões (populares e eruditas, artísticas e literárias, narrativas e hermenêuticas, originais ou sobrepostas e derivadas), as integrasse nos respectivos contextos e lhes encontrasse, na estruturação de formas, o sentido das linguagens e as razões das escolhas.

como outros elementos em fontes menos esperadas, como, no mesmo ANTT, Arq. Part., Livro misto, nº 1 da freg. Leomil, conc. Almeida, 1584-1748, um fragmento de códice bíblico datado de 1183: “Explicit liber secundus Paralipomenon, quod est pretermisorum... (...) mense Aprilis Era M^a CC^a XX^a I^a”.

⁴ A expressão é de Margherita Morreale, “Vernacular Scriptures in Spain”, in *The Cambridge History of the Bible – The West from the Fathers to the Reformation*, ed. G. W. H. Lampe, Cambridge, 1987, p. 470.

⁵ Até nos casos mais conhecidos, como é o da pastoral de Martinho de Dume / Braga, temos dificuldade em distinguir o que ele vem encontrar e o que traz, embora nos pareça hoje que a sua personalidade foi decisiva para a organização da Igreja local (possivelmente a ele se deve a rede de paróquias que ainda hoje persiste).

Apontando direcções, não nos aventuramos senão a ficar à entrada de alguns percursos, sem a pretensão sequer de chegar a níveis de problematização que os dados pressupõem. Esperamos que outros se envolvam também no tema e o alarguem até aos nossos dias.

2. *Matriz primitiva*

É tardia a tradução portuguesa do texto bíblico, mas nem por isso a Bíblia está ausente na cultura que formamos. Importará atender aos modos diversos como se constituiu e manteve a sua presença e como se transpuseram os conteúdos do texto bíblico para essa cultura que se exprime em modos diversos e complementares, mesmo antes de os falantes terem atingido confiança bastante para traduzirem por palavra humana de comunicação organizada o verbo divino do *textus receptus*.

Contrariamente ao que aconteceu nos primeiros séculos do Cristianismo, em que proliferavam as traduções do texto bíblico de grego para latim com espontaneidade e sem experiência maior do que a do entusiasmo da fé⁶, é apenas lentamente e sobretudo em momentos de tensão que as versões vernáculas da Bíblia se constituem nas línguas das novas nações.

De tensão são os tempos em que surgem as traduções francesas em que grupos radicais de cátaros e valdenses procuram legitimar-se frente a uma ortodoxia acomodada; assim ocorre também com a tradução alemã de Lutero (é de 1534 a sua versão em alto-alemão, mas no mesmo ano aparece a de Lubeck, em baixo-alemão); o movimento reformador leva a outras versões (em islandês, esloveno, húngaro e outras línguas)⁷.

Responde, porém a outro enquadramento a leitura tradicional: há na catequese patrística uma tonalidade bíblica fortemente marcada; existe uma profunda impregnação bíblica em grupos espirituais da *devotio moderna*, nos últimos séculos do período medieval⁸.

⁶ Cf. Agostinho, *De doctrina christiana*, 2, 11: “Os tradutores de hebraico para grego podem contar; os tradutores latinos, de forma alguma: efectivamente, em tempos recuados, qualquer um que conseguia ter à mão um códice grego e considerava que tinha um pouco de competência numa e noutra língua, não hesitava em se pôr a traduzir”.

⁷ Cf. Guy Bedouelle & Bernard Roussel, *Le Temps des Reformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 459-461.

⁸ *Aux origines de la Devotio Moderna – Florent Radewijns: Petit Manuel pour le dévot moderne / Tractatulus devotus*, ed. Francis Joseph Legrand, Turnhout, Brepols, 1999.

O aproveitamento da tipografia para a multiplicação de exemplares da Bíblia só é explicável pelo interesse que havia na cultura do tempo pelo texto bíblico: Gutenberg responde a esses interesses; a tradução italiana da Bíblia, devida a trabalho do monge camaldulense Nicolau Malermi sobre a Vulgata conjuga interesse espiritual e acessibilidade em língua vernácula⁹, já valorizada por autores do nível de Dante, Petrarca, Boccaccio¹⁰.

No contexto hispânico¹¹, que nos diz directamente respeito, a impropriamente chamada “Bíblia Afonsina”, em castelhano, realizada pelos anos 1270-1284, sob a égide de Afonso X (que reina entre 1252-1284), aproveita traduções parciais dos séculos XII-XIII, a partir da Vulgata, e assume variantes que são proporcionadas pelo convívio com a comunidade judaica e fazê-lo com a liberdade de uso, no interior da respectiva comunidade textual¹², mas obedece a outros motivos: a apropriação do texto bíblico em favor, não directamente de servir a leitura desse texto, mas a de construir uma História Geral, favorável à imagem do rei.

Superando esses aproveitamentos, razões há para considerarmos que o fenómeno da tradução bíblica para uma língua nacional acontece em momentos em que esta atingiu expressões de maior consciência linguística¹³ e em que a maturidade interior se dispõe a enunciar o texto sagrado que recebe noutra língua: como formulação própria que corresponde a uma integração na memória de cultura o processo é lento, mas implica, não raro, uma reacção a uma presença ameaçada¹⁴.

⁹ Data de 1471, Veneza; a edição de 1490, Veneza, é um dos mais antigos e mais belos exemplos de um livro impresso; as gravuras são consideradas como sendo devidas ao Mestre do Plínio de Pico della Mirandola e pelo menos ao Mestre do Ovídio de Rimini. Cf. “Niccolò Malermi: Biblia Italica (Italian Bible) (33.66)”, in *Heilbrunn Timeline of Art History*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2000. – http://www.metmuseum.org/toah/hd/wivf/ho_33.66.htm (October 2006).

¹⁰ Dê-se o devido valor ao *De vulgari eloquentia* de Dante.

¹¹ Cf. E. M. Wilson, “Sapnish versions of the Bible to c. 1600”, in *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformatio to the present day*, Ed. L. Greenslade, Cambridge Univ. Press, 1963, pp. 125-129; Bedouelle & Roussel, op. cit., p. 408; Klaus Reinhardt & Horácio Santiago-Otero, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, Madrid, CSIC, 1986.

¹² Feita sobre o texto hebraico é a adaptação fornecida pela *Fazienda de Ultramar*, formada por volta de 1200; alguns manuscritos da Biblioteca do Escorial, I.i.6 e I.i.8, documentam tradução realizada por volta de 1250.

¹³ Algo desse tema expusemos em “Nova idade, nova linguagem: entre afecto e alto desempenho de funções, a palavra no séc. XV português”, in *Humanismo para o nosso tempo – Homagem a Luís de Sousa Rebelo*, ed. Aires A. Nascimento et alii, Lisboa, 2004, pp. 33-57.

¹⁴ Colocando o tema nas suas origens, Alexis Leonas, *L’aube des traducteurs*, Paris, Cerf, 2007, acentua que “mais do que uma tradução, a Septuaginta é a Tradução”, pois se trata de um acontecimento cultural, literário e teológico, numa aventura singular de transpor para um

É sabido que a escola usa o *Psalterium* latino como livro escolar das primeiras letras, mas não temos dados explícitos para perceber se a “gramaticalização” da língua se começa por aí – aplicando no saltério o enunciado que se aprende na gramática; o respeito pela Palavra sagrada mantém, porventura, a distância o texto que serve para soletrar e não lhe dá imediatamente um correspondente na língua vernácula. Haveremos de admitir que esse modelo cria referências que influenciam os ritmos da frase e o vocabulário de níveis mais elevados, mas a recuperação dessas influências exige uma atenção que estamos longe de ter tido ao longo da história cultural.

As traduções vão-se sucedendo por interesses nem sempre manifestos, mas o carácter avulso que apresentam na sua sucessão deixa entender que obedeciam mais a factores circunstanciais (de piedade e doutrina, nos melhores motivos) do que a um programa solidamente estabelecido¹⁵.

* * *

Na origem das traduções bíblicas ocidentais está fundamentalmente a matriz que é o texto latino e por longos séculos constituiu re-

novo quadro mental uma Revelação divina percebida como experiência teológica (aventura tinha já sido passar a Palavra divina, inefável por natureza, para um registo escrito – mesmo que a Revelação tivesse sido entregue em tábuas de pedra, elas partem-se no encontro com as construções humanas – figuradas no bezerro de ouro e nos festejos que o circundam). Os judeus de Alexandria fazem uma ruptura com o movimento de armazenar textos na biblioteca oficial; ultrapassando as ordens de Ptolemeu (que, para maior fidelidade, obrigavam a deixar o original na biblioteca e restituíam uma cópia), as comunidades judaicas, da Diáspora (de que a carta de Aristeias não é mais do que um eco), decidem entregar-se à tradução e introduzem um movimento inverso ao que estava em curso em Roma (adoptando os textos gregos – Lívio Andronico é o primeiro a fazê-lo quando, por 240 a.C., traduz a Odisseia). O envolvimento das comunidades judaicas é interpretado por Santo Agostinho como inspirado (“o Espírito que estava nos profetas, quando eles compunham o texto sagrado, é o mesmo que está na Septuaginta quando o traduziam”). Mantenha-se ou não essa nota sacral, a verdade é que nenhuma tradução vale a pena se não estiver imbuída do espírito do original.

¹⁵ O quadro das traduções francesas deixa-nos entender perspectivas complementares. As mais antigas, em tempos que remontarão ao séc. VII, colocam-nos perante os *Salmos* (piedade), Apocalipse (doutrina escatológica), Livro dos Reis (história); a tradução mais antiga de conjunto é a de Jean le Bon, no âmbito da universidade de Paris, entre 1226 e 1250, em tempos a que se reportam as primeiras Concordâncias Bíblicas, de Hugo de Saint Cher. As experiências sucedem-se, pois em 1377, Raoul de Preslés apresenta a sua a Carlos V. A base é sempre a Vulgata, mas o movimento cultural do Humanismo tem a sua influência na escolha de Jacques Lefèvre d’Étaples que realiza a primeira edição impressa em Antuérpia (1523-1528), tomando como base para o Antigo Testamento a Vulgata, mas recorre aos manuscritos gregos para o Novo Testamento; pertencerá ao reformado calvinista Pierre Robert, Olivétan, a tradução francesa totalmente baseada em manuscritos hebraico-aramaicos e gregos (1535), com prefácio do próprio J. Calvino.

ferência central¹⁶. Tanto bastaria para obrigar a atender à representatividade das versões regionais na tradição larga a que pertencemos e advertir nas influências havidas.

Quase nula é a atenção prestada, entre nós, ao modo como se transmite e como se usa, no nosso meio, o texto da tradição latina¹⁷ ou como deste derivam, directa ou indirectamente, elementos vernáculos¹⁸. A questão não é ociosa, mesmo que restrita exclusivamente ao texto da vulgata jeronimiana¹⁹, pois não foi apenas em registo de retórica que Valéry Larbaud celebrou as qualidades dela e a repercussão efectiva na clarificação da sintaxe das línguas românicas²⁰.

¹⁶ A Poliglota Complutense, salienta Margherita Morreale, loc. cit., tem sintomaticamente o texto latino na zona central da página, ficando a Septuaginta no lado esquerdo e o texto hebraico no lado direito, com o Targum e a respectiva tradução latina no fundo. A posição central representa bem a autoridade concedida à Vulgata de S. Jerónimo.

¹⁷ É sabido que a partir do séc. X, as versões (não confundir com traduções) “especificamente hispanas (Peregrino, Isidoro de Sevilha, Teodulfo de Orleães, códices bíblicos visigóticos) foram substituídas pelo texto revisto por Alcuíno” (...), “por outra parte, a história da Bíblia latina desde o séc. XII a XV é pouco conhecida em razão da preponderância daquele texto”, aduzem Klaus Reinhardt, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, Madrid, 1986, p. 11, os quais, não deixam também de advertir que, no contexto hispânico, o texto da Vulgata foi relativizado pelas controvérsias com os judeus. Em 1333, o monge cisterciense João de Alcobaça, no seu *Speculum Hebraeorum* defendia a necessidade de recorrer ao texto hebraico por parte dos cristãos para as discussões com os seus adversários. Falta-nos, aliás, saber por que razão se realizam em Faro, Leiria e Lisboa as edições da Bíblia hebraica e seus comentários nos primórdios da imprensa em Portugal; talvez a afluência de grupos judaicos expulsos de Espanha tenha sido factor determinante.

¹⁸ Neste domínio não vale a pena subir a arquétipos do original; é o texto latino (seja qual for a versão que tenhamos de reconhecer – fundamentalmente litúrgica) que prevalece; é nele que se funda a tradição de linguagem, pois todas as outras referências eruditas não ganham lastro para poderem entrar em linha de conta.

¹⁹ A aceitação não foi tão universal como habitualmente se pensa, pois até Gregório Magno (papa desde 590), insuspeito de fidelidade à tradição romana, não hesitou em declarar que recorria a antigas versões latinas do texto quando elas serviam os seus propósitos. Falta-nos saber como se difundiu entre nós a reforma emanada do círculo de Alcuíno e quais as consequências da entrada em vigor da Regra Beneditina no séc. XI ou as influências das glosas que acompanhavam o texto.

²⁰ Valéry Larbaud, *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, Paris, 1953: “C’est dans les eaux profondes et vivifiantes de la Vulgate que nos littérateurs se sont abreuvées... L’auteur a inventé cette syntaxe, ce style et cette langue à la fois très populaire et très noble, qui anticipe sur les langues romanes et a sûrement joué un grand rôle dans leur constitution... Pontife, en vérité, celui qui a donné la Bible hébraïque au monde occidental et construit un large viaduc qui relie Jérusalem à Rome et Rome à tous les peuples.” O rabi Mosse Arragel de Guadalajara, responsável pela tradução da Bíblia de Alba (1422-1433), acentuava que “o povo cristão se tornou muito instruído (...) e no relacionamento com os eruditos (...) os nobres, escudeiros e a plebe abandonou o castelhano puro e o misturou com o latim, de tal modo que o latim se converteu em castelhano” (cit. ap. Margherita Morreale, loc. cit., p. 480). Reacção contrária é a de Lutero que estiliza a sintaxe latina da tradução do Novo Testamento, cuja impressão datava de 1466 e apresentava o que se convencionou chamar “alemão para latinistas”.

Quanto ao texto utilizado havemos de presumir que estamos na órbita de uma vulgata aceite, indiscriminada e acriticamente, através da versão jeronimiana latina²¹, mas o tema deveria merecer maior atenção se quisermos ser analíticos²². Por isso mesmo, não serão de desprezar nem os elementos de citação esparsos pelos mais diversos textos (literários, administrativos, jurídicos e outros) nem os fragmentos esquecidos em arquivos e bibliotecas.

Teremos, naturalmente, de partir do pressuposto de que o texto de referência primitivo circula de memória e depende da liturgia. Ora, se o mecanismo da memória serve a continuidade e fomenta impregnação, não garante fidelidade formal (pois não há elementos recorrentes para verificação), ainda que não esteja em causa a ortodoxia de conteúdo; a versão litúrgica, aliás, nem sempre corresponde formalmente à do *textus receptus* e haveria que procurar as razões, pois em causa podem estar modos de familiaridade que poderão ser eventualmente rítmicos ou poderão derivar de fontes menos conhecidas.

Há, por outro lado, elementos menos integrados na tradição comum. Como tivemos ocasião de apontar, noutro momento, registamos um testemunho extravagante da *Epistola ad Laodicenses*, em latim, num *Leccionário* do mosteiro de Arouca, que remonta ao séc. XIII; o texto é raro e não é líquido o processo de chegada: sendo de tradição restrita, ele se alberga num manuscrito que se situa fora de qualquer

²¹ Não vamos atrás para colocar sequer à hipótese de alguma utilização do original grego, embora haja razões para supor que o nome do primeiro bispo de Lisboa, Potâmio, seja de origem grega e as inscrições gregas cristãs de território ocidental possam remeter para comunidade que lhes dá razão de ser. Cf. *Epigrafia do Território Português II – Inscrições Gregas de território português*, ed. Manuela Alves Dias et alii, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2001.

²² Não desmereça na questão o facto de a aferição por padrões romanos ter levado à exclusão da antiga versão hispânica. É facto que não temos testemunhos que se possam reportar directamente a essa tradição. Não se exclua, no entanto, quando se trata de examinar usos de tempos mais antigos, quer na liturgia quer nos textos administrativos ou literários. Os trabalhos pioneiros de personalidades de grande mérito como Teófilo Ayuso e J. M^a. Bover não entram obviamente por estes domínios, mas alguém deles se deveria ocupar; para o problema das antigas versões hispânicas, cf. Teófilo Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina Hispana*. Origen, dependencia, derivaciones, valor e influjo universal. I: *Prolegómenos*. Introducción general, estudio y análisis de las fuentes. Madrid 1953, 598 pp.; Teófilo Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina Hispana*. V: *el Salterio*. Introducción general y edición crítica: Introducción general y edición crítica de los elementos extrabíblicos. Edición crítica del Salterio (salmos 1-75); Salterio (salmos 76-151) e Índices. Madrid, 1962; B. M. Metzger, “Recent Spanish Contributions to the textual criticism of the New Testament”, *Journal of Biblical Literature*, 66, 1947, 401-423; Id., *Chapters in the history of New Testament textual criticism*, Leiden, 1963, cap. 5; P. Nöber, “La Vetus Latina Hispana”, *Verbum Domini*, 32, 1954, 303-304; S. Bartina, “In memoriam: Mons. Dr. Teófilo Ayuso”, *Estudios Bíblicos*, 21, 1962, 350-362.

centro cultural relevante; facto é que o testemunho existe e, por errático que seja, não pode ser ignorado²³.

No mesmo códice de Arouca, mereceu-nos também atenção um outro elemento da tradição do *Canticum Canticorum* glosado, que se assemelha a uma autêntica dramatização em que as diversas situações são entregues a diversas personagens, uma delas sob o nome simples de “Vox”; embora conhecido de outros lados, porque pertence ao mundo da glosa, a conservação num mosteiro, como é o de monjas cistercienses de Arouca, que viveu à margem de influências conhecidas, obrigamos a perguntar pelo percurso desse livro e pela forma de eventual utilização²⁴. A circulação do livro corresponde a caminhos de cultura e a contactos estabelecidos; no caso, possivelmente, o códice veio da Galiza e deixa entrever fenómenos de que temos poucos testemunhos.

Não chegaremos, porém, a propor que pudesse ter havido um centro ocidental na divulgação de alguma tradição bíblica antiga (embora Braga tenha de ser tida em consideração quando se apreciam alguns momentos altos da cultura cristã ocidental²⁵). Na realidade, não se conhece qualquer ramo de tradição bíblica que passe pelos nossos meios. Todavia, não se hão-de menosprezar os elementos que se possam recuperar nos textos (ainda que relativamente escassos) da cultura bíblica que pode ser testemunhada em autoridades como Potâmio de Lisboa, Martinho de Braga, Pascásio de Dume, Apríngio de Beja.

²³ Aires A. Nascimento, “Livros e tradições hispânicas no mosteiro cisterciense de Arouca”, in *Escritos dedicados a José María Fernández Catón*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, Archivo Histórico Diocesano, 2004, vol. II, pp. 1041-1058; Philippe Roisse & Juan Pedro Monferrer Sala, “Una versión árabe andalusí de la Epístola apócrifa a los Laodicensés”, *Qurtuba: Estudios andalusíes*, 3, 1998, 113-115.

²⁴ Dele nos ocupámos em outras ocasiões, em processo de interpretação que só aos poucos se nos foi clarificando; a última revisão foi nas comemorações do centenário de Bernardo de Claraval, depois de contributos recebidos de várias procedências: Aires A. Nascimento, “Écouter la voix de l’Époux: les stratégies de la spiritualité médiévale – l’intensification de lecture du Cantique des Cantiques (à propos des rubriques d’un manuscrit cistercien portugais du XIII^e siècle)”, in *Spiritualität im Europa des Mittelalters: 900 Jahre Hildegard von Bingen – L’Europe spirituelle au Moyen Âge: 900 ans de l’abbaye de Cîteaux*, ed. Jean Ferrari & Stephan Grätzel, St. Augustin, Gardez! Verlag, 1998, pp. 53-64. O manuscrito de Arouca mantém as mesmas rubricas que outros dois que Dom A. De Bruyne inventariou na biblioteca da Abadia de S. Pedro em Salisburgo (do séc. VIII-IX) e na biblioteca da Universidade de Graz (séc. XII); cf. Dom De Bruyne, “Les anciennes versions latines du Cantique des Cantiques”, *Revue Bénédictine*, 38, 1926, 95-122.

²⁵ A figura de Martinho de Dume / Braga pode e deve ser invocada, mas não pode ser desvinculada do mundo que ele veio encontrar; o perfil da sua figura é hoje bem diferente daquele que ao longo de tempos foi traçado; para abreviar seja-nos permitido remeter para a introdução que escrevemos em: Martinho de Braga, *Instrução pastoral sobre as superstições rurais (De correctione rusticorum)* – Edição crítica, tradução, estudo. Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

Séculos mais tarde, a cultura bíblica de Santo António, cuja formação de base se processou em Lisboa e Coimbra, dá-nos direito a ajuizar da qualidade alta dos conhecimentos bíblicos que lhe foram transmitidos na sua (e nossa) terra²⁶.

Admitamos também que a evocação de problemas de autenticidade e fidelidade na transmissão do texto bíblico exprime um nível de cultura. Raros são os momentos registados com tal problemática entre nós. Alguns há que não devem ser esquecidos. Em meados do séc. XIV, um monge cisterciense, João de Alcobaça (bem integrado na dinâmica do tempo que procura desenvolver uma apologética de convicção pelo estudo dos instrumentos dos adversários²⁷), aponta a importância de recorrer aos textos originais para julgar dos problemas de doutrina com os representantes de comunidades judaicas²⁸. Mais tarde, em período do Humanismo, os nossos homens de letras acompanham as discussões que alastram na Europa do tempo e sofrem as vicissitudes do momento: António de Gouveia, Sênior, representa a fidelidade à doutrina mais tradicional (participa no juízo de censores à Bíblia de Robert Estienne, publicada em 1524, e, no concílio de Valhadolide, em 1527, manifesta-se contra as propostas de correcção feitas por Erasmo); o juízo crítico mora do lado de personalidades como Diogo de Teive e João da Costa, aos quais são apreendidos exemplares da Bíblia pela Inquisição²⁹; Damião de Góis não entra nessas contendadas, apesar de na sua permanência em Bolonha ter procedido à tradução para português

²⁶ Cf. *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho – 8º Centenário do nascimento de Santo António*, Braga, 1996; Agostinho F. Frias, *Lettura ermeneutica dei “Sermones” di Sant’Antonio di Padova*, Pádua, Centro Studi Antoniani, 1995; C. Leonardi, “Il Vangelo di Francesco e la Bibbia di Antonio”, in *Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani*, Pádua, Messaggero, 1982, pp. 299-318; Beryl Smalley, “The use of Scripture in St. Anthony”, *ib.*, pp. 285-297.

²⁷ Recorde-se que o Concílio de Vienne, 1312, sob proposta de Raimundo Lulo, estabelece directivas para o estabelecimento de cátedras das línguas sagradas com intenção de uma apologética esclarecida junto de judeus e de muçulmanos, mas o processo é anterior na Península Ibérica, onde sobretudo os neo-convertidos desenvolvem uma apologética assente na discussão dos textos sagrados. Cf. Raphael Loewe, “The Medieval History of the Latin Vulgate”, in *The Cambridge History of the Bible*, ed. cit., p. 152; Pedro Alfonso de Huesca, *Diálogo contra los Judíos*, coord. M^a Jesús Lacarra, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996; *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, coord. María Jesús Lacarra, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996.

²⁸ Cf. Fr. Fortunato de S. Boaventura, *Commentariorum de Alcobacensi M[anu]s[crip]torum Bibliotheca Libri tres*, Coimbra, 1827, “De insigni monumento Hebraicae litteraturae apud Cistercienses Lusitanos seculi XIV”, cap. XI, pp. 532-568. O manuscrito de João de Alcobaça tem a subscrição datada de 1345.

²⁹ Cf. Mário Brandão, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, Coimbra, 1948, vol. I, p. 94; 1969, vol. II, pp. 154, 160, 167, 169.

de um texto bíblico³⁰ (molestado por ter mantido contactos com as figuras de Lutero e Melancton, não aparece essa tradução mencionada no seu processo inquisitorial). Não muito tempo depois, integrados na disciplina romana, há eruditos portugueses a intervir na discussão de problemas textuais ou a produzirem comentários aos textos bíblicos; houve também biblistas nossos nas comissões que trabalharam na revisão da versão dos Setenta e da Sixto-Clementina³¹: seria de interesse explorar as suas intervenções e saber onde se inspiravam³². Quanto ao humanista Aquiles Estação, bastaria ter António Pereira de Figueiredo chamado a atenção para a hipótese de ter possuído na sua livraria o exemplar da Bíblia de Alcuíno para não deixarmos perder o seu nome quando se estuda a tradição ocidental do texto sagrado³³, mas na sua obra alguns comentários ou notas a textos bíblicos devem merecer atenção³⁴.

³⁰ Damião de Gois, *O Livro de Eclesiastes*. Reprodução em fac-símile da edição de Stevão Sabio (Veneza, 1538). Edição Crítica e Introdução de T. F. Earle. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

³¹ A lista seria longa. Lembrem-se os nomes dos dominicanos Jerónimo de Azambuja (Oleastro) e Francisco Foreiro; do crúzio de Coimbra D. Pedro de Figueiró; do jesuíta Manuel de Sá, de Jerónimo Osório; dos eborenses Cosme de Magalhães, Brás Viegas, Francisco de Mendonça; em Coimbra, ligados à Universidade, o dominicano Fr. Luís de Sotomaior e o jeronimita Fr. Heitor Pinto. Outros nomes são referidos na “Prefação aos leitores” já mencionada para a *Bíblia Sagrada* de António Pereira de Figueiredo, Lisboa, 1852, p. 7. Para Sebastião Barradas, cf. Arnaldo Pinto Cardoso, *Da Antiga à Nova Aliança: relações entre o Novo e o Antigo Testamento em Sebastião Barradas (1543-1615)*, Lisboa, INIC, 1987.

³² Quanto a isso apenas nos podemos fazer eco das judiciosas considerações de Margherita Morreale, “De los sustitutos de la Vulgata en el s. XVI: la Bíblia de Santes Pagnino enmendada por Benito Árias Montano”, *Sefarad (SEf)*, 67, 1, Jan.-Jun., 2007, 229-236.

³³ Citamos da edição da *Bíblia Sagrada* de 1852, p. 40: “he de não pequena gloria para a nação portuguesa saber-se com toda a certeza que o Códice manuscrito mais antigo e consequentemente mais autorizado, do que com preferencia a todos se valerão os Correctores Romanos na emenda e restituição da Vulgata, foi hum revisto no século oitavo por Alcuíno, Mestre de Carlos Magno, que tinha sido da Livraria do nosso Aquilles Estação, e se conservava na dos Padres da Congregação do Oratório de Roma. Assim no-lo certifica quanto à antiguidade do Códice, o Cardial Baronio sobre o anno 778, quanto a ter sido Aquilles Estação o Dono e o Doador – João Mabillon no *Itinerário Itálico* pag. 68 e Delle Le Long, pag. 235”. É sabido que o melhor dos manuscritos da Vulgata é o Codex Vallicellianus, que contém toda a Bíblia e se encontra no Oratório da Igreja de Santa Maria in Vallicella, em Roma, escrito em Tours, provavelmente no tempo de Alcuíno ou algum tempo depois, e que é considerado como exemplificativo da letra carolina; cf. Sir Frederick Kenyon, *Our Bible & the Ancient Manuscripts*, 1895 (4th ed. 1939), p. 187 & Pl. XXVII. (dimensões do fólio: 500 x 360mm). Julgamos tratar-se de V, or. *Cod. Vallicellianus* (séc. IX, Roma, Vallicelliana); note-se que Aquiles Estação, ao morrer, deixa ao Oratório de S. Filipe Néri a sua biblioteca composta por 1700 obras impressas e pelo menos 270 códices manuscritos.

³⁴ Cf. Manuel C. Díaz y Díaz, Aires A. Nascimento et alii, *HISLAMP*, Lisboa, 1993.

A problemática bíblica surge sobretudo em contexto de tensões. Em alguns contextos, não se negando a instrumentalidade do texto recebido, toma-se o recurso aos originais como modo de clarificar a linguagem do texto (de acordo com o ensino de Agostinho e de Jerónimo). É o caso de João de Alcobaça. Verdade é que, se houve personalidades que se distinguiram na hermenêutica bíblica do tempo, não bastou isso para constituir responsabilidade colectiva formal, em âmbito alargado, muito menos fora do âmbito claustral e académico³⁵. Fardário de uma cultura que contribui com pessoas para a dinâmica de outros e não tem forças endógenas para se dotar de dinamismo próprio de modo a irradiar na própria terra o que deu fruto nas outras? Em contrapartida, há que atender ao facto de que por vezes o povo simples conseguiu expressar em formas singelas os conteúdos doutrinários³⁶; ora, admitindo que as formas singelas não são espontâneas, mas reflectem uma assimilação profunda, e reconhecendo que a divulgação dessas mesmas formas pressupõe agentes com idoneidade, havemos de admitir a hipótese de haver doutrinadores capazes e transmissores de alta qualidade³⁷.

Por tudo isto, será necessário refazer percursos, retomar pequenos dados e dar-lhes consistência, enfim, rever registos empolados que se valem da sublimação fácil sem aprofundar o estudo, recuperar o que caiu no esquecimento e valorizar o exercício crítico que sustenta a cultura³⁸.

3. Gestos e modos

Sem estruturação específica de carácter doutrinário, a relação com o texto bíblico tem, entre nós, sobretudo modos informais, mas que nem por isso marcam menos relações concretas com o livro e com o texto – dualidade a que há que atender. Retenham-se alguns gestos e

³⁵ F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, 11 vols., Madrid, 1950-1967; Manuel Augusto Rodrigues, “Subsídios para a história da exegese bíblica em Portugal: Escrituristas e as suas obras”, *Biblos. Revista da Universidade de Coimbra*, 29, 1981, 339-418.

³⁶ Será o caso da virgindade de Maria traduzido em formas tão límpidas como o da quadra natalícia “No seio da Virgem Maria / Encarnou a divina Graça; / Entrou e saiu por ela / Como o sol pela vidraça”.

³⁷ A presença da Bíblia na literatura medieval teve um dos melhores intérpretes até agora na pequena obra de Mário Martins, *A Bíblia na literatura medieval portuguesa*, Lisboa, ICP, 1979.

³⁸ Apreciaríamos que alguém constituísse para os nossos meios algo de parecido com o que encontramos em *Dictionnaire Culturel de la Bible*, Paris, Cerf / Nathan, 1990, constituído por um colectivo de autores em que Danielle Fouilloux tem o primeiro lugar por respeito à ordem alfabética dos nomes.

actos ou situações que, embora dispersos, certificam acolhimento da Bíblia e fazem dela base de cultura.

O mais antigo acto de cópia de um exemplar da Bíblia que se conhece dentro dos limites temporais da nacionalidade portuguesa, data de 1145: nesse ano, os monges de S. João de Tarouca (de recente filiação cisterciense) recebem uma propriedade fundiária em escambo de uma outra que tinham dado pela cópia de uma Bíblia em favor do prior da igreja de S. Sebastião em Lamego³⁹. Do mesmo período é o gesto do rei D. Afonso Henriques, mencionado no *Livro das Calendas – Necrológio* da Catedral de Coimbra, por ter contribuído com um donativo importante para os gastos na confecção de um Novo Testamento⁴⁰.

Têm razão de ser estes gestos e eram altamente significativos. Eram generosos, pois deviam corresponder às despesas havidas com a aquisição de materiais para a escrita (o pergaminho devia ter qualidade e havia que comprá-lo a quem o soubesse preparar); demorava tempo a copiar a Bíblia (o copista não preenchia mais de umas quatro páginas por dia e a Bíblia inteira atingia centenas de fólios) e havia que prover a despesas que corriam nessa fase (mesmo que fosse monge, o trabalho de cópia era alternativa a outras ocupações e alguém devia substituí-lo; quando não era monge, havia que suportar alimentação e salário); algo similar se passava quanto à intervenção do iluminador (muitas vezes pessoa alheia ao mosteiro); a encadernação luxuosa não requeria menos outras intervenções especializadas e para isso havia que confiá-las a artistas que viviam do seu trabalho. Eram gestos de piedade sobretudo: os monges interpretam a relação com Deus; a Bíblia (no todo ou em parte) é o instrumento de uso mais habitual na oração a que os monges se entregam; a oferta identifica o doador e cria um laço marcado com a comunidade espiritual a que se destinam.

Sendo objectos valiosos, tanto mais quanto eram ornamentados com materiais preciosos, não admira que os exemplares da Bíblia fossem guardados no tesouro, entre as alfaias; outros, mais modestos em adornos e formatos, ficavam no *armarium* ou lugar acessível onde se guardavam habitualmente os livros⁴¹. Os primeiros serviam nas sole-

³⁹ *Taraucae Monumenta Historica*. I – *Livro das Doações de Tarouca*, ed. A. de Almeida Fernandes, ed., Braga, 1991, doc. 121 e 144: “per ipsam quam dederunt pro bibliotece scriptura”; é Pelágio quem se declara pagador “damus et concedimus uobis has supradictas hereditates pro biblioteca quam scripsistis nobis”. À maneira isidoriana, entenda-se “bibliotheca” como “conjunto de livros” e, especificamente, a Bíblia.

⁴⁰ *Livro das Calendas*, II, p. 294: “dedit... decem morabitos in libro de Testamento Novo”.

⁴¹ Alguns exemplares havia que eram esplêndidos na iluminura e impressionantes pelo tamanho; eram esses os que serviam na liturgia, sendo expostos no ambão.

nidades, os segundos eram utilizados para a leitura privada. Alguns havia que eram dotados de aparato de glosas ou de índices e concordâncias: destinavam-se ao estudo.

O contacto mais habitual com a Bíblia, por parte dos fiéis, fazia-se pelas leituras ouvidas na liturgia (que organizava os textos por ciclos já pelo séc. VII); era aprofundado esse contacto através da pregação em que essas leituras eram explicadas (quanto mais elaborada era essa pregação maior conhecimento do texto bíblico tem de ser suposto; as simples alusões implicam conhecimento do texto sagrado por parte do público⁴²).

Qualquer que fosse o nível havido nesses actos, havemos de convir que eles tendiam a garantir estruturação de um mundo largo de vivências que acabava por se repercutir na própria expressão de língua. Registam-se alguns gestos concretos que estão associados com a leitura bíblica: a rainha Dona Mafalda, no seu testamento de 1256, manda devolver a Alcobaça o exemplar da Bíblia que tinha desse mosteiro⁴³; certamente não o tinha como objecto sumptuário, mas porque dele se alimentava espiritualmente na leitura e na meditação. Cedo, de facto, chegaram até nós ecos de movimentos de vida espiritual (como a *devotio nova*) que iam à Bíblia buscar alimento, ainda que não se traduzissem directamente na posse de exemplares completos, dado o seu custo e, obviamente, também a dificuldade de manejo⁴⁴.

Sabemos pouco das nossas livrarias mais antigas que não fossem as de mosteiros e conventos ou da corte. Por razões óbvias, nos elen-

⁴² Há dificuldade em medir o nível de compreensão pelos esquemas de pregação que nos ficaram, pois basicamente eles eram instrumentos de preparação do pregador (revelam a sua cultura) e não especificamente resultado de transcrição de sermões feitos em público. Efectivamente, a não ser em casos raros, como na pregação primitiva de Santo Agostinho ou S. Gregório Magno em que os secretários recolhiam a pregação, não temos os reportes directos.

⁴³ Está datado de 1256. Publicado diversas vezes com deficiências, tem leitura conveniente em Maria Teresa Veloso, “A questão entre Afonso II e suas irmãs”, *Revista Portuguesa de História*, 18, 1980, 197-229, doc. 8, pp. 226-228. A devolução da Bíblia feita pela rainha Santa Mafalda a Alcobaça traduz provavelmente algo mais que um simples gesto de reposição. Talvez, neste caso, haja que entendê-la dentro de intercâmbio em que Arouca era beneficiária de Alcobaça e em que a cedência nalgum caso era apenas temporária e feita em atenção à pessoa em causa. Há efectivamente muitos traços de iluminura que aproximam os dois fundos, mas existem também outros traços que os distanciam.

⁴⁴ Toma incremento no Norte da Europa, no séc. XIII-XIV, e caracteriza-se por expressões afectivas e por devoção entranhada à humanidade de Cristo bem como pela santificação do tempo quotidiano secular (em imitação da vida monástica) dedicada à meditação dos mistérios da vida temporal de Cristo. A *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia, que, quanto a nós, é enviado por Dona Isabel de Borgonha a seu irmão o príncipe D. Duarte, o qual a traduz (ou manda traduzir) é certamente expressão desse movimento (cf. o nosso estudo citado). Não sabemos dizer a que modelo se reportariam as “Horas” referidas no testamento de Dona Mafalda, mas a data (por 1260) é bastante alta para se lhe dever atenção.

cos de inventário, é evidente a prioridade concedida à Bíblia⁴⁵. Ela era sobretudo instrumento indispensável da vida monástica, onde a *lectio divina* é central, desde os Padres do Deserto. As variantes implicam, porventura, tradições de famílias monásticas e por isso haveria que perspectivar as novidades trazidas pela implantação de novos ordenamentos regulares, seja de modelo beneditino (cluniacense ou cisterciense) seja de cônegos regulares, seja de ordens mendicantes, num tempo em que os costumes locais não se pautavam pela uniformidade⁴⁶. Entre os primeiros, em que a *lectio divina* se impunha, e os outros, em que a pregação se tornava de regra para a pastoral de contacto com as populações, importaria saber que alterações se operavam, seja quanto ao predomínio de uns livros bíblicos sobre os outros quer quanto ao modo de uso⁴⁷.

Nem uma questão nem outra são de resposta fácil, pois, se nos faltam esquemas de lições litúrgicas, a pregação está em parte por explorar quanto aos conteúdos⁴⁸. Certamente, os livros de pregação ser-

⁴⁵ Registe-se que, na segunda metade do séc. XV, a comunidade hebraica de Lisboa mantinha um *scriptorium*, de onde saíram vários exemplares de manuscritos bíblicos, e que essa mesma comunidade se adianta a aproveitar a tipografia, para, antes de finais do século, fazer imprimir textos bíblicos na língua hebraica. O *Pentateuco* de Faro, editado em 1482, constitui o primeiro incunábulo de Portugal; seguiram-se: *Comentários à Tora*, por Moisés ben Nahmán, Lisboa, 1489; *Pentateuco com o Targum de Onkelos e Comentário de Raschi*; Lisboa, 1491; *Isaías e Jeremias com Comentário de David Kimji*, Lisboa, 1492; *Provérbios de Salomão com Comentários de Levi Ben Gerson e Menahem Meiri*, Leiria, 1492; *Provérbios de Salomão com Comentário de David ben Yahya*, Lisboa, [1492]; *Profetas primeiros com Comentários de Levi ben Guersón e David Kimji*, Leiria, 1494.

⁴⁶ O tema tem tanto maior interesse quanto a revisão da versão vulgata latina da Bíblia ocupou um dos fundadores da observância cisterciense, Estêvão Harding, o qual não descurou a consulta a rabinos eruditos.

⁴⁷ Por certo, a figura de Santo António é para o caso português figura cimeira e não podemos deixar de ter em conta a sua obra de pregador formado na escola de cônegos regnantes; cf. Maria Cândida Monteiro Pacheco, "Antonius Lusitanus: Le radici di una nuova pastorale", *Il Santo – Rivista Francescana di Storia, Dottrina, Arte*, 36, 1996, 173-186. De tempos antes, mas chegados, é a acção de Martinho de Soure, que, embora secular, se pode assumir como representativo da acção evangelizadora pela pregação: cf. Salvado, *Vita Martini Sauriensis*, in *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, Lisboa, Colibri, 1998, pp. 223-249; *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve 99-11 juillet 1992*, ed. J. Hamesse & X. Hermand, Louvain-la-Neuve, Institut d'Études Médiévales, 1993; Patricia Anne Odber de Baubeta, "A pregação e a sociedade medieval portuguesa", in *Congresso Internacional de História. Missionação portuguesa e encontro de culturas. Actas. Vol. I. Cristandade portuguesa até ao século XV. Evangelização interna, Ilhas Atlânticas e África Ocidental*, Braga, 1993, 284-285; José Marques, "A Pregação em Portugal na Idade Média. Alguns aspectos", *Via spiritus*, 9, 2002, 317-347.

⁴⁸ Cf. Yves-Marie Blanchard, *Aux sources de l'herméneutique chrétienne*, <http://www.cathotheo.net/Aux-sources-de-l-hermeneutique> (consulta em 2007-06-03). Retemos traços fundamentais da pregação cristã através dos tempos: a) canonicidade, com abrangência da totali-

viam para leituras particulares de edificação, que julgamos entender como modo de impregnação de espiritualidade, bem mais do que comodismo de “*prédication dans un fauteuil*”⁴⁹.

O convívio com o texto bíblico teve oscilações. Tempos há em que ele se acentua e torna vivo: o paralelismo procurado pelo pregador entre a situação bíblica e a situação real do momento pressupõe conhecimento do episódio assumido pelo pregador e percepção de que a aproximação gera vibração entre os ouvintes⁵⁰; as formas argumentativas terão de reconhecer-se também nesse mesmo âmbito⁵¹.

O uso reportava-se ao texto da Vulgata; era a versão da liturgia e ela era comentada na pregação. No entanto, situações particulares, no contacto com as comunidades judaicas, por exemplo, chamavam a atenção para a importância de remontar à língua primitiva, o hebraico e o grego. A *hebraica veritas* (que será assumida no concílio de Trento) não se antecipa como análise em tempos medievais, mas também não se ignora; assim, no séc. XIV, como já assinalámos, o cisterciense João de Alcobaca, autor do *Speculum Hebraeorum*, sustentava a vantagem de recorrer às versões naquela língua para se poder discutir com pertinência com a comunidade judaica. Verdade é que tal ocorrência aparece isolada na nossa tradição. Mesmo o grego ficava distante, pois só por acaso alguém surgia entre nós com ligações à comunidade oriental, como aconteceu com Dona Vataça / Betaça, aia da rainha Santa Isabel⁵².

Se a contraposição podia eventualmente relativizar o intermediário linguístico, neste domínio das línguas sagradas, o latim mantinha

dade do texto bíblico, em sincronia (e não em diacronia) harmónica; b) intenção teológica, dando prioridade aos conteúdos de fé e de moral na explicitação de conteúdos; c) expressão confessional de fé proclamada; d) coerência de discurso, segundo os conteúdos da ciência do tempo.

⁴⁹ Michel Zink, “Les destinataires des recueils de sermons en langue vulgaire au XII.^e et XIII.^e siècles. Prédication effective et prédication dans un fauteuil”, in *La piété populaire au Moyen Âge. Actes du 99.^e Congrès National des Sociétés Savantes*. Tomo I, Besançon, 1974, pp. 59-74.

⁵⁰ Assim acontece quando o povo de Lisboa acorre à catedral para celebrar a vitória dos portugueses em Aljubarrota: Fernão Lopes, *Crónica del Rei Dom João I da boa memória*, parte primeira, Lisboa, 1977, pp. 115-121.

⁵¹ Assim quando D. João de Cardaillac, arcebispo de Braga, se serve da Bíblia para celebrar as exéquias de Inês de Castro em Alcobaca, perante o rei. Sérgio da Silva Pinto, *O sermão das exéquias de D. Inês de Castro, pelo Arcebispo de Braga D. João de Cardaillac, no problema do casamento da Misera e Mesquinha*, Braga, 1961.

⁵² Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, “Os bens de Vataça. Visibilidade de uma existência”, *Revista de História das Ideias*, 9, 1987, 33-77; “Vataça: uma Dona na vida e na morte”, *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, vol. I, Porto, 1987, pp. 159-194. A história romanceada vem em André de Resende, *De Antiquitatibus Lusitaniae*, Évora, 1564, IV, pp. 191-195. O túmulo de D. Vataça acha-se na Sé de Coimbra, ao fundo do templo, à esquerda (lado do Evangelho).

a prevalência. Era em latim que se expressavam, por exemplo, motivações de actos recorrentes da vida comum, sancionados por via administrativa, como eram as doações piedosas⁵³. Se aí prevalece o modo argumentativo, como forma de fundamentar uma decisão de vida pessoal e colectiva⁵⁴, não é de tomar em menos consideração o que isso representa de familiaridade com o texto bíblico ao longo de séculos; seria útil perceber a articulação das referências constituídas, interpretar a formação dos autores que delas se servem, indagar o sentido de continuidade (factor que gera a dinâmica de uma cultura).

4. Formas materiais

A relação com a Bíblia tem uma materialidade que pertence ao foro simbólico. Efectivamente, a Palavra tem um registo físico que fixa e constitui um objecto. A Bíblia é livro (melhor dizendo, conjunto de livros – a designação mais antiga é por isso *bibliotheca*⁵⁵); na sua materialidade, é o instrumento que contém a Palavra divina e como tal assemelha-se à Arca da Aliança (semelhança proporcionada pelo formato do códice⁵⁶).

A forma de apresentação releva, no caso, da relação sacral. Apresentou-se desde sempre em modo cuidado; por vezes, até luxuoso⁵⁷;

⁵³ Um dos casos mais elaborados de utilização da Bíblia em testamento é o da “carta de liberdade” concedida por Teresa Afonso, em 1165, ao mosteiro de Tuias: publ. Maria Helena da Cruz Coelho, *O Mosteiro de Arouca – do século X ao século XIII*, Coimbra, 1977, pp. 291-292, doc. 129. Alguns estudos são de assinalar quanto à recolha e à apreciação de citações bíblicas, ainda que seja de alargar para problematização o registo retido: Maria José de Azevedo Santos, “O ornamento literário em documentos medievais: o preâmbulo ou arenga (773-1223)” *Biblos*, 68, 1992, 307-333; Maria Teresa Nobre Veloso, “A presença da Bíblia nos documentos de *Livro Preto* da Sé de Coimbra”, in *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*, Porto, 2006, II vol., pp. 233-245 (recolhemos deste ensaio a estatística de que no *Livro Preto* há 138 citações bíblicas, das quais 67 são do A.T. e 71 do N.T., com uma distribuição irregular dos diferentes livros: faltaria saber quais as coincidências com os textos da liturgia em vigor).

⁵⁴ Não se suponha que a Bíblia serve de fonte para o direito e para as leis das comunidades cristãs medievais (contrariamente ao que acontecia com a Torá e o Corão); cf. Guy Lobrichon, *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2003, p. 38.

⁵⁵ Um documento de 1088 (DC 713) esclarece que se trata de “una biblioteca in se continens Nouum et Vetus Testamentum”.

⁵⁶ Não nos deteremos aqui sobre o problema da adopção do formato de códice pelas comunidades cristãs primitivas, de tal modo que no século IV o formato de rolo quase tinha desaparecido.

⁵⁷ Não conhecemos qualquer reacção como a de Jerónimo que, sendo homem do texto e eremita de opção, protestava contra excessos – pois, comentava ele com outros, como Basílio e João Crisóstomo, melhor fora encaminhar para o cuidado dos pobres o luxo que se punha nos livros.

não tivemos, entre nós, de esperar pela encomenda da *Bíblia dos Jerónimos* para termos exemplares que, fosse embora na conformação com as normas impostas pelos cânones admitidos, mormente cistercienses, se apresentavam com iluminuras ou letrinas altamente elaboradas⁵⁸.

A iluminura torna atractivos os exemplares bíblicos; todavia, solenizado, o livro tornava-se distante; por outra parte, solenizado, poderia assumir uma sobrecarga de significado. Quando deparamos com as iluminuras com que abre a antiga Bíblia de Santa Cruz de Coimbra – hoje no Porto, BPM, St.a Cruz 1, ainda na fronteira da letra visigótica e segundo os moldes de distribuição em três colunas, ou quando quedamos frente às antigas Bíblias de Alcobaça ou de Lorvão, não podemos ignorar o contraste que, de modo geral, se nota entre a apresentação solenizada desses exemplares em comparação com a banalidade mais frequente de outras obras. Bem pode imaginar-se a impressão que tal aparato deveria causar mesmo sobre os monges quando perante eles, na estante do coro, aparecia um fólio mais adornado. Entre os leigos, a familiaridade com o livro bíblico, pelo contrário, seria rara: não nos consta, aliás, que alguma vez na cultura portuguesa tenha havido algum caso similar ao de outras partes em que o exemplar bíblico deve a sua preservação não tanto ao uso litúrgico, mas a utilizações marginais⁵⁹.

A encadernação, por seu lado, porque se presta a formas ornamentais, serve para exprimir e marcar relações concretas e até afectivas⁶⁰. Por isso o gesto do presbítero de Coimbra, Cipriano Clemente, falecido em 8.2.1189, que mandou encadernar um exemplar não ficou sem registo⁶¹. A encadernação de prata descrita no inventário da Sé de Coimbra para os Evangelários ou a do exemplar também do Evangelário que se conserva ainda hoje no Museu Diocesano de Viseu comprovam a solenidade e o respeito que rodeavam o livro que servia nos pontificais⁶².

⁵⁸ Entre os fólhos mais solenes dos nossos fundos há que mencionar o da grande Bíblia de Santa Cruz de Coimbra: Porto, BPM, S.ta Cruz, 1.

⁵⁹ Assim aconteceu com o famoso *Book of Durrow*; quando no séc. XVI a abadia foi encerrada, o livro desapareceu e foi encontrado mais tarde nas mãos de um fazendeiro que se servia dele para a bênção do seu gado bovino.

⁶⁰ Aires A. Nascimento, “La reliure médiévale: une forme de relation avec le livre. Fonctionnalité et sens des différences”, *Bolletino dell’Istituto Centrale per la Patologia del Libro* 44-45, 1990-1991 [1994], 263-294 (Actas do Congresso Internacional “La Legatura dei Libri antichi tra conoscenza, valorizzazione e tutela”, Parma, 1993).

⁶¹ *Livro Preto*, doc. 27.

⁶² Cf. Aires A. Nascimento, “La couleur et l’image dans la couverture de la reliure médiévale: quelques données des sources portugaises”, *Actes*, Paris IRHT / CNRS, 2007, pp. 359-367.

Há algum caso em que a mitificação tomou conta de algum exemplar, como acontece com a grande Bíblia de Alcobaça que a lenda considera tomada aos castelhanos na batalha de Aljubarrota. Não seria raro que a devoção pelo texto sagrado desencadeasse devoções e que um exemplar específico contribuísse para desencadear afectos (que raíam a superstição): os soldados em Aljubarrota são incitados a repetirem um versículo bíblico (*et Verbum caro factum est*) que não entendem (assegura Fernão Lopes); um exemplo de tamanho atlante impressiona até pelo aparato que implica o seu transporte⁶³.

Algum interesse tem merecido a materialidade dos testemunhos bíblicos (na sua forma de apresentação, mormente na iluminura), mas não chegou a análise material ao ponto de perspectivar a organicidade de uma relação com a leitura da Bíblia ou com a cultura do livro e seu planeamento: neste aspecto, haveria a distinguir, por exemplo, o que é de tradição genuinamente portuguesa (se é que chega a constituir-se) e o que chega por importação e o que se faz por imitação em contraponto com o que se constituiu por opção própria no interior de linguagens comuns⁶⁴.

5. Entre a linguagem sagrada e a linguagem quotidiana

Estando pressuposta alguma familiaridade com o texto e com o livro da Bíblia feita sobretudo através da liturgia dominical e festiva, sendo também inegável a solenidade emprestada à sua apresentação, e havendo que deduzir dela uma relação marcada, causa estranheza a inexistência, durante séculos, do texto bíblico em língua vulgar. Tal lacuna é tanto mais de sublinhar quanto se desenvolvia uma relação contínua com o texto bíblico na meditação das comunidades religiosas (monásticas e regulares)⁶⁵ e a própria instrução nas letras se fazia atra-

⁶³ Porque os volumes eram pesados, as monjas de Lorvão permitem-se dismantelar o Salatório de uma Bíblica atlante, cujo volume se tornava transportável; o exemplar faz parte do fundo de Lorvão, no ANTT, onde tivemos ocasião de verificar a ocorrência e solicitar que se procedesse à integração do que andava desgarrado.

⁶⁴ Na análise dos exemplares bíblicos dos fundos de manuscritos portugueses não tem aparecido com suficiente relevo o que se deva ou possa colocar num ou noutro lado da fronteira. Cf., para casos concretos, o que se encontra recolhido em *A iluminura em Portugal: identidade e influências* – Catálogo de Exposição (26 de Abril a 30 de Junho '99), Lisboa, Biblioteca Nacional, 1999; *Cristo, fonte de esperança* – Catálogo de Exposição do Grande Jubileu do ano 2000, Porto, 2000; *Inventário dos Códices Iluminados*, 2 vols., Lisboa, 1994.

⁶⁵ A leitura, qualquer que ela fosse, tendia para uma impregnação de contacto com a palavra até uma absorção plena: as referências à leitura como *manducatio* ou *ruminatio* exprimem,

vés do Saltério como texto de base (para tal serviam certamente os exemplares deste livro registados no inventário da livraria do mosteiro de S. Vicente de Lisboa em meados do séc. XIII⁶⁶). Aliás, teremos de admitir que essa instrumentalidade do texto dos Salmos, em latim, deve ser compaginada com a orientação que considerava deverem as crianças ser ensinadas na gramática em *laica lingua* (língua materna), como preceituava o *Doctrinale* de Alexandre de Villadei, precocemente aplicado entre nós⁶⁷.

Não serão de menosprezar os efeitos que eventualmente estão associados a estes modos de relacionamento: a liturgia, muito embora se servisse da Bíblia em latim, tinha na pregação, associada à catequese, formas de adequação que transpunham para um público alargado conhecimentos mais ou menos circunstanciados do texto bíblico. Facto é que nas *Cantigas de Santa Maria*, Afonso X insinua a equivalência do saber divino com o conhecimento do Antigo e Novo Testamento, mas através da língua latina⁶⁸. No entanto, Álvaro de Brito Pestana, um dos poetas mais antigos do *Cancioneiro Geral*, censura “estudantes pregadores” porque “metem sanctas Escreturas / em sermões”: poeta de língua vernácula, apreciaria certamente que também quanto a língua não houvesse enganos ou distinções nos modos de amar e servir a Deus, pois nisso tudo devia ser “comum”, isto é, acessível a ricos e pobre, letrados e iletrados⁶⁹. Formas diferentes de ver o problema: para Afonso X, a citação latina embeleza e dignifica, para o poeta do *Cancioneiro Geral* cria discriminações; distância de tempos, oposições marcadas nas expressões diferenciadas que eram antes sentidas como complementares de uma mesma língua de base.

efectivamente, por parte dos medievais, uma familiaridade que não pode deixar de impressionar hábitos mais abstractos e desprendidos do concreto. Cf. Jacques Dubois, “Comment les moines du Moyen Âge chantaient ou goûtaient les Saintes Écritures?”, in *Le Moyen Âge et la Bible*, dir. Pierre Riché & Guy Lobrichon, Paris, 1984, pp. 261-298.

⁶⁶ Aires A. Nascimento, “Livros e claustro em Portugal no séc. XIII: o inventário de S. Vicente de Lisboa”, *Didaskalia*, 15, 1985, 229-242. Na realidade, o concílio de Coiança, de 1055, obrigava, no cap. 5, a que “abbates tales monachos adducant ad ordinandum qui perfecte et memoriter teneant totum psalterium cum hymnis et canticis”; cf. *Livro Preto*, doc. 567, p. 756.

⁶⁷ Aires A. Nascimento, “Pueris laica lingua reserabit: As ‘Reglas pera enformarmos os menynos en latin’”, *Euphrosyne*, 17, 1989, 209-232.

⁶⁸ *Cantiga* 53: Trata-se da criança “pegureiro”, que sofria do fogo nos pés; levada segunda vez ao altar da capela de Seixon, foi arrebatada em visão, curada e beneficiada com ciência divina: “ca o [E]spirito santo pose en el atan gran sem / que as Escrituras soube, e latin mui bem falar. / E quanto no Testamento Vedro e no Novo sé / escrito mui bem sabia, / e mui mais, per bõa fe.”

⁶⁹ *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende (ed. de Aida Fernanda Dias), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990, vol. 1, n.º 57, p. 218: “Non devemos ser comũs / senam para

Será que a expressão de Álvaro Brito Pestana era sintoma de que se requeria a tradução da Bíblia para a língua pátria? Quando é que a familiaridade chega à expressão da linguagem quotidiana ou, correlativamente, quando é que o respeito pelo texto bíblico (em latim) permite que ele seja vertido para versão alternativa (português)?

Admitamos que ambos os aspectos têm de ser considerados e que a convergência de um com o outro tem valor cultural que não pode ser tido em menor conta: não é para banalizar que se passa o texto bíblico para língua corrente; quando se traduz, há que admitir, em contrapartida, que se ganhou estima pela língua e que o afastamento da expressão tradicional e de referência (o latim) obriga a qualificação correspondente na língua materna. Seja como for, há que perspectivar não apenas a intenção de ter um texto bíblico em português, mas também a concretização de um plano de transmissão nessa língua, condição considerada necessária para o dar como integrado em comunidade textual – definida pela responsabilidade que assume em leitura qualificada de um texto e na sua transmissão⁷⁰.

Tem-nos faltado saber, com precisão, até onde remontam os enunciados bíblicos em língua portuguesa com encadeamentos que formam uma cultura comum⁷¹. No estado vertente dos conhecimentos, temos de reconhecer que a iniciativa de tradução do texto para português tardou em aparecer. Não por razões de insuficiência de conhecimento da língua latina – que era a da liturgia, onde a Bíblia tinha o seu lugar privilegiado, e era também a do ensino e simultaneamente a da leitura das camadas cultas ou bem assim a de actos administrativos mais solenes, pelo menos até ao séc. XIII adiantado⁷².

Deos amarmos / e servirmos, / nam sejamos todos ũus / em ricamente calçarmos / e vestirmos". O passo acima indicado (que continua "dirivados em amores / fazem de falsas feguas / tentações") é da p. 212.

⁷⁰ Remetemos, mais uma vez, para as reflexões de Valéry Larbaud, referida atrás; a hipótese que colocamos tem por base a reacção de João Franco Barreto à sua tradução da Eneida: melhor que ela e antes dela, a Eneida fora posta em português por Luís de Camões, n' *Os Lusíadas...* (*qui legit intelligat*). Obriga-nos a tanto a própria prevenção de D. Duarte quando nas regras de tradução impõe que a língua vernácula não esteja presa do modelo latino.

⁷¹ Não passa de sugestão o que assinalámos em tempos em nota por nós subscrita, "Língua portuguesa e mediações religiosas", *Revista ICALP*, 14, 1988, 82-99.

⁷² Cf. Aires A. Nascimento, "O latim medieval entre a escola e a vida: níveis de escrita e de leitura", in *Actas do IV Congresso Internacional do Latim Medieval Hispânico (Lisboa, 12-15 de Outubro de 2005)*, coordenação de Aires A. Nascimento e Paulo F. Alberto, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2006, pp. 3-20.

Em hipótese alternativa, poderia aceitar-se que havia suplência por parte das traduções vindas do exterior, particularmente em língua castelhana⁷³. De facto, são precoces as “traduções” da Bíblia nesta língua. Mas, tanto quanto sabemos, é na forma compendiada e parafrásica da *General estoria* que o texto bíblico entra na língua portuguesa⁷⁴: estamos em inícios do séc. XIV, talvez por 1320; o tradutor não é conhecido, a tradição atribui-a, sem fundamento preciso, a D. Dinis. Dessa tradução apenas se conservam alguns fragmentos⁷⁵. No entanto, havemos de concordar que não se trata de tradução mas de aprovei-

⁷³ Cf. Klaus Reinhardt & Horácio Santiago-Otero, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, Madrid, CSIC, 1986. O primeiro exemplo conhecido em castelhano é a obra de Almerich Malafaida, Arcebispo de Antioquia, na sua tradução abreviada da Bíblia, *La Fazienda de ultramar*, levada a cabo ainda no séc. XII e dedicada a Raimundo, arcebispo de Toledo, num momento da vida cultural da cidade, quando se dava curso a traduções de outros textos significativos da cultura ocidental e em que quase se repetiam as legendárias intenções do Ptolemeu de Alexandria ao manter também na sua Biblioteca o texto bíblico. Do mesmo tempo é a tradução do Saltério em castelhano, a partir do hebraico, por parte de Hermano, o Alemão, bispo de Astorga, em 1272. Por este tempo, entre 1272 e 1280, Afonso X, o Sábio, compunha (ou mandava compor) a sua *General Estoria*, em que o texto segue a narrativa bíblica: Pentateuco (I), Josué – 3 Reis (II), Salmos, Cantares, Provérbios – Crônicas e IV Livro dos Reis (III), Profetas (IV), Macabeus (V); Novo Testamento (VI). Por começar pelo Livro do Génesis teve na tradição o nome de *Genesij Alfonsii*. Anterior, porém, é uma versão do Saltério: Cf. Pedro M. Cátedra, “El salterio bilingüe prealfonsí”, em *Palabras, norma, discurso – En memoria de Fernando Lázaro Carreter*, edd. L. Santos, J. Borrego, J. F. Garcia, J. J. Gómez, E. Prieto, Salamanca, Universidad, 2006, pp. 291-306.

⁷⁴ Não vem para aqui a questão do processo de escrita da *General Estoria* de Afonso X; é provável que o rei tenha mandado traduzir os textos de base antes de passar à fase de composição da obra e que isso também tenha acontecido com a Bíblia (*Crónica de Alfonso X*, ed. M. González Jiménez, Múrcia, Real Academia Alfonso X el Sábio, p. 26), mas, se assim foi, faltaria saber qual o grau de autonomia da tradução tido pela tradução e correspondente difusão. A ter tido lugar, a data seria de 1260. Cf. Inés Fernández Ordóñez, “El taller de las «Estorias»”, in *Alfonso X el Sabio y las Crónicas de España*, ed. Inés Fernández Ordóñez, Valladolid, Fundación Santander, 2000, pp. 61-82. Não é explícito, a este respeito Manuel González Jiménez, *Alfonso X el Sábio*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 429 ss.

⁷⁵ Avelino de Jesus da Costa, *Fragmentos preciosos de códices medievais*, Braga, 1949; revisto em *Estudos de cronologia...*, loc. cit., onde assinala também que o mérito da identificação pertence a Mário Martins, “Fragmentos medievais portugueses”, *Brotéria*, 50, 1950, 403-414 e *Estudos de Literatura medieval*, Braga, 1956, p. 93; depois L. F. Lindley Cintra, “Sobre uma tradução portuguesa da “General Estoria” de Afonso X”, *Boletim de Filologia*, 12, 1951, 184-191. Novo fragmento de inícios do séc. XV, encontrado em livro notarial do Arquivo Distrital de Castelo Branco, em 1991, por Clara Fevereiro, foi recentemente identificado e trazido a público por Arthur L.-F. Askins, Aida Fernanda Dias, Harvey L. Sharrer, “Um novo fragmento da *General Estoria* de Afonso X em português medieval”, *Biblos*, n.s. 4, 2006, 93-124. Este último fragmento documenta a tradução da parte II da *General Estoria*, enquanto os primeiros revelam ser da parte I. Das partes II e III é o fragmento CXXV/2-3 da Biblioteca de Évora (referente à saga de Sansão); cf. Isabel Vilares Cepeda, “Manuscritos medievais iluminados”, in *Tesouros da Biblioteca Pública de Évora*, Lisboa, INAPA, 2005, pp. 25ss.

tamento do texto bíblico para construção de uma “história geral”; de facto, a forma “romançada” permite-se enunciar os episódios sem se cingir à letra.

Não é menos de ter em conta, todavia, que, nesse modelo, a história bíblica não é apenas um dado de sequência histórica, mas um eixo do tempo no qual se insere a memória humana, pelo que não é de estranhar que outras narrativas próximas do texto bíblico suprissem e alargassem os conteúdos dele. Por isso, independentemente de outros factores, talvez devamos atribuir a uma sensibilidade trabalhada pelo texto bíblico a aceitação precoce de outros que o prolongam, como é o caso do *Livro de José de Arimateia* (ANTT, ms 643⁷⁶), cuja tradução portuguesa, a partir do francês, ocorre já em tempos de D. Afonso III, por mão de João Vivas, pelo ano 1245.

Quanto à suplência por parte das traduções em castelhano, não abundam os testemunhos para que deles se possa inferir conclusão de relevo em seu favor. Apenas dois testemunhos abonam a sua presença, mas apenas de um se pode documentar a integração em instituição portuguesa.

Na biblioteca de Évora (ms CXXIV / 1-2), encontra-se um exemplar de uma Bíblia castelhana quatrocentista⁷⁷, mas não sabemos como e quando chegou este exemplar aos nossos meios.

⁷⁶ Provém da biblioteca da Cartuxa de Évora, tendo antes pertencido à biblioteca de D. Teotónio de Bragança, fundador dessa mesma Cartuxa, como arcebispo de Évora, mas trata-se de uma cópia realizada em S. Miguel, nos Açores, a mandado do Corregedor Manuel Álvares, por 1543, para ser oferecida ao rei D. João III (o original era “escrito em porgaminho e iluminado, a acaise de dozentos anos” adquirido por M. Álvares em Riba Praia de Âncora, “em poder de uma velha de mui antiga idade”). A tradução foi realizada por João Vivas, cuja identidade parece ser a de um freire da Ordem do Hospital (Ivo de Castro, *Livro de José de Arimateia*. Dissertação de Doutoramento em Linguística Portuguesa, policopiada, Lisboa, Faculdade de Letras, 1984). Fragmento recentemente recuperado por Aida Fernanda Dias leva-nos a testemunho muito próximo da data que está pressuposta no cólofon; cf. Aires A. Nascimento, “As voltas do «Livro de José de Arimateia»: em busca de um percurso, a propósito de um fragmento trecentista recuperado”, *Península*, 5, 2008, 129-140: aí discutimos o teor desse cólofon e a localização originária do próprio manuscrito, tendo em conta também referência feita no Cancioneiro Geral: interpretando os dados em convergência somos levados a concluir que o manuscrito a que se refere o Corregedor tem origem em Coimbra, onde provavelmente se deteve o mestre-escola de Astorga, Juan Sánchez.

⁷⁷ Cf. Isabel Vilares Cepeda, “Manuscritos medievais iluminados”, in *Tesouros da Biblioteca Pública de Évora*, Lisboa, INAPA, 2005, p. 24-25; em estado fragmentário, esta Bíblia abrange o texto que vai de *Salmos* até 2 *Crónicas*. Gemma Avenoz, loc. cit., considera que se trata de cópia da versão testemunhada pelo ms Escorial, 1.1.5, também do séc. XV. O cólofon da Bíblia de Évora declara: “Esta bíblia escrivio Manuel de Sevilla por mandado de Pero Alfonso de Toledo jurado e se acabo en jueves quatro dias del mês de agosto año del nacimiento del Señor de mil e quatroçientos e veynte e nueve años”. Gemma Avenoz identifica o copista com “Manuel Rodríguez de Sevilla que em 1434 copiou para Rodrigo Alfonso de Pimentel a

Na mesma biblioteca se encontrou um novo fragmento em tradução idêntica à do manuscrito escorialense Esc. I.I.4⁷⁸.

Há, por sua vez, um outro caso, hoje bem estudado: um manuscrito da Biblioteca do Palácio da Ajuda (ms 52-XIII-1), cuja história, remonta, pelo menos ao tempo de Afonso V (a quem pertenceu e por quem foi cedido a um estranho, mas posteriormente recuperado para a Biblioteca Real); estamos perante uma versão do *Pentateuco* a que se junta a do *Livro dos Macabeus*, fora do âmbito habitual, pois não tem por base o texto bíblico, mas a *Megil.Lat.Antiochus*⁷⁹.

Não nos parece que qualquer destes casos seja representativo de procura de versões bíblicas castelhanas; no segundo caso, a alienação que Afonso V se permite fazer em favor de personalidade hebreia é prova bastante para supor que não havia particular afecto pelo exemplar⁸⁰. No entanto, outros dados poderão indicar noutro sentido, como é um *Psalterio* em castelhano, datado de 1529⁸¹.

6. O texto de autoridade em antecipação

Os casos referidos trazem a claro que os enunciados do texto bíblico não são sempre assumidos em forma directa, mas em modulação parafrástica. Por outra parte, não se ficava vinculado inteiramente ao texto da Vulgata oficial e buscavam-se versões que circulavam na comunidade judaica. Há, de facto, um conhecimento alargado: isso se comprova no *Livro da Crença Cristã* (BNL, Il. 47), do séc. XIV; o letrado,

Crónica de 1434 de D. Pedro de Barcelos (Madrid, BN, Ms. 10814) e em 1450, para Pedro Fernández de Velasco, o *De natura angelica* de F. Eiximenis (Madrid, BN, 9244)” (como se lê em “Las traducciones de la Biblia en castellano en la Edad Media y sus comentarios”, a aparecer em *La Biblia en la literatura española. Vol. 1.2 Los romanceamientos*, coord. Gregorio del Olmo e Pedro M. Cátedra, Barcelona: Ed. Trotta – Fundación San Millán de la Cogolla; no prelo, edição prevista para 2007).

⁷⁸ Contém texto de *Números*. Foi descoberto no âmbito de projecto de investigação sobre fragmentos medievais, coordenado por Saul A. Gomes; tomo dele conhecimento por gentileza de Gemma Avenzo: Arquivo Distrital de Évora, Fundo Notarial, 836.

⁷⁹ Gemma Avenzo, *La Biblia de Ajuda y la Megil.lat Antiochus en romance*, Madrid, CSIC, Biblioteca de Filología Hispánica, 2001.

⁸⁰ Não seria certamente peça recebida por sua esposa, Dona Isabel, da parte de sua mãe, a duquesa de Coimbra, Dona Isabel de Urgel.

⁸¹ Dele diz A. Ribeiro dos Santos, loc. cit., p. 35, nota (b): “que se fez em Castelhana, no Reinado do Senhor Rei D. Manuel I, a quem foi dedicado por Gomes de Santo Fimia, em 1 vol., em 4.º, impresso quanto parece em Lisboa, em 1529, com licença e mandado d’El-Rei, de que se conserva hum raríssimo exemplar na curiosa Livraria do Convento de S. Francisco de Enxobregas, que vimos e examinámos.”

que é simultaneamente teólogo, embora componha um texto de índole catequética e apologética (em defesa da doutrina cristã contra a crença muçulmana) serve-se da Bíblia hebraica, que faz seguir da versão da Vulgata, com a respectiva tradução para português⁸². As razões que encontramos em Fr. João de Alcobça, verificam-se aqui também.

O alargamento admitia igualmente reconfigurações. O processo medieval de tradução era, efectivamente, mais largo e mais complexo do que hoje admitiríamos. A versão bíblica da *General Estoria*, de Afonso X, contamina o texto bíblico com outros, nomeadamente com a versão da *Crónica* de Eusébio e sobretudo com a versão da *Historia scholastica* de Pedro Comestor.

Este último texto tem uma difusão peculiar e a análise da sua tradição portuguesa não é plenamente líquida. O texto está representado, com simplificações (elimina comentários e glosas), na chamada *Bíblia historiada de Alcobça* (de acordo com o seu título, *Historias d'abreviado Testamento Velho, segundo o meestre das Historias scolasticas, e segundo outros, que as abreviarom, e com dezeres d'alguũs doctores e sabedores*). O seu primeiro editor, Fr. Fortunato de S. Boaventura, serviu-se de códice da biblioteca antiga do seu mosteiro (Cod. 349, da livraria de Alcobça) e fazia remontar a versão ao séc. XIV ("de 1320 por diante"), ao mesmo tempo que conjecturava que na origem estaria um arquétipo do século anterior – o que nos leva bastante alto na procura de livros que têm na história bíblica o quadro maior da história do mundo; por outro lado, havemos de conjugar a própria liberdade de uso dos textos de autoridade (Pedro Comestor) com o manejo de versões em várias línguas (com intenção apologética, era certamente, mas num ambiente de bastante erudição).

Quanto à *Bíblia historiada*, estamos hoje dependentes da edição preparada por Fr. Fortunato, pois o exemplar primitivo do Fundo de Alcobça já não deu entrada na Biblioteca Nacional, podendo presumir-se que, tendo estado a uso daquele erudito (com as devidas autorizações do bibliotecário da sua Abadia), ele o haja levado quando se viu

⁸² Deste livro demos informação sucinta em *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa* (org. e coord. de G. Lanciani e G. Tavani), Lisboa, Caminho, 1993, pp. 399-400: "Livro da crença cristã". O manuscrito foi da biblioteca de Fr. Manuel do Cenáculo (cf. BNL, Cod. 11.525) juntamente com outro de "Mestre João Velho, de Toledo – Memorial demonstrando pela Ley Velha como he vindo o Messias". É tradução do castelhano, que deve remontar a 1270. Frei Manuel do Cenáculo conjecturou que a tradução deve ser contemporânea de D. Dinis. Para o tema que nos ocupa, menos que o conteúdo (exposição do *Símbolo dos Apóstolos*) interessa que o autor se serve da Bíblia hebraica para argumentar em favor do cumprimento das Escrituras em Cristo.

forçado a partir para o exílio em Itália; se não foi isso que aconteceu, ter-se-á extraviado por outro motivo. O desaparecimento levou-nos um testemunho inestimável, dado que o editor, como assinala, não se coibiu de interferir no texto recebido e de “o castigar [quanto a tradições falsas dos Rabinos], porque tratando-se de cousas tão sagradas, e sendo eu Theologo de profissão, mal pareceria que deixasse illeso o que merecesse reparo ou censura”.

Lamentemos a liberdade do teólogo. Para suprir esse desaparecimento temos um testemunho que não passou despercebido a Fr. Fortunato (embora não o tenha consultado). Trata-se de um códice da Livraria dos Bispos de Lamego, outrora pertencente a Francisco de Sá, copiado pelo ano de 1552 e cuja leitura foi autorizada por licença de 9 de Novembro de 1558. Engana-se certamente Fr. Fortunato (na sequência de outros) quanto à identificação do proprietário do códice: considera tratar-se do poeta Sá de Miranda, mas tal não é verosímil, pois o seu afastamento da corte e a sua partida para o Minho terá ocorrido por 1529; no ano seguinte está ele casado com D. Briolanja de Azevedo e vive na Quinta da Torre, em Penela; em 1552, continua longe de Lisboa, pois nesse ano instala-se na Casa da Tapada, em Amares, onde virá a falecer em 1558⁸³. As datas excluem aquele homem de letras do percurso desse exemplar. A atribuição adequada melhor a Francisco de Sá de Meneses, Conde de Matosinhos, que é filho de João Rodrigues de Sá de Meneses e ocupou lugar entre os “oficiais supremos” da corte, no cargo de camareiro-mor de príncipes (D. João, falecido em 1554) e reis (D. João III, D. Sebastião, D. Henrique e D. Filipe I)⁸⁴. Estas funções permitiam-lhe ter acesso a livros reservados. Tentando reconstituir o percurso do “livro suspeito”, é verosímil assumir que a cópia, mandada fazer por Francisco de Sá de Meneses e concluída em 1552, teria sido recolhida pela Inquisição e ficado na órbita dos inquisidores Francisco de Castro e Manuel de Vasconcelos Pereira; tendo este sido nomeado bispo de Lamego, é de admitir que teria sido ele quem a deslocou para esta cidade, mediante autorização do Cardeal D. Henrique e do Inquisidor Fr. Francisco Foreiro.

⁸³ Cf. J. V. Pina Martins, in Bernardim Ribeiro, *História de Menina e Moça*, Lisboa, C. Gulbenkian, 2002, p. 83.

⁸⁴ A família dos Sá ocupou em seu tempo Francisco de Santo Agostinho Macedo, *Domus Sadica*, Londres, 1653; cf. Luís de Sá Fardilha, “O ‘filo-castelhanismo’ de Francisco de Sá de Meneses”, *Península – Revista de Estudos Ibéricos*, 0, 2003, 201-208. Francisco de Sá de Meneses apenas em 2 de Dezembro de 1580 é nomeado Conde de Matosinhos, reinava já Filipe I, embora a concessão do título lhe tenha sido feita pelo Cardeal-rei, em leito de morte. Era tratado habitualmente por “Francisco de Saa”.

Menos credibilidade tem outra hipótese de explicação que considera a “Bíblia de Lamego” relacionada com o Cónego Diogo Leitão, Deão da Sé de Lamego, e executor do testamento do terceiro senhor da Casa da Tapada⁸⁵; se bem que ele fosse neto de Sá de Miranda, não vemos como, nessa hipótese, o exemplar podia ter ficado esquecido da Inquisição durante duas gerações. É provavelmente a este exemplar de Lamego (hoje no Museu da Cidade) que Fr. Manuel do Cenáculo se refere nas suas obras⁸⁶.

Este mesmo prelado refere-se também a “uma tradução historiada do Antigo Testamento, Ms., feita no século XV, em Portuguez do tempo e por Theologo sabio e inteligente da lingua Hebraica, de onde era trazida a interpretação”⁸⁷. Fr. Fortunato de S. Boaventura tem razões para entender que se tratava de versão diferente da anterior.

Diferenças textuais se constataam também entre o testemunho de Lamego e o que nos chegou de Alcobaça: a manipulação dele feita dificultam a análise comparativa e não sabemos dizer se as variantes resultam de actualização de linguagem por parte dos responsáveis pela cópia ou de simples liberdade do transcritor. Não é de excluir que o manuscrito de Lamego represente um arquétipo que estava representado também no códice de Alcobaça a que Fr. Fortunato confere o título de *Livro das estórias de bliuia do testamento velho ssegundo o mestre das Semtenças*.

Independentemente das problemáticas de transmissão, apercebemo-nos assim de que o nosso mundo medieval, como, de resto, o europeu, procura confiar a autoridades, como Pedro Comestor, a sua leitura da Bíblia. Não por qualquer temor reverencial, mas como modo de reter conteúdos e de os ter à mão em modalidades afins das que eram praticadas, nomeadamente em formas de narrativa. O relevo dado a formas de comentário, compilação ou paráfrase está de acordo com as categorias fundamentais que encontramos em S. Boaventura, quando distingue o autor do compilador e do comentador⁸⁸. Há, porém, passos bíblicos em traduções vernáculas; no entanto, não se fez até hoje a sua validação para apreciar o grau de consistência e continuidade existente entre elas para daí deduzir um eventual padrão⁸⁹.

⁸⁵ *Bíblia de Lamego*, vols. I e II, edição e estudo bíblico-literário por Joaquim Mendes de Castro, Porto, Fundação António José de Almeida, 1998.

⁸⁶ *Cuidados Literários*, Lisboa, 1791, p. 426.

⁸⁷ Op. cit., p. 64.

⁸⁸ Cf. S. Boaventura no comentário às Sentenças de Pedro Lombardo (*PL*, vol. 192, col. 519–950); retenha-se, alias, que a noção de *auctor* nunca andou desvinculada da sua base – o verbo *augeo*: autor é aquele que aduz algo de novo no domínio de conhecimentos.

⁸⁹ O estudo de caso poderia fazer-se, por hipótese, nas diversas traduções da *Regra de S. Bento*: assim, nomeadamente, 2,3; 2,9; 2,15; 2,20; 2,23, nas traduções de Alc. 44, séc. XIV-XV; Alc. 231, c. 1420; ANTT 32, a. 1565.

7. A lenta afirmação da língua pela paráfrase bíblica

Poderia parecer que não era objectivo previsto ou tinha importância reduzida a versão directa do texto bíblico em língua vulgar. No entanto, advirta-se num dado que não pode deixar de ser tomado em conta: terminava o códice alcobacense com uma tradução do *Livro de Job*. Tradução incompleta, e não tendo a ver com a *Historia scholastica*, demonstra não só a independência com que o responsável da versão portuguesa actua, mas nos traz também a sua envolvimento com o texto bíblico em si; por outro lado, os fragmentos publicados por Fr. Fortunato têm complemento na versão preservada no códice lamecense⁹⁰. Neste códice não se testemunha apenas a tradução do *Livro de Job*⁹¹, mas também a do *Livro de Jonas*⁹², juntamente com outros núcleos derivados directamente da Vulgata (os primeiros onze capítulos do Génesis e os caps. 20-24 do Êxodo – Decálogo e código da Aliança); acrescenta-se ainda um conjunto de sentenças de um tratado judaico *Pirké Abot*⁹³, que era lido aos sábados na sinagoga.

Tudo somado, não é improvável que o copista e organizador do exemplar de Lamego fosse um judeu convertido ao Cristianismo; não é menos de atender ao facto de que, com este testemunho, se alargam os horizontes quanto à disponibilidade do texto bíblico em português, mesmo fora do âmbito da comunidade católica.

Facto, porém, é que, contas feitas, os dados são reduzidos para o período medieval e renascentista, pelo que, apesar dos avanços registados no conhecimento de testemunhos, continua válido o juízo de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, quando, em 1899, escrevia que a literatura portuguesa, em matéria de traduções bíblicas medievais, é de uma pobreza desesperante⁹⁴, sobretudo quando comparada com os

⁹⁰ *Commentariorum ...*, pp. 577-580; *História chronológica...*, pp. 56-60.

⁹¹ Joaquim Mendes de Castro, “Versão medieval inédita do Livro de Job”, *Didaskalia*, 3, 1973, 83-131.

⁹² Joaquim Mendes de Castro, “Versão medieval inédita do Livro de Jonas”, *Didaskalia*, 19, 1989, 181-189.

⁹³ Joaquim Mendes de Castro, “Versão medieval inédita do *Pirqué Abbot*”, *Humanística e Teologia*, Porto, 10, 1989, 89-100. O *Livro de Pirqué Abot*, como o nome revela, é uma colecção de máximas de anciãos de tipo moral e religioso que tem origem nos primeiros séculos da era cristã e entra no culto.

⁹⁴ Carolina Michaëlis de Vasconcelos – Samuel Berger, “Note sur les Bibles portugaises”, *Romania*, 28, 1899, 541-556. Em todo o caso, tenha-se em conta que o número de manuscritos bíblicos medievais em vernáculo para o castelhano é bem menor que o de outras línguas: 14 contra 189 em *langue d’oïl*, assinalados por Samuel Berger são números reveladores de dife-

dados do resto da Península, que, na mesma data, Samuel Berger considerava, a justo título, um dos capítulos mais esplendentes da cultura ocidental⁹⁵.

Admitamos, no entanto, que não era por incúria ou menor atenção que não se procedia a tradução, pois o afecto pelo texto bíblico é patente. Na ordem dos factos, enunciar o texto sagrado é deixado à *lingua sacra*; a sua transposição é tanto menos postulada quanto a língua vulgar é considerada como próxima daquela. Trata-se, porventura de outro factor: o respeito pelo texto bíblico vai a par da disponibilidade de língua como instrumento qualificado; é que, à medida mesma que a língua vulgar ganha características de identidade e de identificação⁹⁶, o enunciado do texto bíblico aparece como afirmação dessa mesma expressão.

É assim que vale a pena conjugar elementos. O uso da língua vernáculo ganha estatuto superior (na própria administração pública) no tempo de D. Dinis. Ora, ainda que devamos evitar o equívoco de que o *Livro do Génesis* foi dado em português por aquele rei (pois o erro, por confusão de aproveitamento com tradução, tem de ser resolvido a partir da obra de Afonso X, de que o nosso rei se servia), não é de menosprezar o facto de que desse modo se cria um horizonte de expectativa, pelo menos, que incentiva a novos cometimentos. A oposição que se verifica na apologética (interpretada por João de Alcobça) pode ser superada no plano das línguas pelo concurso de uma língua comum na expressão vernáculo: isto é, as duas línguas sacras – o latim, da Vulgata a que recorre a comunidade cristã, e o hebraico, de que se serve a comunidade judaica – postulam uma terceira, a língua comum, o vernáculo, como base de diálogo doutrinário. Falta-nos conhecer o alcance prático de semelhante hipótese; reconheçamos que o primeiro seria o de clarificar conteúdos através de aprofundamento de possibilidades de língua.

Mais adiante no tempo, e coincidindo com novo surto cultural, fica-nos em ponto cimeiro a notícia dada por Fernão Lopes de que per-

rença; apenas 3 são íntegros, sendo os restantes fragmentários – acentua Margarita Morreale, loc.cit., p. 466.

⁹⁵ Em esquema mais alargado, sistematizaram dados Klaus Reinhardt e Horácio Santiago-Otero, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, Madrid, CSIC, 1986: 1) Edições e traduções; b) Paráfrases bíblicas; c) Comentários; d) Disputas; e) Tratados teológicos de temas bíblicos; f) Pregação bíblica; g) Literatura e arte de temas bíblicos; h) Apócrifos.

⁹⁶ Cf. Aires A. Nascimento, “Nova idade, nova linguagem: entre afecto e alto desempenho de funções, a palavra no séc. XV português”, in *Humanismo para o nosso tempo – Homenagem a Luís de Sousa Rebelo*, ed. Aires A. Nascimento et alii, Lisboa, 2004, pp. 33-57.

tenceu a D. João I a iniciativa de mandar a “grandes letrados tirar em limgoagem os Avamjelhos e Autos de Apostolos e Epistolas de São Paulo”⁹⁷; do mesmo rei partiu também a indicação para se traduzirem *Salmos certos por os finados*, integrado em Livro de Horas, como refere D. Duarte⁹⁸. Gostaríamos de ter os nomes desses “grandes letrados”, mas o grande cronista não os refere; contentemo-nos com dar crédito à informação que os dá como existindo entre nós.

Há algumas referências que nos dão conta de algumas realizações, mas há que interpretá-las com prudência crítica.

Seja o caso do inventário da biblioteca do rei D. Duarte onde se registam vários livros bíblicos⁹⁹. A par de uma *Blivia* em latim, havia livros bíblicos singulares, “de lingoajem”; segundo o elenco: *Livro dos Evangelhos*, *Actos dos Apostolos*, *Genesy*, *O Livro de Salomon*, *Historia geral*. A anotação de inventário não é suficientemente clara, nem quanto à identificação da “linguagem” (não refere explicitamente se é em português ou noutra língua) nem quanto ao conteúdo de cada um dos títulos mencionados, nem quanto ao tipo de versão: lembremos que em *Genesy* estamos com uma primeira parte da *Historia geral*; quanto à identificação dos *Actos dos Apóstolos* haveremos de aceitar o registo por referência à notícia eduardina do traslado mandado fazer por D. João I, mas, perante a falta de documentação desse trabalho, não podemos contrapor o que nos chegou com tal designação e que corresponde, não ao livro canónico, mas a um dos volumes da obra de Bernardo de Brihuega; não ficamos elucidados quanto ao *Livro de Salomon*, já que vários se atribuíam tradicionalmente àquele rei e não conhecemos qualquer tradução dessas obras; não haverá dúvidas quanto ao *Livro dos Evangelhos*, pois a referência difere do que pudesse ser uma *Vida de Cristo* e a notícia de D. Duarte relativamente ao trabalho de tradução mandado por seu pai confirma-o. Todavia, a biblioteca de D. Duarte não regista exemplar das *Epístolas de São Paulo*: falha do anotador do inventário, transmissão a outro herdeiro, falta de entrega à biblioteca real daquilo a que fora encomendado a “grandes letrados” e ficou em biblioteca diferente¹⁰⁰?

Perante estas imprecisões, dependemos da análise que possamos fazer sobre elementos de uso para apurar a existência de textos bíbli-

⁹⁷ *Crónica de D. João I*, Porto, 1949 – prólogo da Segunda Parte, II, p. 2.

⁹⁸ *Leal Conselheiro*, ed. J. M. Piel, Lisboa, 1940, p. 110.

⁹⁹ *Livro dos Conselhos de el-rei D. Duarte*, ed. João Alves Dias, Lisboa, Estampa, 1982, p. 207; Aires A. Nascimento, “As livrarias dos príncipes de Avis”, *Biblos*, 69, 1993, 265-287.

¹⁰⁰ Veja-se mais adiante o que recuperamos de elenco de biblioteca franciscana, em meados do séc. XV.

cos traduzidos e sua aceitação em comunidade textual – dado que deverá ser deduzido de eventual fidelidade em usos repetidos.

Sintomaticamente, no *Leal Conselheiro*, frequentes vezes apresenta D. Duarte citações bíblicas traduzidas; o seu editor mais credenciado sublinhou, com acribia filológica, que D. Duarte se serviu de uma tradução muito antiga do Novo Testamento que reflecte uma linguagem já desusada nos princípios do séc. XV¹⁰¹, mas faltou-lhe (e continua a faltar) apurar o grau de consistência mantido, fosse por relação ao texto da Vulgata latina fosse por relação com as versões conhecidas de outras fontes. Este complemento será de ter tanto mais em conta quanto já foi reconhecida com pertinência a impregnação bíblica do discurso eduardino¹⁰² e por certo o príncipe tinha a seu uso alguma *Brevia pequena em latim*, como acontecia com seu irmão o Infante D. Fernando, segundo refere o testamento deste, e como postula o inventário da sua biblioteca.

Verdade é que o interesse pelo texto bíblico em vulgar não se limitava ao círculo letrado da Corte. Há, com efeito, notícia de um exemplar das *Epístolas de sam Paulo*, em português: aparece no inventário do Convento Franciscano de S. Clemente das Penhas, em Matosinhos (feito por Fr. Rodrigo da Arruda, em 1452 e continuado por Fr. Gil de Guimarães, em 1457); não sabemos, porém, se existe identidade com a tradução que mandara fazer D. João I, mas é verosímil que fosse o mesmo, pois não se multiplicariam as traduções, pois não seriam numerosos os “grandes letrados” a que alude o cronista¹⁰³.

Complementarmente, no contexto da Casa de Avis, e particularmente da Casa de D. Duarte, ganha importância a *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia, obra que é representativa da *devotio moderna* e que mais tarde ganha particular relevo por ter constituído um dos primeiros livros a receber honras de imprensa entre nós. Pela nossa parte, já noutro momento considerámos que a obra deve ter chegado a Portugal por oferta da princesa Dona Isabel a seu irmão D. Duarte, após o casamento da princesa com o duque da Borgonha¹⁰⁴. Quanto ao local e ao meio da sua tradução para português, tudo nos conduz ao círculo

¹⁰¹ J. M. Piel, *op. cit.* p. XIII.

¹⁰² Cf. Joaquim Mendes de Castro, “A Bíblia no *Leal Conselheiro*”, *Didaskalia*, 1, 1971, 251-261.

¹⁰³ Cf. José Adriano de Freitas Carvalho, *Nobres Leteras... Fervosos volumes – Inventários de Bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal no século XV: os traços de união das reformas peninsulares*, Porto, 1995, p. 104, nº 11, p. 106, nº 10.

¹⁰⁴ Aires A. Nascimento, “A *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia, em português: percursos da tradução e seu presumível responsável”, *Euphrosyne*, 29, 2001, 125-142.

da Casa de D. Duarte. Há, por outra parte, elementos materiais suficientes para comprovar que houve aproveitamento directo dessa tradução pelos cistercienses de Alcobaça, que se limitaram a fazer uma cópia (continuando a que tinha começado a ser posta a limpo na própria corte). Como intermediário, reconhecemos o abade D. Estêvão de Aguiar, antigo pajem de Dona Isabel, posteriormente chamado à corte como esmoler-mor, no tempo do Infante D. Pedro, durante a regência, na menoridade de D. Afonso V. Foram os cistercienses quem, na pessoa de Fr. Bernardo, já na condição de abade de S. Paulo de Coimbra, transmitiu uma cópia à duquesa de Coimbra, Dona Isabel, esposa de Infante D. Pedro; o cólofon de Valentim Fernandes, na edição encomendada pela rainha Dona Leonor, esposa de D. João II, em 1495, não é verídico quadro que tivemos de reconstituir relativamente à intervenção da Dona Isabel de Urgel¹⁰⁵.

A resposta encontrada para a autoria dessa tradução não é, no entanto, transferível para o caso do livro dos *Autos e Epistolas dos Apostolos* de Bernardo de Brihuega¹⁰⁶, cuja existência na livraria de Alcobaça se devia também a trabalho de cópia por parte de Fr. Bernardo de Alcobaça e de Fr. Nicolau Vieira, seguindo instruções de D. Estêvão de Aguiar, abade do mosteiro. Quanto à tradução, e sem qualquer preconceito, já Fr. Fortunato de S. Boaventura, valendo-se, para o efeito, de judiciosas observações linguísticas punha em dúvida que tivesse sido Fr. Bernardo mais que copista de um manuscrito anterior; ele próprio advertia também que a obra não era formada apenas com

¹⁰⁵ Para evitarmos repetições, veja-se o que relativamente a todas estas questões apurámos na nossa análise acabada de citar. Efectivamente, no cólofon, Valentim Fernandes atribui a Dona Isabel, duquesa de Coimbra, a iniciativa da tradução, quando ela não é mais que a beneficiária de uma cópia que lhe faz Fr. Bernardo de Alcobaça, depois de este lhe ter dado conhecimento da existência da tradução, ao tempo em que aquele cisterciense assume o cargo de Abade de S. Paulo de Almaziva, a par de Coimbra; ela possuía anteriormente um exemplar da *Vita Christi* em latim.

¹⁰⁶ Cf. Mário Martins, “Bernardo de Brihuega, compilador dos «Autos dos Apóstolos»”, in *Estudos de cultura medieval*, vol. II, Braga, 1972, pp. 151-170, particularmente, p. 169, onde se aponta como Valentim Fernandes, o impressor da rainha Dona Leonor, diz ter revolido toda a sua biblioteca até encontrar “hũ livro intitulado *Genesi Alfonsii*, repartido em cinco livros”. Importa salientar que o impressor alemão nem sempre era bom intérprete nem documentava as suas conclusões; assim aconteceu no cólofon da *Vita Christi* (onde atribui a Dona Isabel, esposa do Infante D. Pedro, a iniciativa da tradução); não interpreta correctamente o que se refere à obra de Bernardo de Brihuega, pois confunde o que era certamente a *Crónica Geral*, que se iniciava pelo Génesis, e transfere-a para o elenco do briocano, cujo primeiro livro era consagrado à *Vida de Cristo e de Santa Maria* (2º Apóstolos, 3º Mártires, 4º Virgens; 5º Confessores). Atenda-se, aliás, para a identificação, que em 1547 a *Prohibiçã dos livros defesos* passada pelo Cardeal Infante menciona claramente *Génesis Alfonsii* no final de uma pequena lista (os dois anteriores são: *A briuia em lymguajem*, a *Revelaçã de São Paulo*).

o texto canónico dos *Actos dos Apóstolos*, mas com textos apócrifos, como o Evangelho de Nicodemos e Pseudo-Abdias. A comprovação dessa discrepância vem-nos de um fragmento de inícios do séc. XV, conservado na Bib. Nacional de Lisboa (Ms. 5, n.º 28). Quanto a Valentim Fernandes, neste caso também, serviu-se de manuscrito diferente do de Alcobaça quando imprimiu em 1515 os *Autos dos Apóstolos* (há variantes), mas equivocou-se na interpretação de dados de transmissão¹⁰⁷.

Não são, pois, os textos bíblicos canónicos, pelo menos isolados e autónomos, os que são vertidos directamente em vernáculo; são combinados e contaminados com outros textos complementares que os pressupõem e os integram. Em enquadramento similar havemos de colocar um certo número de obras com *Comentários às Epístolas e aos Evangelhos* do ciclo litúrgico¹⁰⁸. Vem à cabeça a que se atribui a Dona Filipa, filha do Infante D. Pedro, Duque de Coimbra, em tradução, a partir do francês, dos *Evangelhos e homilias de todo o ano* (hoje perdido¹⁰⁹). Segundo António Ribeiro dos Santos, também Fr. Julião, dos Eremitas de Santo Agostinho, traduzira para português as *Epístolas e Evangelhos de todo o ano*¹¹⁰. Existe uma tradução portuguesa de *Postilla super epistolas et evangelia*, de Guilherme de Paris, sob o título de *Evangelhos e epístolas com suas exposições em romãce*; a tradução seria de atribuir, segundo Raul Proença e António Anselmo, ao próprio impressor Rodrigo Álvares, a partir da tradução castelhana feita por Gonçalo García de Santa Maria¹¹¹.

Os responsáveis reconheciam o carácter supletivo do seu trabalho; efectivamente, na tradução de G. García de Santa Maria, o cólofon

¹⁰⁷ Em resposta à *Consulta que o Deputado* [da Real Mesa Censória] António Pereira de Figueiredo fez ao Sr. Bispo de Beja sobre *Versões partidas da Bíblia em Vulgar em Fevereiro de 1794* (manuscrito que pertencera à Biblioteca do Convento de N.ª S.ª de Jesus e passou para a Academia das Ciências), D. Frei Manuel do Cenáculo apontava *Traduzidos e Historiados os Actos dos Apóstolos, as duas Epístolas de S. Pedro, as três de S. João e a de S. Judas* (cit. ap. "Prefação aos Leitores", de *A Bíblia Sagrada*, op. cit.).

¹⁰⁸ Não se declara o comentário dos textos da liturgia como conteúdo para a pregação dos domingos nos sínodos diocesanos; nos que são mais explícitos, como o de Braga de 1477, o enunciado refere "o Pater noster, Ave Maria e Credo in Deum pera os rezarem, (...) preceptos da ley e obras de misericórdia pera as comprirem, (...) os artigos da fee pera os creerem, (...) sete pecados mortaaes pera se delles guardarem e nelles nom cayrem". Cf. *Synodicon Hispanicum*, dir. António Garcia y Garcia, vol. I, *Galiciay Portugal*, Madrid, BAC, 1980, p. 108.

¹⁰⁹ Klaus Reinhardt & Horácio Santiago-Otero, op. cit., p. 136, referem-se a "algumas folhas" que haveria no ANTT, mas sem qualquer cota de identificação.

¹¹⁰ *Memórias de Litteratura Portuguesa*, Academia Real das Sciencias de Lisboa, Officina da mesma Academia, 1792-1814, tomo 7, p. 21.

¹¹¹ Impresso no Porto, em 1497: Lisboa, BN, Inc. 583.

assim o declara: “A qual obra se fez a fym que os que a lingoa latina ão entendem ão seã priuados de tam excellente & marauilhosa doutrina, a qual foy a de Christo nosso redemptor escripta nos euangelhos. E por que cada huũ estando em sua casa despenda ho tempo antes em leer tam altos misterios que em outros liuros de pouco fruyto”. Não era tão largo nas suas razões Valentim Fernandes na *carta proemial* da *Vita Christi*, mas com elas sintonizava: “visto como nestes regnos som muyto mais os vulgares que os que a lingua latina conhecem”. Se interpretamos bem, havia dois níveis de uso: o dos latinados e o dos letrados não latinados; os primeiros seriam os clérigos que, obrigados a conhecer a versão latina dos textos bíblicos (da liturgia, pelo menos), recorriam esporadicamente a textos paralelos, os outros seriam os leigos que alimentavam a sua piedade com os Livros de Horas e certamente também com as versões paralelas que discorriam pelos textos com reflexões anexas.

Efectivamente as correntes de devoção que haviam tomado curso sobretudo na Europa do Norte chegavam também até nós (aí a obra de Guilherme Parisiense teve em latim 74 edições no séc. XV; teve também três em castelhano). Os impressores / livreiros não terão deixado perder a oportunidade, sobretudo quando eram chamados a isso sob o patrocínio de personalidades cimeiras, que lhes garantiam financiamento, como acontece com a *Vita Christi*, nas pessoas de Dona Leonor e de D. João II¹¹².

Os *Salmos Penitenciais* tomavam a dianteira nas traduções, devido a práticas de piedade divulgadas em Portugal, mas a dúvida quanto à língua não está resolvida para as primeiras referências de uso, ainda que a notícia sobre D. João I nos remeta para a língua vernácula¹¹³. Mais circunstanciadas são algumas notícias posteriores que nos deixam supor que o aumento de uso terão levado alguns a fazer dos *Salmos* campo predilecto de trabalho e eventualmente de tradução¹¹⁴.

¹¹² Este rei, à hora da morte, revelara a sua profunda devoção pelas chagas de Cristo, o que pode explicar a generosidade em patrocinar a obra em causa.

¹¹³ Há referência a que D. João II rezava todos os dias os *Psalmos Penitenciais*: Manuel de Faria y Sousa, *Europa portuguesa* (segunda edición correta, ilustrada y añadida en tantos lugares y con tales ventajas que es labor nueva por su autor), tomo II, Lisboa, a costa d’ Antonio Craesbeeck de Mello, 1678-1680, p. 468. A dúvida subsiste quanto à linguagem da versão. O bispo de Viseu, Fr. António de Sousa traduziu os Salmos; em manuscrito terá ficado também uma tradução de Bernardo da Fonseca, irmão de D. Jerónimo Osório, bispo de Silves.

¹¹⁴ Na “Prefação aos Leitores” da Bíblia atrás referida, aduz-se que Aquiles Estaço teria composto “muitos Psalmos de David traduzidos em verso”; no elenco que pudemos reunir para HISLAMP, apenas registámos quanto aos Salmos, *Paraphrases in Psalmos et aliae notae (imperfectae)* – ms Roma B. Vallicelliana Bianchini, U. 69; segundo a mesma fonte, também

Algo se pode deduzir também de testemunhos materiais que entretanto foram recuperados. Um fragmento encontrado nas capas de um livro de prazos de Arouca (ANTT, Arouca, Mosteiro de S. Pedro, caixa 4, Livro 22), mas hoje retirado (ANTT, Frag. Caixa 21, nº 22), levamos ao texto evangélico da Paixão em português: “[Co]mo Jhesu Christo disse a Sam Pedro que o negaria”. A autora da descoberta prefere assinalar que se trata de “comentário bíblico à Paixão de Cristo”, propondo-o sob o lema de *Paixão de Cristo: Diálogo de Cristo com S. Pedro*¹¹⁵. Facto é que o texto não se coaduna com o que tecnicamente se possa designar por “comentário”; além disso, é fácil apercebermo-nos da correspondência com o texto da Vulgata para o Evangelho de Marcos, 14, 33ss. (só ou contaminado com o de Mateus, 26, 36ss.). Ora, sendo a identidade indiscutível e havendo discrepância com o que se apresenta em paráfrases bíblicas ou meditações espirituais (em que se alargam as considerações – e no caso seriam de esperar, pois se trata da premonição de Cristo a Pedro quanto à negação deste na noite de Paixão), apesar de o testemunho ser fragmentário, há boas razões para admitir, ao menos em hipótese, que estamos perante uma tradução directa do texto bíblico da primeira metade do século XV¹¹⁶.

Diogo Paiva de Andrade terá composto *Paraphrases de alguns Psalmos de David* que António Ribeiro dos Santos tomou como traduções (*Memorias de Literatura Portuguesa...*, tomo 7, p. 39, nota); o elenco aduz, para a mesma temática, os nomes do dominicano Fr. Nicolau Dias (*Tratado da Paixão*), de Manuel Cabedo de Vasconcelos, chanceler de Malta, Fr. António, ermitão de S. Paulo na Serra de Ossa (*Declaração brevemente trazida sobre os sete psalmos da pinitencia: Onde qualquer pessoa devota pode ver o caminho da penitencia, e ser ensinado a perseverar nella: por onde pode alcançar a vida eterna* – BN de Lisboa, COD. 12971, cópia de obra impressa em Lisboa, Germão Galharde, 1544), João Baptista de Ete, Diogo Monteiro, D. Jorge de Meneses.

¹¹⁵Arthur L-F. Askins, Aida Fernanda Dias, Harvey L. Sharrer, *Fragmentos de textos medievais portugueses da Torre do Tombo*, Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, 2002.

¹¹⁶Para esta hipótese nos advertiu Gemma Avenoz, com quem partilhámos considerações sobre a questão. Em revisão de problemas, pudemos reconhecer que uma forma textual deve ter outra leitura: “ressurgir” em vez de “ressun[cita]r” (linha 12); a data apontada na notícia (1391-1450) é demasiado larga para ser útil, mas deverá ser objecto de peritagem paleográfica e por isso a designamos simplesmente por “primeira metade do séc. XV”. Chamamos a atenção de que a designação do lugar de origem como “Arouca, mosteiro de Santa Maria” só pode ser explicado por incorrecta generalização a mosteiros cistercienses da invocação de “Santa Maria”, quando não era essa a prática em casos de filiação (mantinha-se o padroeiro primitivo – diferente era em casos de fundação; em Arouca os padroeiros são S. Pedro e S. Paulo; caso paralelo é o que ocorre com Lorrão, que passa a cisterciense, mas não perde os dois patronos anteriores – S. Mamede e S. Pelágio); a invocação da Virgem Maria, em documento lorvanense, representa uma intercalação tardia, em cópia do séc. XVI (como defendemos em trabalho sobre a documentação de Lorrão). A confusão de historiadores vem certamente de se tomar invocação eventualmente feita em acto documental como patrocínio de fundação e de denominação. Cf. Dom Maur Cocheril, *Routier des Abbayes cisterciennes du Portugal*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.

8. Entre familiaridade e desconfiança

Um maior conhecimento do latim no período humanístico não chega para explicar a falta de tradução bíblica em língua vernácula, pois esta ganhava créditos como forma de expressão dignificada. A verdade, porém, é que, muito embora os príncipes de Avis, nomeadamente os que tomaram as rédeas do governo – D. Duarte e D. Pedro – patrocinassem traduções, os letrados preferiam servir-se dos textos de autoridade na língua de cultura comum e quando eram solicitados por um rei como D. Duarte transmitiam-lhe extractos em latim que ele traduzia depois para português. Da parte dos letrados tratava-se de um bloqueio de identidade e uma forma de se afirmarem como “letrados”, por parte do rei era um exercício que o afirmava como soberano competente.

Os dados oscilam nos tempos seguintes. D. Afonso V desfaz-se de um exemplar em castelhano¹¹⁷. D. João II favorece a impressão em português da *Vita Christi*, mas não consta que o tenha mandado imprimir qualquer livro da Bíblia em português; no entanto, é de colocar, possivelmente à sua conta a encomenda da que é conhecida por “Bíblia dos Jerónimos”, que rigorosamente é constituída pelo comentário de Nicolau de Lira à Bíblia, acompanhado do *Livro do Mestre das Sentenças* (Pedro Lombardo). Dá entrada na biblioteca de D. Manuel I, em cujo inventário é registado como Bíblia em sete volumes, com encadernação em veludo carmesim e acabamentos “em prata dourada e anilada, com oito cantos cada uma e quatro fivelas com suas charneiras”¹¹⁸; no seu aparato de solenidade se documenta bem que o padrão de apreço se coloca no comentário e na forma de apresentação, como se o texto sagrado exigisse um escrínio científico para ser acessível e necessitasse de um aparato faustoso para demonstrar reverência¹¹⁹; nessa mesma biblioteca regista-se um Saltério em hebraico. A biblioteca de D. João III e a de sua esposa D. Catarina não dispensam a Bíblia, mas o padrão volta à sobriedade.

¹¹⁷ Cf., mais acima, o que dissemos acima, Bíblia da Ajuda.

¹¹⁸ O elenco foi publicado em Sousa Viterbo, “A Livraria Real, especialmente no reinado de D. Manuel”; foi tomado de “Lyvro da recepta das joias e vestidos e cousas outras, asy das que estauam na guarda roupa como no tisouro que ficarom del Rey dom Manoell, que samta groria aja, de que Ruy Leite he Recebedor, começado em Lixboa a tres dias do mês de Feuereiro de Mb^xxxii, e o comde de Vylla Nova he testamenteiro, e o arcebispo de Braga e se despeddem por sua ordenamça” (Lisboa, ANTT, Casa da Coroa, nº 158, fls. 29-35v; 82v-85v; 92-94).

¹¹⁹ Os problemas da encomenda primitiva e do destinatário são tema complexo, pois o contrato primeiro entre Sernigi e Attavante é de 23 de Abril de 1494; cf. Martim de Albuquerque, “Origem e itinerário”, in *A Bíblia dos Jerónimos*, Lisboa, Bertrand / FMR, 2004, pp. 8-56.

Por outra parte, a livraria de D. Teodósio I, quinto duque de Bragança (falecido em 1565), é um exemplo demonstrativo do modelo erudito que ganha apreço nas camadas superiores da sociedade portuguesa quinhentista¹²⁰. O espírito crítico, todavia, prolonga-se em tensões que afectam a confiança no texto bíblico e abre dúvidas quanto à pertinência da sua transposição para as línguas vernáculas: o texto da Vulgata é posto em causa pelos eruditos e nem mesmo as soluções propostas apaziguam os ânimos nem ganham vencimento¹²¹.

Os efeitos prolongam-se em desconfiança relativamente à tradução em línguas vulgares. Seja o caso dos critérios da tradução: foram, entre nós, sistematizados no muitas vezes citado, e justificadamente o é, cap. 99 do *Leal Conselheiro* de D. Duarte; ora, a aceitação de “aclarações” como modo de tradução obrigava a julgar do resultado para verificar a sua ortodoxia, o que, relativamente ao texto bíblico, exigia restrições e causava naturais pruridos pelo distanciamento criado. É que, a “aclaração” conduzia à paráfrase: legítima como forma de ultrapassar deficiência de disponibilidade de termo correspondente na língua de chegada, na explicitação comprometia um sentido, sem garantir que ele se integrava na ortodoxia.

Em contrapartida, considerava-se de carácter imperativo a regra de S. Jerónimo: na tradução da Bíblia, em que a própria ordem das palavras contém mistério, não é permitido desviar-se da tradução literal.

¹²⁰ “Erudição e livros em Portugal, ao tempo de Árias Montano: a biblioteca do Duque de Bragança”, in *Benito Árias Montano y los Humanistas de su Tiempo*, ed. José María Maestre, Eustáquio Sánchez Salor, Manuel Antonio Díaz Gito, Luis Charlo Brea, Pedro Juan Galán Sánchez, Mérida / Alcañiz, Instituto de Estudios Humanísticos, 2006, pp. 723-749. No inventário, de 1567 (executado por morte do duque, em 1565) de que existe cópia manuscrita na Biblioteca do Paço Ducal de Vila Viçosa, M 6. Letra B, nº 2 (Res. Man – Ms. C^a ABR 2. Res. 18 ms), constam exemplares da Bíblia: a Poliglota, em 6 volumes; Bíblia de outavo; Bíblia em 2 volumes de marca grande; Bíblia de marca grande; Novo Testamento, em grego; Bíblia em hebraico; Testamento Novo, em grego e latim; Bíblia em sete volumes; Concordantiae Biblicae.

¹²¹ Mesmo a revisão da Vulgata recomendada pelo Concílio de Trento não levou à fixação de um texto de autoridade sem hesitações; o Cardeal Belarmino, em correspondência epistolar com um dos comissários de revisão, Francisco Lucas de Burgos, em 1602, aconselhava moderação nas emendas: “De Libello ad me misso gratias ago; sed scias velim Bíblia Vulgata non esse a nobis acuratissime castigata: multa enim de industria multis de causis pertransivimus, quae correctione indigere videbantur”; tempos depois, em 1606, a sugestões do mesmo revisor, o Cardeal asseverava: “Si videro Textum ipsum certo in melius alicubi posse mutari, significabo id Summo Pontifici et Cardinalibus deputatis. Sed tu ipse plane vides non facile huiusmodi mutationes in Sacro Textu esse faciendas”. Concluíam os exegetas que a Clementina não era texto definitivo, apesar das emendas introduzidas na versão Sixtina. Muito judiciosamente os problemas são revistos por uma estudiosa atenta como é Margherita Morreale, “De los sustitutos de la Vulgata en el s. XVI: la Biblia de Santes Pagnino enmendada por Benito Árias Montano”, *Sefarad (SEf)*, 67:1, Janeiro-Junho, 2007, 229-236.

Por esse caminho seguiu Damião de Góis, ao traduzir o *Livro de Eclesiastes*, em Bolonha, em 1538¹²²; atém-se ao literalismo e, para o compensar, dota a sua tradução de um aparato de notas para as quais passam as exigências da erudição¹²³. Facto é que nada faria prever que, dirigindo-se a Bolonha, a conselho de Erasmo com o fim de aprofundar a sua formação humanista (latina, advirta-se), Góis ocuparia as suas horas na tradução bíblica. Decide-se pelo *Eclesiastes*: foi sugerido já que essa tradução cabia numa proposta formativa em que se incluía também o *Catam* (*De senectute*) de Cícero, que é igualmente objecto de tradução sua¹²⁴. Falta-nos conhecer com mais exactidão o contexto da sua experiência em Bolonha para entendermos a decisão por tal trabalho (não interpretaríamos essa obra como homenagem – obviamente póstuma – a Erasmo, pois a obra homónima deste tem conteúdo diverso).

Foi trabalho sem continuidade esse da tradução bíblica feito pelo humanista e não temos outros que lhe possamos contrapor. Na sua singularidade, fica-nos a impressão de que o próprio humanista terá esquecido esse trabalho, até porque não mais voltará a ser referido, mesmo no processo da Inquisição; não temos também notícia de que Rui Fernandes, a quem era dedicada a tradução e com quem Damião mantinha laços de amizade desde os seus primeiros tempos da Flandres¹²⁵, tenha reagido à dedicatória¹²⁶.

As tensões em torno da Bíblia em português não demorariam a surgir entre nós. Logo em 1539, uma sentença da Inquisição pronunciava-se sobre “os livros e a escritura que o réu podia ter feito em sua casa”;

¹²² *Eclesiastes de Salamam, com algũas anotações neçessarias* (Veneza, 1538; nova edição por T. F. Earle, *O Livro de Eclesiastes*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 2002; T. F. Earle, “Eclesiastes de Salamam: An Unknown Biblical translation by Damião de Góis”, *Portuguese Studies*, 17, nº 1, Jan., 2001, pp. 42-63; Aires A. Nascimento, “Damião de Góis, tradutor: perspectivas para uma integração cultural”, in *Damião de Góis na Europa do Renascimento – Actas de Congresso Internacional*, Braga, Faculdade de Filosofia da Univ. Católica Portuguesa, 2003, pp. 233-265. Não nos parece que valha a pena, a não em hipótese teórica, colocar o problema da dependência do original hebraico: Dimas de Almeida, “Em torno do Eclesiastes de Damião de Góis”, *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, 4, 2005, nº 7/8, 307-309.

¹²³ Registe-se também do séc. XVI (cf. “Prefação aos Leitores”, acima citada) a tradução do *Eclesiastes* em verso, feita pelo primeiro Conde de Sortelha, D. Luís da Silveira (1483-1533).

¹²⁴ *Livro de Marco Tullio Ciçeram chamado Catam maior, ou da velhiçe, dedicado a Tito Pomponio Attico*, Veneza, 1538.

¹²⁵ De Antuérpia escrevem cartas subscritas por ambos dirigidas ao rei D. João III, informando-o dos negócios políticos e financeiros; cf. Aubrey F. G. Bell, *Um humanista português – Damião de Góis*, trad. Álvaro Dória, Lisboa, 1942.

¹²⁶ Sobre o feitor de D. João III na Flandres, cf. Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata, *Rui Fernandes de Almada Diplomata Português do Século XVI*, Lisboa, 1971.

dessa vez, os livros “foram achados catholicos”, porém, no rol dos livros proibidos de 1547 e de 1551 vem incluída a Bíblia em “linguagem”¹²⁷; no mesmo rol, logo de seguida, em novo registo, proscreeve-se o *Génesis Alfonsii* (que, como se verificou atrás, continha os primeiros capítulos do *Génesis* na *General História*).

A vigilância gera a desconfiança de heresia e por isso até um inquisidor (Manuel de Vasconcelos Pereira, acima citado) tem de obter autorização superior para conservar o *Testamento Velho segundo o Mestre das Sentenças*. Em 1552, foi supliciado na fogueira, em Évora, o desembargador Gil Vaz Bugalho, cristão-velho que, passara pelo cárcere do Castelo, em Lisboa, e a qual se atribuía a tradução de alguns livros da Bíblia para vulgar¹²⁸. Em 1564, António Pereira Marramaque, fidalgo de Cabeceiras de Bastos, é acusado de rebeldia contra as decisões tridentinas, por, entre outras discordâncias, dizer que “foi mal mandado que a Sagrada Escrytura nam se treladasse em lymgoagem”¹²⁹.

¹²⁷ Note-se que o rol de 1547, que era decalcado no de Lovaina de 1546, não chegou a ser impresso; cf. Artur Moreira de Sá, *De re Erasmiana – aspectos do Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1977, p. 300. Impresso foi o de 1551, com o título de *Este he o rol dos livros defesos por o Cardeal Iffante, Inquisidor geral nestes Reynos de Portugal*. Para um plano mais geral, cf. José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*, Coimbra, 1960; Id., *A Política Cultural de D. João III*, Coimbra, 1969.

¹²⁸ António Borges Coelho, *Inquisição de Évora*, Lisboa, Caminho, vol. I, 1987, p. 200.

¹²⁹ A denúncia é prestada perante o inquisidor Pedro Álvarez de Paredes, pelo “bacharel Joam Paez, abbade da igreja de Sam Silvestre do Couso, na terra da Maya, residente nesta cidade [do Porto]”; citamos de I. S. Revah, “Des ouvrages d’António Pereira Marramaque dénoncés à l’Inquisition en 1564”, *Bulletin des Études Portugaises et de l’Institut Français au Portugal*, Nouvelle Série, 30, 1969, 65-76; Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, pp. 771, declarando que nenhuma das obras do autor foi impressa, já havia dado a conhecer a referência do *Index Lusit. lib. prohibet. - A. Secundae classis*, de 1624, p. 93: “Antonio Pereira Marramaque: un seu tratado de mano sobre aquelle verso de Psalmo XVIII *Lex Domini immaculata*, etc., em que pretende persuadir que a Biblia deve correr em lingua vulgar... Item, outro Tratado sobre o poder do Summo Pontifice, na materia das commendas. E outro em que detrae o estado monachal”. Conjugando elementos, considera I. S. Revah, loc. cit., que esse *Diálogo entre o galo e outro animal sobre aquele verso “Lex Domini immaculata”*, em que António Pereira protestava contra a proibição da Bíblia em vulgar é anterior a 1564. A. Pereira de Marramaque, senhor de Basto, pertencia à família dos Pereiras Marramaque da Casa da Taipa, era amigo de Sá de Miranda e a ele o poeta dedicou várias éclogas (a VII teria sido representada em sua casa); a sua passagem pelo Oriente justifica a referência a “pardaus” [moeda indiana] que Sá de Miranda diz ter visto correr por Cabeceiras de Basto – Carta sobre a corte (ed. R. Lapa, vol. II, p. 83). Cf. A. Bramcamp Freire, “O Marramaque”, *Crítica e História – Estudos*, vol. I, Lisboa, 1910, pp. 181-212; António Dias Miguel, “António Pereira Marramaque, Senhor de Basto. Subsídios para o estudo da sua vida e da sua obra”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, 15, 1980; Estela Vilela Passos, *A Acção dos Pereiras nos Descobrimentos do Século XVI*, Cabeceiras de Basto, 2005.

O tema deve ter sido objecto de debate na sociedade portuguesa à medida que iam chegando notícias do Concílio de Trento. Entretanto, recorria-se às versões em língua moderna: Mem Bugalho é denunciado por possuir uma Bíblia em vulgar; no processo que a Inquisição moveu a António Luís, este é acusado pela senhoria da casa onde se hospedara de que “havia perto de dous anos pouco mais ou menos que treladava certos livros, scilicet, Briuia de [grego?] e de latim em lingoaagem”.

* * *

Em contrapartida, o fervilhar (que já não é apenas familiaridade) dos temas bíblicos vê-se documentada em obras como as de Gil Vicente ou em glosas como as das redondilhas de Camões *Sôbolos rios* que têm paralelo, por exemplo, na Canção sobre o mesmo salmo *Super flumina Babilonis* de Manuel Cabedo de Vasconcelos.

De facto, raro será o autor português que de uma maneira ou de outra não confronte a sua experiência e a sua expressão literária com a do texto bíblico, ainda que, por falta de estudo, falte densidade de conteúdo à referência. A familiaridade com o texto bíblico faz-se sobretudo através de textos de índole doutrinária ou espiritual, como acontece com os de Samuel Usque, Fr. Heitor Pinto, Fr. Tomé de Jesus, Fr. Amador Arrais, ou por meio dos pregadores, como António Vieira¹³⁰.

9. O dinamismo da periferia

Seja como for, sem que haja que pôr em causa que em Portugal houvesse competências ou sensibilidade para a realização de uma tradução completa da Bíblia¹³¹, as tensões provocadas pelo ambiente da Re-

¹³⁰ Não se deixe de ter em conta que o uso público passa por nova modalidade de referência: o texto é aduzido em latim, antes de ser comentado em vulgar. Aparecem também instrumentos de em que o acesso ao texto bíblico é mediatizado, como nas *Meditações sobre a história do Sagrado Evangelho para todos os dias do ano*, Lisboa, 4 vols., 1679-1685.

¹³¹ A Bíblia de Ferrara, em ladino, publicada em 1553, é uma das “Bíblias de exílio” e foi constituída por judeus hispânicos que se refugiam junto dos Duques de Ferrara, Hércules II e Renata (esta ligada aos reformados); entre os empreendedores está o português Duarte Pinhel / Abraão Salomão Usque, ao lado do espanhol Jerónimo de Vargas / Yom Tob Atías (exemplar na BNL, RES. 412 A), mas tem linguagem tão arcaica que já o P. Martín Sarmiento, no séc. XVII, a considerava do tempo do Foro Juzgo, c. 1240. O título é: *Bíblia en lengua española traduzida por palabra de la verdad hebrayca por muy excelentes letrados, vista y examinada por*

forma limitaram as iniciativas. Não sendo pacífica a aceitação da Vulgata latina, as propostas de substituição não tinham melhor sorte. As comissões criadas na sequência do concílio de Trento debateram-se com problemas insolúveis e as tensões transbordaram para a proibição de traduções em línguas vulgares, ainda que o teor das orientações conciliares tivessem outra intenção¹³².

A primeira tradução autónoma em língua portuguesa surge de forma marginal, em espaço simultaneamente periférico e cheio de tensões¹³³, nos grupos de missionação que se serviam da língua portuguesa para evangelizar, por ser ela a língua franca do espaço geográfico do Oriente¹³⁴.

Intérprete mais conhecido dessa situação é João Ferreira de Almeida (1628-1691). Personalidade dotada de zelo e, a aceitar alguns notícias, animado de fervor de neo-convertido à obediência calvinista, disposto a servir a “Lição da Sagrada Escritura em Língua materna”, confessadamente envergonhado de que “não haja hoje, em toda nossa Europa, a *Minima Nação* que em sua própria *Língua Materna* não tenha já impressa toda a *Escritura Sagrada* & que só a *Portuguesa* não tenha ainda na sua *impresso* nem ainda hum só *Euangelho*”¹³⁵, entrega-se ele próprio a essa tarefa, com propósitos evangelizadores¹³⁶.

el officio de la Inquisición, Con Privilegio del Ylustrissimo Señor Duque de Ferrara. Ferrara, 1553. A dedicatória é dirigida ao Duque de Ferrara e assinada por Jeronimo de Vargas e Duarte Pincel / Yom Tob Atias e Abraham Usque, “A costa y despesa de Jeronimo de Vargas” (fl. 400). Os responsáveis confessam que consultaram anteriores versões, antigas e modernas; notam-se semelhanças entre passos do seu texto e o da Bíblia da Ajuda (E 3) – faz notar Margherita Morreale, loc. cit., p. 475.

¹³² Para uma síntese da problemática, cf. Dominique Júlia, “Lectures et Contre-Réforme”, in G. Cavallo & Roger Chartier, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Seuil, 1997, pp. 279-314.

¹³³ Referir tal situação não é especulação; efectivamente, as traduções francesas e catalãs mais antigas são devidas justamente a grupos marginais (heterodoxos ou não), em que valdenses e cátaros têm papel significativo, mas nos quais há que incluir personalidades como Francisco de Assis, a quem Inocêncio III concede a faculdade de pregar o Evangelho e que necessitam do recurso à palavra bíblica para legitimar e sustentar as suas opções de vida. Cf. André Vauchez, “La Bible dans les confréries et les mouvements de dévotion”, in *Le Moyen Âge et la Bible*, op. cit., pp. 581-595; Robert E. Lerner, “Les communautés hérétiques (1150-1500)”, ib., pp. 597-614.

¹³⁴ David Lopes, *A Expansão da Língua Portuguesa no Oriente durante os séculos XVI, XVII e XVIII*, Barcelos, Portucalense, 1936 (2.^a ed., com notas e prefácio de Luís de Matos: s.l., Portucalense, 1969).

¹³⁵ João Ferreira A. d’ Almeida, *Diferença da Christandade*, 2.^a impressão revista e emendada, Nova Batávia, Abraham Van den Eede, 1684 (fac-símile, Lisboa, Edi. Távola Redonda, 2002). As citações são tomadas da dedicatória.

¹³⁶ Temos agora à disposição a monografia de Herculano Alves, *A Bíblia de João Ferreira Annes d’ Almeida*, [Lisboa, Sociedade Bíblica, 2006].

Não parece que anteriormente o texto bíblico em tradução portuguesa fosse tomado como base de catequese na missionação¹³⁷, mas também não era inédito o esforço, pois, em 1668, declarava J. F. Almeida: “Bem tenho eu averiguada noticia de que hum certo *Sacerdote*, que por certos respeitos não nom[e]io, na *Costa de Choromandel*, traduziu também, do *Latim* d’a *Vulgata Edição*, em *Português*, os Cinco Livros de *Moyses* e todo o *Novo Testamento*, de que também já os nossos têm, annos há, vários *Exemplares* entre mãos. Mas, que eu saiba, nem ainda a tal obra até o presente tem tampouco saído a *Luz*”¹³⁸.

As razões que terão levado o pregador reformado a empenhar-se na tradução da Bíblia por sua conta não são porventura outras que o brio em dotar-se de instrumentos de pregação que se pudessem comparar com as dos seus correligionários da congregação holandesa. Demorado foi esse trabalho, pois terá tido início em 1644 (não tinha o seu autor mais que 16 anos de idade, como ele próprio assinala) e estava ainda por acabar à hora da morte. Em arroubo de pregador, em Malaca, começa J. F. Almeida por servir-se de versão castelhana para “algũas *Epístolas* e *Evangelhos* d’os Sanctos Apóstolos e Evangelistas”¹³⁹ & a reparti-los assi por entre aquelles que via davaõ algũas mostras de hum sincero desejo de saberem a verdade”. Consciente de que a obra ficara imperfeita, procura seguidamente a obra de Teodoro Beza e faz revisão de “todo o inteiro Novo e Sacro S[anto] Testamento d’o Eterno Filho de Deus *Christo Jesus*, Senhor e Salvador nosso, ajudando-me também para isso d’as Versoens Hespanhola, Francesa e Italiana, que eraõ as que também, então, melhor entendia &, a juízo de todos os que bem as entendem, também as melhores e mais conformes e chegadas ao Sacro Texto Original, que em Latim, e Línguas vulgares, té entãõ se tinhaõ feito, excepto a Doctissima e nunca assaz Louvada Nova Versãõ Nederlandica, de que aqui não falo, nem entãõ segui, por ainda,

¹³⁷ Cf. Aires A. Nascimento, “Francisco Xavier: a face catequética da missionação portuguesa”, *Igreja e Missão*, 201-202, 2006, 61-88.

¹³⁸ Ed. laud., p. 27. Há quem suspeite que em causa estava Frontenius, que fora ministro da Igreja Reformada na Costa do Coromandel, em 1654-1662.

¹³⁹ Era possivelmente a obra de Cassiodoro de Reina, 1569, ou a revisão dela por Cipriano Valera, em 1602. A originalidade dos ex-monges hieronimitas é de pôr em causa, pois dependem da edição do Novo Testamento de 1556 de Juan Pérez de Pineda, que por sua vez se baseava na tradução de 1543 de Francisco de Enzinas; ao fim de doze anos de trabalho, e depois de mudanças de cidade publica a sua tradução em 1569 em Basileia (Suíça); o texto revisito foi impresso depois em Amesterdão, em 1602. Afastado da comunhão católica, Reina faz profissão de fé de forma clara: “Quanto à lo que toca àl autor de la Translació, si Catholico es, el que fiel y sencillamente cree y professa lo que la sancta Madre Iglesia Christiana Catholica cree, tiene y mantiene... Catholico es, y injuria manifesta le hará quien no lo tuuiere por tal...”.

naquelle tempo, desta Língua não ter a menor noticia. E assi, com o favor divino, o acabei o Anno seguinte de 1645.” Procurou o tradutor interessar as autoridades no seu trabalho a fim de apressar a publicação impressa, mas não tiveram êxito as suas diligências, pelo que se limitou, nessa fase, a espalhar cópias manuscritas.

O trabalho de impressão terá lugar mais tarde, depois de revisão a que procedeu a Congregação Holandesa, em Amesterdão. Começou pelo Novo Testamento e teve lugar longe do lugar de elaboração e fora do alcance do tradutor em 1681¹⁴⁰. As alterações indignaram o tradutor que não deixou de protestar e procurou providenciar a nova edição, com correções¹⁴¹. O trabalho só viria a ficar completo em 1693 (dois anos após a morte do tradutor, em 1691), com a intervenção de Jacobus op den Akker para terminar a versão do Antigo Testamento¹⁴².

O juízo de António Ribeiro dos Santos, o erudito a quem foi entregue o cuidado de abrir a Real Biblioteca Pública, é lisonjeiro quanto ao trabalho de João Ferreira de Almeida: “Em muita estimação se teve esta

¹⁴⁰ *Novo Testamento, isto he, todos os sacrosantos livros e escriptos evangélicos e apostólicos do Novo Concerto de nosso fiel Senhor, Salvador, e Redemptor Jesus Christo, agora traduzidos em portuguez pelo padre João Ferreira A. d’Almeida, ministro prégador do Santo Evangelho*, Amesterdão, Viúva de J. V. Someren, 1681. Os revisores foram Bartholomeus Heynen, Joannes de Vaught. Na advertência de 1683, o tradutor contesta a competência dos revisores e dá uma lista de mais de 100 erros de correcção; também o título mereceu reparo: *O Novo Testamento Isto he O Novo Concerto de nosso Fiel Senhor...* Para um elenco tendencialmente exaustivo das edições da versão de J. Ferreira de Almeida, deve-se hoje ter em conta o monumental inventário levado a cabo por Herculano Alves, op. cit., pp. 681-892 (nada menos que 1796 edições e cerca de 11.500.000 exemplares).

¹⁴¹ Recuperou H. Alves na Biblioteca Nacional de Lisboa o uso do exemplar da primeira edição do *NTa*, de 1681 (está hoje à consulta em edição digitalizada). Ao contrário do que H. Alves sustenta, não estamos certos de que seja o mesmo exemplar que utilizou António Ribeiro dos Santos. Teria sido pertinente que, mais do que aquele exemplar, tivesse H. Alves analisado o exemplar *NTb*, que apresenta correções autógrafas de J. Ferreira de Almeida e foi propriedade do Principal Castro. Assinala que tem esse exemplar o carimbo de *Livraria de Franc. Manuel*, por onde passou: a esse respeito, convirá saber que este nome não remete para Francisco Manuel do Nascimento (p. 274), mas para Francisco de Melo Manuel da Câmara, o Cabrinha (ou seja, o Mestiço), antigo governador do Maranhão em 1806, dono de uma excelente biblioteca que foi adquirida pela Real Biblioteca Pública da Corte a seus herdeiros em 1852, por 25.000 cruzados. O trabalho de João Ferreira de Almeida não passou despercebido a espíritos interessados pela bibliografia nacional: A. Ribeiro dos Santos, considerou excelente o exemplar existente na Real Biblioteca; Fr. Manuel do Cenáculo encarregara seu sobrinho, Francisco José de Brito, de lhe procurar no estrangeiro a Bíblia de Almeida em versão completa; quando ela chega a Lisboa, há curiosos que a pretendem ver, pois até o Reitor da Universidade (o principal Castro, ou seja, Francisco Rafael de Castro – 1750-1816 – que conserva o cargo de deão do Cabido da Patriarcal de Lisboa) só tem o Saltério e nas mãos de um particular só “se acha o *Testamento Novo*”.

¹⁴² A. Ribeiro dos Santos, op. cit., p. 28, atribui a C. Th. Walther o acabamento de tradução de Ezequiel. Para o elenco exaustivo das edições, cf. Herculano Alves, op. cit.

tradução de Almeida, pela felicidade de exacção com que elle se houve em trasladar e pontualmente seguir o Texto original e pela propriedade e fartura de Linguagem com que expressou o sentido das Santas Escrituras”¹⁴³. Interpreta aquele académico os critérios respeitados pelo tradutor: 1) fidelidade ao texto do original; 2) literalismo, palavra a palavra, “tanto quanto lho permitia a clareza e propriedade da nossa Língua”; 3) eventual paráfrase, mas com diacríticos a ressaltar o que não correspondia ao original; 4) glosas marginais para explicitar o valor de algum termo; 5) apresentação marginal de lugares paralelos da Escritura; 6) rubricas com sumário dos capítulos. Quanto à linguagem os elogios são encomiásticos: “A sua linguagem, sobre ser muito própria, e simples qual convinha a tal obra, he mui abastada de termos, e mui rica de expressões, encerrando em si hum bom thesouro de Vocabulário da Língua Portuguesa; quanto porém à Grammatica, algumas frases e maneiras há que não têm todas o sabor de nossa Língua, parte porque Almeida se cingio muito estreitamente à trasladação literal do Texto Grego e à Traducção Hollandeza, parte por se haver acostumado à Língua estranha do paiz em que vivia.”¹⁴⁴

Tinha J. Ferreira de Almeida qualidades inatas de pregador e confere ao texto ritmo e harmonia que seguramente advêm de uma experiência pastoral intensa. Haverá que secundar a apreciação deixada por A. Ribeiro dos Santos e explicitá-la por análise: atender aos modos e processos de tradução, fazer um estudo genético da versão (acompanhando-o com a especificação da diacronia dos modos de traduzir), proceder a análise circunstanciada da linguagem utilizada: variedade, riqueza, identidade de correspondências, divergência segundo os contextos, adequação a géneros textuais. Quanto aos processos de tradução, há factores que individualizam e que poderão permitir perspetivar a originalidade ou a dependência de outras versões, pelo que será de examinar: matriz de base (latina, grega, hebraica, vernáculo); esforço de vernaculidade; adopção de termos ou construções (sua motivação e modo de integração); inovações (por eventuais processos de

¹⁴³ António Ribeiro dos Santos, “Memória sobre algumas traduções e edições bíblicas menos vulgares, em língua portuguesa, especialmente as obras de João Ferreira de Almeida”, *Memórias da literatura portuguesa, publicadas pela Academia Real das Ciências de Lisboa*, 7, 1806, 23-57, transc., p. 27; Id., “Memórias da literatura sagrada dos judeus portugueses desde os primeiros tempos da monarquia portuguesa até os fins do século XV”, *Memórias da literatura portuguesa, publicadas pela Academia Real das Ciências de Lisboa*, 2, 1792, 236-312; Id., “Memórias sobre as origens da typografia em Portugal no século XV”, *Memórias da literatura portuguesa, publicadas pela Academia Real das Ciências de Lisboa*, 8, 1814.

¹⁴⁴ Loc. cit., p. 46-47.

decomposição formal ou semântica); adopção de termos marcados na origem; conteúdo e função das glosas explicativas; integração na linguagem escrita do tempo e consonância com ela na reconfiguração da linguagem geral¹⁴⁵.

10. *A Palavra de Deus sem algemas* (2 Tím 2, 9)?

Lamentava A. Ribeiro dos Santos que, tendo a tradução de Almeida tão grandes qualidades e não havendo nenhuma outra em português, não houvesse dela edição na sua terra de origem¹⁴⁶; o panorama alterou-se depois¹⁴⁷, mas alguma desadequação em pontos sensíveis impediu que ela circulasse sem reparos¹⁴⁸.

Ao tempo em que A. Ribeiro dos Santos deixava sair a público aquele juízo, já António Pereira de Figueiredo havia procedido a nova tradução bíblica; o erudito bibliotecário-mor dedica-lhe um breve elogio no final do seu trabalho, mas não ficou deslumbrado com ela. Apesar de tudo, e não obstante a aceitação que o mesmo A. Figueiredo fazia explicitamente do trabalho de Almeida, na prática, havia de ser a dele que durante dois séculos iria ser acolhida como autorizada por corresponder às normas arbitradas pela Cúria Romana¹⁴⁹. Trabalhou Figueiredo durante uns dezoito anos sobre a Vulgata latina, porque, confessava, “não sendo eu nem ainda medianamente instruído nas línguas originais, hebraica e grega, em que foram escritos, respectivamente, o Velho Testamento e os Evangelhos, mal poderia sair exacta e perfeita esta minha tradução”.

¹⁴⁵ O trabalho de Herculano Alves, por muito meritório, toma por objecto a figura do tradutor e as edições da sua tradução bíblica, não discutindo os seus processos de tradução.

¹⁴⁶ Loc. cit., p. 57: “não havendo entre nós nenhuma outra [tradução] do Texto Grego, a de Almeida serviria de muito, ou para se ver por ella o em que concordão, e o em que differem os dous Textos authenticos, ou para se apanhar melhor o genuíno sentido do Texto Original, aonde elle se não acha expressado na Traducção Latina com toda a sua força, e propriedade”.

¹⁴⁷ Cf. Herculano Alves, op. cit., pp. 673-891.

¹⁴⁸ A discussão que o próprio A. Ribeiro dos Santos estabelece sobre a tradução dos passos referentes à instituição da Eucaristia (e onde quer ver ressaibos de doutrina calvinista) é forçada.

¹⁴⁹ A última edição que conhecemos sob o nome de António Pereira de Figueiredo, com imprimatur do Cardeal Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, arcebispo de Aparecida, s. l., s.n., Difusão Cultural do Livro, não é mais que uma mistificação, fazendo passar com o nome do oratoriano o que não é mais que a versão de J. Ferreira de Almeida.

A primeira edição do Novo Testamento de A. Figueiredo saiu entre 1778 e 1781, em 6 volumes¹⁵⁰; o Velho Testamento foi publicado em 17 volumes, nos anos de 1783 a 1790. Datada de 1794 é a sua “Prefação Geral a toda a Sagrada Bíblia”, em que espraia as razões do seu trabalho¹⁵¹. A edição de sete volumes completada em 1819 é considerada o padrão das versões do autor; a edição num único volume apenas seria publicada em 1821 e será esta a base de sucessivas edições em 1828, 1858, 1865, 1885, etc., em resultado da sua aceitação por parte das Sociedades Bíblicas.

Fossem quais fossem as limitações do oratoriano¹⁵², é óbvio que a actualização de linguagem, a elegância da frase e a delicadeza dos modismos (sobretudo para expressões eufemísticas – que são decalcadas sobre a própria Vulgata – caso de “Adão conheceu Eva e ela concebeu”) bem como o lugar que o tradutor ocupava na Real Mesa Censória e a aceitação que a sua personalidade tinha junto dos meios da corte e da cultura explicam em boa parte o acolhimento que teve esta tradução – tanto mais que desde 1794-1819 ela vinha acompanhada do texto latino da Vulgata¹⁵³.

O tradutor conhece a versão de J. Ferreira de Almeida; não lhe aponta desvios doutrinários, embora lhe reconheça excesso de literalismo e arcaísmos inúteis. Dá ele também testemunho de um ambiente que se ia desanuviando quanto a interpretações restritivas do uso das versões bíblicas em vulgar e a atitudes que tornavam desejada uma tradução em vernáculo. Louva-se no júbilo com que na própria Cúria Ro-

¹⁵⁰ *O Novo Testamento de Jesu Christo, traduzido em Portuguez segundo a Vulgata, com varias annotações históricas, dogmáticas, e moraes, e apontadas as diferenças mais notáveis do original Grego.* Por António Pereira de Figueiredo, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1781, o Tom. I; o NT compreende 6 vols.; o Testamento Velho abrange 17 vols. e vem a lume nos anos de 1783-1790, mas é precedido pela versão dos Salmos em 1782; edição completa da Bíblia Sagrada (7 vols.) é de 1794-1818, com o texto latino a par do português.

¹⁵¹ Lisboa, Simão Tadeu Ferreira, 1794. O autor viria a falecer três anos depois em 1797; a publicação estendeu-se a 1818 (*edição nova*, considerada a 3ª ed.; tem o texto latino da Vulgata a par da tradução portuguesa e vem munida de introdução a cada um dos Livros e bem assim de um aparato substancial de notas de comentário, apoiado em autoridades patrísticas e modernas).

¹⁵² Confessa que não conhece as línguas originais; no seu trabalho, depende de comentadores e tradutores franceses do século XVII e mais directamente de Port-Royal ou da Bíblia italiana de Antonio Martini, a primeira que apareceu nessa língua, aprovada por Pio VI em 1778.

¹⁵³ Isso anota J. A. Freitas de Carvalho, “La Bible au Portugal”, in *Le Siècle des Lumières et la Bible*, ed. Yvon Belaval & Dominique Bourel, Paris, 1986, pp. 253-268. Registe-se o *Catálogo das obras impressas e manuscritas de António Pereira de Figueiredo*, atribuído ao académico F. M. Trigoso, Lisboa, 1800.

mana foi acolhido o Decreto da Congregação do Índice de 13 de Julho de 1757, no qual se libertava de qualquer censura o uso da Bíblia em vernáculo, desde que a versão tivesse “sido aprovada pela Sé Apostólica ou fosse acompanhada de anotações tiradas dos Santos Padre da Igreja ou de Varões doutos e Católicos”. O editor, por sua vez, sublinha o interesse que já, anos antes, o rei D. João V havia demonstrado por iniciativas neste âmbito ao requerer que “o seu Ministro Plenipotenciário em Londres recolhesse uma colecção de todas as Bíblias Hebraicas e quanto pertencesse à erudição judaica, a qual comissão dessempehou Sebastião José de Carvalho, seu enviado, e a completou como foi possível, mas copiosa, e a remeteu em o ano de 1740”¹⁵⁴. Congratulando-se com a liberalidade demonstrada por Pio VI, em Breve dirigido ao arcebispo de Florença, em 1778, A. Pereira de Figueiredo regista duas versões em vernáculo, uma italiana (Turim, 1769), da autoria de António Martini, e outra espanhola, (Valência, 1791), de Filipe Scio, ex-provincial da Ordem das Escolas Pias, antigo mestre e professor da rainha Dona Carlota Joaquina, quando infanta e princesa. Louva-se nelas e segue-as.

Estava A. Figueiredo ciente de que os tempos haviam mudado: Roma alterara a sua posição, correspondendo ao movimento gerado pela implantação da leitura bíblica nas demais confissões cristãs e ao apelo dos bispos católicos que postulavam traduções para o trabalho pastoral, como acontecia em França no seguimento da revogação do édito de Nantes (Fénelon, arcebispo de Cambrai, acentua que “é necessário instruir os cristãos na Escritura mais do que mandar-lha ler). As autorizações seriam condicionadas: continuava-se a exigir que fossem cumpridas as formalidades postuladas pelo Concílio de Trento, que postulava correspondência com a tradição e mormente com a Vulgata latina e com a Septuaginta (ainda que reconhecendo a existência de *vexatae quaestiones* quanto à transmissão) e recomendava que a tradução viesse acompanhada de notas e comentários concordantes com a doutrina da Tradição teológica e que houvesse beneplácito da autoridade episcopal.

Costumam apontar-se as restrições tridentinas como causa de limitações da difusão das versões em vernáculo. De facto, os que romperam com a obediência romana (casos de Reina e Valera) foram mais lesto em proceder ao trabalho; por outra parte, as orientações concí-

¹⁵⁴ Tomamos a informação da “Prefação aos leitores”, in *Bíblia Sagrada*, p. 9, onde se remete para a *Consulta que o Deputado António Pereira de Figueiredo fez ao Bispo de Beja...*, acima citada.

liares, deixadas à clarividência dos prelados locais, facilmente descaíram em formas de repressão inquisitorial sem explicitação de motivos de recusa ou condenação. Melhor houvera sido que as cautelas reclamadas pelo Concílio de Trento tivessem tido a interpretação do bom senso pastoral, pois, segundo se promulgara, ao pároco e ao confessor era concedida autoridade para autorizarem “a leitura da Bíblia vertida em vulgar por autores católicos àqueles de quem entenderem que dessa lição podem receber não dano, mas sim aumento da fé e da piedade; a qual licença deverão ter dado por escrito”¹⁵⁵. As restrições, porém, não tardaram, com uma aplicação particularmente zelosa no contexto ibérico.

Em boa verdade, vários factores há que ter em conta. As tensões com os reformadores tinham origens várias, mas a difusão da Bíblia em vernáculo constituía elemento fracturante, por se prender com o propagado livre exame. Nos espaços novos da evangelização experimentam-se estratégias didácticas variadas¹⁵⁶, na velha cristandade o rigor da disciplina tendia a ser estrito¹⁵⁷. Por outra parte, enquanto no estudo escolar se procedia ao estudo exegético à luz das autoridades consagradas¹⁵⁸, na pastoral continuava a preferir-se a meditação espiritual da Bíblia¹⁵⁹, ainda que para isso se tivesse de recorrer a traduções fei-

¹⁵⁵ Transcrevemos, sem mais, a versão fornecida por A. Pereira de Figueiredo no final da “Prefação Geral” da Bíblia Sagrada.

¹⁵⁶ O trabalho de Francisco Xavier pode ser tomado como paradigmático de uma evangelização que prefere as fórmulas do catecismo à explanação bíblica, assumindo como doutrina adquirida o que noutros níveis poderia ser objecto de discussão; cf. Aires A. Nascimento, “Francisco Xavier: a face catequética da missão portuguesa”, *Igreja e Missão*, 201-202, 2006, 61-88.

¹⁵⁷ As contendas doutrinárias e os receios de infiltrações heréticas levaram a que já o Concílio provincial de Tarragona de 1233, com a anuência do rei Jaime I de Aragão, tenha estabelecido que ninguém tivesse em sua posse a Bíblia em vulgar; as razões prendiam-se com a difusão na Península de versões feitas por valdenses e albigenses – explica A. Pereira de Figueiredo.

¹⁵⁸ Manuel Augusto Rodrigues, *A Cátedra da Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra – Primeiro século (1537-1640)*, Coimbra, 1974; Id., *A Cátedra da Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra de 1460 a 1910*, Coimbra, 1974; Id., “Sagrada Escritura e espiritualidade nas Universidades de Coimbra e Salamanca no século XVI”, *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 0, 2003, 107-117. No entanto, em 1746, Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar* – Carta XIV, “Sobre os estudos teológicos e escriturísticos”, desdenhava do ensino ministrado neste domínio, pois não era frequentado senão pelos pregadores. Pela reforma pombalina de 1772 exige-se que na Faculdade de Teologia se tenha conhecimento das três línguas sagradas (além do latim, o grego e o hebraico).

¹⁵⁹ Assim, em 1679-1685, o jesuíta Luiz Brandão publicou uma versão dos Evangelhos, em adaptação aos modelos de espiritualidade inaciana, que depois o Principal Castro terá feito circular em nova edição: *Meditações sobre a historia do Sagrado Evangelho para todos os dias do ano*; Lisboa, 1679-1695; cf. *Historical Catalogue...*

tas a partir de obras estrangeiras em que os problemas doutrinários haviam sido ultrapassados¹⁶⁰; a paráfrase era uma modalidade que tanto servia a adaptação a um público devoto¹⁶¹, como uma estratégia para escapar às exigências disciplinares¹⁶²: na meditação, a paráfrase concedia o direito de evasão pessoal. Valha por todas as traduções neste domínio a versão dos Salmos pela Marquesa de Alorna, D. Leonor de Almeida Portugal, encerrada pelo Marquês de Pombal no mosteiro de S. Félix de Chelas e que as suas filhas interpretam como prática consolatória – “ensejos inspirados só para mitigar as mágoas e trabalhos da sua vida”¹⁶³.

Nos nossos meios, seguiram-se outras tentativas, mas sempre parciais¹⁶⁴. Chega tarde a tradução integral da Bíblia pelo Padre Matos Soa-

¹⁶⁰ Assim *História Sagrada do Velho e Novo Testamento*, tradução por L. P. da Silva e Azevedo, cavaleiro da Ordem de Cristo, sobre original de M. de Royaument. Uma obra como a do P. João Baptista de Castro, *Vida de Jesus Christo reduzida chronologicamente a um corpo de historia*, Lisboa, 1751, reclama-se de C. Jansenius e Bernard Lamy.

¹⁶¹ Em 1762 sai em Lisboa a obra *Máximas de Salomão*, baseada em tradução francesa, por uma “Curiosa”; em 1774, na mesma cidade, A. J. Silva Rego publica *Provérbios de Salomão em paraphrase*, também baseada no francês; em 1815, edita-se na Baía (Brasil) um nova tradução dos Provérbios, em verso, da autoria de José E. Ottoni (com o texto latino a par); em 1817, é a vez de uma tradução de 75 Salmos da autoria de António P. Sousa Caldas, *Psalmos de David vertidos em rhythm portuguez*, Paris, 1820 (com introdução de Francisco de Borja Garção Stockler, “Discurso sobre a língua e a poesia hebraica”). Outras paráfrases em Fr. Francisco de Jesus Maria, *Historia bíblica e doutrina moral da religião catholica, extrahida dos livros santos do Antigo e Novo Testamento*, Lisboa, 1777 (44 vols.); Francisco de Jesus Maria Sarmiento, franciscano (1713-1790), *Historia Evangélica; Historia Bíblica em Latim e Portuguez*, 1778-1785. É sintoma de outras influências a tradução dos Salmos no *Livro da Oração Comum e administração dos Sacramentos e outros ritos e cerimônias conforme o uso da Igreja de Inglaterra, juntamente com o Saltério ou Salmos de David*, Oxford, na Estampa do Teatro, 1695.

¹⁶² É o caso de divulgação de devoções contemporâneas (dando por vezes acolhimento a “Revelações” como as da Madre Maria de Agreda); Manuel B. Pereira da Costa, *Exposição do Anjo do Apocalipse*, pretende demonstrar que o verdadeiro rei *encoberto* dos novos tempos é, não D. Sebastião, mas D. João V, perspectiva retomada por P. António Mariz de Faria, *Esdras explicado sobre o Quinto Império*.

¹⁶³ Publicada nas *Obras Poéticas* da autora, em 1844, teve edições anteriores, *Paráfrase a vários psalmos*, Lisboa, 1817 e 1833 (*Paraphrase dos psalmos em vulgar por Alcippe ou L. C. d’O., hoje M. d’A.*), ainda em vida da Marquesa (m. 1839), em datas marcadas pela aclamação do rei D. João VI, a primeira, e pela vitória das tropas liberais, a segunda. Como sublinha o seu editor, Carlos Manuel Soyé, serviu-se a Marquesa do texto italiano do P.e Saverio Mattei (*I libri poetici della Bíblia*, Nápoles, 1779-1780 – 7 vols.), que ensinara nas cortes de Nápoles e de Viena (1742-1795) e não deixou de ir trabalhando a sua versão ao longo dos dias. Cf. Vanda Anastácio, “Alcipe e os Salmos”, *Via Spiritus*, 12, 2005, 109-153; aí se assinalam outros exercícios poéticos sobre os Salmos: Domingos Maximiano Torres (o árcade Alfeno Cynthio), *Ensayos métricos sobre a Paráfrase dos Salmos*, Lisboa, 1806 (4 Salmos); Manuel Borges Carneiro, *Resumo de alguns livros santos*, Lisboa, 1827.

¹⁶⁴ Registemos algumas, para exemplificação, colhidas de diversas fontes: Fr. Joaquim de Nossa Senhora da Nazaré, bispo conimbricense emigrado no Brasil, publica o NT (3 vols., Ma-

res, 1927-1930, que respondia a necessidades de uma pastoral mais ilustrada; teve essa tradução edições sucessivas, num contexto marcado por mudanças tanto de ordem pastoral como de ordem cultural. Continua dependente do modelo da Vulgata latina, mas não é sensível ao que essa mesma Vulgata representa na história da cultura ocidental ou local.

A tentativa de inflectir o modelo atravessa um conjunto de biblistas formados em escolas estrangeiras, na década de 1960, e leva à chamada *Bíblia Monumental*, Porto, Universus, 1970. Todavia, a divulgação desta nova versão foi restrita. Viria esta e outras edições a sofrer a concorrência de edições mais cuidadas levadas a cabo no Brasil, onde chega o êxito alcançado pela chamada *Bíblia de Jerusalém* cujo projecto tivera concretização no ano de 1959, mediante associação de biblistas e literatos, sob a responsabilidade da Escola Bíblica de Jerusalém. Na órbita francesa, a continuação surge com a experiência da TOB / TEB (Tradução Ecuménica da Bíblia). Outras iniciativas têm tido lugar, de que importará destacar a de editoriais como Vozes, Peregrino (sobre a versão espanhola de Luis Schöckel), Loyola, etc.

11. Variedade, dispersão e complexidade

Os objectivos e os destinatários levam os responsáveis a diversificar critérios, pressupostos e resultados; por vezes, com justificações enunciadas no âmbito de uma legitimação possível, outras vezes sem declaração alguma de procedimentos e de coerência da sua aplicação; a maior parte das vezes em formas equivalentes, nem sempre analisáveis sob idênticas categorias, embora dentro de um arco tão variegado como o Arco-íris em dia de chuva benfazeja (por alguma razão símbolo da Aliança Bíblica).

A tradução de um texto tão venerável (ainda que fosse pela continuidade de uma presença que leva milénios) tem necessariamente de colocar problemas teóricos, no plano de tradição e de transmissão ou

ranhão, 1845-1847); Luís Correia Caldeira (1827-1859) publica “Flores da Bíblia”; o *Campo de Flores* (1893) de João de Deus inclui traduções dos *Salmos*, do *Cântico dos Cânticos* e dos *Provérbios*. Outros tradutores são: António Ribeiro dos Santos, *Evangelhos Sinópticos*; Francisco Rafael de Castro, *Evangelhos*; *Novo Testamento* por um bispo do Maranhão; *Novo Testamento*, por Alexandre Blackford; *Harpa de Israel (Salmos)*, por F. Santos Saraiva, 1898; *Evangelho de S. Mateus*, sobre o original, pelo P.e Santana, 1909; *Job*, por Basílio Teles, 1912; *Amós*, a partir do etíope, por Esteves Pereira, 1917; *Novo Testamento e Salmos*, por J. Basílio Pereira, 1922-1923.

¹⁶⁵ *Cântico Maior atribuído a Salomão*, in Fíama Hasse Pais Brandão, *Obra Breve – poesia reunida*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2006, pp. 367-379.

transposição de língua, como questões pragmáticas quanto à adequação aos destinatários visados. Casos de traduções mais literárias com fundamento exegetico seguro não chegaram no entanto para levar por diante qualquer projecto mais global, em contraste com o que se pode apontar em outros países. A assinalar apenas, como excepção, as propostas de Fiama¹⁶⁵ e de Tolentino de Mendonça¹⁶⁶ para o *Cântico Maior*. Não fizeram escola, infelizmente. Não servem o *textus receptus*? Renovam o interesse por ele, se houver quem o saiba procurar.

A qualidade das traduções oscila entre o mínimo de rigor filológico e a responsabilização por um texto tecnicamente analisado ou o esforço por recuperar a expressão literária do género do texto: em muitos casos, não se ultrapassa o literalismo da Vulgata latina, sem cuidar de entender o processo de base que ela representa e a sua influência literária e cultural¹⁶⁷. A cultura bíblica, apesar dos esforços feitos, continua sem implicar uma cultura consistente, não obstante a espiritualidade que anima grupos específicos. Daí que não conste que algum texto bíblico se encontre entre as propostas de formação escolar, não obstante a permanência do texto ao longo da nossa história cultural ou seja ínfimo o esforço por incluir a formação para a leitura bíblica em níveis médios de catequese.

É possível reconhecer algumas tendências maiores presentes no esforço feito pelas novas traduções. Ousamos apontar algumas:

- a) regresso (ao menos declarado e tendencialmente programado) aos originais, acentuando o carácter literário dos seus enunciados e a heterogeneidade das suas formas / géneros, mas frequente esquecimento do efeito cultural deixado pelas versões aceites na cultura portuguesa – atirando a água do banho, corre-se o risco de ficar sem a criança;
- b) confiança no carácter imanente do texto bíblico, esperando dele a solução dos problemas de sentido, mas acronia no juízo da linguagem e indiferença às variantes de género e insensibilidade perante o resto da língua de cultura (grega e latina) em que os textos são colocados à disposição dos destinatários – empobrecimento e falta de inserção cultural;
- c) oscilação entre literalismo (tão extremo que por vezes é inaceitável na língua de destino) e acomodação (nem sempre bem su-

¹⁶⁶ José Tolentino de Mendonça, *Cântico dos Cânticos*, Lisboa, Cotovia, 1997.

¹⁶⁷ De novo há que lembrar Valéry Larbaud quanto ao que representa a Vulgata na cultura ocidental.

- cedida) à linguagem quotidiana, a pretexto de soluções que imprópriamente se pretendem “dinâmicas” – caindo na banalização, trai-se a intenção e perde-se sacralidade e plenitude;
- d) desconfiança (por escasso conhecimento e análise crítica) de experiências passadas na longa duração da cultura ocidental – a começar pela Vulgata latina revista por Jerónimo, cuja cultura é indesmentível;
 - e) tentativas (incipientes) de conciliação entre a linguagem dos exegetas (com reflexão do texto bíblico) e a inteligência de autores literários (com sentido maior de língua);
 - f) sobrecarga de aparato erudito (que, se procura explicar o termo de origem, nem sempre revela a conotação existente em determinada variante de destino) ou, inversamente, recusa de aparato (por se colocar no leitor o centro de recuperação da leitura – atitude deplorada por mais que um intérprete cultural e cientificamente funesto, pois o texto possui um identidade intransferível – como qualquer teórico atento às exigências filológicas não deixará de reconhecer¹⁶⁸).

Nem sempre os resultados têm tido o nível esperado. Porque, como salienta a introdução de *La Bible – Bayard*, traduzir a Bíblia releva tanto da sua história como da sua forma de transmissão e da memória (que é afecto) que se lhe dedica e no qual se envolve a sua leitura¹⁶⁹. Ora, o que registamos de menos positivo na transmissão do texto bíblico, em língua portuguesa, é a escassa atenção prestada à sua formulação ao longo dos tempos, dando de barato o afecto que lhe foi dedicado e o modo como o texto foi sentido e transmitido na língua materna. Não será necessário lembrar que, sem organicidade, a cultura é irrelevante e que só o sentido de continuidade dá direito a permanecer numa herança comum. Sem essa ancoragem perdemos enraizamento.

Sem qualquer pretensão de apontar caminhos, pois temos consciência de que não basta ajustar alguns registos no percurso da memória do texto bíblico dentro da cultura portuguesa para obtermos créditos que não temos, deixamos enunciadas algumas questões. Outros

¹⁶⁸ Algures, e para outros textos, o tem proclamado o insuspeito e autorizado G. Steiner: “não é o senhor Shakespeare que precisa do senhor G. Steiner; é o senhor G. Steiner que precisa do senhor Shakespeare”.

¹⁶⁹ Para não sermos traídos na transposição, transcrevemos as palavras textuais de Frédéric Boyer: “La question de la traduction de la Bible a toujours été d’une importance presque aussi grande que celle de sa transmission et de sa mémoire », in *La Bible – Nouvelle traduction*, Paris, Bayard, 2001.

poderão / deverão responder melhor do que nós ao que fica em aberto. Até porque nos falta a versão de autoridade para ser “vulgata” (que infelizmente a leitura litúrgica católica não conseguiu criar). À cultura portuguesa fica a dever a tradução da Bíblia o carácter “cumulativo” da sua linguagem (em formas tão singelas quanto plenas de evocações mais sentidas, para cumprirem a sua função poética).

Por limitação de escrita ou de assimilação, nunca as traduções bíblicas da nossa tradição foram fundadoras. Por dependência da Vulgata latina? Partilhamos essa sorte com outras culturas europeias, mas fomos menos felizes – talvez porque perdulários (de leitura e de acumulação consistente). Será ainda tempo de chegarmos a um texto sacral na língua dos nossos afectos quando a dessacralização atravessa o quotidiano? O contraste impõe-na. É por essa dimensão que esperamos. Mesmo que a escrita tenha de meditar com maior afinco para encontrar a palavra mais certa (Eccl. 12, 12) para traduzir a Palavra do Outro – tarefa (e aspiração) suprema de processo de discernimento e de comunhão, em vivência colectiva.