

## O padre Bartolomeu do Quental, pregador da capela real

Maria Lucília Gonçalves Pires \*

Por alvará de 22 de Outubro de 1654, D. João IV nomeia o P. Bartolomeu do Quental «pregador supernumerário» da capela real «enquanto não houver lugar do número em que seja provido»<sup>1</sup>. Esta nomeação faz pressupor a existência no nomeado de um conjunto de qualidades — morais, intelectuais e também sociais — que lhe conferissem um prestígio justificativo da escolha real. Um pequeno tratado sobre a capela e capelães dos reis, publicado em Espanha em 1630, mas fazendo também referências ao que se usava em Portugal, aponta como qualidades exigidas ao capelão real, além da nobreza de sangue, o ser letrado, prudente, leal ao rei, de boa vida e conhecedor dos usos e cerimónias da Igreja<sup>2</sup>.

Em que medida a pessoa do P. Bartolomeu do Quental correspondia ao perfil exigido para o cargo?

A sua biografia, escrita em latim pelo P. José Catalano<sup>3</sup> e traduzida em português por Cândido Lusitano<sup>4</sup>, utiliza os lugares comuns e a lin-

---

\* Universidade Clássica de Lisboa.

<sup>1</sup> Vd. texto do alvará in A.N.T.T., Chancelaria de D. João IV, livro 26, fol.197r. Rectifique-se a informação do P.Vicente Ferreira de Sousa Brandão que afirma ter sido o P. Bartolomeu do Quental nomeado por esse alvará «pregador do número da real capela e capelão confessor da casa real» (cf. *Recopilação Histórico-biográfica do Venerável P. Bartolomeu do Quental*, Lisboa, Tipografia de José Baptista Morando, 1867, p. 5). O citado alvará nomeia-o, como disse, «pregador supernumerário»; a sua nomeação como «capelão confessor» consta de outro alvará, datado igualmente de 22/10/1654 (Chancelaria de D. João IV, livro 26, fol. 196v).

<sup>2</sup> *Tratado de la capilla y capellanes de los Reyes*, Madrid, por Francisco Martinez, 1630.

<sup>3</sup> Josephus Catalanus, *De vita Venerabilis Servi Dei Bartholomaei de Quental*, Romae, Typ. Antonii de Rubeis, 1734.

<sup>4</sup> *Vida do Venerável P. Bartolomeu do Quental*, Lisboa, na oficina de António Isidoro da Fonseca, 1741.

guagem panegírica habitual dos textos hagiográficos: «(...) o Senhor Rei D. João IV (...), conhecendo a piedade, prudência e erudição do Servo de Deus, o elegeu no ano de 1654 por confessor e pregador da sua capela real»<sup>5</sup>. O mesmo se passa na *Recopilação* do P. Vicente Ferreira de Sousa Brandão, que releva o facto de a nomeação régia recair sobre um jovem sacerdote «tendo de idade apenas 27 anos»: «(...) era, pois, impossível que tão virtuosos soberanos deixassem de se aproveitar das letras e virtudes deste sacerdote, apesar mesmo da sua pouca idade, porquanto viam que os frutos da divina graça já nele eram maduros, sazoados e delectáveis»<sup>6</sup>.

De 1654 a 1664 desempenha, pois, o P. Bartolomeu do Quental as funções de pregador e confessor no paço, destacando os seus biógrafos a sua piedade e espírito apostólico, o desejo de «reformatar a vida dos eclesiásticos», principalmente dos que serviam no palácio. Pela sua acção, escreve José Catalano, «o palácio real era uma casa mais religiosa que os mesmos conventos»<sup>7</sup>. Aliás, o próprio biografado informa, em nota marginal a um dos seus sermões, que «neste tempo se davam em palácio e na capela real muitas pessoas aos exercícios da virtude»<sup>8</sup>. Cria então, com o patrocínio da rainha D. Luísa de Gusmão, uma congregação de sacerdotes consagrada à Virgem, que constitui o germen da futura Congregação do Oratório.

Destes anos de actividade apostólica no paço interessam-nos agora os sermões ali pregados.

Só cerca de trinta anos depois de ter abandonado essa função de pregador da capela real resolve publicar dois volumes de sermões<sup>9</sup> em circunstâncias que, no prólogo «ao pio leitor», explica assim:

«E vendo algumas pessoas, ou mais zelosas ou mais amigas, que se dilatava tanto a satisfação desta promessa [de prosseguir a publicação dos volumes de meditações], me persuadiram a que entretanto a desse de algum modo com alguns dos meus sermões; e suposto que nem pela imaginação me passava dá-los à imprensa, pelo baixo conceito que deles fazia, me pareceu condescender com os seus rogos, e a esse fim desenterrei da sepultura do esquecimento de todos, e também do meu, alguns dos que preguei no século e me pareceram mais doutrinais.»

---

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 19. Em todos os textos procedo à actualização da ortografia.

<sup>6</sup> *Recopilação*, ed. cit., p. 5.

<sup>7</sup> *Vida do Venerável P. Bartolomeu do Quental*, ed. cit., p. 20.

<sup>8</sup> Nota marginal ao Sermão da 4.ª Domingo do Advento (1658), in *Sermões*, 2.ª parte, Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, 1694, p. 114.

<sup>9</sup> *Sermões do Padre Bartolomeu do Quental*, 1.ª parte, Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, 1692; 2.ª parte, *ibidem*, 1694.

Deixemos, por constituírem tópicos do discurso prologal, os traços constitutivos de um *ethos* marcado pela modéstia: o «baixo conceito» que os seus textos lhe merecem, a pressão dos amigos que o obrigam a publicá-los. Retenhamos, no entanto, duas informações relativamente úteis. Uma é a que refere a distância, não apenas cronológica, mas também, digamos, psicológica, que separa o tempo da pregação e o tempo da publicação destes sermões. Os textos que nos são dados a ler são textos preparados para a publicação, desenterrados da «sepultura do esquecimento de todos e também do meu», diz o autor; textos arrancados de que profundidades da memória... ou de notas e apontamentos pessoais? É certo que esta questão se põe, com maior ou menor acuidade, a propósito de, praticamente, todos os sermonários publicados na época. O tempo da pregação e o tempo da publicação são separados por distâncias mais ou menos longas, variando entre um mínimo representado pela publicação em folheto de sermões pregados em circunstâncias de especial interesse público — auto da fé, acção de graças, profissão de personagem ilustre, etc. — até distâncias de várias décadas, de que o exemplo mais conhecido é o dos *Sermões* de Vieira. Uma distância cronológica que significa, geralmente, um refazer do texto, quantas vezes um retocá-lo em função das novas circunstâncias em que é dado a público.

No caso dos *Sermões* do P. Bartolomeu do Quental, esta distância cronológica é reforçada pelo que designei de distância psicológica. O autor manifesta desinteresse em relação a esses sermões pregados há tanto tempo. Mais: explicita uma profunda relutância em relação à sua actividade parenética no paço:

«Sempre esta ocupação da prédica me foi violenta, e como o violento não é de muita dura, a vim a largar, ou trocar; e a esse fim me escusei de pregador de sua Majestade que, depois de muita instância, consegui» (prólogo «Ao pio leitor»).

«Sempre esta ocupação da prédica me foi violenta»... A imagem do pregador contrariado... Contrariado pela actividade parenética, ou contrariado pelo exercício desta actividade no paço? ou, ainda, contrariado pela sujeição, que os costumes e o gosto do auditório impunham, a um determinado estilo de pregar?

Este prólogo do primeiro volume dos *Sermões*, bem como outros textos do autor e o conhecimento da sua biografia levam-nos a admitir estas duas últimas hipóteses: ao abandonar o cargo\*de pregador da capela real, não abandona a pregação, mas passa a exercê-la noutros espaços e noutros moldes. Os estatutos da Congregação do Oratório que elabora estabelecem de forma rigorosa os espaços de exercício da actividade pare-

nética dos congregados — apenas as casas da Congregação. A única exceção admitida era a pregação pelos espaços rurais em tempo de missões<sup>10</sup>. E o consagrado molde do sermão seiscentista vai o P. Quental substituí-lo, como escreve ainda no prólogo dos *Sermões*, na sua actividade parenética de congregado, por «práticas meramente espirituais (...) resumidas no fim de cada ũa com pontos pera a meditação». Ou seja, a redução do sermão a uma função de certo modo ancilar, subsidiária do exercício da oração mental tão insistentemente fomentada na Congregação do Oratório. Mas destas «práticas» assim referidas e caracterizadas não nos ficaram os textos. Temos, portanto, apenas, nos dois volumes publicados, «alguns dos que preguei no século», diz o autor; sermões anteriores à criação da Congregação, de que foi o fundador em Portugal.

A outra informação útil que o texto do prólogo nos fornece é a indicação do critério que presidiu à escolha dos sermões a publicar. São dados à estampa aqueles que o autor considera «mais doutriniais».

São trinta e dois sermões, dezasseis em cada um dos volumes, apresentados em sequência que não obedece a uma ordem cronológica<sup>11</sup>; também não obedece a uma ordem litúrgica (embora ambos os volumes se iniciem com um sermão do 1.º domingo do Advento, não seguem depois a ordem dos vários tempos do ano litúrgico); igualmente inexistente uma ordenação por assuntos (quase todos são sermões «do tempo», mas a sua sequência é por vezes entrecortada por raros sermões de santos: S.José, S.João Baptista, Santa Clara, e um sermão mariânico — da Imaculada Conceição).

Na perspectiva do leitor, a ordenação aparece como, de certo modo, arbitrária. Na perspectiva do autor, admitimos que tenha funcionado o critério referido no prólogo — uma ordenação em função do seu carácter

---

<sup>10</sup> «(...) nenhum Pregador dos nossos poderá pregar na cidade senão na nossa casa, nem fora da cidade senão indo em missão.» (Estatutos, n.º 14, in J. S. da Silva Dias, *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos primitivos*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, 1966, p. 16). Sobre o trabalho de missionação levado a efeito pelos oratorianos, vd. Eugénio dos Santos, *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social*, I.N.I.C., Centro de História da Universidade do Porto, 1982, pp. 245-272.

<sup>11</sup> No 1.º vol. temos sermões pregados entre 1659-1664, mas o primeiro é de 1660 e o último de 63; no 2.º vol. temos sermões pregados entre 1653-1662, mas o primeiro é de 1657 e o último de 1658. Há, como se vê, um sermão — o Sermão da Imaculada Conceição da Virgem Maria — datado de 1653, anterior, portanto, à data da nomeação do autor para o cargo de pregador da Capela Real, onde, segundo um dos seus biógrafos, teria de facto pregado algumas vezes antes desta nomeação: «O mesmo rei D. João IV, que lhe ouviu alguns sermões na sua Capela Real, querendo honrar a sua pessoa (ou talvez a mesma Capela), o nomeou por seu Pregador, mercê naquele tempo tão distinta que só a logravam os quatro maiores oradores que havia na corte.» (A.N.T.T., ms. da Liv. n.º 251, transcrito por Eugénio dos Santos, *op. cit.*, p. 337).

«doutrinal»; e, segundo esse critério (a que o leitor não tem dificuldade em aderir), os sermões contidos no primeiro volume corresponderiam a uma primeira escolha.

Dos trinta e dois sermões publicados nestes dois volumes, vinte e dois apresentam a indicação de terem sido pregados na Capela Real e os restantes pregados em igrejas várias. Ocupamo-nos apenas dos primeiros, não só porque são eles que mais directamente correspondem ao tema deste colóquio, mas também porque, ao contrário dos restantes, se dirigem a um público bem caracterizado e relativamente homogéneo.

Começemos por atentar nas circunstâncias em que estes sermões são pregados, circunstâncias que condicionam a sua pregação.

Temos, em primeiro lugar, referências intratextuais que indicam o tempo litúrgico em que o sermão é proferido, o que, de acordo com as normas retóricas que regem o sermão da época, determina logo o tema a tratar: o tema do sermão será, em princípio, uma frase do evangelho do dia. E os tempos litúrgicos que predominam nesta compilação de sermões são aqueles que a Igreja privilegia como tempo de incitamento à penitência, à conversão: o advento e a quaresma.

Uma outra circunstância da pregação destes sermões referida em todos eles é a que diz respeito aos seus destinatários. Todos os sermões apresentam na frase inicial uma interpelação ao auditório que recorre sempre à mesma fórmula: «muito altos e poderosos reis e senhores nossos». Se o facto de serem sermões pregados na Capela Real nos fazia prever a natureza do auditório, este vocativo explicita-o, insere-o no corpo do texto, tornando-o presente como elemento essencial da sua construção.

Mas o texto impresso destes sermões faz-se acompanhar de outro tipo de informação acerca das circunstâncias da sua pregação: são referências paratextuais que vão das indicações iniciais de lugar e data, até notas marginais que explicitam o sentido de vários passos do texto, decifram o seu carácter alusivo, dando a conhecer os factos que lhe serviram de pretexto. Exemplifico:

No «Sermão do Juízo», de 1657, escreve-se: «Então pagará o Sol o cilício que não pôs, a Lua a disciplina que não tomou, as Estrelas a oração que não fizeram.» (vol. II, p. 21); e a nota marginal explica, decifrando as metáforas do texto: «Esta doutrina se encaminhava ao Rei, à Rainha e às damas e mais senhoras».

No «Sermão da 3.<sup>a</sup> sexta-feira da Quaresma», entre as circunstâncias agravantes do pecado inclui o «pecar com lucro», comentando sarcasticamente: «Agora deram em que era meio matar pera ter»; e a nota marginal esclarece, trazendo à memória do leitor a lembrança das desordens desses anos de reinado de D. Afonso VI: «Era em tempo que se faziam muitos homicídios e, segundo se dizia, se tirava deles lucro» (vol. I, p. 271).

Informações deste tipo, que ocorrem com frequência, radicam o texto nas circunstâncias históricas da sua pregação; ajudam assim a elidir a distância que separa o leitor do tempo da sua pronunciação; funcionam como auxiliares do trabalho hermenêutico que o texto exige.

Nestes sermões, que o seu autor caracteriza como «doutriniais», a função persuasiva é a mais relevante. Se essa era, naturalmente, a função principal, segundo os códigos retóricos — o *movere* como objectivo e, de certo modo, meta do *docere* e do *delectare* —, sabemos como a poética barroca alterou, na prática, esta hierarquia de funções, concedendo ao *delectare* uma primazia quase generalizada. Apesar das vozes censórias que tentam chamar os pregadores à razão... Apesar dos textos que, na sequência de instruções tridentinas, tinham elaborado, ao lado da retórica profana, os códigos específicos da oratória sagrada. Tinha sido então publicados textos importantes que nesta segunda metade do século XVII continuavam célebres e amplamente divulgados — os *Ecclesiasticae Rhetoricae libri sex* (1576) de Fr. Luís de Granada, o *Modus concionandi* (1576) de Diego de Estella, *Il Predicatore* (1609) de Francesco Panigarola —, obras que Marc Fumaroli<sup>12</sup> designou de «rhétoriques borroméennes», porque inspiradas nas orientações pastorais e parenéticas de S. Carlos Borromeu.

Que textos terão influenciado a formação retórica de Bartolomeu do Quental? Quais as suas ideias acerca da actividade parenética?

A resposta à primeira pergunta não pode ser dada em termos categóricos, mas apenas conjecturais. Conhecemos algumas das obras mais influentes na formação dos pregadores na época, do *De doctrina christiana* de Santo Agostinho à *Retórica eclesiástica* de Fr. Luís de Granada. Mas os textos de Quental muito pouco nos dizem acerca das suas leituras, das obras que fundamentalmente seguia. Na introdução das suas *Meditações da Infância de Cristo*<sup>13</sup>, o autor apresenta uma série de indicações bibliográficas<sup>14</sup>, mas são obras que tratam da oração mental, não da prédica.

---

<sup>12</sup> Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Librairie Droz, 1980, pp. 135-152.

<sup>13</sup> *Meditações da Infância de Cristo*, Lisboa, por Domingos Carneiro, 1666. Este texto introdutório repete-se nos outros dois volumes de meditações sobre a vida de Cristo: *Meditações da Sacratíssima Paixão e Morte de Cristo* (1675) e *Meditações da Gloriosa Ressurreição de Cristo* (1683).

<sup>14</sup> As obras indicadas são: *Libro de la oración y meditación* de Fr. Luis de Granada, *Ejercicios Espirituales* de D. António de Molina, *Meditaciones de los misterios de nuestra sancta fé* do P. Luis de la Puente, *Ejercicio de perfección y virtudes christianas* do P. Alonso Rodriguez, *Manual de consideraciones y ejercicios espirituales* do P. Tomás de Villacastín, e ainda textos não especificados de Santa Teresa de Jesus.

No prólogo dos *Sermões* diz expressamente que não vai recorrer a textos de autores célebres, basta-lhe o texto bíblico:

«Se se reparar em não alegar muitos Expositores e Santos Padres, advirto que não foi por falta de vontade ou de estimação, que a faço grande da sua autoridade, mas porque ao princípio comecei com a Bíblia e algum livro mais, e depois poucos mais foram(...)»

Uma afirmação que poderia ser lida como um tópico, integrando-se na construção do *ethos* do pregador como simples transmissor da palavra de Deus; mas o certo é que, de facto, os autores citados são em número muito escasso.

Poder-se-ia tentar pesquisar as ideias do autor acerca da actividade parenética em pareceres que emitiu com vista à publicação de alguns volumes de sermões de outros pregadores, pareceres emitidos na qualidade de censor do Paço. Encontramos textos desses nos dois volumes de sermões de Vieira da série *Maria, Rosa Mística*<sup>15</sup> e também no volume dos *Sermões genuínos e práticas espirituais*<sup>16</sup> de Fr. António das Chagas. Mas estes textos pouco esclarecem.

O referente aos sermões de Fr. António das Chagas (datado de 25/1/1689) limita-se a utilizar a metáfora do pão para designar a palavra de Deus e a louvar o «tão bom pão» de que o autor distribui alguns fragmentos nesta obra.

O parecer sobre o primeiro dos dois referidos volumes de sermões de Vieira é curioso: um texto habilidosamente ambíguo em que os louvores não chegam a esconder a discordância em relação a uma prática parenética tão marcada pelo engenho:

«(...) logo no primeiro sermão topei com ãas vozes tão altas e levantadas, que o primeiro que me pareceu foi que não podia chegar a perceber, e muito menos averiguar a altura dos pontos a que chegavam estas vozes; a mulher das turbas levantou a voz: *Extollens voçem quaedam mulier de turba*, e este evangélico pregador, de quem podemos dizer o que o grande Baptista de si, que era voz, *Ego vox*, assim levantou a sua que parece chegou a ponto mais alto do que a mulher das turbas; o certo é que ambas estas vozes chegaram a ponto tão alto que não será fácil achar pregador que chegue com a sua voz ao ponto destas vozes, nem mulheres das turbas que saibam rezar por este Rosário com tais extremos (...)».

---

<sup>15</sup> *Maria, Rosa Mística*, 1.ª parte, Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, 1686; 2.ª parte, na oficina Craesbeeckiana, 1688.

<sup>16</sup> *Sermões genuínos e práticas espirituais*, Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, 1690.

O principal problema que este parecer aponta é, pois, o da comunicação: a dificuldade de comunicação que este tipo de oratória provoca. O censor não tem pejo de confessar a sua dificuldade em decifrar a subtilidade conceituosa destes textos (« o primeiro que me pareceu foi que não podia chegar a perceber, e muito menos averiguar, a altura dos pontos a que chegavam estas vozes»). Ora, se o censor, leitor privilegiado pelo seu nível intelectual, tem dificuldade em compreender esses textos, que será do receptor comum? («não será fácil achar mulheres das turbas que saíam rezar por este Rosário com tais extremos»). Apesar disso, o censor emite o necessário parecer positivo para a publicação destes sermões, destacando a sua dimensão deleitosa a que acrescenta (rhetorique oblige...) a sua força persuasiva:

«Seria grande mágoa ficarem em silêncio vozes tão altas e sonoras que com a sua harmonia recreiam os ouvidos e com os seus clamores despertam o nosso descuido para a nossa reforma».

E, a partir deste momento, o censor perde de vista o texto a censurar para inculcar linhas de espiritualidade que mais profundamente lhe interessam: a devoção do rosário, sim (e sabemos da voga desta devoção na época), mas, principalmente, a prática da oração mental, pois «a oração vocal sem a mental é só cadáver de oração, mas não oração viva e eficaz.»

Este texto crítico (e o que emitiu acerca do segundo volume nada acrescenta em relação a este) revela, pois, por parte do seu autor, a preocupação com uma actividade parenética acessível a todos os ouvintes, que mova à reforma dos costumes e à prática de uma espiritualidade mais profunda e interiorista, centrada no exercício da oração mental. Este curto texto crítico é, de certo modo, uma sùmula dos caminhos de espiritualidade seguidos e apontados por Bartolomeu do Quental desde que, em 1659, cria na corte uma associação de sacerdotes sob a invocação de Nossa Senhora das Saudades, até à fundação da Congregação do Oratório e às linhas estatutárias que estabelece para regerem a actividade dos congregados. Com efeito, os estatutos da Congregação de Lisboa consagram, logo no n.º 1, a oração mental como «fundamento de toda a reforma e perfeição da vida espiritual» e centro da vida dos congregados. No n.º 14 dos referidos estatutos apontam-se as regras para a sua actividade parenética:

«Hão-de os nossos Congregados exercitar também o ofício de pregadores evangélicos, sendo os seus sermões só à conversão das almas, todos cheios de espírito e zelo, eficazes no persuadir com



razões e com exemplos (...). E para que isto se guarde sempre em seu vigor, nenhum pregador dos nossos poderá pregar na cidade senão na nossa casa, nem fora da cidade senão indo em missão.»<sup>17</sup>

É certo que há nestas indicações o espírito e o exemplo de S. Filipe Néri, cuja congregação serviu, até certo ponto, de modelo ao Oratório português; mas há também a marca das ideias, da personalidade do seu fundador tal como se revelam já, em boa parte, durante a sua actividade na corte.

\*

\*      \*

Na análise do texto dos sermões de Quental, começarei por destacar o trabalho de *acomodação* (de temas, de textos, de *exempla*) aos seus destinatários específicos, explicitados pelo vocativo inicial: «muito altos e poderosos reis e senhores nossos». Se a adaptação do discurso à natureza do auditório é norma fundamental da retórica, e se, por outro lado, a oratória barroca fez da *acomodação* de textos bíblicos a circunstâncias diferentes a fonte essencial da técnica do conceito predicável, as duas linhas convergem nestes sermões em que a função persuasiva que os enforma se revela de modo constante numa leitura interpretativa de todos os textos (do texto bíblico ao grande «texto» do mundo) em função deste auditório específico.

Vejamos alguns exemplos:

No Sermão da Septuagésima, pregado em 1661, a *vinha* da parábola evangélica dos trabalhadores é interpretada como representação do *reino*. E o orador indica claramente o trabalho de acomodação a que procede, informando que não é esta a exegese mais corrente: «Por esta *vinha* se entende a Igreja no comum sentir dos Expositores; também se pode entender um Reino, que vinha chamou David ao de Israel: *vineam de Aegypto transtulisti*; e ã alma» (vol. I, p. 69)..Mas é a correspondência *vinha* = reino que vai ser analisada mais detidamente.

No Sermão da 6.<sup>a</sup> sexta-feira da Quaresma (de 1663) é todo o episódio da negação de Cristo por S. Pedro que é interpretado em função da situação do acto da sua pregação, da condição social dos seus ouvintes. E o texto evangélico *Et ingressus intro sedebat cum ministris* (Mat. 26, 58) é assim comentado: «tinha entrada no Paço — *ingressus intro* — e lugar entre os ministros — *sedebat cum ministris*; e como se viu com entrada no Paço e lugar entre os Ministros, temeu perder o lugar e mais a entrada se confessasse o Mestre.» (vol. I, p. 284).

---

<sup>17</sup> «Estatutos da Congregação do Oratório de Lisboa», in J.S.da Silva Dias, *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos primitivos*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, 1966, p. 16.

No Sermão da 4.<sup>a</sup> Domingo do Advento, de 1658, a figura do carro referida no livro de Ezequiel é assim decifrada: «Pelo carro de Ezequiel se entende comumente uma Monarquia; pelos animais que puxavam por ele se entendem os governadores e Ministros; pelas rodas com que corria se entendem os populares» (vol. II, p. 93). E esta correspondência alegórica é desenvolvida com vista à demonstração da responsabilidade dos que governam no comportamento dos súbditos.

Ainda no mesmo sermão (e na mesma linha de demonstração persuasiva), as varas postas por Jacob perante as ovelhas para condicionar a cor dos cordeiros ao nascer são identificadas com *cetros* e *bastões*, símbolos do poder e representação metonímica daqueles que o exercem (vol. II, p. 95).

Nesta preocupação de adaptar os textos à natureza do auditório, põe-se ao pregador da capela real uma questão específica que vemos abordada, do ponto de vista teórico-normativo, por vários autores na época: como pregar ao rei? Ou, mais exactamente, qual a atitude a assumir pelo pregador que tenha necessidade de admoestar aqueles que governam, autoridades civis ou eclesiásticas? De entre os autores que tratam esta questão é conhecido o texto de Fr. Juan Marquez «Del modo de predicar a los principes»<sup>18</sup>.

Também Terrones del Caño, na sua *Instrucción de predicadores*<sup>19</sup>, apresenta recomendações específicas sobre a forma de pregar aos príncipes:

«(...) verdaderamente no han de ser repreendidos en publico ellos [os reis] ni los prelados, de manera que el pueblo eche de ver sus faltas, porque ellos se irritan y no quedan aprovechados, y el pueblo les pierde el respecto y se huelga casi por modo de venganza que les assienten la mano en el pulpito» (fol. 37r).

Como se concretiza esta orientação nos sermões do P. Bartolomeu do Quental? Como desempenha o pregador a sua delicada função político-moralista, sobretudo no período conturbado do reinado de D. Afonso VI?<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Texto publicado in *Ciudad de Dios*, vol. XLVI, 1898.

Fr. Juan Marquez (1564-1621) é autor também de uma importante obra de carácter teológico-político, *El gobernador christiano*, editada em 1614 e com numerosas reedições ao longo do século XVII.

<sup>19</sup> D. Francisco Terrones Aguilar del Caño, *Arte o instrucción y breve tratado que dice las partes que ha de tener el predicador*, Granada, 1617.

<sup>20</sup> Dos textos contemporâneos que relatam a agitação dessa época destacam-se os seguintes: *Monstruosidades do tempo e da fortuna* (texto anónimo, atribuído a Fr. Alexandre da Paixão), Lisboa, 1988; António de Sousa de Macedo, *D. Afonso VI*, segundo um manuscrito da Biblioteca da Ajuda sobre o seu reinado, apresentado e publicado por Eduardo Brazão, Livraria Civilização, Porto, 1940; *Catástrofe de Portugal na deposição d'El-rei D. Afonso VI*, Lisboa, por Miguel Manescal, 1669; *Anti-catástrofe. História verdadeira da vida e dos sucesos d'El-rei D. Afonso VI*, publicada por Camilo Aureliano da Silva e Sousa, Porto, 1845.

Na biografia do autor constante do Ms. 251 do Arquivo das Congregações do A.N.T.T.<sup>21</sup> destaca-se esta dimensão política do biografado enquanto pregador da Capela Real:

«Pregando o V. P. na Capela Real no ano de 1663, presente El-rei e toda a corte (não sabemos em que dia), introduziu no sermão a doutrina acomodada ao modo com que os reis devem governar os povos que Deus confiou a seu império, e no discurso fez cargo a El-rei da sua grande inacção e descuido nas obrigações de seu estado e juntamente dos escandalosos excessos que cometiam os seus validos com tão grave dano da República.

Nesta invectiva perseverou por largo tempo, talvez por lhe parecer então que seria frutuosa. Entende-se, porém, que no mesmo acto de pregar teve revelação em contrário e que Deus lhe mostrou claramente que El-rei se não emendaria e por esta causa o privariam do reino (...). Estando o Servo de Deus no maior fervor da sua invectiva fez uma breve pausa e levantou os olhos ao céu, como quem escutava o que de lá lhe diziam. E logo de repente, voltando-se para a tribuna onde estava El-rei, com voz clara, sonora e inteligível, proferiu as seguintes palavras: *Auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti fructus ejus*: Tirar-se-vos-á, Senhor, o reino e dar-se-á a quem encha as obrigações de um rei cristão.»<sup>22</sup>

Os biógrafos criam assim a figura do pregador-profeta que, à maneira de profetas do Antigo Testamento, anuncia ao rei iníquo o castigo divino concretizado na perda do trono. Um sermão pregado, dizem os biógrafos, «no ano de 1663 (...), não sabemos em que dia». Ora o sermão em causa é o conhecido «Sermão da vinha», pregado (lê-se no texto impresso) na 3.<sup>a</sup> sexta-feira da Quaresma de 1664. Um texto de que já se ocupou o Prof. João Francisco Marques ao estudar a parenética da Restauração<sup>23</sup>. É um sermão em que a tópica restauracionista assume uma função cominativa: os milagres operados por Deus em favor de Portugal, tanto na sua fundação (milagre de Ourique), como na Restauração (milagre do braço do crucifixo e da imagem da Senhora da Piedade em Santarém), são benefícios extraordinários, sim, mas que não impedem o

---

<sup>21</sup> Parcialmente publicado pelo Prof. Eugénio dos Santos, in *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social*, I.N.I.C., Centro de História da Universidade do Porto, 1982.

<sup>22</sup> A.N.T.T., ms. 251 do Arquivo das Congregações, in Eugénio dos Santos, *op.cit.*, p. 349.

<sup>23</sup> João Francisco Marques, *A parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668)*, I.N.I.C., Centro de História da Universidade do Porto, 1989, vol. II, p. 382.

castigo da iniquidade. Castigo que já se verificou no passado: «por pecados tirou Deus este reino a seus reis naturais» (vol. I, p. 277); castigo que o orador apresenta como eminente, pois pecar depois de tantos benefícios recebidos é insulto imperdoável à bondade divina <sup>24</sup>. E denuncia as desordens e escândalos do presente, responsabilizando o reino, ingrato aos benefícios de Deus; mas responsabilizando sobretudo o rei. E sente-se a indignação tentando exprimir-se de forma prudente: pela metáfora do sol, representando o rei — *solum* —, o mais responsável entre os responsáveis; ou pelo *exemplum* bíblico do pecado do rei David que lhe provoca invectivas cujo carácter alusivo à situação actual á assaz evidente.

O texto evangélico citado não é exactamente o que os biógrafos referem — *Auferetur a vobis regnum et dabitur genti facienti fructus ejus*, mas sim *Auferetur a vobis regnum Dei*, a frase-tema do sermão, como tal insistentemente repetida e glosada. E, sobretudo, não consta do texto impresso do sermão a tradução-profecia apresentada pelos biógrafos: «Tirar-se-vos-á, Senhor, o Reino e dar-se-á a quem encha as obrigações de um rei cristão». O que se verifica, no entanto, é a identificação deste *regnum Dei* com o reino de Portugal <sup>25</sup> na linha da adaptação do texto evangélico à situação presente.

Este pregador-moralista, com a preocupação de pregar sermões «doutriniais» a este auditório específico, de que questões se ocupa?

Além da doutrina comum do apelo à conversão, à renúncia ao pecado, há questões de natureza sócio-política que este auditório e este local de pregação justificam e exigem: a responsabilidade dos grandes no cumprimento ou violação da lei divina por aqueles que deles dependem (Sermão da 3.<sup>a</sup> sexta-feira da Quaresma; Sermão da 4.<sup>a</sup> Domingo do Advento); a necessidade de tratar dos negócios do Estado no tempo adequado (Sermão da Circuncisão); a condenação dos caminhos desordenados da obtenção de «grande nome» (idem); a denúncia do nepotismo que leva a colocar em lugares de responsabilidade pessoas incapazes (Sermão da Septuagésima); o desmascaramento do interesse próprio encoberto por máscaras de «zelo comum» ou de dedicação pessoal (Sermão da 6.<sup>a</sup> sexta-feira da Quaresma); o desengano da vaidade dos «pontos de honra», das ilustres árvores genealógicas, dos pomposos monumentos funerários (Sermão do Juízo Final, de 1660).

---

<sup>24</sup> «Todos se alegram muito e se dão por muito seguros com os benefícios que Deus faz a Portugal; mas eu nenhuma cousa temo mais que os benefícios de Deus, porque temo que os seus benefícios façam maiores nossos pecados; e que maior pecado que, depois de tantos benefícios, tornar a ofender a Deus?» (vol. I, p. 268).

<sup>25</sup> «Chama-lhe Cristo reino de Deus — *Regnum Dei* — e diz que se há de tirar — *Auferetur* — pera que soubéssemos não estava livre de se tirar por ser reino de Deus» (vol. I, p. 277).

A estrutura dos sermões segue, embora de forma não rígida, o esquema mais frequentemente utilizado na parenética barroca<sup>26</sup>. A organização do discurso obedece umas vezes a uma divisão explicitada (p. ex., Sermão da Septuagésima dividido em três partes, as três correspondências alegóricas da figura da vinha evangélica: vinha = Igreja, vinha = reino e vinha = alma); outras vezes, como nos sermões sobre o Juízo Final, o discurso vai seguindo e desenvolvendo os vários momentos do relato de Cristo anunciador do fim dos tempos.

Mas há um sermão cuja estrutura o orador explicitamente aproxima da meditação: é o Sermão da Cinza (1659), um sermão-meditação em que o orador se apresenta como o director dos exercícios espirituais, o dador dos pontos a meditar: «(...) daremos três pontos para meditar: o que somos na vida; o que seremos na morte; e a pouca ou nenhuma distância que há entre a morte e mais a vida» (vol. II, p. 155). E o sermão é o texto da meditação, o desenvolvimento destes três pontos: «ponderemos os pontos mais por extenso» (*ibidem.*). Um desenvolvimento em que predominam o elemento afectivo e as frases exclamativas, terminando a consideração de cada ponto com um apelo de carácter pragmático à passagem da meditação à acção. A peroração deste sermão é constituída pela conclusão da meditação, a indicação sintética do fruto a colher dos três pontos meditados: «fazermos na vida o que quereremos ter feito na morte»<sup>27</sup>, tendo entretanto recorrido ao processo de presentificação da morte individual, o imaginar-se na agonia, segundo a técnica dos exercícios espirituais de Santo Inácio, de prática tão divulgada nesta época<sup>28</sup>.

Analisando agora o *ethos* do pregador, estes sermões constroem uma imagem do orador dotado, antes de mais, de autoridade. Perante os «mui altos e poderosos reis e senhores nossos» a quem começa sempre por se

---

<sup>26</sup> Note-se que vigoravam na época formas diversas de estrutura do discurso parenético, redutíveis fundamentalmente a duas: o sermão de uma só matéria e as homilias apostilhando o Evangelho. Terrones del Caño afirma que esta era a mais usada (*Instrucción de predicadores*, ed. cit., fol 39r). Sabemos como Vieira se insurgiu contra esta forma de pregar, propugnando o sermão de uma só matéria. Sobre esta questão vd. A. Pinto de Castro, *Retórica e teorização literária em Portugal*, Coimbra, 1973, cap. II e Margarida Vieira Mendes, *A oratória barroca de Vieira*, Caminho, 1989, cap. III.

<sup>27</sup> Numa perspectiva inversa, encontramos esta simbiose de estruturas discursivas do sermão e da meditação na obra do oratoriano P. Manuel Bernardes intitulada *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa* (vd. M. Lucília Gonçalves Pires, *Para uma leitura intertextual de «Exercícios Espirituais» do P. Manuel Bernardes*, I.N.I.C., Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 1980, pp. 37-45).

<sup>28</sup> Inácio Iparraguirre, na sua obra *Comentarios de los Ejercicios ignacianos* (Roma, Institutum Historicum S.I., 1967), apresenta um elenco de seiscentas obras, só de autores jesuítas, publicadas entre 1587-1813, inspiradas nos *Exercícios* de Santo Inácio.

dirigir, ele fala com a autoridade de enunciador da palavra de Deus, lembrando-lhes a sua condição de pecadores e consequente necessidade de penitência, a sua condição de mortais, a efemeridade da sua grandeza. Raramente aflora o tópico de modéstia a pôr em causa o seu talento de pregador. O que se destaca é a consciência da responsabilidade inerente à sua função. Ele não se apresenta como um pregador-teólogo, ocupado em expor complexas doutrinas ou debater questões teóricas (isto só acontece, e de forma pouca feliz, no Sermão da Imaculada Conceição); ele é antes um pregador-moralista<sup>29</sup>, empenhado em verberar pecados, em produzir no seu auditório formas concretas de comportamento. Aliás este pragmatismo, esta ligação ao concreto, parece ser um traço da sua personalidade, pois se revela também noutros textos seus de funções bem diferentes: das muitas cartas sobre problemas da Congregação do Oratório<sup>30</sup>, às cartas de direcção espiritual à condessa do Redondo<sup>31</sup>. O protótipo do pregador da corte, com a função de verberar os pecados dos grandes e poderosos, concretiza-se nestes textos na figura de João Baptista perante o rei Herodes. Tal como ele, também o pregador assume essa difícil tarefa que é pregar penitência no paço<sup>32</sup>. Tal como o Baptista, também este pregador denuncia as virtudes que na corte estão presas, bem como os pecados que as prendem. Com a mesma autoridade anuncia o castigo divino: «Ah cortes onde os vícios andam soltos e as virtudes presas! onde a honra de Deus é tão ofendida! Temei não se aparte Deus de vós» (Sermão da 2.<sup>a</sup> Dominga do Advento, vol. II, p. 58).

Quanto ao trabalho da *elocutio*, impõe-se uma análise cuidada destes textos, de que se tem referido a «elegância e gravidade do estilo» (Inocêncio Francisco da Silva) e a «dramática eloquência» (Mário Martins). Limitar-me-ei, no entanto, a algumas breves observações.

---

<sup>29</sup> Tomo esta distinção da obra de Hilary Dansey Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age. A study of some preachers of the reign of Philip III*, Oxford University Press, 1978.

<sup>30</sup> Temos publicadas numerosas cartas suas: *Cartas do P. Bartolomeu do Quental existentes na biblioteca da Sociedade Morais Sarmento de Guimarães*, Porto, 1900; *Lettres du P. Bartolomeu do Quental à la Congrégation de l'Oratoire de Braga (29.IX.1685-22.XI.1698)*. Lecture, introduction et notes de Jean Girodon. F. C. G., Centre Culturel Portugais, 1973.

<sup>31</sup> Vd. Biblioteca Nacional de Lisboa, Cod. 1501. O códice contém umas centenas de cartas da Condessa do Redondo D. Luísa Simoa de Portugal para o P. Bartolomeu do Quental, seu confessor e director espiritual. A resposta do padre encontra-se frequentemente na margem da carta da condessa. São textos pragmáticos, respostas concretas a questões concretas, completamente desprovidas de efusões espirituais do tipo das que encontramos a cada passo nas *Cartas Espirituais* de Fr. António das Chagas.

<sup>32</sup> «Pregar penitência, e mais no paço, dificultoso assunto! (...) Mas por isso mesmo que no paço é mais dificultoso introduzi-la, é mais necessário pregá-la» (Sermão da 4.<sup>a</sup> Dominga do Advento, vol. I, p. 465).

Analisados estes textos, tanto à luz da poética barroca e do culto da época pelo discurso engenhoso e artisticamente trabalhado, como das técnicas retóricas que regiam a construção do texto parenético, eles provocam-nos um certo desconforto ao tentarmos proceder à sua apreciação. É que, por um lado, muitos deles revelam um artista da prosa que, em estilo claro e directo, explora a técnica da repetição de formas variadas: as repetições paralelísticas, as repetições antitéticas, as repetições quiasmáticas... As palavras, eco de si mesmas, materializando forças comunicativas para captar o espírito do ouvinte; as palavras construindo uma harmonia magistralmente ritmada, impressiva na sua cadência musical. As acumulações enumerativas combinam-se frequentemente com estas repetições de efeito fónico-rítmico. E as representações metafóricas, colhidas geralmente em interpretações alegóricas de hermeneutas do texto bíblico ou num legado cultural ainda mais acessível ao seu auditório, enformam de modo natural a estruturação deste discurso.

Por outro lado, há textos em que a expressão do orador desce ao nível da metáfora fossilizada, do equívoco forçado ou vulgar, do conceito abstruso e inutilmente retorcido, com efeitos semânticos de duvidosa pertinência

Mas o taço mais marcadamente pessoal do seu estilo julgo encontrar-se na ironia sarcástica a que tão frequentemente recorre <sup>33</sup>. Um processo de estilo que caracteriza o *ethos* do orador não só com as marcas de austera autoridade que já referi, mas também com a lucidez de se distanciar das ilusões comuns, de denunciar a outra face das aparências ilusórias. A pregação do desengano, constante na literatura barroca, passa nestes textos por esta atitude de amarga ironia. Exemplifico, a concluir, com um trecho do Sermão da Septuagésima, trecho que pode ser lido como paródia da célebre descrição do trabalho do estatuário feita por Vieira no Sermão do Espírito Santo <sup>34</sup>:

«Nenhã cousa mais convém ao Senhor de vinha que chamar os operários por si mesmo e especular muito bem o que os outros lhe apresentam. Donde vos parece que nasce muitas vezes encher-se de cepos a vinha, ou a tomemos pela Igreja ou pelo Reino, senão dos

---

<sup>33</sup> Apenas um passo exemplificativo deste processo, inserido na crítica à acumulação de cargos por alguns indivíduos: «Oh, como é ordinário no mundo o milagre de Santo António! estar juntamente em dous lugares, certo me parece este milagre muito próprio de um santo português! Mas que muito que Deus fizesse este milagre em um santo português, quando os Reis e mais os ministros o fazem em tantos portugueses que não são santos!» (Sermão do Juízo, vol. I, p. 18).

<sup>34</sup> Padre António Vieira, *Sermões*, Lello & Irmão Ed., Porto, 1959, vol. V, p. 424.

que chamam proporem cepos por operários? Tomam um destes cepos entre mãos e começam a descavacar e acepilhar nele; logo lhe vão dispondo os membros, fazem-lhe os pés em que se tenham ou põem-nos em pés e também lhe dão a mão ou lhe dão mãos, e às vezes não muito lavadas; depois lhe abrem a boca, os ouvidos e mais os olhos, e ultimamente lhe dão as suas tintas como eles querem, e então o apresentam ao senhor da vinha: Senhor, aqui temos um famoso operário, tão perfeito como uma imagem. E dizem bem, porque de operário não tem mais que a imagem. E, na verdade, de um cepo, a muito arrebentar, que se podia fazer senão ãa imagem? E com estas monstruosidades começa logo a falar o mundo: Este não era há quatro dias na Universidade um cepo? Este não era na fronteira um tronco? É verdade que era um cepo, um tronco, mas deu na mão de um bom imaginário(...)» (vol. I, pp. 79-80).

Um trecho em que todos os processos retórico-estilísticos mobilizados, da metáfora depreciativa do *cepo* à polissemia do lexema *imagem* (e das constelações vocabulares e semânticas que deles irradiam), constroem uma fienúncia sarcástica do mundo de nepotismo, de injustiça, de jogos de influências, de culto das aparências que é a corte tal como os seus sermões no-la apresentam. Um mundo que tentou corrigir com a sua palavra austera e com a sua acção apostólica, tendo acabado por desistir dessa tarefa e voltar-se para outros campos de actuação.