

Recensões

Joaquim DOMINGUES, Elísio GALA, Pinharanda GOMES, *Santo Agostinho na cultura portuguesa. Contributo bibliográfico*, Fundação Lusíada, Lisboa, 2000, 150 pp.

Não é a primeira vez que, gostosamente, recenseamos obras saídas do operoso e benemérito labor de Pinharanda Gomes. Esta última, conquanto obra de natureza diferente e em colaboração, não será das que menos abonem os méritos deste autor, na sua vasta dedicação a grandes temas e questões da vida do espírito e da cultura portuguesa.

Em cinco páginas iniciais, «*Tolle legge* (a modo de apresentação)», os autores avançam pressupostos e indicações metodológicas para este *contributo bibliográfico* e agradecem prestações várias, vasadas no produto final, colocado nas mãos do leitor-consulente. Seguem-se-lhes as bibliografias – «activa» e «relativa» (pp. 21-75), um índice temático e cronológico (pp. 77-81) e, finalmente, um «escólio bibliográfico-agustiniano» assinado por J. Pinharanda Gomes.

As páginas iniciais ressentem-se certamente das marcas de uma tópica, original – mas não de necessidade – *captatio benevolentiae*. Humildemente, os autores fizeram questão de escrever em letra de forma que este seu trabalho mais não pretendeu ser do que «uma sachola para cavar à flor da pele». Diz-se expressamente (p. 13) tratar-se de um contributo que, «mais do que encerrar um dia de trabalho ordinário, pretende motivar outros a horas extraordinárias».... ideia repisada nas «notas soltas» do «escólio» de Pinharanda Gomes (p. 85), quando este reconhece que o levantamento da bibliografia portuguesa de e sobre Santo Agostinho necessitaria de anos, resultando num «volumoso tomo, cuja realidade se não compadece com médios prazos nem com incertezas acerca da viabilidade editorial».

Todavia, se isto é verdade, como são bem vindas estas «lavouradas» feitas com «seriedade e com gosto»! Com efeito, como facilmente se reconhecerá, este género de estudos – bibliográficos – é do mais útil e necessário, em termos de história da cultura portuguesa, pelo que a obra agora apresentada é credora de justo reconhecimento da nossa comunidade científica, pelo caminho feito e pelo apontado...

Para além do merecido louvor, certos da humildade científica e espírito crítico dos autores, e de assim correspondermos ao seu declarado propósito de estimulação dos consulentes deste *Contributo Bibliográfico*, temos no entanto obrigação de apontar aquelas limitações e lacunas – afinal, na maior parte dos casos, naturais em obras desta natureza – que nos saltaram à vista no acto de compulsarmos o livro. Não precisavam os autores de lembrar que não há «bibliografias exaustivas» e, da nossa parte, não temos pretensão de saber fazer melhor...

Quanto a correcções, ... «no melhor pano cai a nódoa», e assim como nesta obra, a propósito da imagem da igreja como «pousada da alma» se rectificam velhas esparrelas «exegéticas» vicentinas de Teófilo Braga e D. Carolina Michaëlis de Vasconcelos (pp. 128-129) – neste particular, como teria sido oportuna a referência expressa à erasmiana *Ropica* de João de Barros, terminada sob o signo de Boécio e de

Santo Agostinho! –, também nós nos sentimos encorajados a carrear o contributo das nossas sugestões.

Começando pelos escólios assinados por J. Pinharanda Gomes (breves digressões – «nem longas, nem exaustivas, apenas impressionistas, ao modo de quem toma notas de leitura» – através da bibliografia portuguesa de Santo Agostinho), parecemos que só lhe temos a agradecer a satisfação do seu desejo de, em lugar à parte, depois das bibliografias e índices, nos brindar com um ramalhete de «florinhas» campestres, colhidas «à beira do caminho», em louvor deste Doutor da Igreja (p. 86). A ciência pode ser potenciada pela devoção, e na simples e franca sinceridade do autor não é difícil perceber o tempo dispendido em vastas leituras que lhe alicerçam «ramalhetes» como este...

De facto, nesta segunda parte da obra, culminando expressivamente em prece (com transcrição da paráfrase de D. Francisco Manuel de Melo à oração de Agostinho que o Papa Urbano VII fez publicar), os vários apartados, apresentados por Pinharanda Gomes como despreziosos «fragmentos» de estudo – referentes à «onomástica e toponímia», às «coisas do culto», «ícones e imagens», às «vidas do santo», à «expansão da regra», às «*Confissões* em Português», ao *De Magistro* e *De Catechizandis Rudibus*, às traduções portuguesas dos comentários de Santo Agostinho ao *Evangelho*, *1 Epistola* e *Apocalipse* de S. João, à imagem da Igreja como «estalajadeira das almas», «Prisciliano e priscilianismo», «Orósio e Agostinho», «Providência», «*Soliloquios*», «augustinismo, augustinianismo, neo-augustinismo», «agostinianos e tomistas», «Leonardo Coimbra vs. Agostinho», «festas aniversárias» –, constituem valioso conjunto de sugestões e pistas de investigação, postas ao dispor do público leitor.

Seja-nos lícito, da nossa parte, dar-lhes modesta achega.

Quanto aos dois primeiros apartados, o autor parece querer lembrar ao estudioso esses mares fecundos, conquanto até hoje pouco navegados, da onomástica e da toponímia, e logo numa época atreita ao «fetiche» da ilustração gráfica. Pois aí está – parece dizer – ingente quantidade de dados, à espera que o historiador da cultura os faça passar inteligentemente na fieira dos métodos quantitativos propiciados pela moderna ciência. Quanto às «coisas do culto», apresentam-se alguns dados esparsos (pp. 90-94) num outro domínio muito pouco cultivado entre nós, o dos estudos litúrgicos, e insinua-se a necessidade de o estudioso estabelecer conexão entre os «modelos santorais» da pastoral eclesial e a espiritualidade popular. Neste particular, conhecida que é a frequente rivalidade seiscentista entre terceiros franciscanos e do carmo, entre cordão de S. Francisco e escapulário de Nossa Senhora, pena nos fica de se não carreamos novos dados àquilo que se sabe da devoção popular das irmandades leigas à correia de Santo Agostinho, porventura em certos momentos e lugares ombreado socialmente com as duas primeiras.

No apartado referente à iconografia agostiniana, sobre o desiderato de «cartografar o país, parece plenamente válida a sugestão do autor de que se continue a explorar o *Dicionário Geográfico* do padre oratoriano Luís Cardoso, composto com os resultados do inquérito paroquial ordenado pela Secretaria de Estado (e não do Ministério do Reino, como por lapso se diz), na sequência do terramoto de 1755. Quanto às representações do santo, não podemos deixar de sublinhar as valiosas informações relativas à tela de Capela do Menino Deus, de S. Roque, parecendo denotar, por parte do artista e da confraria encomendante, entre outras coisas, a imediata associação de Agostinho à mística, bem como crescente retenção, na figura do Menino, do símbolo do

Amor Divino. Já a catalogada imagem, de madeira policromada, com o «curioso» nome de «Santo Agostinho de Lisboa», a que se refere o autor (p. 97), nos parece antes Santo António, vestido muito ajustadamente como cônego regrante, e como é natural, com o Menino Jesus sobre o Livro...

Relativamente às «vidas do santo», a benemérita e recente obra de Maria de Lurdes Correia Fernandes, *A biblioteca de Jorge Cardoso (†1669), autor do Agiologio Lusitano*, Porto, 2000, mostra-nos (p. 74) que este ilustre hagiógrafo possuiu e compulsou a vida escrita por Frei Luís dos Anjos (O.E.S.A.), *De vita et laudibus S. P. N. Aurelii Augustini Hiponensis Episcopi et Ecclesiae Doctoris eximii libri sex*, Conimbricæ typis Didaci Gomes de Loureiro, 1612, 4.º, título necessariamente constante da bibliografia (n.º 548). Mas, curiosamente, este mesmo Frei Luís dos Anjos não vê o seu *Jardim de Portugal* ter acolhimento na dita resenha, quando a matéria hagiográfica, na qual entram também religiosas agostinianas, o impunha, e tratando-se de obra recentemente reeditada (Campo das Letras, Porto, 1999), com cuidada introdução e notas da mesma investigadora. Todavia, maior surpresa ainda, é a ausência do próprio Jorge Cardoso da Bibliografia! E, em relação ao universo religioso feminino, os autores deste *contributo bibliográfico* teriam beneficiado em utilizar e divulgar um outro, incontornável, *Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII*, Lisboa, 1995, da autoria de Isabel Morujão, bem assim como um anterior, da responsabilidade de José Marques, *Bibliografia Mariana Portuguesa do Século XVI*, Braga, 1987.

Uma palavra relativamente às *Confissões* e outras traduções portuguesas de Santo Agostinho: na súpula deste útil apartado lembra-se – e bem – que as *Confissões* e as *Meditações* do Pseudo-Agostinho eram textos da livraria do rei D. Duarte. Todavia, porque não ir mais longe, relacionando os interesses intelectuais e espirituais da Casa de Aviz com as naturais inclinações do franciscanismo observante ou das observâncias em geral, dela protegidas? Até no pobre conventinho de Santa Maria da Ínsua, em Caminha, entre os livros de *linguagem*, lá estavam *huas meditações de Sancto Agostinho, em papel*, e num outro volume, de papel também, o *Soliloquio* do Pseudo-Agostinho acompanhava – significativamente – a tradução das *Meditationes Piissime de Cognitione Humanae Conditionis*, atribuídas a S. Bernardo. Como estes, muitos outros dados sobre os quais se pode raciocinar, compulsando um estudo capital: José Adriano Moreira de Freitas Carvalho, *Nobres Leteras... Fermosos Volumes... Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto 1995 (140 pp.). Neste domínio temático e cronológico não podemos deixar de relevar também a ausência de referências à *Colecção de inéditos portugueses dos séculos XIV e XV* (Coimbra, 1829), publicação devida à benemerência erudita de Frei Fortunato de S. Boaventura, monge de Alcobaça (autor referido, por outra obra, no n.º 418 da bibliografia), e hoje acessibilizada por edição facsimilada (Porto, 1988), com estudo introdutório do Doutor José Marques, da Universidade do Porto.

Apesar de conhecida, impressiona sempre uma ponderação como aquela que é feita (pp. 115-117) quanto à enorme «expansão da regra», nomeadamente no universo religioso feminino. Compulsando a *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal. 1501-1700* (dir. de José Adriano de Freitas Carvalho), Porto, 1988 – obra com o n.º 280 neste *contributo*, verifica-se, significativamente, que é de todas, a regra que conta maior registo de impressões. Tal era a força da matriz agostiniana que, por vezes, as congregações femininas, apesar dos seus carismas

específicos, continuavam até a receber designações por referência à regra à qual obedeciam, como parece ter acontecido com as Donas de S. Félix de Chelas, ditas também Cónegas de Santo Agostinho, mas dominicanas, tal como as outras filhas de S. Domingos a viverem segundo a regra de Santo Agostinho e as constituições da Ordem dos Frades Pregadores, sob cura de quem estavam...

A propósito das referências a Adeodato, filho do santo, e à pedagogia catequética inculcada por Agostinho (pp. 133-134), registamos a ausência de referências – também na bibliografia – a um importante livro de pedagogia mística, devida à pena de um ilustre religioso agostinho descalço, fecundíssimo autor espiritual, mas que aqui apenas logrou ver contemplada (n.º 146) a sua *História da Fundação do Real Convento de Santa Mónica da Cidade de Goa*. Referimo-nos a Frei Agostinho de Santa Maria (O.S.A.D.), *Adeodato contemplativo e universidade da oração*, obra começada a compor bastante antes, mas saída dos prelos de António Pedroso Galvão, em Lisboa, 1713. Baste sugerir que em parabólico estilo, Adeodato, símbolo de todo o orante que se dispõe a subir o monte da divina contemplação, depois de purificado na via purgativa, toma a benção ao santo Doutor, apresentado como mestre da «aula da via iluminativa»...

Finalmente, no apartado consagrado a «augustinismo, augustinianismo e neo-augustinismo», seria de desejar que o breve «apontamento nominalístico», além de mais completo, tivesse tradução na bibliografia... Como se podem nela omitir, para o século XVI, por exemplo, um D. Manuel de Portugal, um D. Gaspar de Leão, um Frei Tomé de Jesus (E.S.A.), um Francisco de Sousa Tavares, um Francisco de Monzón, um Frei Luís de Granada (O.P.), ou para o XVII, por exemplo, um Tristão Barbosa de Carvalho, um Frei António das Chagas (O.F.M.), um D. Fernando da Cruz (C.R.S.A.), ou um D. Leonardo de S. José (C.R.S.A.), e de uma forma geral toda a precepiística de oração em autores de patente, por vezes declarada e assumida, influência agostiniana? Deste último autor indica-se – é certo – o *Roseto Augustiniano* (n.º 538), mas porque se há-de omitir a *Arte de oração sem arte* (Lisboa, Domingos Carneiro, 1668) ou o *Guia de Penitentes* (Coimbra, António Dias da Costa, 1695)? E sendo de facto, como se indica (p. 13), a «questão jansenista» e respectivo influxo entre nós, uma das áreas temáticas abertas à investigação, da qual é lícito esperar fecundidade de resultados, onde se destaca especificamente, neste *contributo*, bibliografia coeva, explícita ou implicitamente reveladora dessa reflexão teológica?

Sem queremos ser impertinentes, seja-nos ainda lícito contribuir para uma corrigenda de inadvertidos e pontuais lapsos. Parece-nos de eliminar o n.º 747 da Bibliografia, sobretudo porque Santa Marinha da Costa foi, como se sabe, casa de monges hieronimitas. A *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha Sancto Agostinho*, I e II partes, é de Lisboa, João da Costa, 1668, pelo que se impõe corrigir a data da I parte, constante do n.º 646 da Bibliografia, e, sobretudo, o grave erro na designação com que a obra figura à pág. 99. Já agora, deste mesmo autor, em número seguido, dever-se-ia inserir na Bibliografia os *Officia propria sanctorum ex speciali santissimi d. n. Pii papae V concessione a canonicis regularibus S. Augustini congregationis sanctae crucis conimbricencis recitanda* (Coimbra, Manuel Carvalho, 1648). O título do n.º 393 da Bibliografia pertence a Manuel Costa Freitas e não a Maria de Lurdes Correia Fernandes.

A Bibliografia vai ao ponto de registar notícia (n.º 559) de uma frase publicitária de determinada casa vinhateira, presente na Exposição Agrícola do Porto de 1903, pelas pretensas conotações agostinianas do seu néctar. Se esta nos parece uma

inclusão despicienda – substituir-lhe-famos, por exemplo, interessantíssimo artigo de José Marques sobre guarda-roupa e indumentária religiosa, *Figurino crúzio visto da segunda metade do século XVIII*, Porto, 1991 (sep. de Actas do I Congresso Internacional do Barroco, vol. I, pp. 531-548) –, todavia obras há cuja falta ...faz falta. Nomeadamente a ausência da mais importante bibliografia de autores como António Alberto Banha de Andrade, José Sebastião da Silva Dias, Robert Ricard, Maria de Lurdes Belchior, José Adriano de Freitas Carvalho, Maria Lucília Gonçalves Pires, Jacques Marcadé, e da de largo etcetera de investigadores universitários, trabalhando igualmente em áreas da história da cultura e da espiritualidade em conexão estreita, directa ou indirecta, com a matéria desta obra, não pode deixar de produzir ruidoso silêncio... de construtivo reparo.

Os autores, ao abrigo – de resto – das primeiras palavras deste útil auxiliar de trabalho, tomarão certamente no melhor sentido (consideração intelectual, perfectibilidade da obra, liberdade crítica...) as objecções aqui pontualmente formuladas. Qualquer eventual leitor destas linhas saberá que só se tenta melhorar o que vale a pena...

Pedro Vilas Boas Tavares

AA.VV., *La Madre Ágreda Una Mujer del Siglo XXI*, Universidad Internacional Alfonso VIII, Soria, 2000, 279 pp.

O desejo de honrar o património cultural agredenho, que tem associado, desde 1992, o Ayuntamiento de Ágreda e a Universidad Internacional Alfonso XIII, no patrocínio de proveitosos cursos de Verão, sobre temas relativos à história e contexto sócio-cultural desta vila e sua envolvência, levou estas instituições a sugerirem, desta feita, que os cursistas centrassem as suas atenções (2-6 de Agosto de 1999) na figura da Venerável Sor María de Jesús de Ágreda, cujo IV Centenário do nascimento se celebra em 2002. As exposições que temos o gosto de apreciar no presente volume são justamente resultado desse último curso, dirigido pelo Padre Gaspar Calvo Moralejo (O.F.M.).

Neste labor colectivo assumiu-se conscientemente, como se diz na apresentação, o propósito de fornecer uma visão rigorosa da imagem da célebre concepcionista franciscana, «fugindo de toda a intenção sensacionalista e lendária». E, bem vistas as coisas, nem o aparentemente provocatório título genérico escolhido, *La Madre Ágreda Una Mujer del Siglo XXI*, pode causar estranheza: compreender esta religiosa implica compreender – é certo – um projecto pessoal de santidade feminina, em marcha num determinado tempo e contexto cultural concreto, mas, independentemente de qualquer atitude apologética, num quadro católico de compreensão, a realidade da experiência da santidade faz cada protagonista um ser «para a eternidade», em dialéctica de luz e sombras com cada época, com cada presente...

O curso inicia-se com as luminosas precisões de Carlos Seco Serrano, *La Madre Ágreda y la política de Felipe IV*, sobre as relações epistolares da monja com o monarca (pp. 11-23).

Com efeito, conscientemente, a leitura deste trabalho fornece um útil e algo desmistificador contraponto com o célebre *Olivares* de Gregório Marañón. Nem sempre terá sido uma «vontade parálitica» a de Filipe IV, por contraponto «à paixão de mandar» desse exaltado «atlante» da monarquia espanhola, mas ainda assim, na necessária

distinção de diferentes fases, muito criticamente reivindicadas e propostas por Carlos Seco Serrano, nem mesmo este autor deixa de contrapor a debilidade de vontade e a «desconfiança de si mesmo» do áustria (característica esta porventura dizendo bem da sua condição moral de estadista e da delicada inteligência de que era dotado) com a energia indomável ...que, desta feita, se lhe contrapõe do lado de Sor Maria. Com circunstanciada reconstituição do contexto epocal, na correspondência entre o rei e a monja, evidencia o autor a coincidência e estreita fusão entre programa político e direcção espiritual, nessa direcção enfatizando um pressuposto fundamental: a «devolução» do rei à monarquia. Maria de Jesus Ágreda queria ver o rei livre de privados, actuando por si mesmo. Em surpreendente aparição, já liberto das penas do Purgatório, isto mesmo inculcaria o príncipe Don Baltasar Carlos à directora espiritual do pai, em Janeiro de 1647... No respeito pela tradicional «política de Deus», mas numa inversão de rumo, regressar-se-ia à «convivência medieval de estruturas autónomas, pero conscientes de integrar una unidad superior» (p. 18), ou seja, à consideração devida aos particularismos nacionais. Era já tarde, como sabemos. Carlos Seco Serrano recorda-nos que, em vésperas do tratado dos Pirinéus, Sor Maria repetia a Filipe IV que, exceptuada a defensiva, nenhuma guerra era lícita entre príncipes cristãos, e – afinal numa clamorosa falha dos seus dotes proféticos! – incitava-o a assinar a paz com a França, após o que lhe seria «fácil conquistar Portugal»...

Encorajados pela riqueza de informações e de sugestões deste trabalho, ainda assim diremos, regressando à evocada obra de Marañon, que sempre teríamos gostado de ver uma breve palavra sobre a significativa lenda da «conspiração das mulheres» contra D. Gaspar e, particularmente, sobre a rede de informadores e cortesãos que souberam encontrar em Maria de Jesus Ágreda um apoio contra o inimigo comum...

Às pp. 25-59 deste volume escreve Pedro Borges Moran, *La controvertida presencia de la Madre Ágreda en Texas (1627-1630)*, sobre a surpreendente «comparência da famosa concepcionista em terras mexicanas de Nova Espanha, hoje Califórnia, incitando os índios Chumanos e outras tribos limítrofes ao baptismo, conforme consignado em narrativas coevas de indígenas, colonos e missionários.

Este autor, partindo da análise das fontes e versões existentes, exaustivamente revisitadas, parece concluir pela historicidade do facto, mas, deixando aos teólogos a explicação do seu carácter sobrenatural, admite (p. 57) poder estar-se perante um «fenómeno de bilocação puramente humana». Neste ponderado e bem fundamentado artigo torna-se particularmente esclarecedora a análise ao procedimento inquisitorial e à estratégia de defesa de Maria de Jesus Agreda nas largas e duras sessões de interrogatório a que esteve sujeita. Apesar de todos os receios, e admitindo embora a possibilidade de que não fosse ela pessoalmente a evangelizar os índios, mas «um anjo» em seu lugar, a religiosa não negou a sua milagrosa «pregação» americana diante dos inquisidores, e feitas da sua parte as necessárias rectificações, o «implacável» Santo Ofício, incontornável instância sancionadora da qualidade dos fenómenos místicos, encerrou os interrogatórios com grandes elogios à religiosa. Em todo o caso – conclui pertinentemente Pedro Borges Morán – cabe perguntarmo-nos se não interviria Felipe IV a seu favor «como lo hizo, con mucho menor motivo y por recomendación de la propia M. Agreda, a favor de la Madre Luisa de Carrión, concepcionista como ella».

Por seu turno, em *La correspondencia de La M. Ágreda y su estilo literario*, Consolación Baranda Leturio centra uma oportuna e perspicaz atenção sobre a

especificidade funcional e de estilo patente nas cartas confidenciais enviadas por María de Jesús a Filipe IV, por referência à maleabilidade de um tipo mais genérico e livre de «cartas familiares» (pp. 61-78). O estudo de diferentes momentos e motivações patentes nas modificações de estilo desta epistolografia, das estratégias de cautela e dos processos literários usados por Sor María para insinuação de autoridade e potenciação dos movimentos de vontade do destinatário, e até as pistas de investigação avançadas quanto às fontes livrescas dos conhecimentos revelados pela religiosa, fazem deste artigo uma leitura palpitante de interesse para bem se situar a particularíssima, afectiva e longa – de vinte e dois anos – relação epistolar de Filipe IV com a sua monja «capelã», levando o leitor a confrontar-se, outrossim, com as grandes motivações soteriológicas do arbitramento coevo.

María Isabel Barbeito Carneiro, em *María de Ágreda fue también arcaduz*, o trabalho seguinte na ordem do índice (pp. 79-98), fornece-nos agudas e criteriosíssimas notas no âmbito da mística franciscana feminina peninsular. Muito sóbria e objectivamente a autora põe em paralelo a vida e a obra da clarissa Estefanía de la Encarnación e as de María de Jesús de Ágreda, vincando a grande sincronia e coincidência dos principais vectores de actuação de uma e de outra, particularmente no tipo de magistério transmitido, com especial ênfase na componente mariológica das respectivas revelações particulares.

Certamente como exemplo seiscentista do grande alcance da influência das revelações de Sor María de Jesús e como impressivo caso, revelador de grande conhecimento da mística agredense, a autora evoca a figura da mexicana Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa no entanto pouco conhecida no meio português.

Quanto à hipótese de Estefanía de la Encarnación e María de Jesús de Ágreda se terem conhecido, não podemos deixar de agradecer a nova pergunta formulada pela autora. Tal como quanto à natureza dos dotes especiais que exornaram ambas estas religiosas, a interrogativa será a mais lúcida, «sábia» e talvez única atitude metodológica...

Ao concluir, para se intuir da natureza e força do impacto das revelações de María de Jesús de Ágreda na espiritualidade portuguesa, permita-se-nos lembrar apenas um facto: excitado Frei Pedro de Jesus Maria José (O.F.M. Obs.) da «universal aceitação» dos livros da *Mística Cidade de Deus* (com impressão em Lisboa, por Miguel Manescal, em 1684), por muitas almas – segundo dizia – venerados como se fossem «hum quinto evangelho», se resolveu a compor uma obra, *Mystica Cidade de Deos praticada em meditações para todo o tempo do anno*, com «pontos» e «frutos» de meditação tirados desta «celestial história»; a 1.ª parte do tomo I veio a lume em Lisboa, em 1744, por Miguel Manescal da Costa. Pois não obstante a antipatia pessoal votada por Carvalho e Melo à *Mística Cidade de Deus* e o desfavor dos novos tempos, nos quais oficialmente tudo se fazia em nome ou a pretexto de uma «iluminada» e bem «regulada devoção», o religioso franciscano logrou reimprimir a sua obra em 1764 (Lisboa, Francisco Borges de Sousa).

Em cinco breves mas vibrantes páginas de testemunho cordial, um outro palestrante, Jesús Fonseca Escartin, procura transportar aos seus leitores/ouvintes a ressonância da imensa – e natural – admiração em si suscitada pela capacidade de comunicação da Madre Ágreda, capacidade radicando na solidão e silêncio de uma riquíssima vida interior, vivida de acordo com a ciência daquele (S. João da Cruz) a quem chama «el más maestro de los místicos». Conseguindo-o plenamente – tarefa de

convencer convencidos? –, ainda assim estaremos muito longe de convir em que o silêncio da clausura e «tensa vivência espiritual» da famosa concepcionista tenham estado «absolutamente al margen de las grandes corrientes intelectuales, teológicas, literarias de la época» (p. 99), ...facto afinal contraditório com um êxito cuja evidência se sublinha: *La fuerza comunicadora de Sor María de Jesús de Ágreda*.

Partindo de alguns escritos da religiosa, em particular da sua correspondência com o rei Filipe IV e das introduções aos distintos livros da *Mística cidade de Deus*, em *La Pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada* (pp. 105-141), António Castillo Gomez estuda os factores que, em seiscentos, confluem na opção feminina pela escrita, outrossim analisando as estratégias de autoria e as operações de autorização alegadas (por parte de Deus e do padre espiritual) que concorrem no discurso místico.

As vicissitudes da famosa obra, desde a sua gestação e primeiros escolhos censórios às polémicas suscitadas e silêncio final, imposto por Clemente XIV, são-nos recapituladas com rigor e mestria por Isaac Vázquez Janeiro em *La mística ciudad de Dios de la Madre Ágreda de censura en censura* (pp. 119-141). Finalmente, brinde de altíssima valia, o autor agrega à sua comunicação um apêndice documental com correspondência diplomática espanhola, guardada no Arquivo Secreto do Vaticano, em favor da *Mística Cidade de Deus*.

Neste trabalho, Isaac Vázquez Janeiro faz sentir bem aos seus leitores que o anti-agredismo das polémicas começou por ser, antes de mais, anti-imaculismo, uma vez que o privilégio da Imaculada Conceição constituía revelação central ditada à célebre «amanuense» que escreveu a *Mística Cidade de Deus*. Por muito que nos transponhamos para o contexto epocal, mais uma vez, o que lemos nestas páginas no tocante às opções de Luís XIV, não pode deixar de nos impressionar, pela grande politização, consciente e deliberada, de questões supostamente de foro estritamente religioso, especialmente por parte da diplomacia francesa, ao serviço do regalismo do Rei-Sol. Os episódios evocados por Isaac Vázquez Janeiro nesta questão, lembram-nos irresistivelmente idênticas pressões político-diplomáticas, aquando do caso Molinos em Roma, e levam-nos a perguntar se não será indispensável tratar sempre estas matérias no quadro de um planeamento ofensivo anti-Casa de Áustria por parte da política francesa, cada vez mais hegemónica na Cúria.

Coube por sua vez a Ismael Bengoechea (O.C.D.), remetendo para bibliografia mais ampla, da sua autoria, abordar o tema *De la Leyenda Dorada a la Mística Ciudad de Dios. María de Ágreda, figura singular* (pp. 143-154), texto culminando na incisiva expressão do desiderato – legítimo – de se verem abertas «as comportas» da causa de beatificação e canonização da Venerável Madre. Depois de situar a religiosa concepcionista entre os escritores das *Vidas* de Nossa Senhora, começando por S. Máximo, o Confessor, no século VII, passando pela *Lenda Dourada*, os *Flos Sanctorum*, e as *Vidas de Cristo*, até chegar a escritores cronologicamente mais próximos à Madre Ágreda, como Pedro de la Vega, Pedro Alfonso de Burgos e Diego Velázquez, o conferente estabelece uma comparação entre características mariológicas das revelações agredanas e aspectos da mariologia de outras três grandes figuras femininas: Santa Gertrudes, a Grande, Santa Catarina de Sena e Santa Teresa de Jesus. Neste particular, no âmbito do cotejo feito entre as três personalidades, pareceram-nos particularmente felizes e reveladoras as reflexões aduzidas sobre ressonâncias gertrudianas detectáveis em textos da *Mística Cidade de Deus*.

Às pp. 155-188 do volume, Enrique Llamas apresenta proficientemente *La Mística Ciudad de Dios: una mariología en clave de historia de la salvación. De la Madre Ágreda al Concilio Vaticano II*. Revisitando temáticas por si já tratadas, o autor mostra que na «Vida» da Virgem, escrita segundo pautas das hagiografias da época barroca, se exprime uma mariologia centrada na maternidade divina de Maria, razão que mais facilmente permite apreender «las coincidências de la enseñanza de nuestra autora con la doctrina mariana del Concilio Vaticano II».

No referente aos estudos de mariologia agredana a comunicação de António Artola, *La Venerable Madre Ágreda y la Hermenéutica «In Spiritu» de su mística Ciudad de Dios* (pp. 189-214), merecerá menção especial. Com efeito, na autorizada opinião de Gaspar Calvo Moralejo (p. 8), trata-se de um trabalho surpreendentemente inovador pelo método hermenêutico utilizado. Por nós, pessoalmente, destacaríamos luminosas passagens das páginas finais, consagradas ao confronto da doutrina mariana do Novo Testamento com o progresso dogmático expresso na *Mística Cidade de Deus*.

O próprio Gaspar Calvo Moralejo (O.F.M.) se debruça sobre a mariologia da Madre Ágreda em *Maria, Primera discípula de Cristo, Madre y Maestra de la Iglesia, en la M. Ágreda* (pp. 243-261), outrossim a vendo como «iluminada precursora» do Vaticano II e formulando voto de que o magistério da Igreja não tarde a glorificar esta sua fervorosa filha. E o volume encerra, precisamente, com um valioso estudo do cardeal D. Ángel Suquía Moralejo Goicoechea sobre essa tão prezada condição da religiosa concepcionista, *La Madre Ágreda «hija de la Iglesia»* (pp. 273-278), filiação afinal correlata da de filha da Virgem Maria, a primeira dos redimidos e a primeira dos discípulos de Cristo, conforme os ensinamentos perenes da teologia.

Compete agora à comunidade científica aproveitar e agradecer – desde logo ao Ayuntamiento de Ágreda e à Universidad Internacional Alfonso XIII, mas também ao director do curso, aos seus vários professores, e se calhar, mais do que a ninguém às religiosas concepcionistas de Espanha – os frutos de mais esta oportuna e meritória iniciativa e, certamente, de muito mais amplo e invisível bem-fazer...

Pedro Vilas Boas Tavares

Fray Luis de GRANADA, *Obras Completas*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1994 e ss.

Uma das boas maneiras de fazer frutificar um Congresso comemorativo do nascimento ou da morte de um autor consiste, sem sombra de dúvida, em divulgar-lhe a obra. Estudos histórico-culturais ou estético-literários, reunidos em actas, depois de apresentados e debatidos, serão sempre bem vindos e aproveitados para melhor se entender o que parecia difícil, para enquadrar ideias avulsas, para apurar confrontos, incidir em convergências ou esbater hesitações. No entanto, não podem, nem devem substituir-se à leitura dos textos literários que os motivam e justificam. Em matéria de bibliografia, a *passiva* é adjuvante, e muito, mas só a *activa* permite aquela intimidade indispensável entre quem primeiro escreveu e quem, a qualquer momento, se dispõe a uma leitura por gosto.

Entre 27 e 30 de Setembro de 1988, reuniu-se em Granada um Congresso Internacional destinado a lembrar o IV centenário da morte de Frei Luís de Granada.

Especialistas de todos os quadrantes e lugares revisitaram uma vastíssima obra que indiscutivelmente foi das que mais marcou a espiritualidade peninsular de quinhentos (pensemos que Frei Luís viveu entre 1504 e 1588, parte do tempo em Espanha, parte em Portugal, escreveu até aos últimos dias da vida e testemunhou, com envolvimento próprio, o cruzamento das várias correntes religiosas então em conflito).

Do proveitoso encontro saíram dois volumes de artigos e ensaios (*Fray Luís de Granada. Su obra y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 1993), mas saiu também a decisão de ver-se urgentemente publicada a produção completa do então recordado e sempre louvado frade de S. Domingos; esgotada a edição de Frei Justo Cuervo em 14 volumes (Madrid, Fuentenebro, 1906-1908), a mais completa, apesar de incompleta, de quantas se publicaram em Espanha, relativamente rigorosa, mas alheia a exigentes critérios actuais de editar um *clássico*, apenas restava aos estudiosos e leitores comuns o recurso a bibliotecas, entre as quais a Nacional de Lisboa é das mais bem apetrechadas em primeiras versões, já que algumas delas dificilmente puderam circular no país vizinho, após interdição no *Catalogus* de livros proibidos ordenado pelo Inquisidor Fernando Valdés, em Valladolid, no ano de 1559. Edições avulsas dos principais textos, existem algumas, mas pouco correctas, apesar do muito que, noutros tempos, se editou o Padre Granada, a julgarmos pelas informações dadas, entre 1926 e 1928, por Maximino Llanceza, na *Bibliografía del V.P.M. Fr. Luis de Granada de la Orden de Predicadores* (Salamanca, Calatrava), onde regista para cima de quatro mil publicações.

De acordo com o insistente desejo, no referido congresso, tão amiudadas vezes manifestado pelos congressistas, obtidos os indispensáveis apoios, que começariam na Fundación Universitaria Española, passariam por outras fundações, por institutos dominicanos e por entidades ligadas ao mundo económico-social, de Espanha e da Hispanoamérica, empreendeu o Padre Álvaro Huerga, prestigiado especialista com provas dadas através de livros, de artigos e de uma excelente biografia de Frei Luís (*Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la iglesia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988), com um pequeno grupo de colaboradores, a utilíssima, para nós, e, para ele, simultaneamente apetecível e árdua tarefa de a todos proporcionar essa total e actualizada edição dos textos granadinos.

Na apresentação do primeiro volume, datada ainda de 1993, explica cuidadosamente as opções levadas a cabo na transcrição e arrumação dos textos: trata-se de uma edição realmente *completa* (Huerga não esquece a importância das anteriores, no entanto), *lógica*, com prioridade, na sequência, para o critério linguístico sobre o cronológico (uma série para os escritos espanhóis, outra para os portugueses, outra para os latinos), *crítica*, com a segurança dos textos autênticos, de fidedignas edições quinhentistas, sempre que possível, sem interpolações ou manipulações), *asseada*, sem lapsos ou impurezas, com clarificação de citações bíblicas ou eruditas para matizar obstáculos na compreensão.

Começada há sete anos, a publicação conta já com trinta volumes, sendo o último, de *Sermones de Tiempo*, de 2001, e chegará talvez aos cinquenta e dois; digo talvez porque, alterada a previsão inicial de quarenta, outras alterações podemos esperar, no que ao número de tomos diz respeito, mas que com respeito acataremos.

Uma e por ventura a principal razão para o alongamento do conjunto previsto tem a ver com o facto de nos encontrarmos, em muitos casos, com texto original e sua

tradução moderna para o espanhol, esta, parece-me, sempre da autoria de Álvaro Huega, assim se proporcionando aos hispanofalantes (e não só) o pretendido diálogo com o seu grande *espiritual* de quinhentos. Isto é, a partir do volume XX, *Compendio de Doctrina Cristiana*, redigido em português, contamos com original e versão (segunda e terceira séries linguísticas), o que, não há dúvida, sobretudo para os textos em latim (do tomo XXII em diante) muito facilita o acesso; em tomo anterior, o XV, já, porém, num dos curtos escritos recolhidos, *Oficio y costumbres de los obispos*, essa dualidade se verificara.

Os problemas de escolha do texto-base e a informação sobre variantes foram particularmente considerados para as duas primeiras grandes obras de Granada, o *Libro de la Oración y Meditación* e o *Guía de Pecadores*.

Para o *Libro*, preferiu o editor a redacção de 1579, porque, em seu entender, se trata da última seguramente revista por Frei Luís, apoiada na de 1566, ou seja, na que circulou após as críticas de Valdés à primeira, de 1554; desta se apresentam, contudo, significativas variantes, uma vez que se transcrevem capítulos inteiros.

Para o *Guía*, o critério foi substancialmente diferente, o que está por inteiro justificado, dadas as amplas modificações posteriores a 1559; o tomo II destas *Obras Completas* inclui a redacção primitiva (Lisboa, 1556-57), o VI dá-nos o texto definitivo (Salamanca, 1567) e o cotejo com os que posteriormente vieram (1571 e 1579-80).

Como se espera de uma edição que se diz *crítica*, apesar de um alerta para uma certa impropriedade do termo feito pelo próprio responsável, o procedimento normal nos restantes volumes consiste igualmente na escolha de um suporte textual de confiança e no inventário de variantes que, importa sublinhar, para os tratados posteriores a Trento, dado o reconhecimento do mérito e da ortodoxia do dominicano pelos participantes no Concílio (e algo se deve à pressão portuguesa), pouco peso têm.

Pelo que à obra em espanhol respeita (primeira série linguística), é de salientar a importância dos volumes XVII e XIX, porquanto neles se reúne material até então parcialmente disperso; no primeiro depara-se-nos a *Historia de Sor María de la Visitación* que o Padre Huega tinha publicado (Barcelona, Juan Flors, 1962), mas não constava da edição de Justo Cuervo; no segundo (*Epistolario*) alargam-se, com base em publicações avulsas anteriores, as *Cartas* contidas no XIV volume da mesma anterior edição.

De acentuar, como vertente muito positiva deste oportuno empreendimento, as *notas críticas* finais de cada tomo, onde Álvaro Huega, que partilha a revisão dos textos mas não estas explicações, história o aparecimento de cada obra, o seu percurso em vida e depois da morte de Frei Luís e, não raro, o seu significado no encaminhamento da espiritualidade ibérica, actualizando a bibliografia passiva e abrindo pistas para futuros trabalhos.

Nomes e legados de autores contemporâneos, com heranças testadas no pensamento granadino ou, pelo contrário, por ele conscientemente abandonados, completam um elenco de sugestões para um lucrativo adentramento nas conturbadas vias ascético-místicas daqueles recuados e, no entanto, fascinantes esquemas culturais do século XVI.

Critérios de transcrição podem sempre discutir-se, mas os que aqui se seguem estão, pelo menos, razoavelmente clarificados, gralhas, sempre as há, mas muito pouca relevância têm neste amplíssimo painel literário.

E, finalmente, o que não é ostentação, mas prova de bom gosto, a apresentação é excelente, desde o modelo das capas, com reprodução da assinatura de Frei Luís, até à consistência do papel e à clareza das gravuras.

Luís de Granada, sabe-se por palavras suas recuperadas na *Presentación* (p. 14), preocupava-se com o rosto dos seus escritos, cuidava da letra, seguia o labor tipográfico, experimentava a colocação de títulos e o desenho das páginas.

Frei Álvaro Huerga quis ser fiel às passadas do amigo-escritor com quem há tantos anos vem convivendo.

Só lhe fica bem.

Maria Idalina Resina Rodrigues

Gregorio López, *Declaración del Apocalipsis* (Edición, estudio preliminar y notas de Álvaro Huerga) Madrid, Fundación Universitaria Española – Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, 286 páginas.

O livro de que damos aqui notícia são, verdadeiramente falando, duas obras: uma (17-149), a larga introdução em que o Padre Álvaro Huerga, O.P., oferece o «estado da questão» da «questão Gregorio López» – da biografia à obra, muito especialmente pelo que à *Declaración* diz respeito – e outra (151-286), a *Declaración del Apocalipsis* desse «misterioso» – e não deixa de ser interessante anotar, desde já, as vezes que mistério, misterioso, hermético cruzam a «Introducción» – personagem que foi esse «primo anacoreta dell'Indie».

Convirá, porém, dizer que nem uma obra nem outra são inéditas, pois a bela introdução de Álvaro Huerga é, com alguma importante variante – um preciso aparato bibliográfico – e dois interessantes apêndices – os exâmetros *Rerum gestarum a venerabili servo Dei Gregorio Lopesio compendium carmine expositum*, publicados a primeira vez em Roma, 1753 (51-54) e o *Testamento* (137-138) em que o hermitão declara não ter absolutamente nada de que dispor, nem sequer de vontade sobre o lugar e sítio da sua sepultura, pelo que, quanto a este ponto final, se abandona à vontade do arcebispo de México ou de quem fizesse as suas vezes –, a reprodução das páginas fundamentais que tinha dedicado a Gregorio López nesse *opus magnum* que é a sua *Historia de los Alumbrados*, Madrid, 1978 – 1994 (conf. III, *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, Madrid, 1986, 508-691), a *Declaración del Apocalipsis* também já tinha conhecido, pelo menos, 6 edições. Deste modo, podemos hoje dispor, em cómodo volume, de dois textos imprescindíveis para o estudo de Gregorio López. Anotemos ainda que Álvaro Huerga enriqueceu a *Declaración* de López com bemvindas notas, embora, se mal não lemos, nada nos diga, para além da sua localização arquivística, sobre o valor da cópia do *Testamento* que, ao parecer, junto com a *Declaración*, se conserva na Biblioteca da Universidade de Salamanca ... Como poderia deduzir-se do indica o cabeçalho da cópia salmanticense, ainda se guarda, efectivamente, entre «los papeles originales que se enviaron a Roma», a cópia autenticada do respectivo original mexicano?

Mesmo tentando não passar da nossa chinela, permita-se-nos, contudo, chamar a atenção para algumas questões da *Vida del siervo de Dios* que a leitura das páginas de Álvaro Huerga reavivou.

Não vale a pena seguir discutindo a nacionalidade de Gregorio López, mesmo se não sabemos como soube o Padre Francisco Losa que Gregorio nasceu em Madrid em 4 de Julho de 1542 e foi baptizado na igreja de S. Gil... É muita informação para quem nem sequer logrou saber o nome dos pais do biografado. Donde provirá esta informação? Do próprio biografado? E se soube pelo próprio Gregorio López do breve tempo que serviu de pagem na corte de Carlos V (*Vida*, cap. I), não foi por ele, mas, sim, por «un hombre grave y fidedigno» – por que nos esconderá o seu nome? – que soube da tentativa vida heremítica de Gregorio em terras de Navarra. Mas por Gregorio conseguiu saber das «cosas de mucha edificación» que, de regresso de Navarra, viu em Burgos... Porquê conseguir saber tudo isto e não conseguir que lhe fosse revelado, para além do nome dos pais, o numero de irmãos? Não teria sido possível encontrar quem na Madrid dos finais do século XVI, apesar de tão diferente da de 1542, soubesse de um rapazinho que quis ser hermitão em Navarra, que foi pagem na corte, etc., e que tinha desaparecido? Esse «hombre grave e fidedigno» não saberia nada mais? Será também verdade que não estudou latim – ponto em que tanto insiste Losa e aludem outros documentos, como a carta de Filipe III de 18.9.1620 ao vice-rei, marquês de Guadalcázar –, quando o vemos ler a Bíblia e outros livros que só em latim eram consultáveis? Queria Gregorio López dizer – se foi ele verdadeiramente o informador – que não estudou latim em qualquer escola? Ou toda esta ignorância é um modo hagiográfico de Francisco Losa sublinhar – e fá-lo tantas vezes – o «milagre» do seu saber e da sua sabedoria? «Milagre» foi precisamente a palavra que, por duas vezes, utilizou Filipe III na referida carta ao vice-rei para explicar que «un hombre sin letras escribiese en materia la más alta y dificultosa y obscura de las Divinas Letras». De D. Maria Vela y Cueto (1561-1617), uma cisterciense quase contemporânea de Gregorio López, também se disse o mesmo e até houve necessidade de escrever em sua defesa (Fr. Angél Manrique, *Apología por la mujer fuerte*, Madrid, 1617). Algo de uma polémica semelhante – e não seria o único ponto discutido da sua vida (*Vida*, cap. VI) – poderá ter havido à volta de Gregorio quando, depois de tantas referências de Losa à constante leitura da Bíblia pelo seu biografado, escreve que Fr. Geronimo de Ocampo, O.S.A., «yo a un religioso grave de la Orden de Santo Domingo, que le avia dicho en confesión Gregorio Lopez que nuestro Señor le avia dado la inteligencia de la Sagrada Escritura», donde, conclui Losa, «todos tuvieron por muy cierto que su ciencia fue infusa, y sobrenatural».. (*Vida*, cap. XI). Quase outro tanto poderia dizer-se dos seus saberes médicos, pois não parece crível (humanamente crível, claro) que brotasse apenas da observação empírica, situação que leva biógrafo a prevenir que G. López «era también muy inteligente en el Arte de Medicina...» (*Vida*, cap. XIII), ainda que aqui não avance uma explicação para o tipo dessa inteligência... E, no entanto, sabemos que muito leu e ouviu ler. Não só os livros que Losa enumera e sugere, mas também, muito provavelmente, outros autores que cita no sua *Declaración...*, embora muitos destes possam não representar muito mais que referências que ouviu em sermões e conversas com teólogos que, com motivos diversos, o visitavam... O processo é conhecido, sobretudo tendo em conta a sua boa memória, dote que Losa eleva a limites sobrenaturais, pois «preguntandole qualquier lugar o sentencia acudia siempre con una presteza, y certidumbre maravillosa, con grandissima precision y claridad (*Vida*, cap. XI), tudo porque «sabia y tenia muy en prompto todas quantas cosas estan en la Sagrada Escritura, y en que libro, capitulo y numero» (*Vida*, cap. V), como o demonstrariam certos casos que Losa recorda (*Vida*, cap. XI)... Aliás, o

seu método de leitura e a velocidade com que lia (*Vida*, cap. V) caem dentro do mesmo tipo de explicação, já que o seu «modo de leerlos era raro, y cosa mas que sobrenatural» (*Vida*, cap. V). Por outro lado, ainda dentro deste campo semântico da sua *sapientia* e *doctrina*, temos de ter em conta o seu afã pela *varia eruditio* – «era aficionadísimo a libros», que, para que quem tinha na sua ermida além da Bíblia, «un compas y un globo terrestre» que o acompanham em algumas gravuras, nem sempre seriam apenas de *eruditio sacra*... – e que, ao parecer, nem sempre eram apenas esses livros emprestados que velozmente lia e devolvia ao fim de três ou quatro dias (*Vida*, cap. V), mas também eram livros seus, pois os comprara, como deixa perceber A. Huerga (80-81) citando informações do seu processo de beatificação. E seria apenas a exploração da sua (inata? sobrenatural?) veia artística a fonte da sua grande capacidade para fazer «muchas formas de letras con singular perfeccion» (*Vida*, cap. XII), arte com que chegou a ganhar a sua vida? Estas questões – possivelmente demasiado positivistas... – talvez tenham, algum dia, que ser pensadas e, mesmo que a resposta venha a ser negativa, valeria a pena verificar, para além das preciosas páginas do processo de beatificação, os arquivos da Ordem dominicana em Roma – Gregorio Lopez teve uma relação muito importante com os «Frades Pregadores» – e os da Companhia de Jesus, sempre bem informados do que ia sobressaindo no âmbito das suas missões, com que também entrou em contacto. Mas ficaremos sempre com a impressão de que a biografia de Losa mais pertence ao domínio da hagiografia do que da história..., tal como as reivindicações do seu tradutor lusitano... E como hagiografia tem de ser lida e estudada. Talvez, por isso – e não propriamente por uma fidelidade histórica derivada de se encontrar «falta de datos» – «exageró [Losa] un tantico la incultura de su héroe» (A. Huerga, 79)... Todos os géneros têm os seus cânones e Francisco Losa parece ter querido começar pelo *sine patre, sine matre sine genealogia*... que preside ao corte com o mundo que representa toda a vida religiosa, muito especialmente, do ponto de vista de segregação voluntária e radical, a vida heremítica. Tudo o resto, em diferentes doses, poderia derivar desta perspectiva... E compreenderíamos melhor essa figura «idealizada» que ditou a sua «imagen europea»... Nada admira, pois, que a sua *Declaración del Apocalipsis* – «tratado» escrito, em 1586, a pedido de Fr. Luis de Cobos, O.P. e levado a cabo em oito dias e «compuesto, como dicen, de primera intencion, sin que enmendasse o borrasse una letra» (*Vida*, cap. XII) – também resultasse, como se pensava «con no pocos fundamentos», de «ciencia infusa, e luz sobreanatural». A. Huerga estuda esse comentário acentuando que nele «predomina a clave de la historia universal del mundo y de la Iglesia» (77), ponto de partida e de chegada da sua «gozosa mentalidad apocalíptica» (A. Huerga, 71). Uma visão comum a muitos dos que o rodeavam e que suscitou e contextualiza a sua *Declaración*, mas que, certamente, como para outros pontos de vista, linda, alguma vez, com certas formas de alumbradismo – e A. Huerga rejeita, com documentos na mão, classificar Gregorio Lopez de alumbrado e, conseqüentemente, mesmo de «pre-quietista», já que, se citações inoportunas valessem para estas classificações, teríamos também de dizer S. Juan de la Cruz «pre-quietista», pois Molinos igualmente o cita..., e Santa Teresa, que correu a mesma sorte e já em seus dias não tinha faltado quem a quisesse aproximar dos alumbrados – terá sido exagerada por discípulos ou admiradores seus.

Independentemente da distinção, importante em qualquer caso, de saber se, a propósito da *Declaración* de Gregorio López devemos falar de «temporalismo religioso» ou de «milénarismo» (conf. Josep-Ignasi Saranyana, *Análisis doctrinal del «Tratado del*

*Apoacalypsi» de Gregorio López – † 1596 en México –, publicado en Madrid en 1678 in Storia e figure dell'Apocalisse fra 500 e 600 (a cura di Roberto Rusconi, Roma, 1996, 225-246), talvez valesse a pena chamar a atenção para a perspectiva ascética e moral (com acentos críticos, alguma vez, que poderiam ser referíveis à realidade americana) de algumas glosas da sua *Declaración*, pois, por vezes, elas conferem um carácter quase devoto ao seu comentário.*

Álvaro Huerga fornece ainda em «Fuentes y bibliografía» preciosas indicações sobre manuscritos e edições das obras autênticas de Gregorio López – a *Declaración del Apocalipsis* e o *Tesoro de Medicinas* –, embora fosse muito útil para poder bem calibrar do valor das cópias manuscritas completar tais indicações com a datação das mesmas... E face à indicação que Mestre Álvaro Huerga dá (132, nº 32 e 35) sobre a edição da biografia de Losa – Madrid, Bernardo Hervada, 1674 – de que existe um exemplar apenso ao processo de beatificação, convém recordar que reproduz a edição de 1648 retocada por Luis de Muñoz, se é que não houve outra anterior, pois as datas das licenças são de 1642. E a título de simples curiosidade, poderá ter algum interesse saber que existem exemplares dessa edição de 1674 unidos e encadernados com exemplares da primeira edição da *Declaración* (Madrid, Antonio Francisco de Zafra, 1678), trabalho que, pela técnica e tipo de encadernação, deverá remontar a esse ano de 1678 ou datas próximas, o que poderia sugerir que Zafra comprou a edição da *Vida* de 1674 ou o que dela restava. Assim acontece com o exemplar que possuímos.

E se a tudo isto juntarmos a reprodução dos rostos de algumas das edições antigas, teremos que confessar que não só estamos perante esse utilíssimo volume de duas obras que começamos por referir, mas também de um belo livro. E que tudo e por tudo há que agradecer. E pela nossa gratidão talvez o Padre Álvaro Huerga possa perdoar a impertinência de muitas das nossas questões.

José Adriano de Freitas Carvalho

J. Pinharanda GOMES – *Imagens do Carmelo Lusitano. Estudos sobre história e espiritualidade carmelitas*, Lisboa, Paulinas, 2000, 359 pp.

Imagens do Carmelo Lusitano é uma obra que reúne 16 artigos e ensaios realizados por Pinharanda Gomes, sendo cinco deles inéditos e onze publicados em revistas e actas, entre 1983 e 1998. Todo este volume de carácter monográfico se centra em torno de figuras da Ordem do Carmo em Portugal, à semelhança do que o autor realizou para o 7º volume da colecção *Pensamento Português*, a propósito da Ordem dos Pregadores. Conforme o autor explica no prólogo ao leitor, este livro, pela incursão temática e pela organização que lhe subjaz, poderá ser considerado, pelos que foram adquirindo a colecção que terminou justamente com o volume número sete, como uma espécie de oitavo volume desse extinto *Pensamento Português*.

Para além dos opúsculos e do prólogo referidos, o livro apresenta um útil *Breve Elucidário Carmelita*, uma reconstituição revista e ampliada de verbetes redigidos por P. Gomes para a 2ª edição da *Enciclopédia Verbo* e que permitem ao leitor menos familiarizado com termos de devoção e espiritualidade situar-se com precisão perante factos, nomes, instituições e expressões que exigem rigor na sua delimitação e compreensão. Por último, um *Documento Gráfico* de 16 páginas, onde se exibem folhas

de rosto de obras dos séc. XVI, XVII e XVIII referidas e valorizadas ao longo dos ensaios, bem como o lábaro de D. Nuno Álvares Pereira, retratos de figuras históricas do Carmelo português, etc. Pensamos que este apêndice documental se destina a levar o leitor actual e menos familiarizado com a história do livro e da iconografia a ter a percepção da linguagem tipográfica (verbal e iconográfica) que apresentava as obras e de algum modo as significava. Nesta perspectiva, a inclusão de uma fotografia actual das monjas de Moncorvo no final deste documento gráfico parece-nos algo destoante. O livro termina com duas páginas onde o autor esclarece o leitor sobre a origem e o contexto dos artigos publicados.

Os trabalhos de Jesué Pinharanda Gomes iniciaram-se muito cedo, aos 16 anos, na Guarda, e o seu apego às raízes conduziu-o, de início, a trabalhos de natureza etnográfica (lembramos as *Práticas de Etnografia*, Lisboa, 1968). Enveredando posteriormente pela reflexão filosófica e pelo interesse pela história religiosa, Pinharanda Gomes concentra a sua actividade intelectual em trabalhos sobre autores e contextos portugueses (Domingos Tarroso, Raul Leal, Cunha Seixas, Marechal Saldanha, etc.), alguns reunidos em *Filologia e Filosofia* (Braga, 1966), palco em que se esforça por valorizar, sublinhar e dignificar a cultura e o pensamento portugueses, procurando no entanto nunca abandonar o interesse pelas figuras mais emblemáticas da sua região. Mais recentemente, o autor tem prestado valioso contributo para a história da Igreja em Portugal, ao dedicar estudos de fôlego a figuras eclesiásticas marcantes da história portuguesa contemporânea e recuada, como *D. Tomás Gomes de Almeida Bispo de Angola e da Guarda* (Braga, 1979), *O Arcebispo de Évora Dom Teotónio de Bragança* (Braga, 1984), *D. Manuel da Conceição Santos, Vice-Reitor do Seminário da Guarda (1905-1916) e Bispo de Portalegre (1916-1920)* (Évora, 1996), *Dom Manuel Martins Manso, Bispo do Funchal e da Guarda (escritos pastorais)* (Lisboa, 1996), etc.

O título deste livro agora apresentado por Pinharanda Gomes indicia que a obra, na sua generalidade, procura restringir-se à vivência dos princípios do Carmelo no contexto português, na sua especificidade e nos seus contributos. Mas *Carmelo Lusitano* é também uma expressão cuja vitalidade remonta ao séc. XVI e que Pinharanda Gomes interpreta como resultante da «necessidade de distinguir o tradicional Carmelo da reforma teresiana, como se houvesse o sentimento de surgência de um Carmelo castelhano» (p. 321). Neste plano de orientações, compreende-se que os artigos aqui inseridos percorram um itinerário que vai do primitivo Carmelo observante (entrado em Portugal em 1251), passando pelos movimentos e contornos da reforma descalça em Portugal, detendo-se nas adaptações de algumas figuras e comunidades carmelitas às orientações políticas, educativas e filosóficas do séc. XVIII, e terminando com uma reflexão sobre a responsabilidade do leigo carmelita nos nossos dias. De permeio, vai sempre traçando as directrizes que definem o itinerário espiritual – de ontem, como de hoje – do carmelitanismo (o que acontece particularmente em *O Galaaz do Carmelo*) ou estabelecendo distinções que se lhe afiguram pertinentes para a compreensão da espiritualidade carmelita, sobretudo o conceito de descalcez («a descalcez significa: viver a regra em sua pureza» [p. 150]) ou o binómio calçado/descalço: «Assim, dentro da Ordem do Carmo, da única, surgiu uma nova comunidade: a Ordem do Carmelo Descalço. Uns seguiram a reforma teresiana, outros continuaram na observante. Hoje, temos de distinguir os Descalços (O.C.D.) dos tradicionais, que, por motivos de identificação, juntam ao seu nome a abreviatura O. Carm. São estes que, por antinomia,

se chamam Calçados. Na verdade, não há Carmelitas Calçados nem Descalços. Há Carmelitas» (p. 150).

Pinharanda Gomes constrói este percurso pelo interior das figuras e dos factos, recrutando fontes literárias, historiográficas, legislativas, litúrgicas, que utiliza com o maior rigor. A sua documentação é criteriosa e fidedigna, revelando uma proveitosa leitura dessas fontes, própria de quem interiorizou os textos com que gostosamente conviveu.

Não vamos proceder à descrição e apreciação pormenorizada de todos os artigos, mas apenas salientar aspectos mais significativos desta obra e da análise percuciente de Pinharanda Gomes – sempre, naturalmente, salvaguardando o facto de que a leitura de uma obra é sempre projecção das obsessões do leitor.

Começando do princípio, embora sem passar, como se disse, por todos os opúsculos, *Livrarias Carmelitas Portuguesas dos fins do séc. XVI* afigura-se particularmente útil para a compreensão da cultura portuguesa deste século, porque, mesmo sendo um apanhado de um artigo de Joachim Smet, não deixa de ser pertinente, pela divulgação de trabalhos infelizmente sempre insuficientemente conhecidos entre nós, e pela reconstrução de uma área da cultura monástica – a da leitura – de tão acrescido interesse nesta última década. Neste espaço se divulga o inventário realizado por Sivori, secretário do Padre Geral, Fr. João Baptista Chizolla, aquando da visita canónica realizada às províncias de Hispânia, incluindo Portugal, entre 1594 e 1595. Sivori registou o espólio bibliotecário de cinco dos nove conventos que visitou na província de Portugal e, se bem que se registem omissões significativas na forma como o inventário foi feito, o registo de 489 títulos constitui já uma amostragem significativa do que se lia nas casas carmelitas portuguesas. Pena é que não se tenham registado as datas de edição ou que não se tenha distinguido o impresso do manuscrito. Mas, só por si, o arrolamento de títulos já é melhor do que nada. A totalidade de obras em Latim vem confirmar uma das especificidades que hoje se pressente ser apanágio das bibliotecas conventuais masculinas.

O espírito de D. Fr. Amador Arrais, O. Carm., bispo de Portalegre, procura dar a divulgar ao leitor uma síntese dos principais tópicos da doutrina teológica e mística de D. Fr. Amador Arrais, que o bispo ordenou didacticamente ao longo de 10 *Diálogos*, publicados pela 1ª vez em Coimbra, em 1589. Pinharanda Gomes procura relevar dos escritos de Arrais aquilo que os especifica como discurso carmelita. Sem esquecer o contexto histórico em que Arrais viveu, Pinharanda Gomes sublinha que a «obediência carmelita» a que «Arrais alude no fim do seu livro é de facto a obediência calçada. As diferenças entre Calçados e Descalços são mínimas, quando comparadas com as identidades, mas, no tempo em que Amador Arrais viveu, ainda não se via com clareza este aspecto e julgava-se que a diferença era maior do que a identidade» (p. 88). Mas é sobretudo em torno da teologia mística de Arrais que o autor se centra, mostrando que, apesar de Arrais provavelmente não se afastar muito das posições tomadas por Jerónimo Tostado (p. 88), «não há diferenças de fundo entre a teologia mística de Arrais e a mística que Teresa expõe no *Caminho*» (p. 98), obra que a santa terá com toda a probabilidade redigido ao mesmo tempo que Fr. Amador compunha os *Diálogos*. Do pensamento de Arrais, profundamente marcado pela dimensão cristológica, P. Gomes destaca sobretudo o sistema mariológico construído pelo bispo de Portalegre, que o inscreve profundamente na espiritualidade carmelita, salientando a defesa de que «a

conceição de Cristo ocorre no momento em que o Anjo diz *ave*, mas a encarnação de Cristo só ocorre no momento em que Maria consente ao Espírito Santo e diz esse consentimento, ao proferir a resposta da amada ao amador: *ecce ancilla Domini*» (p. 105). A teologia dos *Novísimos* de Arrais também é chamada à colação neste artigo, na medida em que ela pode também ser padrão de avaliação do carmelitanismo dos *Diálogos*. Assim, a visão carmelitana da morte em Fr. Amador Arrais transparece sobretudo do modo como é apresentado o trajecto do moribundo, marcado pela mística do Escapulário e pela intercessão de Maria, «assistente ao juízo final» (p. 111).

Caminhos portugueses de S. João da Cruz, o mais extenso dos trabalhos aqui compilados, é lugar para variadas incursões do autor em aspectos diversos relacionados com o Carmo descalço e calçado. Mas a figura do português Fr. Jerónimo Tostado, esse Visitador que ordenou a prisão de Juan Yepes no cárcere do Convento de Toledo, é talvez o centro fundamental do interesse de Pinharanda Gomes, empenhado na reavaliação do papel de Tostado como opositor da reforma teresiana e perseguidor do futuro S. João da Cruz. A imagem de Jerónimo Tostado gravou-se na história sobretudo através dos testemunhos que sobre ele deixou Santa Teresa, que prevaleceram sobre qualquer outro ponto de vista. «José Pereira de Santa Ana, o mais notável dos cronistas observantes, ao descrever a evolução da Ordem entre 1576 e 1578, mostra-se favorável à reforma, não achando espaço para justificar Tostado, ainda que o ache para salientar a estima em que Teresa de Ávila era havida pelos observantes do Carmo de Lisboa» (p. 142). Pinharanda Gomes repassa neste artigo as várias considerações dos cronistas da Ordem em relação a Tostado, sugerindo que a mitificação da figura de Santa Teresa constituiu sempre de algum modo um impeditivo para um equilibrado entendimento da figura do Visitador. Por isso destaca Miguel de Azevedo, que mostrou de que modo «o carmelita observante se limitou a cumprir honestamente as funções de Reformador para que havia sido nomeado» (p. 143). Assim, Pinharanda afirma que «é lícito concluir que Jerónimo Tostado (para além de padecer de alguma antipatia em Espanha, onde para todos os efeitos era olhado como português) não pretendeu aniquilar os Descalços, mas teve por missão guardar intacta a unidade da Ordem do Carmo. A esta luz tem de ser considerado entre os mestres espirituais do séc. XVI, em que seguiu a regra na sua nudez primitiva, sem mitigação (...) Aliás, a binomia calçados – descalços é um equívoco político na esfera da Ecclesiologia» (p. 148). E vai ainda mais longe: «o que está em jogo para Tostado não é a aniquilação do Carmo Novo; é a defesa do Carmo. Se alguma vez tivesse negligenciado essa função, mereceria ambas as coisas: o desagrado dos Observantes e a desconsideração dos Descalços (...). Se tudo tivesse sido fácil, sem a oposição dos Observantes posta em prática por Tostado, talvez o movimento descalço não ganhasse a solidez necessária para se definir e afirmar como Ordem para sempre» (p. 145). Outros aspectos polémicos são referidos e problematizados neste extenso artigo, de que salientaremos apenas mais um: a valorização da personalidade profética, clarividente e intuitiva de S. João da Cruz, feita, entre outros factores, com base no facto do santo não ter ido, aquando da sua permanência em Lisboa, ao convento da Anunciada, onde Soror Maria da Visitação pontificava então com as suas chagas, êxtases e misticismos, credenciados por Fr. Luís de Granada. Pinharanda Gomes procura mostrar que a atitude de S. João da Cruz pode ter tido diversas razões e que teve, também as suas consequências: «Que relevo teria na vida de João da Cruz este episódio da omissão da visita, caso se houvesse concluído que Maria da Visitação era autêntica? (p. 161)».

«Quem pode sustentar que uma palavra de João da Cruz a Maria da Visitação poderia ter dado uma orientação diferente à história da espiritualidade hispânica?» (p. 162).

Pinharanda Gomes aproveita ainda este espaço de reflexão em torno da recepção do santo em Portugal para chamar a atenção sobre a necessidade de estudar as «posições políticas do Carmelo Lusitano e do Carmelo Descalço face ao domínio castelhano entre 1580 e 1670», que permitiriam dilucidar melhor a aceitação ou rejeição portuguesa face a certos valores castelhanos: «Convém não esquecer que, a partir de 1640, e durante alguns decénios, Roma não reconheceu os bispos nomeados pela Monarquia Portuguesa, que a diplomacia castelhana lançava uma forte cortina sobre a vida portuguesa em Roma, e que este ambiente de algum modo contribuiu para suscitar alguma rejeição dos portugueses pelos valores castelhanos, entre os quais se situava João da Cruz» (p. 165).

Em *Mestre João da Silveira, O. Carm.*, chama-se a atenção para páginas da espiritualidade carmelita que, por serem escritas em Latim, são, hoje, praticamente desconhecidas, e onde lateja uma fortíssima mariologia, nem sempre devidamente pesada no contexto da espiritualidade carmelita. João da Silveira pertence a esse número de Mestres que escreveram sob o signo do Latim escolástico, e a sua obra revela a espiritualidade carmelitana associada a um marcado josefo-marianismo. Considerando que um dos mais significativos contributos do Mestre João da Silveira foi justamente a doutrina que expôs sobre a Imaculada Conceição (cujo culto se pode remontar a 1149 em Lisboa, embora a definição do dogma só se afirme em 1854), Pinharanda Gomes traduz o estudo feito, mais uma vez, por Fr. Joachim Smet, carmelita holandês da actualidade, sobre a doutrina mariológica relativa à Imaculada Conceição de Maria, com base no *Opusculum Quartum de Immaculata Conceptione*, escrito por João da Silveira na sequência da publicação da bula do Papa Alexandre VII, em 8 de Dezembro de 1661.

Em *Aforismos Espirituais ou ditos de Maria*, Pinharanda Gomes apresenta uma versão sumária dos principais escritos espirituais de Soror Maria Perpétua da Luz, seguindo a lição que deles apresentou Miguel de Azevedo. Os textos, aqui disponibilizados «na esperança de que a admirável alma reformada de Maria Perpétua suscite renovado interesse pela vida carmelita» (p. 213), aguardam uma apreciação que tente integrá-los no filão dos escritos místicos portugueses e na vasta rede transtextual em que inevitavelmente se inserem. A espiritualidade desta monja convoca nos textos vectores que conferem consistência a certas dominantes da espiritualidade carmelita que a obra de Pinharanda foi referindo reiteradamente: a devoção ao Menino do Carmelo, a devoção a Santa Ana, S. Joaquim e S. José, a matriz de Elias, etc. De facto, o carácter monográfico de *Imagens do Carmelo Lusitano* assenta numa dupla linha de consistência: por um lado, a unidade tecida pela sequência de figuras carmelitas portuguesas; por outro, a reiteração de temas e orientações específicas da espiritualidade carmelita, sobre as quais Pinharanda Gomes procura chamar a atenção. Nesta unicidade, só o registo discursivo, às vezes tendentemente apologético em alguns artigos – embora entendível pelo contexto de produção de certos trabalhos – quebra pontualmente a harmonia, pelo envolvimento afectivo do autor, que se quereria menos patente.

É claro que urge fazer sistematizações e apreciações críticas de algum material textual que nos é apresentado ao longo desta obra e que os artigos, pela sua dimensão e muitas vezes pelo contexto em que foram escritos e recebidos, não puderam levar a cabo. Por este facto, a obra constitui uma urgente chamada de atenção para o hercúleo trabalho

de investigação que ainda falta fazer em torno da história da espiritualidade portuguesa, tarefa que em muitos outros países e para esses contextos se encontra bastante mais avançada.

Em *Miguel de Azevedo na apologetica eliano-mariana*, Pinharanda Gomes recupera um dos nomes de referência nas fontes historiográficas da Ordem do Carmo, que viveu entre os sécs. XVIII e XIX, focalizando a sua atenção mais uma vez nas obras menos conhecidas, mas de incontornável importância. Assim, depois de referir as obras editadas de Miguel de Azevedo, Pinharanda Gomes detém-se sobre o teor de três manuscritos guardados na Biblioteca Nacional de Lisboa, que considera importantes por revelarem a «perspectiva quanto à apologetica eliano-mariana de Miguel de Azevedo» (p. 255). Mais do que o perfil de historiador ou cronista de Miguel de Azevedo, Pinharanda Gomes destaca o seu recorte pedagógico e apologetico e aponta a necessidade de imprimir e difundir hoje o *Ano Santificado*: «Julgamos que, depois do *Breviário Carmelitano* de Coimbra, *Breviari O. Fr. B. V. M. M. Carmelo – Supplementum* (Coimbra, 1674), a Ordem não dispôs em Portugal de texto orientativo comparável ao de Azevedo, pesem embora os «chavões» da época, que o escritor não podia deixar de usar, sob pena de restringir o efeito comunicativo» (p. 257). Em *Maria Santíssima Venerada*, Miguel de Azevedo propôs que as primeiras Irmandades Carmelitas derivaram das antigas corporações israelitas, readaptadas pelos primeiros cristãos, para fazer derivar desse facto a ideia de que as comunidades de Assídeos, ou de Esseneos, marcadas pela «inocência dos seus costumes», tomaram como modelos místicos Elias e João Baptista. Para Pinharanda Gomes, Azevedo sabe onde quer chegar: «no quadro dos Mendicantes, os Carmelitas ascendiam, enquanto fraternidade, aos Essénios. A evolução das Irmandades Carmelitas depende, ao longo dos séculos, deste espírito inicial, acrisolado na experiência dos primeiros Carmelitas que, na sua opinião, foram «coadjutores dos apóstolos» na pregação a Oriente. Insiste deveras nestes pontos: herança essénica, opção por Elias e por João Baptista, relação de vida quase sanguínea com Maria, e, enfim, a irmandade espiritual entre Carmelitas Regulares e Carmelitas Seculares desde os primórdios» (p. 256).

Deixamos ao leitor a curiosidade de desvendar os outros textos propostos nestas *Imagens do Carmelo Lusitano*. É que em todos estes trabalhos aqui reunidos por P. Gomes (que sempre sublinha a «carência de uma História da Teologia em Portugal» [p. 204]), mais do que a pretensão de uma avaliação crítica dos textos da nossa espiritualidade – o que o contexto em que foram escritos ou proferidos nem sempre permitiria, como já se disse – ressalta a preocupação dominante de divulgar textos esquecidos desta espiritualidade portuguesa, no caso vertente, carmelita, com vista a uma sistematização dos contributos portugueses nesta matéria.

Por todo este trabalho que tem vindo a construir com mestria e utilidade, lançando luz sobre alguns vectores menos esclarecidos da história da nossa espiritualidade, é com justo mérito que vemos aparecer Pinharanda Gomes como colaborador do recente *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, que o Círculo de Leitores tem vindo a publicar, sob a direcção de Carlos Moreira Azevedo.

GIOACCHINO DA FIORE, *Commento a una Profezia ignota* – a cura di Matthias Kaup, Centro Internazionale di Studi Giocimiti, Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, N° 10, Viella, Roma, 1999, 200 pp.

O joaquimismo foi – na opinião de Norman Cohn (*Na Senda do Milénio, Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, Editorial Presença, 1980) – o sistema profético que haveria de ter mais influência entre todos os conhecidos na Europa até ao aparecimento do Marxismo...

Apesar de, no seu tempo, o abade Joaquim se ter distanciado de todos os movimentos contestatários que pusessem em causa a doutrina, os costumes e as instituições, as suas ideias depressa seriam aproveitadas por movimentos subversivos. Pouco tempo depois da sua morte – 1202 –, além das quatro obras consideradas autênticas, apareceram outras nove que lhe foram atribuídas, e cerca de vinte claramente apócrifas, e, essencialmente a partir de 1240, os textos joaquimitas – e agora também os pseudo-joaquimitas – começaram a ter uma particular divulgação no seio da ordem dos Frades Menores, onde ganhará forma uma literatura de carácter escatológico franciscano-joaquimitica de que é exemplo o comentário *Super Hieremiam* laborado na primeira metade do século XIII ...

O vastíssimo *corpus* bibliográfico e ideológico que deu forma ao que Henri de Lubac chamou a descendência espiritual de Joaquim de Flora (*La postérité spirituelle de Joachim de Flore...*, Paris, 1978) foi, muitas vezes, portanto, feito de «traições» e «adultrações» do pensamento de Joaquim de Flora, não só no interior da Igreja como no seio de movimentos laicos, e por isso, o mesmo autor fala de «une forêt touffue» que se estende até aos tempos modernos e em que é tarefa gigantesca encontrar e compreender devidamente o ideário original... Por esta razão – apesar das muitas obras feitas com esse intuito –, continuam a ser de particular interesse os trabalhos que dão passos pertinentes nesse sentido, e a obra em questão é um importante contributo para tal...

Matthias Kaup (Erlangen 1966) é investigador na Universidade de Constanza e especialista em literatura profética e escatológica no período medieval... Nesta obra – depois de uma concisa e esclarecedora introdução (11-135) – transcreve, traduz e trabalha – anotando profusa e pertinentemente – o comentário de Joaquim de Flora a um texto anónimo conhecido como *Prophetia ignota*.

Teria sido em Maio de 1184, provavelmente em Veroli, que, na presença de delegados papais, foi pedido a Joaquim de Flora uma explicação de um pequeno texto – com cerca de 110 palavras (152), – de autoria incerta, e encontrado entre os bens do falecido Cardeal Matteo de Angers...

No que diz respeito à estrutura formal e semântica, a pequena profecia poder-se-á dizer característica do texto profético escatológico medieval. Divide-se claramente em três partes: numa primeira anuncia-se uma tribulação iminente – «Excitabitur Roma contra Romanum, et Romanus substitutus Romano Romam imminuet»; na segunda, desenha-se um período de paz interior e serenidade para os «scduli» que no meio do pranto se dedicariam fervorosamente à oração, transformando as lágrimas derramadas em serenidade e paz interiores – «et in lacrimis multorum erit requies»; e, na terceira parte, apregoa-se uma renovada tribulação protagonizada pelo «immutator seculi» – uma forma de significar o Anticristo (80, n. 25) –, e então «Surget furor contra simplicem, et

simplicitas attenuata spirabit. Decor convertetur in dedecus, et gaudium multorum erit luctus».

Como normalmente, também neste caso o autor – ou autores – anónimo, recorre a um *vaticinium ex eventu*, isto é, remete, de uma forma mais ou menos velada, para acontecimentos contemporâneos de forma a dotar o texto de credibilidade e pertinência. A primeira frase, aparentemente enigmática, remetia claramente – e é essa a leitura de Joaquim de Flora – para a saída do Papa Alexandre III (papa de 1159 a 1181) de Roma e para o confronto que mantinha com o imperador Frederico I Barba-Roxa contra quem lançou, com as cidades guelfas, a *Liga lombarda* (1167).

Há, portanto, vários sintomas de que o criador daquele texto conhecia o que se pode designar como «património profético», cujas imagens e linguagem utiliza; e o facto de ter sido encontrado entre os haveres do Cardeal Matteo de Angers, são razões que sustentam a hipótese de estarmos perante um escrito laborado num ambiente curial que – principalmente durante os anos em que o papa sofreu uma itinerância imposta – via a sua autoridade eclesiástica enfraquecida... – e, assim sendo, poder-se-ia falar de um aproveitamento político da profecia... A estrutura triádica do texto – que materializa uma «moderna» noção de história como processo progressivo – era um estímulo claro para a esperança «numa idade sabática»...

Relativamente ao comentário propriamente dito, um dos objectivos de Matthias Kaup é pôr uma pedra sobre a antiga polémica relativa à sua autenticidade. Os trabalhos de Buonaiuti (*Scritti minori di Gioacchino da Fiore*, Roma, 1936), Foberti (*Gioacchino da Fiore. Nuovi studi critici...*, Firenze, 1934), Tondelli (*Gioacchino da Fiore, Liber Figurarum, s. d.*) puseram-na em causa; e teve, entre outros, em Grundmann (nomeadamente em *Joachim von Fiore, De prophetia ignota, s. d.*), M. Reeves (*The Influence of prophecy in the later middle ages*, Oxford, 1969) e McGinn (*Joachim and the Sibyl...*, 1973) acérrimos defensores.

Matthias Kaup, no fundo, elucida as conclusões tiradas por McGinn – e comumente aceites nos trabalhos mais recentes sobre a matéria – apresentando como prova evidente da legitimidade do comentário as muitas analogias e conexões que tem com as outras obras de Joaquim de Flora. Depois de tal contiguidade considera «superflua una nuova discussione sulla questione dell'autenticità» (34).

É nesta constante tentativa de confrontar um dos primeiros escritos de Joaquim de Flora com as obras laboradas antes e depois – tudo aponta para que, pelas analogias temáticas, tenha sido escrito depois dos *Dialogi* (33) –, que está, na nossa opinião, uma das razões da distinção do trabalho. Parece-nos ter conseguido dar passos importantíssimos no sentido de se precisarem os métodos, as ideias e o esquema doutrinário que o abade tinha nesse estádio madrugador da sua produção bibliográfica... Neste sentido, é possível perceber a fase embrionária do método da *concordia* (23; 33), e de ideias como o «papa dos últimos tempos», «o último imperador» (32), «a vinda do Anticristo» e a «visão triádica da história», que foram, em obras posteriores – nomeadamente nas três obras maiores – ganhando formas e tonalidades precisas... Fala, por isso, nos «elementi tipici», e no «stile» do património doutrinário joaquimista num estado primário do seu desenvolvimento (34; 65, n. 300)...

Este esforço cuidadoso por estudar – diria até cotejar – as obras de Joaquim de Flora é bem patente nas anotações ao texto, para referir fontes, elucidar sentidos, remeter para outras obras do abade Joaquim ou referir estudos feitos sobre a matéria...

Estruturalmente, o comentário (152-180) é constituído pelo *praefatio*, pela *expositio* – a declaração propriamente dita, frase a frase, do texto da profecia e que tem, quase sempre, como finalidade, provar a conformidade deste texto com as profecias bíblicas... – e pelo *epilogus* em que se apela à conversão e à preparação para o encontro com o filho do homem...

Chamou-nos particularmente a atenção o conteúdo do pequeno prefácio que não é mais que uma justificação do facto de ter como objecto hermenêutico aquilo que chama *peregrina prophetia*, ou seja, uma profecia não bíblica (85). E aquilo que o anima é o exemplo do próprio S. Agostinho que – embora escassíssimas vezes, como refere M. Kaup – «peregrinas prophetias opusculis suis inseruit», por sentir que não destoavam das palavras dos profetas...

É curiosa esta proposta inicial de não ir além das fileiras da ortodoxia seguindo o modelo hermenêutico do bispo de Ippona; e digo curiosa porque – ironias da história... – o resultado da sua teorização – no comentário à *prophetia ignota* apenas esboçada – provocará uma profunda ruptura com a visão agostiniana. Na doutrina de S. Agostinho a existência terrena era vista como algo pernicioso... resultante da queda de Adão... um vale de lágrimas... um inferno terreno cujo único destino era o juízo final. Com Cristo a história entrara na sua sexta e última fase. Portanto, neste ponto de vista, do amanhã nada de melhor se poderia esperar, e a ideia de um futuro reino terreno, o reino milenarista referido no Apocalipse, era interpretado como um símbolo da presente vida da Igreja. Contrariando esta imagem estática, e «cristocêntrica» da história, Joaquim de Flora desenhará uma visão «pneumatocêntrica» – o coração da «história joaquimita» não é o passado, ou seja, a vinda e encarnação de Cristo, mas o presente em que se iniciava o futuro do espírito... A introdução ao comentário da *prophetia ignota* prova que estava longe de querer ser e de se imaginar um revolucionário, mas o facto é que contribuirá para um significativo despregiço da doutrina tradicional...

Em conclusão, diríamos que estamos perante um trabalho meritório por várias razões: servido por uma notável informação bibliográfica, consegue uma análise minuciosa do comentário à *prophetia ignota* – a questão da atribuição, da estrutura, identificando, inclusivamente, as ampliações e interpolações de que teria sido alvo; aprofunda – pelo esforço comparativo por que se gere – o «percurso doutrinário de Joaquim de Flora»; e – pela apreciação que o abade fazia do fenómeno das *peregrine propheti*, que ao longo da sua obra se vai tornando cada vez mais céptica (87)... – apresenta uma abordagem clara, embora sucinta, da literatura profética no período central da Idade Média.

Pensamos que o trabalho de M. Kaup tornar-se-ia ainda mais útil e de fácil manejo se incorporasse um índice remissivo – onomástico e temático – relativo a toda a obra.

AA. V.V., *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Actas do Colóquio Internacional promovido pela Fundação Oriente e pela Revista Brotéria, Lisboa, 21 a 23 de Abril de 1997, Lisboa, 2000, 483 pp.

Apesar de um título que claramente privilegia as relações da Companhia com o amplo e complexo movimento da missionação, as *Actas* em causa, resultado do colóquio promovido pela Fundação Oriente e pela Revista Brotéria, nos dias 21 a 23 de Abril de 1997, na Universidade Católica, em Lisboa, situam-se num âmbito claramente mais vasto, que as palavras introdutórias de Nuno da Silva Gonçalves explicitam: «a fundação da Companhia de Jesus e o seu enquadramento histórico; os métodos missionários numa visão comparada; a vida económica e as relações com o poder político; o intercâmbio científico; o legado artístico; a importância das fontes jesuíticas.». Daí que, tendo em conta estas linhas maiores de estruturação, o volume se organize em seis partes temáticas, permitindo «dirigir» a leitura e, conseqüentemente, facilitar a consulta e manuseamento da obra: I – «A fundação da Companhia de Jesus e o seu enquadramento histórico» (pp. 15-53); II – «Ensino e métodos missionários: uma visão comparada» (pp. 65-175); III – «A vida económica da Companhia de Jesus e as suas relações institucionais com o poder político» (pp. 203-247); IV – «O papel da companhia de Jesus no intercâmbio científico entre a Europa e o extremo oriente» (pp. 261-331); V – «A Companhia de Jesus e a arte» (pp. 367-387); VI – «As fontes jesuíticas» (pp. 395-459).

Se a primeira parte, mais restrita, na medida em que a integram apenas três contribuições, privilegia, verdadeiramente, não tanto os problemas relativos à fundação da Companhia, mas em particular, o contexto histórico que presenciou o seu nascimento (Mario Fois), proporcionando um útil e abreviado «roteiro» da presença em Portugal, de 1540 aos nossos dias (A. Lopes) e algumas considerações gerais, mas elucidativas, sobre a acção dos discípulos de Inácio de Loyola na Ásia (D. Alden), a segunda debruça-se especificamente sobre as metodologias missionárias no Brasil (J. Couto), na China (H. P. de Araújo), no Japão (J. Lopez-Gay SJ), na Índia (Teotónio R. de Souza), na Coreia (J. Ruiz de Medina SJ), em Cabo-Verde (N. S. Gonçalves) e na América espanhola e Filipinas (F. de Borja de Medina SJ). A leitura integrada dos vários estudos permite, para além de «compendiar» um importante manancial de informações – com especial incidência na questão dos «ritos chineses» e nas adaptações particulares da «Ratio Studiorum» – , chamar a atenção, e mesmo sublinhar, o peso e o papel desempenhado pelos diferentes saberes de matriz matemática dos discípulos de Santo Inácio que em muito facilitaram e contribuíram para a aceitação de acções mais directas de missionação, sobretudo na Ásia. Desse ponto de vista, a leitura dos vários estudos, obviamente de orientações e objectivos diferentes – umas vezes visa-se essencialmente a síntese que faculte uma apreciação geral e integrada – por exemplo no informativo trabalho de Teotónio R. de Souza «O ensino e a missionação jesuíta na Índia» (pp. 117-132), outras avançam-se paradigmas explicativos, pretendendo abarcar fases diversas do movimento missionário, como acontece no estudo de J. Couto «Estratégias e métodos da missionação dos jesuítas no Brasil» (pp. 65-83) – revela à evidência o esforço de adaptação da Companhia a cada país, a cada povo, a cada cultura.

A questão económica, nas suas relações institucionais com o poder político ocupa a secção quarta e divide-se em quatro trabalhos que estudam respectivamente as

ligações económicas e políticas entre a Ásia e a Europa, mediadas pela Companhia (Charles Borges S. J., «The Portuguese Jesuits in Asia: their economical and political networking within Asia and with Europe», as finanças jesuítas na província de Goa, Malabar, Japão e China, os bens dos últimos jesuítas em Pequim, quando o Instituto já havia sido dissolvido pelo breve de Clemente XIV *Dominus ac Redemptor* em 1773 (António Graça de Abreu, «Os bens dos últimos jesuítas em Pequim») Por outro lado, trabalhos como o de João Paulo Oliveira e Costa, explicando as questões relativas ao controverso comércio da seda, mostram os problemas específicos que enfrentavam as missões no Japão, na medida em que deviam auto-financiar-se, diversamente do que acontecia na Índia ou na China, enquanto o estudo de Maria de Jesus M. Lopes fornece elementos importantes para entender como aplicavam os jesuítas na Índia os bens de que dispunham e em que proporção revertiam «para a missão, ensino e assistência» (p. 253).

Na moldura do peso que tem vindo a ser atribuído à formação científica dos discípulos de Santo Inácio, sobretudo nos domínios da matemática e da astronomia, na aceitação dos missionários pelas culturas locais, a quarta parte deste colóquio, antecedida pelas palavras introdutórias de Luís Archer, interroga-se sobre o «papel da Companhia de Jesus no intercâmbio científico entre a Europa e o Extremo Oriente». A primeira e última contribuições – respectivamente, «Os jesuítas e o encontro de cosmologias entre o Oriente e o Ocidente (séculos XVI-XVIII)» de Alfredo Dinis (pp. 267-274) e «Alguns aspectos do intercâmbio científico e cultural entre a Academia das Ciências de Petersburgo e a comunidade dos «Jesuítas Matemáticos» em Pequim nas décadas de 30-50 do século XVIII» de João Manuel S. A. Miranda (pp. 331-365) – iluminam aspectos particulares desse cruzamento de saberes; João M. Miranda explora, de resto, fontes arquivísticas russas que revelam dimensões muito curiosas da intervenção de Ribeiro Sanches na dinamização de contactos científicos entre Pequim e Petersburgo e no esforço de integração de cientistas missionários na China no meio científico europeu. Ugo Baldini, conhecido estudioso da história da ciência, em geral, e das matemáticas, em particular, – haja em vista o informado estudo *Legem impone subjactis. Studi su filosofia e scienza die Gesuiti in Italia* (1992) –, debruça-se especificamente sobre «L’Insegnamento della matematica nel Collegio di S. Antão a Lisbona, 1590-1640», reanalisando um problema já equacionado por Luís de Albuquerque, desta vez à luz de novas fontes, proporcionadas pela investigação no Archivum Romanum Societatis Iesu que permite a confrontação e o cruzamento de informações. Tendo em conta o estado da questão, parece possível concluir, e tais dados ajudam a recolocar o problema da emergência e divulgação de novos paradigmas científicos que, apesar da importância da cátedra de Stº Antão, única nos colégios da Companhia na Europa, justificada por exigências de formação técnica que se prendiam com a formação de pilotos na marinha portuguesa e também com a necessidade de preparar especialistas em náutica e cartografia, a matemática foi objecto de alguma hostilidade e os jesuítas portugueses se foram professores, não foram, ao que parece, investigadores ou produtores de conhecimento científico no âmbito em causa. Tal não impediu, contudo, que Stº Antão tivesse, entre 1590 e 1640, em termos de matemáticas puras e aplicadas, relevantes para os problemas de navegação, um programa diferente daquele que a *Ratio* preconizava, representando desse ponto de vista um exemplo isolado e que os alunos fossem também diferentes: em Stº Antão, os curso nessas áreas eram sobretudo leccionados, não tanto

para os estudantes normais de filosofia, mas essencialmente para leigos que seguiam as lições por interesses puramente técnicos, por jesuítas que, tendo completado o curso filosófico em Coimbra e Évora, se preparavam para professores da disciplina ou ainda por elementos da Companhia, não portugueses, destinados às missões no Oriente, como, de resto, já haviam sublinhado Francisco Rodrigues (*Jesuítas portugueses astrónomos na China*, 1925) e Domingos Maurício (*Os Jesuítas e o ensino das matemáticas em Portugal*, 1935). Tal circunstância, sublinha U. Baldini, arrastou para Lisboa alguns dos matemáticos estrangeiros mais capazes da Companhia, que ensinavam as teorias tidas como mais modernas, aspecto fundamental que, julgamos, retoma uma investigação desenvolvida por António A. Banha de Andrade no clássico *Vernei e a filosofia portuguesa* (1946). Ao publicar as *Tavole* de professores e programas guardadas no A.R.S.I., Baldini facultou elementos muito importantes para avaliar, não apenas dos programas em si, mas das diferenças entre estes e os que se lhe seguiram, fornecendo simultaneamente a identificação dos diferentes professores. O estudo de Luís Saraiva, incluído também na parte quarta, «A companhia de Jesus e os historiadores da Matemática Portuguesa» procura traçar um itinerário da forma como foi sendo vista por alguns autores a relação da Companhia com a disciplina, que a maioria entende como quase inexistente, em Portugal, em termos de pensamento científico, se se ressaltar a presença marcante de Pedro Nunes.

As quinta e sexta partes do colóquio em causa, «A Companhia de Jesus e a Arte» e «As fontes jesuíticas» evidenciam, por um lado, os métodos de adaptação e assimilação, no caso particular das artes visuais, tidos como testemunhos claros de uma política de abertura cultural (N. V. e Silva, «A arte da prata nas casa jesuítas de Goa», G. Couceiro, «A expedição cristã na China. Doutrina, arte e os processos de adaptação» e, por outro, questionando a legitimidade da designação «fontes jesuíticas», sublinham que, para o caso particular do estudo de C. Radulet, por exemplo, «Fontes jesuíticas relativas à Índia: documentação e projecção internacional» (pp. 395-408), tal documentação importa conjuntamente à história da Companhia e à história da Índia, à história económica, militar, diplomática...E não só da Índia, mas também do Japão como evidencia José Manuel Garcia no estudo «A edição das cartas dos jesuítas do Japão feita em Évora em 1598» ou de Macau (J. S. Alves «Os jesuítas e a «contenda da Ilha Verde». A primeira discussão sobre a legitimidade da presença portuguesa em Macau (1621)») ou mesmo do Tibete (H. Didier, «As fontes e o Tibete»).

Tendo em vista a variedade das diferentes contribuições, que abrangem as diversas áreas de missão onde a Companhia de Jesus se envolveu, ao mesmo tempo que questionam e avançam fontes a explorar, o colóquio em análise proporciona, simultaneamente, um quadro do estado da questão e linhas de investigação a desenvolver que em muito poderão contribuir para rever algumas das questões fundamentais, não apenas do movimento missionário, mas também das relações dos discípulos de Santo Inácio com a ciência, nos séculos XVI-XVIII.

M^a Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA y M^a José RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN, *Pliegos poéticos en siete bibliotecas portuguesas (s. XVII). Catálogo*, Madrid: Universidad de Alcalá de Henares-SEMYR, 2000, 242 pp.

Siguiendo con una larga trayectoria investigadora, cuyos resultados llevamos años disfrutando los filólogos, la profesora García de Enterría en colaboración con la doctora Rodríguez Sánchez de León acaban de dar a luz un utilísimo catálogo de los pliegos poéticos españoles del siglo XVII conservados en las principales bibliotecas portuguesas. No es ni mucho menos la primera vez que esta especialista en literatura popular (recuérdese su imprescindible *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*, Madrid, Taurus, 1973) se acerca a las bibliotecas lusas para exhumar estos pequeños monumentos literarios hoy día tan escasos: su ardua labor en la búsqueda de estos frágiles pliegos ya había dado sus frutos hace años. Así en 1975 publicaba en la editorial madrileña «Joyas Bibliográficas» la edición en facsímile con una completa presentación de los *Pliegos Poéticos Españoles de la Biblioteca Nacional de Lisboa* del siglo XVI, una veintena en total. Un año después, y volviendo sobre aquel importante trabajo de Antonio Rodríguez-Moñino – junto al completo análisis tipobibliográfico del profesor de la Universidad de Cambridge, F. J. Norton –, «Los pliegos poéticos de Oporto (Siglo XVI)» (Coimbra, 1963), aparecerían en la misma editorial los *Pliegos Poéticos Españoles de la Biblioteca Pública Municipal de Oporto*, de nuevo en reproducción facsimilar y edición de la profesora García de Enterría (se inventariaban también veinte pliegos). Ya en 1982 salía a la luz los *Pliegos Poéticos Españoles en Bibliotecas de Portugal* en donde se recogen un total de ocho pliegos con su reproducción facsimilar, distribuidos de la siguiente manera: uno en la Biblioteca del Palacio de Ajuda; otro en la Biblioteca Pública de Évora, y los seis restantes de nuevo en la Biblioteca Nacional de Lisboa. Junto a ellos se ofrecía al investigador la descripción de seis pliegos custodiados en la biblioteca particular del Sr. D. Jorge de Brito.

En el caso que nos ocupa se ha ampliado el campo de interés hacia la centuria siguiente, superando el marco del importante *Diccionario de pliegos sueltos poéticos (Siglo XVI)* de don Antonio Rodríguez Moñino (1970), ahora en edición revisada y ampliada merced a los esfuerzos de Víctor Infantes y A. L. F. Askins (1997). Interés que ya ha dejado una importante compilación en el *Catálogo de los pliegos sueltos poéticos de la Biblioteca Nacional de Madrid (Siglo XVII)* dirigido por M^a Cruz García de Enterría y Julián Martín Abad (1998), y que se suma en este momento al trabajo de la búsqueda en las bibliotecas portuguesas. Nos hallamos pues ante una ardua labor realizada a lo largo de diez años en el ámbito de varios proyectos de investigación patrocinados por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica española, que ha permitido la catalogación de un total de 165 pliegos conservados en siete bibliotecas portuguesas: 82 en la Biblioteca Nacional; 32 en la Torre do Tombo; 4 en la Academia das Ciências; 9 en el Palacio de Ajuda; 23 en la Geral de Coimbra; 1 en la Facultad de Letras de Coimbra y 14 en la Pública de Évora. Su temática es, como se puede imaginar, de lo más variopinto, aunque una notable parte de ellos son hijos de su tiempo, de ahí que, por ejemplo, se observe cierta tendencia hacia la sátira antiespañola dentro de su contexto cercano a la guerra de la Restauração o de la Guerra de Cataluña; o ya en el ámbito religioso, aquellos siete pliegos que se destinan a la controvertida polémica concepcionista del Seiscientos tan prolífica en este tipo de literatura popular

impresa. Tampoco faltan las relaciones de sucesos efímeras (15 pliegos), preludio de la prensa periódica, sobre todo aquellas que tratan de temas tan escabrosos, cuando no morbosos, como adulterios, asesinatos pasionales o venganzas familiares. La hagiografía, la devotio popular, los testamentos y las disputas poéticas o las manidas coplas reeditadas por doquier, son algunos de los principales temas que encontramos en estos folletos que, si bien en su mayoría son de autores desconocidos, cuando no anónimos, no falta la adscripción de alguno de ellos a ilustres escritores de nuestro Siglo de Oro como Lope de Vega, Luis de Góngora, Calderón de la Barca o Francisco de Quevedo. Adscripción que no siempre ha de ser tenida como cierta, pues como bien denunciaba, entre otros, el propio Lope en aquel famoso *Memorial* enviado a Felipe III, que por nos fue dado a conocer hace años por la doctora García de Enterría: «...imprimen y pregonan que aquello lo compuso Alonso de Ledesma, Liñán de Rianza, Baltasar de Medinilla, Lope de Vega, y otras personas conocidas por sus libros y estudios en este género, con gran daño de su opinión y aún de su vida, imprimiendo sátiras contra las ciudades, y a las personas que se pueden conocer por los títulos, oficios y sucessos». En lo que se refiere a las dataciones de los pliegos, no siempre la fecha de su publicación aparece explicitada, de manera que las autoras de este catálogo han tenido que reconstruir, siempre que ha sido posible, algunas fechas a través de datos internos del propio texto.

Las descripciones de todos estos pliegos se realizan dentro de la más rigurosa ortodoxia catalográfica, ofreciendo al lector no sólo una pormenorizada presentación tipobibliográfica de cada ejemplar, sino que además de su ubicación y signatura (de algunos pliegos se conservan varios ejemplares distribuidos en diferentes bibliotecas), se nos presentan sus formas estróficas, se desarrollan sus primeros versos, así como se recogen las notas marginales manuscritas en aquellos casos en los que aparecen, como sucede, entre otros, en la *Relación Verdadera...* de Jerónimo Mijávil, número 80, en donde se lee: «Comprada A 17. de Juny de 1616». Labor toda ella improba que al lector advertido le informa de la minuciosidad del trabajo realizado, en el que sin lugar a dudas han tenido que mediar muchas horas de consulta *in situ* tanto en la búsqueda de los ejemplares, como en las múltiples consultas que habrán sido precisas para confirmar las descripciones realizadas. A ello hay que sumar la dispersidad geográfica que, como es de suponer complica aun más las labores de investigación.

Se añaden al final de este *Catálogo* unos completos índices *de autores y recopiladores; títulos; impresores y librerías; geográfico y cronológico de impresores; geográfico y cronológico de librerías; aprobantes y censores; pliegos con dedicatoria o prólogo y primeros versos*, que, sin lugar a dudas, facilitarán enormemente la consulta del investigador.

La única tacha que puede hacerse a una labor catalográfica tan elogiada como la presente es no haber incluido los pliegos poéticos setecentistas que se conservan en los volúmenes misceláneos de la Biblioteca Pública Municipal de Oporto, pero tal vez su inclusión nos hubiera aplazado el poder disfrutar de un trabajo tan útil y necesario que ciertamente hay que agradecer desde este momento a sus autoras por el extraordinario servicio que han hecho a la comunidad filológica.

Crónica

* Em 25 de Setembro de 1999, o Istituto di Storia dell'Arte da Universidade de Parma organizou, em colaboração com o C. I. U. H. E., uma Giornata di Studio dedicada a *Maria de Portugal, Sposa di Alessandro Farnese. Cultura e Devozione di una Principessa di Parma (1565-1577)*. Albergada no esplêndido Salone delle Feste do Palazzo Sanvitale, por tantas razões ligado a amizades da princesa portuguesa, a reunião contou com a presença do Prof. A. C. Quintavalle (*Introduzione alla Giornata di Studio*), Prof. Roberto Rusconi (*Presentazione degli Atti del Convegno di Oporto, 28-30 maggio 1998, D. Maria de Portugal, Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo*), Prof. Pedro Tavares (*Come la principessa di Parma aprese la matematica*), Dr. Annemarie Jordan Gshwend (*La capella reale di Lisbona nel manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli*), Prof. Luis Fardilha (*Nuovi documenti di e sopra Maria de Portugal*), Prof. G. Bertini (*La vita e la corte di Maria di Portugal a Parma*), Dr. Gabriele Nori (*L'entrata solemne di Maria di Portugal a Piacenza nel 1568*), Dra. Almudena Pérez de Tudela (*L'incontro fra don Giovanni d'Austria e Maria di Portugal*), Prof. J. de Freitas Carvalho (*Sant'Andrea Avellino e Giulia Sanseverino*), Dra. Cristina Cecchinelli (*I rapporti di Maria di Portugal con gli ordini religiosi e confraternite parmensi*), Dr. Antonio Denunzio (*Le pretese dei Farnese al trono di Portugal*), Dr. Jacobo Sanz Hermida (*Alessandro Farnese nel teatro di Lope de Vega*). El Prof. S. Andretta introduziu e comentou as relações apresentadas.

O Prof. G. Bertini, organizador desta Giornata di Studio, programou ainda visitas aos castelos de San Secondo e Fontanellato, também eles relacionados com a princesa de Portugal.

As actas desta reunião estão em vias de publicação iminente.

* O C. I. U. H. E., através de alguns dos seus membros, ultimou, em Setembro de 1999, a recolha da quase totalidade dos Fundos Farnesianos do Archivio di Stato de Parma com vista à continuação da publicação dos *Monumenta* sobre Maria de Portugal, pesquisa igualmente levada a cabo no Arquivo de Simancas.

* Em 11, 12, 13 de Outubro de 2001, o C. I. U. H. E. leva a cabo um colóquio – seminário dedicado à figura e obra de Fr. Marcos de Lisboa, O. F. M., († 1591). Especialmente centrado na sua magna *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (Lisboa, 1ª P., 1557; 2ª P., 1562; 3ª P., Salamanca, 1570), obra de vasta ressonância europeia, o colóquio não poderá deixar de atender às outras obras do autor (algumas ainda inéditas) e à acção pastoral do que morreu sendo bispo do Porto.

* Por ocasião do mesmo colóquio-seminário serão lançadas duas obras intimamente relacionadas com a sua temática:

1 – a reimpressão anastática das *Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Fr. Marcos de Lisboa* (Lisboa, 1615), 3 vols., Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, preparada pelo C. I. U. H. E.

2 – AA.VV. *Bibliotheca Historica Sacra – Cronística das ordens religiosas em Portugal (séculos XVI–XVII)*.

* Em Março e Maio de 2001 realizar-se-ão Seminários de divulgação de métodos e resultados do C. I. H. U. E. na Universidad Complutense (Madrid) e na E. H. E. S. S. (Paris).

Programa de Seminários do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade 2000-2001

Relíquias e Coleccionismo Sacro

27 de Outubro de 2000

Jacobo Sanz Hermida - *Un coleccionista de reliquias: don Sancho Dávila y el Estudio Salmantino*

24 de Novembro de 2000

María Isabel Toro Pascua - *Las falsas reliquias en la literatura de "Siglo de Oro"*

15 de Dezembro de 2000

Maria Idalina Resina Rodrigues - *Em torno a S. Vicente: as reliquias e os milagres*

26 de Janeiro de 2001

José Adriano de Freitas Carvalho - *Relíquias e Literatura – os recebimentos de S. Roque de Lisboa (1588) e Stª Cruz de Coimbra (1595)*

23 de Fevereiro de 2001

Maria Joana Amorim Sousa Guedes - *O Milagre de Santarém*

30 de Março de 2001

Maria de Fátima Castro - *De Braga a Roma – Relíquias no caminho de Fr. Bartolomeu dos Mártires*

27 de Abril de 2001

Maria Isabel Barbeito - *Relíquias en textos y contextos femeninos*

25 de Maio de 2001

João Carlos Serafim - *O Santo Lenho da Sé de Évora e a religiosidade contrareformista*

29 de Junho de 2001

Fausto Sanches Martins - *Os Jesuítas e as relíquias*

