

Recensões

Juana María ARCELUS ULIBARRENA, *Floreto de Sant Francisco. [Sevilla, 1492] Fuentes Francescani y Literatura en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo. Estudio crítico, texto, glosario y notas* [por...] Presentación de Enrico Menestó, Madrid, F. U. E. – Universidad Pontificia de Salamanca, 1998, 956 pp.

Depois da penúria, a abundância... Quase bem poderia ser o modo de iniciar estas reflexões sobre a terceira edição de o *Floreto de San Francisco* entre 1988 e 1998, já que depois de séculos de penúria editorial – uma única edição em 1492 – e de penúria de exemplares – quatro exemplares até agora localizados – passamos, em escassos dez anos, a dispor de três edições da mesma obra... Abundância poderá parecer um termo excessivo para classificar tão pequeno número de edições, mas, talvez, não o seja tanto se tivermos em conta não só o tipo de obra editada, mas ainda a qualidade e ambição progressivas dessas três edições e, naturalmente, da sua acessibilidade... E quase o mesmo poderia repetir-se acerca da investigação que as foi exigindo e tornando possíveis essas três edições e da que, a partir de agora – sobretudo depois da mais recente edição, a de que se encarregou Juana María Arcelus Ulibarrena – é legítimo esperar.

Com efeito, – factos bem sabidos, mas que será metodologicamente correcto recordar – em 1988, no âmbito de um congresso sobre Bartolomeu Dias e o seu tempo (Porto, 1988), o autor destas linhas pôde publicar uma edição fac-similada do incunábulo sevilhano de 1492, antecedida de uma breve nota que, malgrado alguns despistes técnicos que só apareciam correctos na tradução inglesa dessa mesma nota que também acompanhava a edição, apenas tentava chamar a atenção para uma obra fundamental não só para o conhecimento que de S. Francisco e da sua ordem tinham os contemporâneos da passagem do Cabo da Boa Esperança (1487), mas também para a cultura portuguesa – em amplo quadro ibérico – da segunda metade de Quatrocentos em diante, culminando no interesse que Fr. Marcos de Lisboa pôs na utilização dessa obra como fonte complementar da sua «vida» de S. Francisco com que abre a sua *Crónica da Ordem dos Frades Menores do Seráfico Padre S. Francisco* (Primeira Parte, Lisboa, 1557). A edição – e isto certamente percebeu o seu recenseur na *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (LXXXV, 1990, 195-196) –, pretendia ser, antes de mais, como, aliás, o foi, «un ouvrage-cadeau», mas não a reprodução «en couleurs originales»... de qualquer manuscrito... Antes o fosse, já que tal significaria que se tinha encontrado um manuscrito do *Floreto*...

Dez anos volvidos, em 1998 (Madrid, Editorial Cisneros), José Martí Mayor, O. F. M. e Eva Cardona Recasens oferecem uma outra edição, apresentada por Antolín Abad Pérez, O. F. M. e com um Glosario de Emilio Blanco, do *Floreto de San Francisco* que, pelo rigor e clareza da leitura, será sempre um marco a ter em conta, como aliás, já tivemos ocasião de rapidamente assinalar no breve comentário que dedicamos a esta edição nas páginas desta mesma revista (*Via Spiritus*, 5 – 1998 –, 265-267).

Curiosamente, por uma daquelas coincidências que os mistérios editoriais nem sempre explicam cabalmente, nesse mesmo ano de 1998 (Madrid, F.U.E. – Univ. Pont. de Salamanca), mas, aparentemente, lançada no mercado um pouco posteriormente, aparece uma nova edição da obra, preparada esta por Juana María Arcelus sob o título *Floreto de Sant Francisco [Sevilla, 1492] Fuentes Francescani y Literatura en la península Ibérica y Nuevo Mundo*. A atenção constante que esta investigadora tem dedicado à obra que agora edita é bem conhecida e, como ela própria o

recorda (25-26, nº 2), está bem patente nos inúmeros trabalhos em que, directa ou indirectamente, a tem abordado. A ela devemos ainda a localização de dois dos quatro exemplares hoje conhecidos desse incunábulo de 1492 (o da Biblioteca del Palacio de la Diputación Foral de Bizcaia, em Bilbao e o da Biblioteca de Cataluña, em Barcelona, 93-94). Naturalmente, nem necessário seria dizê-lo, esta edição, com as suas 953 páginas, apresenta-se, em relação às duas anteriores, com outros fundamentos, com outras ambições e com outros desígnios. Com efeito, como é imediatamente visível, reveste-se de um apertado – e verdadeiramente impressionante – repertório de concordâncias (talvez seja este o termo que melhor traduz este aspecto da obra) das «fontes franciscanas» – um conceito, como há que convir, nem sempre muito preciso – e de outros textos de «marca» franciscana compilados no *Floreto*. Obviamente, como se esperava, todos essas «fontes» e dados são submetidos a um cuidado controle, o que, como todos sabemos por experiência, nem sempre quer ou pode querer dizer rigoroso... Quem poderá atirar a primeira pedra?...

O que acabámos de afirmar exige, quase necessariamente, que sejamos um pouco mais precisos. A edição é precedida de uma justa *Presentación* de Enrico Menestò; de uma *Advertencia a la presente edición* em que a autora dá conta dos seus trabalhos e dos seus débitos aos que a precederam – com indiscutível apreço e gratidão para com os pioneiros e fundamentais trabalhos de José María Elizondo, O.F.M. cap. († 1922), especialmente as abundantísimas e preciosas notas que após a *San Francisco* de J. Jørgensen na versão castelhana de Ramón M^a Tenreiro, Madrid, La Lectura, 1913 – e agradece a todos quantos a ajudaram nas inúmeras – e foram, seguramente, imensas – dificuldades que se foram levantando ao longo dos oito anos que dedicou a esta edição; e de um longo (305 páginas) *Estudio Crítico*. Além destas «introduções», a edição é ainda precedida de uma tábua de *Siglas y abreviaturas* (nomeadamente bíblicas) e seguida de um amplo *Glosario* – que, além de alguns outros aspectos que havemos de focar, parece incluir também o de uma série alfabeticamente ordenada de *Formas en Latin* utilizadas no *Floreto*, sem, contudo, ter querido ir mais além da indicação da sua localização e da origem de algumas dessas formas no texto bíblico –, de um *Índice Bíblico* e, finalmente, de um útil *Índice Analítico de Personas, Temas y Lugares*.

A edição do texto propriamente dita é, por sua vez, antecedida de um utilíssimo *Índice de Capitula*. O texto do *Floreto* vem, depois, editado no seu esplendor e cada capítulo é acompanhado exaustivamente, como já aludimos, das referências a concordâncias, coincidências e paralelismos com «fontes franciscanas» e outros textos franciscanos dos séculos XIV a XVI, isto além das abundantes notas – um tanto «super-abundantes» até –, repetitivas muitas vezes e, em outros muitos casos, muito perto da letra das que podem ler-se na edição de *Fontes Franciscani*, Assisi, Porziuncola, 1995 – com que Juana María Arcelus entendeu, quase sempre com acerto, fazer esclarecer o texto. Refira-se ainda reprodução da portada e da primeira folha do incunábulo de 1492, imprescindível para acompanhar algum momento do estudo introdutório de Juana M. Arcelus.

A obra de Juana M. Arcelus poderá, portanto, aspirar a iniciar a representar, em boa medida, o trabalho de que careciam há muito os que se dedicam aos estudos franciscanos, nomeadamente na Península Ibérica, já que o *Floreto* é a mais vasta compilação de «fontes franciscanas» e de outros textos relacionados com o franciscanismo, que atravessou, em manuscrito e em impresso, a Hispânia – a Península Ibérica e o mundo hispânico – até ao aparecimento da *Crónica* de Fr. Marcos de Lisboa que, como se sabe, é, para além das diferenças de género, também uma vasta e surpreendente antologia de textos franciscanos – alguns deles até pela primeira vez impressos – e não deixa de ser curioso que as três edições, tão diferentes nos seus propósitos e nas suas ambições, tenham em comum o trabalho de Fr. Marcos de Lisboa como uma das referências capitais da história da circulação do *Floreto* e da sua sequente e consequente utilização na sua *Crónica*...

Ora, estas edições – as duas últimas, antes de mais, obviamente – permitem, explorando algumas pistas por elas abertas à volta do *Floreto* na Península Ibérica, tecer algumas considerações que não podem pretender a mais do que reflectir, tentando completá-las em algum caso, sobre as fundamentais referências que decorrem – e sempre decorrerão – dessas recentes edições. Naturalmente, será a bela edição de Juana M. Arcelus a que obrigará a pôr o maior número de

questões acerca dessa obra, começando pela compilação propriamente dita – do conteúdo formal à sua datação..., passando pelo seu «autor»..., pelas suas fontes... – para depois abordar a sua circulação em manuscrito e impresso e o seu significado no quadro das reformas observantes na Ibéria dos séculos XV e XVI. Em certo sentido, procuraremos reflectir sobre o que, com alguma imprecisão, em virtude de alargar um tanto abusivamente, o conceito, Juana M. Arcelus chamou a «historia del texto», já que sob esta designação, não só estudou o texto na sua história, mas também abordou, sem definir, a «naturaleza del texto» (167-211), nesta incluindo algumas das histórias – oscilando, agora, entre «argumento» e «tema» (conf., por exemplo: 167, 168, 170 *et passim*) – que o texto conta (o nome de Francisco..., Santa Clara..., S. Francisco e S. Domingos..., a presença de Angel Clareno..., etc.). Aliás, como Juana M. Arcelus concordará, também paralelismos..., coincidências e concordâncias textuais que, se utilizados com prudência, podem contribuir para iluminar algum momento da história de um texto, não são, em sentido preciso, capítulos da sua história, pois por esta entende-se, normalmente, o que diz respeito à sua transmissão. Por outro lado, como se sabe, e é desde o início sublinhado no *Estudio Crítico*, a «naturaleza del texto» – a expressão pertence a Juana M. Arcelus (168) – é compilatória...

I – Convirá, então, recordar o próprio carácter compilatório de muitas, se não mesmo de todas, as «fontes franciscanas» – tradição cultural que, aliás, sublinha Juana M. Arcelus (238, 241 *et passim*), para lembrar que, como escreveu, há anos, L. Di Fonzo. O. F. M., cap., «*Il Floreto* si può dire l'ultima grande collezione del medioevo francescano». Contudo, nem todas as fontes dessa obra se deverão catalogar como pertencentes às chamadas «fontes franciscani», *corpus* que, pragmaticamente, poderíamos aceitar definido pelas obras que E. Menestò e S. Brufani incluíram nesse magno e imprescindível volume que leva o mesmo título (Ed. Porziuncola, 1995)... Com efeito, no *Floreto* reuniram-se, em textos completos ou quase completos – de acordo com as lições em que os conhecemos hoje – duas importantes «fontes franciscanas»: o *Anonimus Perusinus* e o *Speculum Perfectionis*, alguns extractos de outras dessas mesmas «fontes»: da *Legenda Mayor...*, da *Legenda trium Sociorum...*, da *Legenda Perusina* (ou *Compilatio Assisiensis*)..., do *Actus B. Francisci...*, etc.; outros textos ou trechos provenientes não de «fontes franciscanas» propriamente ditas, mas remetendo a essas «fontes» ou a textos considerados importantes na «história» e na espiritualidade franciscanas: a *Indulgentia S. Mariae Portiunculae...*, a *Expositio Regulae Fratrum Minorum* de A. Clareno..., das *Revelationes Beatae Elisabeth...*, do *Liber Conformitatum...* de Bartolomeu de Pisa..., e muitos outros que Juana M. Arcelus precisou, tendo sempre presente, ainda que para o matizar – mas não o suficientemente, alguma vez – o ainda imprescindível trabalho de S. Clasen (*El Floreto de San Francisco. Collectionis Hispanicae de S. Francisci eiusque sociis notitiarum analysis*, Coll. Francesc., 35 (1965), (249-286). No fundo, a «antologia» - porque de uma antologia se trata, como indica o próprio título e percebeu, entre muitos, um Lope de Salazar y Salinas ao referir o *Floreto* como *Flores...*, o que poderia indiciar que, então, a obra também correria com outro nome –, mais do que privilegiar textos de uma tradição «alternativa» frente a uma tradição «oficial» de leituras na Ordem franciscana (210-211) que permitissem «a las comunidades franciscanas que vivían en la península Ibérica» acercar-se «lo más posible al verdadero significado del espíritu de los orígenes de la fundación de la Orden...» (167, conf. 252), parece privilegiar textos de espiritualidade – como vagamente aponta Juana M. Arcelus (253) –, neles incluindo, os de pura exemplaridade, como esses que agrupou, no final do volume, sob o título de «*Exemplos Notables*»... Pensamos que isto é verdade – não sabemos se é a verdade... –, pois para o poder afirmar sem dúvidas era preciso conhecer as leituras «oficiais» dos claustrais na Península Ibérica, um universo que quase nos escapa... Apenas a «oficial» *Legenda Mayor*? Se assim fosse – ou se fosse mesmo sobretudo –, neste complicado (e complexo) mundo de leituras, proibições, cópias, sempre nos teríamos que perguntar de que alimentariam a sua espiritualidade «franciscana» e os seus desejos de viver «franciscanamente» de acordo com as origens da Ordem tantos claustrais que assim viveram, como esse Fr. Rodrigo Martínez de Lara, ministro da província de Santiago (1370-1380), que «deixou fama de santo, amava os retiros e a observância da Regra de S. Francisco ao modo dos 'espirituais'» (F. Félix Lopes, *Franciscanos de Portugal antes de formarem província independente. Ministros provinciais a que obedeciam*, A.I.A..XLV, 1985, 425, agora acessível em

Colectânea de Estudos de História e Literatura, II, Lisboa, 1997, 3-93 [70]). Esquecemos, muitas vezes, que no próprio *De Conformitate* do sábio «claustral» Bartolomeu de Pisa (da Riconico), se compilaram – aceitemos o termo para definir o trabalho de muitas das suas páginas – muitas das «fontes franciscanas» «alternativas» que se puderam ler no *Floreto*...

II – Juana M. Arcelus dedica uma larga atenção (211-271) às fontes do *Floreto*..., utilizando o conceito quer no sentido de «fontes franciscani», isto é, dos escritos de Francisco – com as duas Regras – e dos textos de *de re gesta* do santo e dos tempos da «fraternidade», *corpus* que, como dissemos, é possível aceitar definido no volume que com este título as publicou em 1995..., quer no sentido de obras de que, mais ou menos extensamente e com elaboração diversa, o *Floreto* se aproveitou. Dada a estrutura da exposição, poderia ainda parecer que sob mesmo conceito se estudam algumas «tradiciones apócrifas en el *Floreto* y su época»... Mas o que resulta dessas largas páginas é, em resumidas contas, muito pouco inovador em relação ao *Floreto*, pois não vai além do que S. Clasen apontou... Em linhas gerais, Juana M. Arcelus expõe, e nem sempre claramente (conf., por exemplo, a sequência expositiva das págs. 218-221), o que a crítica contemporânea tem apurado sobre as diversas «fontes francescani» quanto quer ao estado da sua lição textual quer ao valor histórico dos seus testemunhos. De qualquer modo, sempre perguntaremos porque colocou, entre as «fontes principais» un Giuliano de Spira, a *Legenda Trium Sociorum*, a *Compilatio Avionense* escassamente representadas no texto do *Floreto* e ainda o *Speculum Lemmens*, se «el *Floreto* no utiliza directamente capítulos que tengan correspondencia» com essa mesma obra (246)? A mesma questão poderá ainda pôr-se em relação à *Expositio Regulae* de A. Clarenno, texto que, pese embora a sua importância, não cremos que, como afirma Juana M. Arcelus sem qualquer documentação (conf. 207-211), tenha sido «en la península Ibérica uno de los puntos de referencia a través del cual se seguía la Regla del seráfico padre» (248). E em que nos havemos de basear para aceitar que a obra de Clarenno – que não é, propriamente falando, um dos «escritos procedentes de los orígenes de la Orden» (210-211), pois datará de 1321-1322, quase cem anos depois da morte do Fundador... – que pervivia na Península por «una tardición mss. muy particular» (248)? Segundo a autora, em algumas passagens que traz o *Floreto*..., ainda que não saibamos se foram compiladas na Península... Mais enigmática, porém, será a razão por que Juana M. Arcelus trata o *Floreto* como uma das «fontes principales» do *Floreto* (252), estando em crer que se trata de um dos muitos *lapsus calami* em que abunda a sua introdução, pois o que verdadeiramente quer considerar não é esse quase paradoxo, mas, sim, o lugar que o *Floreto* pode reivindicar na hora de estudar as «fontes franciscani» (252). Quer-nos parecer que não valerá a pena demorar sobre este assunto – que tal como está exposto penso que não se possa seriamente sustentar... –, mas convirá chamar a atenção para um exemplo da sua argumentação. Tratando do célebre caso em que S. Francisco, à falta de outra coisa, mandou dar à mãe de um irmão o *Novo Testamento* (*Spec. Perf.* 38), chamando, com profunda coerência, à mãe de esse irmão «nossa mãe», Juana M. Arcelus vê na selecção desse episódio por parte do autor da compilação uma prova de que seria « un episódio que podía atraer más en la época de la compilación del *Floreto* si pensamos en el hecho de que en él se despiertan los sentimientos maternos de S. Francisco» (255). Penso que os sentimentos que brotam do episódio da dádiva do *Novo Testamento* são de carácter filial e não maternal..., e, além disso, o texto citado para provar os «sentimentos maternos» que despertava Francisco não pertence, como, talvez por lapso, se aponta, ao mesmo capítulo do *Floreto* (2. XXXVIII). E no apartado dedicado a estudar «otras fuentes» – quer dizer, não principais –, será legítimo considerar o *Speculum Vitae* só porque é uma compilação da mesma época e que coincide com o *Floreto* em alguns textos? (264)

Os parágrafos que dedica às «tradiciones apócrifas en el *Floreto* y su época» (271-309) merecem igualmente alguns comentários. Mesmo dando por desatado que não é fácil perceber o que Juana M. Arcelus entende por «tradiciones apócrifas que abrazan las “fontes francescani”» (271) – nelas inclui quer um texto como a profecia *Erunt duo viri* quer o *Liber* de Angela de Foligno quer as *Revelationes* de Isabel de Hungria – sempre nos interrogaremos porque, segundo a autora, só – ao parecer – os franciscanos observantes se interessaram por esses nomes... Aliás, continuando com estes parágrafos, não conhecemos qualquer reacção dos franciscanos ibéricos (observantes ou não) à passagem do Cabo da Boa Esperança em 1487... ou à descoberta de Colombo... Claro que a

posteriore é possível encontrá-las... Lembramo-nos apenas de que as campanhas dos Reis Católicos que culminaram em Granada deverão ter despertado algum entusiasmo e esperanças em relação aos mouros – perda do seu poder na Península e possibilidades de conversão, referência esta, como se sabe, muito cara aos franciscanos –, pois já temos recordado a participação de algum franciscano nessas campanhas, como, por exemplo, um Fr. Paulo, francês, que da Ínsua (no Rio Minho, em Portugal) partiu para o cerco de Málaga onde morreu em Agosto de 1487... (Permita-se-me que cite a 2ª ed. de um breve ensaio nosso em que procuramos estudar alguns inventários de livrarias de eremitérios observantes portugueses, «*Nobres Leteras... Ferosos Volumes...*». *Inventários de bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Porto, C. I. U. H. E., 1995, 31) Se há, no entanto, evidentemente, que aceitar a importância da profecia *Erunt duo viri* como tradicional referência à vocação de pregadores penitentes e ao seu papel na economia dos «últimos tempos», não nos parece que Juana M. Arcelus tenha conseguido mostrar como que «dio origen a toda una serie de literatura de veta franciscana rica y variada» (273, conf. 210, 291). Com efeito, as referências a essa literatura resumem-se, fundamentalmente, a dois ou três textos e, deles, algum não diz, infelizmente, o que a autora pretende. Veja-se, por exemplo, o texto do *Floreto* (2, CIV, 10) que refere a benção de S. Francisco a todos os frades presentes e futuros e que nada tem que ver com a profecia ou o futuro das duas ordens mendicantes... E se a *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, versão portuguesa quatrocentista da *Chronica XXIV Generalium*, traz uma passagem em que se sustenta a perenidade da ordem franciscana e do seu progresso espiritual (292) – mas que, infelizmente, não diz o que diz a profecia... –, já a passagem da *Crónica da Província de Santiago* (293) não tem absolutamente nada que ver com tal tema... E quase outro tanto poderia dizer-se da passagem citada (299-300) de um ms. de Arnaud de Sarrant, aliás muito próximo do texto da *Crónica de Santiago*... Essas afirmações sobre a perenidade da Ordem franciscana têm a ver com uma outra tradição polémica que, passando ainda, por exemplo também, pela *Chronica* de Salimbene de Adam da Parma (*Cronaca*, Bologna, 1987, 789) culminou com os ataques aos mendicantes, especialmente franciscanos e dominicanos, nos fins do século XVI e de que é um excelente eco a *Defensam das Lagrimas dos Justos Perseguidos e das Sagradas Religioens fruto das lagrimas de Christo...*, (Lisboa, 1618) de Fr. Pedro Calvo, O. P., obra em que esses temas continuam a ser manejados como argumentos... Por outro lado, à hora de buscar tantas fontes, teria sido interessante precisar que as variantes de origem dominicana dependem de Gerard de Frachet (*Vitae Fratrum*) e de Jacobo da Varazze e são as que se podem ler, por exemplo, em um S. Vicente Ferrer – não apenas no lugar do sermão *Del AnteChristo* citado por Juana M. Arcelus (301-302), mas ainda, por modo mais extenso, no mesmo sermão (pág. 567 da ed. de Pedro Manuel Cátedra) e no sermão *Del fin del mundo* (nº 33, pág. 639 da mesma edição) e também no sermão *En la fiesta de Santo Domingo* (in *Biografia y Escritos de San Vicente Ferrer*, Madrid, 1956, 690) – e no anónimo autor de *Horto do Esposo* (Rio de Janeiro, 1956, 85v-86), um possível contemporâneo do dominicano catalão. E já agora, quando tudo se quer dizer, porque não referir, a propósito do «anjo do sexto selo» e do «carácter providencial» da missão franciscana (295) que também os jesuítas foram candidatos às profecias do abade Joaquim? Bastaria ler, para além de M. Reeves, algumas páginas do divulgado *Commentarii in Apocalypsim* (Évora, 1601) de Brás Viegas, S. J.... Juana M. Arcelus tem sido uma incansável estudiosa da profecia *Erunt duo viri...*, mas cremos que estas páginas teriam a ganhar se tivessem estudado o tema com precisão e sem as constantes repetições que cansam qualquer leitor... E seriam necessários aqueles larguíssimos *excursus* sobre os dois textos de Angela de Foligno e de Isabel de Hungria que, como concordará a própria Juana M. Arcelus, têm pouco que ver com o *Floreto*, pois em tais *excursus* quase tudo nos remete para as edições quinhentistas patrocinadas pelo cardeal Cisneros? Haverá, contudo, que recordar que não passou inadvertido, como crê Juana M. Arcelus, o facto do *Liber* de Angela de Foligno ter sido editado juntamente com as *Revelationes* (isto é, o *Liber Specialis Gratiae*) de Santa Melquiades – essa santa que foi, para muitos, um enigma... antes de ser identificada como Santa Matilde de Hackeborn... –, pois para o facto tinha já chamado a atenção M. Bataillon (*Erasmus y España*, Mexico, 1966, 49) – ainda que de um modo menos preciso que na edição de 1950 (1, 57) – e nós próprio lhe tínhamos dedicado alguma atenção (*Gertudes de*

Helsta e Espanha, Porto, 1981, 57-112). E se não podemos aqui discutir o que, um tanto apressadamente, se diz sobre as orientações da mística de Gertrudes e Matilde (283), vale a pena lembrar igualmente que, em 1505, foram editados, em Toledo, o *Liber* de Angela e as *Revelaciones* de Matilde e não, como por lapso, se escreve (281) o «*Libro de las Revelaciones*» de Ângela e o «*Libro Espiritual*» de Matilde... E só mais uma pequena precisão: só por precipitação se pode compreender que se escreva que as «tres místicas pertenecientes a la orden cisterciense [...] con la composición del *Libro de las Revelaciones* abrieron camino a Angela...» (283), pois as três místicas em causa – Matilde de Magdbourg (e não Gertrudes de Hackeborn), Gertrudes de Helsta e Matilde de Hackeborn – não escreveram (e muito menos numa espécie de colaboração, como parece sugerir a redacção de Juana M. Arcelus...) qualquer «*Libro de las Revelaciones*», mas, sim, respectivamente, o *Lux Divinitatis super fluens in corda veritatis...*, o *Legatus* (ou, mais precisamente, *Insimaciones*) *Divinae Pietatis...* e o *Liber Specialis Gratiae...* respectivamente, que Dom Louis Paquelin editou (Poitiers-Paris, 1875-77) sob o título englobante de *Revelaciones Gertrudianae ac Mechtildianae...*

E se será legítimo duvidar que tudo isto – antes de mais, pelo modo como está abordado – caiba sob a «história del texto», não é possível aceitar que se apresentem como «fuentes manuscritas» do *Floreto* (311-346) uma série de códices de data e proveniência diferentes – teria sido de louvar que a data e a origem geográfica de cada códice tivesse sido sistemática e visivelmente fornecida –, contendo algumas «fontes franciscani» e outros textos de marca franciscana ou não, mas dos quais nunca se prova que fossem as suas lições textuais as que, directa e precisamente, serviram para a organização e composição do *Floreto*... A existência de textos «testemunhos» de «amplia circulación» (311) não quer dizer que tenham sido precisamente essas suas lições textuais as fontes de uma obra... Aliás, também será de notar que «correspondencias» e «afinidades» (conf. 258, 265, 271, *et passim*) não são propriamente, por si mesmo, «fontes» nem, tal como vêm apontadas, garantias de «fonte». Quando muito, apontamentos para possíveis variantes de lições textuais. E neste campo, em que a precisão é tão importante se não até decisiva, teria sido muito mais útil precisar, corrigindo-o e completando-o, o benemérito trabalho de S. Clasen... Como veremos por algum exemplo, é urgente retomar essa análise, pois dela deverá resultar que alguns dos problemas textuais apontados por Juana M. Arcelus, nomeadamente algumas interpolações, são falsas questões... Inclusivamente poderiam nem sequer ser da autoria de quem compilou o *Floreto* que conhecemos...

Apesar das alusões que já ficaram feitas ao assunto e à imprecisão com que maneja a noção de «tema» – desde sempre considerado como um «sumário da acção», isto é, uma unidade simples e estruturante –, valerá a pena dedicar um pouco de atenção ao capítulo introdutório à «historia del texto» em que, apelando à «natureza del texto» se examinam os «argumentos» ou «temas» do *Floreto*, embora, pessoalmente, não acreditemos que um «tema» faça parte, em sentido preciso, da «história» de um texto... Naturalmente, Juana M. Arcelus escolheu os que, com todo o direito, lhe pareceram mais significativos, mas há um ponto em que todos, segundo me parece, estaremos de acordo: os temas seleccionados não pertencem ao *Floreto* enquanto tal, nem são escolha de quem seleccionou os textos que o integram. Por isso, penso que o *Floreto* encerra não «una selección de argumentos», mas, sim, de textos que, dentro dos condicionalismos de circulação já apontados, «en esse momento interesaban más a la espiritualidad franciscana» (214). Esses temas – os escolhidos por Juana M. Arcelus e os que povoam ou entretecem os textos compilados – são, evidentemente, na sua larga maioria, da responsabilidade de quem escreveu os textos originais que, com mais ou menos variantes, vieram a ser compilados no *Floreto*... Ainda aceitando que algumas brevíssimas unidades textuais não pertencentes aos grandes textos agrupados, mesmo que fragmentariamente, no *Floreto* possam, em si mesmo, expor um tema, o exame dos que aborda Juana M. Arcelus revelaria que todos os temas apontados pertencem aos textos fundamentais das «fontes franciscani» nele compiladas. Assim, por exemplo, o que se escreve (167-168) sobre o primeiro nome de Francisco – João – deriva directamente da *L3S, I, 2...* independentemente de qual seja o seu significado; penso que os textos que Juana M. Arcelus aponta para documentar o tema da «asistencia a los leprosos» (181-184), mais que documentar tal tema, servem para sublinhar o tema

da obediência... A dedicada editora percebeu-o, mas preferiu insistir no serviço aos leprosos, esquecendo não só que o texto citado do *De Conformitate* (183) diz muito claramente respeito à obediência e nada tem a ver com a assistência a esses enfermos, mas também que no *Floreto* há textos mais importantes sobre este tema – por exemplo, *Floreto, II, XVI* que provem – não sei se directamente – do *Spec. Perfect.*, 44. Aliás, o que une quase todos os textos preferidos de Juana M. Arcelus para tratar o tema da assistência aos leprosos é a comparação do verdadeiro obediente a um «corpo morto» – comparação, como se sabe, de larga fortuna na literatura ascética de tradição monástica. Curiosamente, se tivéssemos que falar de preferências de quem compilou o *Floreto*, o que conviria acentuar seria a sua preferência por este tipo de obediência... Lope de Salazar, que apreciou a imagem, também nela insiste... O «tema» – aceitemos que seja um tema... – da «estátua» que apareceu a S. Francisco..., vem tratado, em largo *excursus* (189-195), não tanto como um tema do *Floreto*..., mas, sim, como um tema da literatura franciscana em ambientes do Novo Mundo..., o que metodologicamente não é irrepreensível... O mesmo se poderá dizer das páginas dedicadas ao eremitismo franciscano no *Floreto* e à sua projecção no Novo Mundo (177-181). Quanto aos «temas» do encontro de S. Francisco e S. Domingos... e de A. Clarenno no *Floreto*... já ficaram feitas as alusões suficientes para matizar algumas afirmações da dedicada investigadora.

Por tudo isto, nesta mesma sequência, e retomando alguma alusão já feita, teria tido o maior interesse apontar as «fontes franciscani» que estão compiladas no *Floreto* não a partir das suas lições criticamente apuradas que hoje correm, mas a partir das lições, talvez tantas vezes fragmentárias e, talvez, incorrectas, em que essas obras circularam... Impossível, porque nos faltam as cópias manuscritas que estiveram na base do impresso de 1492? É possível que nos falem os manuscritos, mas há todo um trabalho a fazer com os manuscritos que há, sejam eles ou não originários da Península Ibérica, e com os fragmentos citados ou copiados em obras do século XV e até XVI, como, por exemplo, com algumas passagens das obras de Lope de Salazar y Salinas que, estudadas para além das meras coincidências de sentido (87-90), poderiam levar a algumas pistas... O mesmo poderia dizer-se das passagens copiadas ou adaptadas por Fr. Marcos de Lisboa. Serviu-se este do *Floreto* impresso em 1492 – como pensa Juana M. Arcelus (62, 176) ou de uma versão portuguesa do *Floreto* que deverá ter existido? Será por simples modo de traduzir que Fr. Marcos o intitula *Floreto das cousas do Padre san Francisco e seus companheiros*? E esse *Floreto* em português de que lição textual dependeu? Do castelhano, em que circulavam lições incorrectas («muito viciosas», como escrevia Fr. João da Póvoa) e de que se conheciam variantes em relação ao impresso («está aqui doutro modo», como anotava o mesmo Fr. João da Póvoa ao inventariar em 1491 o exemplar do conventinho da Ínsua)? Ou seria de uma tradução do catalão, língua em que também parece circulou o *Floreto* em Portugal? (Permita-se-me que, de novo, remeta para as páginas de «*Nobres Letras... Ferosos Volums...*»). Por tudo isto, gostaríamos que algumas páginas que directamente poderiam ajudar a iluminar alguns destes pontos (176, por exemplo), fossem de redacção mais clara e mais precisa... Mas, em qualquer caso, o que será sempre necessário é evitar o próximo..., o parecido..., mas que não é a fonte exacta... É que o maior inimigo de qualquer estudo de fontes é, como muito bem sabe Juana M. Arcelus, a imprecisão que opta pelo parecido..., pelas coincidências de sentido... sem demonstrar que as diferenças são elaborações de autor. Por isso, algumas vezes, não sabemos muito bem se quando se diz que o «*Floreto* hace referencia y traslada el texto del Ms. 665 BCa» (178) se está a afirmar que se copiou desse preciso ms. ou se se quer dizer que se utiliza um texto também comum a esse manuscrito... É um longuíssimo trabalho, que não podemos exigir que Juana M. Arcelus tivesse feito sozinha, mas há que dizer que mais do que falar, sempre em hipótese – ainda que convicta... –, naturalmente, de «amplia circulación» de muitos textos, talvez tivesse sido possível demonstrar qual a lição textual de uma das obras compiladas no *Floreto*... De certo modo, a própria estudiosa editora entreviu esta necessidade ao ponderar que o *Floreto* poderia ter acedido não, por exemplo, ao *Speculum Perfectionis* tal como o conhecemos hoje, mas a um texto paralelo (188), ou um texto similar da *Compilatio Assisiensis* e não ao texto desta importante compilação apurado pela crítica textual dos nossos dias (188)...

Ainda que, desde outra perspectiva, haja que voltar ao assunto e já a ele tenhamos aludido, conviria ter perguntado quais os textos – a começar pelas próprias «fontes francescani», evidentemente – de maior circulação... O ms. de Coimbra (B. G. U. C., ms. 1192), recentemente editado por Maria Joana de Sousa Guedes como base da sua dissertação de Mestrado na Univ. do Porto (1995), acompanhado de uma inteligente introdução em que acentua o carácter compilatório da obra, revela a forte opção pela *Legenda Mayor*... Naturalmente, será também a *Legenda* de S. Boaventura a opção fundamental de Fr. Marcos de Lisboa como base da sua vida de S. Francisco com que abre a sua *Crónica*... No entanto, teremos sempre que nos interrogar sobre o alcance – em quantidade e qualidade – dessa «amplia circulación» de «fontes francescani» que Juana M. Arcelus tem dado por assente... Possuiríamos todas as casas textos – e em estado de conservação que o permitisse – que dessem lugar a essa leitura que, para Juana M. Arcelus, significa circulação? Atrevo-me a perguntá-lo, porque entre 1452 e 1492 algumas das mais importantes casas da observância franciscana, em Portugal, não possuíam, para além da *Regra*, como resulta de alguns dos inventários publicados, qualquer das «fontes francescani» em manuscrito avulso e só algumas dessas possuíam o *Floreto* em manuscrito – donde o esforço de Fr. João da Póvoa e de outros por fazer copiar a obra – e, por outro lado, sabemos que o impresso sevilhano também não terá chegado a todas as casas... Uma situação periférica? É possível, mas, em face do escasso número de manuscritos – e, em muitos casos, com excepção de muitos dessa sempre privilegiada área catalã (Ch. B. Faulhaber, *Libros y Bibliotecas en la España Medieval*, Londres 1987, permite muito bem confirmá-lo...), cronologicamente tardios – que Juana M. Arcelus aduz, será preciso ponderá-la... Nesta sequência, recordemos ainda que o códice da B. N. Lisboa (agora não se diz Pública...) que contém as *Chronicas dos ministros geraes*... foi «a primeira crónica da nossa ordem que entrou em Portugal», como já esclarecia Fr. Manuel da Esperança no século XVII, e de que nós hoje sabemos não se terem multiplicado os exemplares... Lembremo-nos também – e agora o testemunho tem implicações não apenas periféricas – de que, alguns anos mais tarde, Fr. Marcos de Lisboa, apesar de ter percorrido, a pé, tantas casas franciscanas da Europa – as que, então, pelas divisões religiosas, lhe foi possível percorrer (*Segunda Parte da Chronica da Ordem dos Frades Menores*, Prologo ao Lector, Lisboa, 1562) –, confessa, ao escrever a sua *Crónica*, não ter podido utilizar – «porque não se achão pela sua antiguidade» – nem a *Lenda dos tres companheiros. A qual compuseram frey Leão, Frey Angeo e frey Rufino, companheiros do padre São Francisco*, nem a *Lenda antiga que compoz Frey Thomas de Celano, com autoridade e aprovação do Capitulo geral*, nem a *Lenda de frey Bernardo de Bessa*... E aquele *Espejo de Perfeccion* que, segundo documentos publicados por Sousa Viterbo citados por Juana M. Arcelus, existia na livraria de D. Catarina de Áustria, rainha de Portugal, – e não na de D. Manuel...(344) – será mesmo o franciscano *Speculum Perfectionis*? Independentemente de este ser o único título que poderá remeter para uma das «fontes franciscanas» – de que, infelizmente, não existiam na livraria real portuguesa (D. Manuel..., D. João III e D. Catarina de Áustria) quaisquer outros títulos que para elas pudessem remeter, como parece crer Juana M. Arcelus (344) – tenho algumas dúvidas sobre essa identificação, além de que Fr. Marcos de Lisboa, como se deduz do elenco de fontes que diz ter consultado para escrever as suas *Crónicas*, não o alega expressamente, ainda que – é evidente – o leu no *Floreto*... Das «fontes francescani», o que ele verdadeiramente encontrou – e, talvez, por isso, circulando em «edições» mais ou menos autónomas – foram a *Lenda mayor*... e a *Lenda menor*... Depois, vêm as *Conformidades*..., as *Arbor Vitae*..., as *Chronicas antigas* que, segundo declara, pouco contam das vidas dos santos..., etc. O mais acessível?

III – A «natureza do texto» do *Floreto* é, como se sabe e já ficou reparado, de carácter compilatório, antológico, se preferirmos... Com todas as consequências que daí resultam e de que já também ficaram sugeridas algumas. Daqui resultará que, quase por definição, não estamos presente a um texto unitário, mas, sim, diante de uma série de textos que pretendem ser como que a ilustração das origens e das práticas originais da *forma vitae* «inventada» por Francisco e vivida por ele e pelos seus primeiros e mais fiéis discípulos e pelos mais fiéis dos discípulos dos seus discípulos. Quem compilou o *Floreto* não se preocupou em escrever uma vida... – Juana M. Arcelus, refere-se muitas

vezes a uma «Vida» que parece remeter quer para uma espécie de arquétipo que resultaria das diferentes «fontes francescani» quer para o próprio *Floreto* –, pois compilou, quase sempre, por agregação e não por integração... E agregou livremente, quase sempre também com coerência, textos a textos – mínimos ou extensos – de modo a tornar o relato mais explícito ou compreensível. A própria vida de S. Francisco do chamado ms. de Coimbra, apesar do esforço de querer guardar um carácter biografizante relativamente visível, é ainda, fundamentalmente, uma compilação... No caso do *Floreto* valeria a pena pensar como foi estabelecida essa compilação, em que os textos vêm, de certo modo, agrupados em três grandes unidades que, fundamentalmente, oferecem, em tradução, o *Anonimus Perusinus...*, o *Speculum Perfectionis...*, uma larga selecção de *Actus Beati Francisci...* e, por fim, uma outra série de textos de diversa proveniência. Do ponto de vista organizativo, poderia dizer-se que o *Floreto* gira em torno do *Speculum Perfectionis*... Não só é o texto mais longo aí recolhido, mas também o que parece ocupar uma posição central na «antologia». E, por isso, seria interessante um dia pensar se muitos dos textos provenientes de outras fontes – de um S. Boaventura, por exemplo – não estão aí, antes de mais, para apoiar (e/ou autorizar) ou completar...

Dentro deste capítulo valerá, então, a pena ponderar a questão das interpolações, ponto a que Juana M. Arcelus dedicou alguma atenção (117-126).

Seria bom começar por precisar que por interpolação entendemos, como cremos que normalmente se entende, a inserção num texto de palavras ou frases para esclarecer, completar ou desvirtuar o seu sentido... E se é uma prática que, como reconhece a própria dedicada editora, atingiu, desde muito cedo, as próprias «fontes francescani» (238, 240), com ela devemos lidar com intenso cuidado ao estudar essas «fontes», as suas lições e os textos que delas derivam... Muitos desses «elementos nuevos» (118) que parecem abundar no *Floreto* atribui-os Juana M. Arcelus ao compilador da obra..., quem, a estarmos pelas suas razões, teria «inventado» - no sentido retórico da palavra – se não todos, muitos deles pelo menos... Independentemente de outras considerações, esta suspeita, sabendo nós o que sabemos do modo como correram tantas lições dessas «fontes» e ignorando nós também como se processou exactamente a compilação do *Floreto*. é, pelo menos, altamente arriscada... E, por isso, muitos dos exemplos de interpolação que apresenta Juana M. Arcelus, talvez não sejam nem interpolações propriamente ditas, nem resultado do processo de *invento* de quem compilou o *Floreto*...

Notemos, antes de mais, que seria mesmo possível discutir a pertinência de classificar como interpolação algum exemplo apontado, como (117) o daquele pequeno texto com que vem no final de *Floreto I*, 6 em que se traduz, com mais ou menos fidelidade, como sempre, *Actus 47*... Nesse capítulo do *Floreto* o último § (39 e não 49) já não pertence a esse capítulo de *Actus* que acabou de se traduzir... Independentemente da sua origem precisa e da elaboração que sofreu, o texto acrescentado talvez não deva considerar-se propriamente uma interpolação, pois é, como todos os do *Floreto*, um texto compilado de uma «fonte francescana» e, por isso, esse *Floreto I*, 6 é um provável resultado dos processos múltiplos de compilação utilizados para formar a antologia... Se assim não for, teremos que considerar que, tirados os capítulos que reproduzem integral e rigorosamente as lições das «fontes francescani», todos os outros – e são a imensa maioria –, são interpolações ou estão largamente interpolados... Por estas mesmas razões, não cremos tenha sentido falar de interpolação (207) a propósito do largo texto compilado em *Floreto II*, 82 que, através das *Verba Conr.*, remete para a *Expositio Regulae* de A. Clarenos...

Por outro lado, e em consequência de alguma das reflexões que fizemos sobre os limites e variedade das lições textuais das «fontes francescani» que estão na base do *Floreto*, haverá que ter presente que muitas das interpolações que aparecem nesta antologia de 1492, já deveriam existir nas fontes de que se serviu quem a compilou... Pensamos – e retomamos o que dissemos sobre os múltiplos processos ou técnicas de compilação que há que considerar no *Floreto* – que será sempre difícil de provar que o «compilador... [añadió] una frase muy significativa» (120) a uma série de pequenos textos da *Leg. 3 Soc.* com que vem formado *Floreto II*, 119, já que esse texto acrescentado – «muchas veces quando Sant Francisco comía com los frayles ponía çeniza en los manjares que comía» (*Floreto*, II, 119, 26) – pertence precisamente à mesma fonte, isto é, à mesma *Leg. 3 Soc.* (15, 5-7): «Et quando comedebat cum fratribus, in cibis quos edebat saepe ponebat cinerem...». Será

legítimo falar em interpolação? Não será mais rigoroso falar de técnica de compilação? De qualquer modo, não foram «elementos nuevos» inventados por quem compilou o *Floreto*...

Do que fica exposto deveria resultar a necessidade de determinar com precisão não só as técnicas de compilação, mas também – e sobretudo – precisar com rigor as fontes de cada capítulo – e, muitas vezes, de cada parágrafo – do *Floreto* ou, se já o fizemos ou já foi feito por outrem, expô-lo ou aproveitá-lo com o possível rigor e clareza. S. Clasen procurou benemeritamente proceder a esse trabalho e os resultados são ainda hoje essenciais, o que não quer dizer que não possam, em muitos casos, ser aperfeiçoados. É, como já sugerimos, uma pista que os estudos sobre o *Floreto* deveriam desenvolver, pois, como creio que Juana M. Arcelus concordará, as utilíssimas listagens de concordâncias e correspondências textuais não resolvem, por si só, muitos dos problemas de fontes e, conseqüentemente, não definem as interpolações... Partindo de alguns dos casos que a dedicadíssima investigadora apresenta como interpolações, talvez seja possível exemplificar algo do que acabamos de sugerir.

1 – Não parece acertado escrever (118) que «en capítulo 1, VI al tratar de la conversión del gran tirano, vertido de *Actus 47*, el compilador se recrea al comentar el subseguirse de los hechos que más tarde hallarán una afinidad en el comienzo del *Floreto I, VI, 49*[=39]», pois o texto em causa nesse parágrafo 39 deriva, com alguma variante de que até agora não foi possível determinar com rigor a origem, de *Leg. 3 Soc. 41, 4*, texto este que, pelas referências a «nihil recordarentur eorum quae passi fuerant ab iniquis», podia perfeitamente servir para fechar um relato sobre «castrum pessimis hominibus plenum. In quo etiam erat quidam magnus tyrannus, multum crudelis et impius»...

2 – Quanto ao caso de *Floreto II, 119, 26* (120), já sugerimos que o texto em causa não pode considerar-se uma interpolação, pois não está acrescentado ao texto anterior nem ao seguinte, mas, sim, compilado de outro lugar da mesma fonte franciscana – *Leg. 3 Soc.* – donde foram também extractados os textos imediatamente anteriores com que, aliás, se formou todo esse capítulo 119. O que fez quem compilou foi juntar, por uma ordem de que conviria precisar o nexu, os textos que encontrou nessa fonte referentes «a todas las cosas amargas e contrarias a la carne e a la sensualidad».

3 – O exemplo de *Floreto II, 23, 2-4* que Juana M. Arcelus aponta (119) como algo que o compilador acrescenta para sublinhar a recordação «de los momentos en que San Francisco daba ejemplo de la observancia de la primitiva pobreza», também não é uma interpolação, pois pertence exactamente ao capítulo da *96 Compil. Assis.* (96 [e não 97], 20-26) que quem compilou quis aproveitar neste lugar e seqüência.

Creemos que destes últimos casos parece poder concluir-se que, se de interpolações coubesse falar, então teríamos, antes de mais e forçosamente, de dizer que todos os capítulos que não pertencem ao *Speculum Perfectionis* que se anuncia («Aqui comienza *El Espejo de Perfeccion...*) como sendo a obra que se ia traduzir na segunda parte do *Floreto*..., são interpolações ao *Speculum Perfectionis*...

4 – Talvez por gralha ou confusão, Juana M. Arcelus indica (118) que uma passagem de confusa redacção de *Floreto I, 10, 14* referente a um frade que abandonou a ordem – *narratio ignotae originis*, segundo S. Clasen e de que igualmente não pudemos ainda precisar a fonte – é uma interpolação a *2Cel. 66*, mas havemos de confessar que, pelas mesmas razões, esse texto de Celano deveria dizer-se uma interpolação do texto anterior que também, por acaso, deriva de *2Cel. 105* e este, por sua vez, uma interpolação de um texto da *Leg. Mai.*... e assim sucessivamente...

5 – Havemos de confessar que não percebemos a razão por que afirma Juana M. Arcelus (123) que «en *Floreto, 2, CXLVIII, 10* el compilador pone de manifiesto su opinión acerca de la paciencia que tenía san Francisco ante cualquier adversidad que se presentase», quando o texto em causa é um aproveitamento directo de *Leg. Mai., 14, 2* – pertencente, aliás, a um trecho da obra bonaventuriana que está sendo aproveitado desde o começo do capítulo... – imediatamente seguido de um trecho de *Comp. Ass. 99, 1*: «cum in palatio episcopatus Assisi beatus Franciscus iaceret valde infirmus illis diebus quando reversus est de loco Bagnarie...», frase esta que se traduz no *Floreto II, 148, 11* por: «e como tornando gravemente enfermo del lugar de Vagaría, estuviesses no

palacio del obispado de Assis...». A frase, portanto, encontra-se, contrariamente ao que, certamente por distração, afirma Juana M. Arcelus (123), em *Comp. Ass.*, embora da tradução de Bagnaria por Vagaria só aparentemente seja difícil de deduzir que se trata da mesma localidade... E deve notar-se que a esta frase tomada de *Comp. Ass.* se segue imediatamente um trecho extractado da mesma «fonte franciscana» (*Comp. Ass.* 100) que também se passa no palácio episcopal de Assis.

Em qualquer dos cinco casos apontados – e são-no apenas a título de exemplo –, a aparente interpolação não parece ser mais do que o resultado de uma das técnicas de compilação utilizadas para formar o *Floreto*, técnica essa que, relevando de um aproveitamento muito livre de fontes franciscanas, contribuiu para a construção de um texto – o *Floreto* – em que, muitas vezes, os seus elementos cerzidos aparecem como que em filigrana, mas, como já sugerimos, sempre sublinhando, explicitando ou tornando mais compreensível a narrativa. Naturalmente, o que acabamos de apontar pode aplicar-se a outros exemplos de interpolação que apresenta Juana M. Arcelus, mesmo para aqueles que não se encontram no lugar referido pela editora (conf. 123, remissão para *Floreto*, II, 122, 64: localização impossível).

IV – Da tese cara a Juana M. Arcelus que se evidencia na difícil (e não demonstrada) «amplia difusión» das «fontes franciscani» na Península Ibérica (311, mas conf. 167, 213, 252, 343-344) que tentamos matizar com a ponderação das que teriam alguma circulação – porque uma coisa é ter-se conhecido um certo e excepcional número de fontes em determinada casa franciscana e outra é o seu conhecimento («normais», quer dizer, como norma, no conjunto das casas franciscanas –, deveria resultar, quase necessariamente, que o *Floreto* foi compilado em Espanha (213)... Se as «fontes franciscani» arribavam – quer dizer, se arribassem, como desejaria Juana M. Arcelus... e, naturalmente, eu próprio – normalmente a Espanha... É uma possibilidade, mas não, uma conclusão que se possa, como parece defender a editora, necessariamente exigir... A compilação – um «Floretus...» – poderia muito bem ter entrado em Espanha já organizada e aqui ter sido traduzida... É uma hipótese possível, pouco simpática e, talvez, não muito provável, mas que deve pôr-se, quando sabemos, como reconhece a erudita editora (84), que deverão ter circulado outras compilações próximas do *Floreto* que com ele não se confundiam... E, por exemplo, dos ms. 645 e 665 da Biblioteca de Cataluña que, do ponto de vista de textos ou obras compilados, tantos pontos de contacto têm com o *Floreto*, teremos garantias de que foram integralmente compilados nessa área cultural? Terá sido – ainda que eu não o creia – o caso da compilação usada por Lope de Salazar, que, certamente, não terá sido ele ou os seus frades a organizar... Se, como defende Juana M. Arcelus, se importavam e copiavam as «fontes franciscani»..., porque não se importariam e copiaríamos compilações suas e que depois se traduziriam?... Queremos com tudo isto dizer que o *Floreto* não pode ter sido compilado na Península Ibérica como já sugeria S. Clasen em 1965? De modo nenhum, mas simplesmente chamar a atenção para que não há, hoje por hoje, dados suficientes que permitam ver essa compilação como a conclusão obrigatória de uma «amplia difusión» das «fontes franciscani» com todas as consequências que, por sua vez, tal facto teria implicado e implicaria... Estaríamos mesmo em dizer que foi o *Floreto* que lhes garantiu essa circulação...

Aliás, não é fácil – e creio que nunca será fácil – saber quem compilou os textos que hoje formam o *Floreto*... Que não foi, como igualmente sugeria S. Clasen, Fr. Francisco Ximenez de Cisneros é, cronologicamente, óbvio... Teria havido mais do que um compilador em momentos diferentes, quer dizer, como parece ter de aceitar Juana M. Arcelus (207), ser o *Floreto* editado em 1492 um ponto de chegada e não a obra que desde meados do século corria com esse nome? A estudiosa editora não se preocupou especialmente com este ponto e daí que oscile entre compilador / compiladores (59), redactor (255), compilador-tradutor (311), compilador-copistas (214), sem nunca definir as bases das suas premissas... Independentemente de nunca ter posto a hipótese de que o *Floreto* pudesse ter sido, parcial ou integralmente, «importado» e, necessariamente, ter sempre admitido que quem compilou era ibérico (213, 214 *et passim*), Juana M. Arcelus parece conhecer – releve-se-nos a quase impertinência – muito bem o compilador. Com efeito, não só lhe atribui as interpolações, mas também parece sugerir (200) que a selecção de um episódio de *Indulgent. Portiunc.* (28) pelo compilador do *Floreto* (I, 12, 83-106), consciente este «de las desavenencias

que habían existido entre ambas Órdenes» [franciscana e dominicana], se deve à vontade de encontrar «una solución proponiendo un caso de concordia»..., esquecendo que, seguramente, no tempo da compilação essa concórdia era já um dado adquirido... e que, no caso narrado, S. Domingos não faz mais do que confirmar a veracidade da indulgência e, deste modo, exaltá-la, que, fundamentalmente, era o que se pretendia. Aliás, se a interpretação de Juana M. Arcelus fosse pertinente, teríamos que perguntar porque não engloba na mesma interpretação todos (ou de quase todos) os outros textos em que surgem S. Francisco e S. Domingos (ou, por eles, os seus frades)... Na mesma ordem de ideias, o que diz (255) acerca da exclusão da célebre *legenda* do lobo de Gubbio – que vem em *Actus 23* e não *21* e que, contrariamente ao que insinua Juana M. Arcelus, *2C 35* não refere, pois aí os lobos são outros: não o de Gubbio, mas o de Greccio... – supõe que, para a sua inclusão, «hubiese sido necesaria una explicación alegórica y al redactor del *Floreto* no le interesaba»... É possível que lhe não interessasse, mas gostaríamos de saber porquê e por que pensaria ele ser necessária uma exposição alegórica de um facto que o próprio texto aclara... Aliás, o «redactor» do *Floreto* (II, 127, 144-145) aceitou, como reconhece a editora (259), o episódio das rãs que perturbavam a pregação de S. Francisco, pois o mesmo texto também se esclarece a si próprio...

A questão da exacta datação da obra é uma daquelas que, verdadeiramente, nunca deverá vir a ter uma resposta satisfatória... A única certeza é que, tal como o conhecemos, o *Floreto* data de 1492. Por outro lado, sabemos que, desde 1452, em algumas pequenas bibliotecas de eremitérios portugueses da Observância, já existe uma obra assinalada como o *Froleto de S. Francisco ou Florete de S. Francisco*... A mesma obra certamente, mas com a mesma composição e a mesma organização com que foi editada? Juana M. Arcelus não se pôs a questão – ainda que algumas vezes admita que pode ter existido uma versão anterior à que foi publicada (85) –, mas a coerência pede que quem pensa que determinadas passagens poderiam ter sido acrescentadas à última hora (207), tenha que alargar o período de composição do livro... O processo compilatório teria, então, terminado não na primeira metade do século XV – como, de início, propõe a editora (57) –, mas em 1492 ou pouco antes... É uma possibilidade, mas, talvez, não uma hipótese necessária... Será por isso que propõe que a estadia de Fr. Juan de la Puebla nas Marcas italianas «probablemente incidió en la compilación de lo que sería más tarde el *Floreto*» (102)? Se assim for, Juana M. Arcelus pende, uma vez mais, para ver na edição de 1492 uma compilação mais tardia – ou terminada mais tarde? – do que inicialmente tinha proposto... De qualquer maneira, há textos que apenas poderiam ter sido seleccionados depois de uma determinada data, como, por exemplo, os do *De Conformitate*..., só depois de 1390 ou, mais provavelmente, depois de 1399, ano em que o livro de Bartolomeu de Pisa é, formalmente, aprovado pelo capítulo geral em Assis, ainda que pudesse ter sido conhecido na Península Ibérica depois de 1390, data da sua composição (A. Blasucci, O.F.M.conv., *Le Fonti Francescane nel «De Conformitate» di Fra' Bartolomeo da Pisa († 1491)* in G. Cardoropoli e M. Conti, *Lettura delle Fonti Francescane attraverso i secoli: il 1400*, Roma, 1981, 301-323). Apesar de algumas incoerências do difuso discurso em torno da datação da obra – e de que apenas assinalamos alguma mais relevante – pensamos que Juana M. Arcelus tem razão quando, num primeiro momento, propõe, como, aliás, nós próprio o tínhamos já sugerido em *Nobres leteras... Ferosos volumes*..., que o *Floreto* deverá ter sido compilado durante a primeira metade do século XV, ainda que não saibamos dizer mais sobre os caminhos, as etapas e os modos da própria compilação. Com efeito, como desde outro ponto de vista ficou já assinalado, quando Fr. João da Póvoa anota, em 1474, que um exemplar do *Floreto* em papel, que existia no oratório da Ínsua, era «muito vicioso», e que essa pequenina biblioteca possuía igualmente um exemplar do incunábulo sevilhano de 1492 que, se bem interpretamos, era de «outro modo» em relação a esse «muito vicioso», então teremos de concluir que além dos «vícios» – e em que consistiriam esses «vícios»? – inerentes à cópia manuscrita detectados pelo grande provincial observante, essa mesma cópia representava «outro modo» de apresentação da obra, o que parece indiciar uma outra revisão da mesma. Teria, então, havido mais do que uma tradição textual do *Floreto*? Provavelmente, e o facto nada teria de extraordinário... Mesmo sabendo o que era a facilitação, para não dizer arbitrariedade, na citação, resumo e tradução dos títulos dos livros, se os matizes das titulações servissem para indiciar alguma coisa, deveríamos anotar que o impresso de Sevilha se intitula *Floreto de Sant*

Francisco. El qual tracta de la vida y miraglos del bienaventurado señor Sant Francisco. E de la Regla de los frayles menores..., que Soror Juana de la Cruz, personagem a quem M^a Victoria Triviño Monrabal, O. S. C. dedicou recentissimamente um precioso estudo (*Mujer. Predicadora y Párroco*, Madrid, 1999), lia (antes de 1534) por um *Floreto del glorioso Padre San Francisco...* e que Fr. Marcos de Lisboa consultou um *Floreto das cousas do Padre Sam Francisco e de seus companheiros...* E, se estes títulos pudessem sugerir «outro modo» – como registava Fr. João da Póvoa –, seria este de carácter, antes de mais, organizativo? É esta uma (frágil?) hipótese, mas que seria importante esclarecer para poder datar com mais precisão o texto de 1492...

Por outro lado, e até, talvez, com alguma independência do que acabamos de sugerir sobre a possibilidade de ter havido mais do que uma recensão da obra, não cremos que, como já ficou aludido, seja necessário defender que a inserção de algumas passagens da *Expositio Regulae Fratrum Minorum* de Angelo Clareno que se podem ler no *Floreto* (I, 10, 95-119) «debió ser algo forzoso en el momento de la edición del *Floreto* y decidido en último momento» (207). Com efeito, o texto compilado – que não deverá poder contar-se entre as interpolações que assinala Juana M. Arcelus –, é um ótimo complemento do que vem exposto nesse largo e composto capítulo dedicado a expor «algunos dichos e fechos de nuestro padre sant Francisco». Na verdade, o texto de Clareno, aparece como se fosse uma série de «dichos» do santo fundador sobre o modo de vida dos seus frades, «dichos» que muitos desses «fechos» narrados exigem e iluminam. E este facto é muito mais importante do que a sua localização no final do capítulo, localização que deverá ter ditado a hipótese da editora... Aliás, se a “localização” de um texto fosse, por si mesmo, critério a atender no discurso sobre a datação, então o mesmo poderia dizer-se, entre outros casos, da «Profecia de Joachin abbad» (*Floreto*, I, XIII) que surge quase no final da matéria aproveitada do *Anonimus Perusinus* – principalmente –, isto é, praticamente no final da «primeira parte», e, contas feitas, com uma relação muito menos evidente com a matéria até aí exposta do que a que se verifica entre o texto seleccionado da *Expositio Regulae* e os que o antecedem. De certa maneira, aliás, já aludimos a este ponto a propósito do que Juana M. Arcelus chamou interpolações no texto do *Floreto...*, mas poderíamos perguntar aqui – se tal tivesse sentido – se essa profecia não será a mais notável e mais urgente «interpolação» do *Floreto*, cuja notabilidade e urgência poderiam, até certo ponto, ajudar a sustentar algumas opiniões de Juana M. Arcelus não só sobre a datação da obra, mas também sobre a sua importância no desenvolver dos planos «proféticos» para o Novo Mundo que se abriam no mesmo ano da sua publicação em Sevilha... Pena que se tenha terminado de imprimir em 24 de Agosto e não depois de 12 de Outubro...

VII – Finalmente, gostaríamos ainda de tecer algumas considerações sobre o que das páginas da introdução de Juana M. Arcelus parece poder designar-se pela circulação do *Floreto...* Uma circulação de que os primeiros passos ainda nos escapam por completo, pois, que sabemos, não se conhecem referências precisas ou imprecisas à circulação do *Floreto* antes de 1452, ano em que pela primeira vez surge a obra – ou um estádio dela – numa biblioteca – curiosamente, na dos observantes portugueses de S. Clemente das Penhas, cerca do Porto, que, então, não possuíam mais do que 7 livros não litúrgicos – dos quais 6 eram obras «em linguagem» de meditação e leitura espiritual – num total de 16. Ai seguia em 1457... O mesmo volume? Poderia perguntar-se, pois em 1452 anota-se que estava escrito «em boa letera» e em 1457 «em pergaminho»..., mas, possivelmente, serão informações complementares... Se o não forem, estas simples anotações, na sua escuridão, poderiam sugerir preferências – era a única obra franciscana que possuíam –, melhoria de exemplares e circulação de cópias... E notemos que são anteriores às primeiras referências de Fr. Lope de Salazar y Salinas a alguma obra que, como tentámos mostrar em «*Nobres Leteras... Ferosos Volumes...*», deverá poder identificar-se com o *Floreto* – ou com algum estádio da obra –, já que as *Primeras Satisfaciones* datam de 1457-1460... Mas o que interessará anotar aqui é que essas referências do austero discípulo de Pedro de Villacreces podem remeter para esses anos de 1450-1452, anos em que reformas franciscanas e observância recebem novos impulsos... Se assim for, somados todos os escassos dados, poderia sugerir-se que a circulação da obra começou ou se intensificou por esses anos... Deste modo, uma primeira fase da circulação dessa antologia estende-se entre 1452 e 1492, e muitas das considerações e anotações que ficaram feitas até agora ao

trabalho de Juana M. Arcelus dizem respeito a este período. E haverá que reconhecer que a editora logrou (85-90) apontar, com pertinência, mais algumas coincidências entre algumas passagens de escritos de Fr. Lope e o *Floreto*, coincidências estas que, infelizmente, se podem explicar pela utilização de outras fontes que não obrigatoriamente da nossa antologia. Quase o mesmo se poderia dizer das páginas (76-8, 90-92) que dedica a essa interessante figura que foi D. Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro, cuja actividade de tipo mais marcadamente espiritual e, possivelmente, por isso, também as suas leituras de espiritualidade se possam referir a esses primeiros anos da segunda metade de Quatrocentos. Curiosamente, este amigo de Fr. Lope de Salazar, se reuniu «importantes fondos de fontes sobre la *Vida de S. Francisco*» (77), não parece que tenha possuído o *Floreto*... e, curiosamente também, desses «importantes fondos» só um título poderá dizer respeito a «fontes», pois os outros, se mal não lemos, dizem respeito a uma parte das *Meditationes Vitae Christi* atribuídas a S. Boaventura e a «opúsculos» de Fr. Lope de Salazar... Tudo isto somado – com relevo para as informações das bibliotecas portuguesas – poderá fazer-nos acreditar que «el prestigio de que gozaba la recopilación del *Floreto*, incluso en su versión manuscrita anterior a su publicación en 1492, debió ser importante...», (85) mas não por «el predicamento que tuvo durante las primeras décadas del siglo XVI», se este tiver que ser medido, mesmo que a título de exemplo, pela sua utilização por Fr. Marcos de Lisboa em 1557, como propõe J. M. Arcelus... (85) Além do mais, as fontes «literárias» dos historiadores nem sempre indicam, naturalmente, que esses documentos tenham tido grande circulação... Para além de algum que outro leitor seguro que recordaremos mais adiante, poderia aqui servir melhor – mesmo que não tenhamos a certeza de que o leu – o exemplar do *Floreto* que possuía o duque de Medina Sidónia em 1507 (M. A. Ladero Quesada – M^a C. Quintanilla Raso, *Bibliotecas de la alta nobleza castellana in Livre et Lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime*, Paris, 1981, 59), se bem que outros dos seus pares parecem não ter possuído a obra, como se diria resulta dessa investigação e da que levou a cabo Maria Isabel Hernández González, (*Suma de Inventarios de Bibliotecas del siglo XVI in El Libro Antiguo Español IV – Coleccionismo y Bibliotecas – Siglos XV- XVIII*, Salamanca, 1988, 375-446) em que há uma única referência à obra de que nos ocupamos. E essa diz respeito a esse mesmo exemplar que possuía o duque de Medina Sidónia...

O cardeal Francisco de Cisneros poderá ter desempenhado um papel importante na divulgação do *Floreto* – manuscrito e impresso –, mas nenhum dos dados que generosamente oferece Juana M. Arcelus (107-116) está directamente relacionado com esse papel, apenas servindo para insinuar que, dado o seu zelo observantismo, poderia ter sido um divulgador da obra, como foi de algumas outras... E, por isso, atrevemo-nos a pensar que aquela *Vida de San Francisco* que consta do inventário de Isabel, a Católica, possa ser o *Floreto*, ainda que nos custe afirmar categoricamente que «la Reina Isabel poseía y leía la edición hispalense del *Floreto de Sant Francisco*» (111, conf. 114). Se bem notarmos, o inventariador registou antes «un quadernillo de molde sobre los tiempos», traduzindo, segundo uma possível identificação feita por Juana M. Arcelus, o título de uma obra em latim – o *Fasciculus Temporum*, Sevilla, 1486 (111, n.º 217) –, porque não admitir, então, que o mesmo inventariador procedeu de igual modo para com essa *Vida de San Francisco* que registou logo depois? Desde 1477 (Milão, Zaroto da Parma), corria impressa (*Short-Title Catalogue of Books Printed in Italy and Italian Books printed in other Countries from 1465-1600 now in British Museum*, London, 1958 e J. M. Elizendo nas suas notas a J. Jørgensen, 245, 251) uma *Vita del glorioso seraphico San Francesco*... que é, como se sabe, a tradução da *Legenda Mayor*, legenda esta que também circulou em latim sob o título de *Vita beati Francisci* e até de *Aurea Legenda S. Francisci*... Mas, independentemente destas identificações e dúvidas levantadas em nome da prudência, haverá que ter em conta que, tal como está redigida, nunca será possível aceitar a interpretação que Juana M. Arcelus apresenta de uma passagem de *Floreto II*, 148. 130 («E quitada la red de fierro por la qual solían comulgar y oír la palabra de Dios...») que, neste caso, tem a sua mais próxima origem em *Spec. Perf.* 108, 11 («Et remota crate ferrea per quam communicare solebant et audire verbum Dei») e não em *Comp. Ass.* 13, 13 («Et remota crate ferrea per quam Christi ancille communicare solent et aliquando audire verbum Dei»). Em qualquer dos casos, o que esteve em causa, como se sabe, foi a remoção momentânea da rede de ferro através da qual

comungavam as Pobres Damas para que pudessem ver, pela última vez, embora morto, S. Francisco e não a remoção antes da comunhão de qualquer cilício de ferro que as freiras usassem... Se bem entendi a sua interpretação, Juana M. Arcelus pergunta se «existia en la península Ibérica la costumbre de llevar cilicio para ir a comulgar, tal y como se leía en *Comp. Ass.* o en *Spec. Perf.*», surpreendente dúvida a que há que responder com idêntica e negativa surpresa se for suscitada, como parece, por esses precisos lugares da *Com. Ass.* e do *Spec. Perf.* para que ela própria remete ao comentar o texto em causa do *Floreto*...

E se nesta Espanha que leu o *Floreto* – não desde 1492 a 1516 (137), mas desde muito antes, o que confere à obra um valor de referência tradicional na «bibliografia» franciscana, valor, evidentemente, não desdenhável à hora de compreender a sua circulação, há que contar, como anota Juana M. Arcelus (75, 94, 114), que as infantas Julia e Isabel, irmãs do duque Fernando de Aragón, possuíam um *Floreto*, pois assim consta do inventário (feito em 1550) da biblioteca dos livros de seu pai que passaram a S. Miguel de los Reyes. Que elas o possuíam, é indesmentível face à nota («De las Infantas») que acompanha essa entrada (nº 215), mas que o lessem, bem como tantos outros franciscanos ou não que, segundo o mesmo inventário, igualmente possuíam, é um ponto que necessitaria de melhores provas... E mesmo que Isabel a Católica tenha possuído o *Floreto* – o que é provável, mas não irrecusável –, não parece legítimo concluir desse facto e do exemplar que tinham as infantas – mesmo que lhe juntemos o *Libro* de Ângela de Foligno e o *De Conformitate*... – que «esta selección de lecturas de espiritualidad franciscana servía de experiencia para la educación religiosa de las infantas de Castilla, Aragón, Navarra y Portugal y de las Infantas Julia e Isabel...» (114). Que dizer dos muitos outros livros – religiosos ou não – que tais damas iam colecionando?

As páginas (98-103) que a editora dedica às reformas franciscanas – especialmente às que brotam depois das tentativas e êxitos de Fr. Juan de Guadalupe (Conf. A. D. Sousa Costa, O. F. M., *Aproximación da Espiritualidade de Santa Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos, evangelizadores da África, América e Índia in Actas do Congresso Inter. Bartolomeu Dias e a sua Época*, Porto, 1989, V, 159-341) – e ao seu espírito, se nada adiantam em relação ao texto do *Floreto*, apenas servindo, se bem percebemos, para, como já aludimos, ajudar a propor uma data tardia para a sua compilação (102), têm, contudo, o mérito de introduzir a uma série de interessantes leitores da obra que estiveram ou estavam na órbita desses movimentos franciscanos e das suas consequências, sejam eles «alumbrados» ou «recogidos» (103-107). E já agora relembremos uma outra leitora, ainda que um tanto mais tardia – Soror Juana, essa «predicadora y párroco» estudada por M^a Victoria Triviño, que lia – ouvindo-o ler – o *Floreto*, pelos mesmos anos em que Francisco de Osuna também o poderá ter lido, mas de cuja leitura nada sabemos, pois, contrariamente ao que pretende Juana M. Arcelus (85, 192-193, 564, repetição prolixa e inútil), a única passagem que poderia ajudar a garanti-la – a visão da estátua de metal – nada deve, como revela uma simples leitura, ao *Floreto* ou a S. Francisco, pois as coincidências – formais e alguma de sentido – derivam do texto de *Daniel 2, 31-35* que ambos glosam...

Que o «franciscanismo peninsular de la segunda mitad del siglo XV fue determinante a la hora de quererse encaminar [...] la literatura mística del siglo de oro en la península Ibérica» (347) é uma afirmação que, com a ligeira alteração de redacção que se introduz, facilmente se subscreve, mas que o *Floreto*, enquanto tal, tenha servido «de enlace entre la mística franciscana italiana del siglo XIV y la mística española del siglo XVI» parece um exagero, quando não um desacerto... Santa Teresa e S. João da Cruz, para citar os exemplos que sugere Juana M. Arcelus (348) nada devem ao *Floreto*, enquanto tal, ainda que a Teresa de Jesus deva muito, como é archi-sabido, às correntes franciscanas do «recogimiento». Penso, aliás, que certas afirmações de algumas notas de Juana M. Arcelus ao texto que vão neste sentido, são impertinentes, como, por exemplo, para comentar a conclusão de uma reflexão de S. Francisco em que este, a propósito de um noviço que queria um saltério (*Comp. Ass. 105, 11. Spec. Perf. 4, 21*), diz, como o Evangelho, que «el árbol, por el fruto suyo, es conocido», refere a *Arbor Vitae Crucifixae*..., a sua tradução castelhana pelo Dr. A. Ortiz..., e até o *Castillo Interior* em que Santa Teresa alude à «árbol de vida»... E que dizer do comentário a *Floreto II, 129, 105*: «e parecían aquellas sus palabras celestiales salir así como *saetas agudas* del arco de la sabiduría divina», em que se diz que estas são «palabras evocadoras

que repercutirán en el ánimo de Teresa de Ávila, al sumergirse también ella en este modelo hagiográfico...»? Aliás, não parece justificável que tenha que comentar-se o fenómeno de levitação de Fr. Leão (*Floreto*, II, 139, 5) quer com a sua explicação quer sugerindo que «estas lecturas pudieron repercutir en Teresa de Ávila y de la Cruz, así como en otros exponentes de la mística del Quinientos» (715), nota que se repete *ipsis verbis* a propósito de *Floreto* III, 21, 5 (814), texto que, dizendo respeito, fundamentalmente, ao recolhimento interior e aos processos que para o guardar usava Fr. Rogério de Provença, nada tem a ver com o anterior... E ainda a propósito da circulação do *Floreto*, é muito possível que o jovem Inácio de Loyola tenha podido consultar uma parte da biblioteca de Isabel, a Católica, em Arévalo onde estaria um exemplar da edição de 1492, mas não parece ter deixado rastros visíveis e específicos na sua obra tal consulta, pois muitos dos traços franciscanos da espiritualidade de Santo Inácio derivam de outras fontes franciscanas – de fontes fortemente influenciadas por autores franciscanos, como, por exemplo o *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia que tanto deve a S. Boaventura e a obras a ele atribuídas ou que que ele poderia ter lido, mais tarde, em latim... Com efeito, é possível que o jovem cavaleiro Inácio de Loyola não soubesse latim quando andou pela corte dos Reis Católicos, mas o Mestre em Artes, evidentemente, sabia-o... Por isso, escrever (75) que Inácio de Loyola não sabia latim... pode induzir a confusões desnecessárias...

Não iremos ocupar-nos das insistentes páginas que, uma vez mais, Juana M. Arcelus dedica à profecia *Erunt duo Viri*..., ainda que nos pareça que essa insistência a leva quer a distrações – por exemplo, a dizer que Horozco y Covarrubias escreveu o *Tratado de la verdadera y falsa profecia* «a primeros del siglo XVI», quando ela mesma o data de 1588 – e a distorcer, algumas vezes, a análise que faz de alguns textos franciscanos, como, por exemplo, a ver na certeza de S. Francisco de que a sua ordem permaneceria até ao fim do mundo (*Floreto*, II, 144, 1) – tema de que, desde outro ponto de vista, já abordámos as limitações da análise de Juana M. Arcelus – uma manifestação do tema «del fin del mundo» (132)... O mesmo se poderia dizer dos textos de Mendieta, Juan de Silva ou de Motolinía que cita em abono da sua interpretação (133-135, 139), já que nada há neles que seja especificamente derivado do *Floreto* nem consequência obrigatória de *Erunt duo viri*... Aliás, o seu empenho de explorar em toda a sua profundidade a utilização desta profecia e de tudo com ela relacionar, tem, algumas vezes, outras consequências surpreendentes, como, por exemplo, o que diz (117, e nº 231 e 232) sobre o Sebastianismo, movimento de resistência política que, curiosamente, nem se expandiu entre 1554 e 1574 (117) – porque haveria de se expandir? – nem, depois de 1578 até 1600 – datas redondas – teve, verdadeiramente, expressão em Portugal, pois só ganha força depois de, em França e em Inglaterra, alguns grupos de exilados, antigos seguidores do Prior do Crato, o terem «inventado» (no sentido retórico da palavra)... Aliás, à parte algum deslize sobre os reis de Portugal, pelas amostras das profecias que cita, talvez tenham escapado a Juana M. Arcelus as coleções «proféticas» mais importantes, coleções que, de um modo geral, foram já largamente exploradas por J. A. Veiga, um discípulo de R. Cantel, na sua tese de doutoramento (*Fonction et Signification Sociologique du Messianisme Sébastianiste*, Paris, Sorbonne, s/a.), o que convirá ter em conta em futuros trabalhos que, por ventura, como admite, (117) poderá vir a empreender.

VIII – Teremos ainda que tecer algumas considerações sobre as contribuições que apresenta Juana M. Arcelus para o estudo filológico do texto (347-356) e sobre a edição do mesmo. Em primeiro lugar, cremos, essas contribuições, em um trabalho como este, deveriam, antes de mais, servir para datar com mais precisão o texto que publica, o que, infelizmente, não acontece, pois as vagas considerações que tece não vão mais além das que «alguns especialistas» aportaram para caracterizar o castelhano entre o século XIV e XV (348). Esperemos que outros especialistas venham a valorizar estas contribuições apoiadas em um texto que raramente se utiliza com finalidades filológicas e linguísticas. No entanto, apesar da minha ignorância, sempre me atreverei a perguntar se a língua daqueles textos que, como defende Juana M. Arcelus, foram introduzidos à última hora na edição do *Floreto* em 1492, apresenta as mesmas características desse castelhano dos fins de Trezentos e começos de Quatrocentos? (348) De todos os modos, a partir de alguns exemplos saltados, apontarei alguma dúvida sobre outros pontos do mesmo estudo. No capítulo do lexico

arcaico (348-350), talvez tivesse valido a pena ter manejado com mais detenção o *DCECH* de J. Corominas – J. A. Pascoal, pois veria que aí não se refere *as* – palavra que Juana M. Arcelus nem sequer recolheu no glossário – como antiga conjunção, mas, unicamente, se aponta *as haber...* Como não foi possível localizar a passagem onde ocorre a palavra em causa, também não é possível ir mais além na dúvida... Mas já com *er* (conj. copul.) a mesma fonte fornece a preciosa informação de que tal conector não é voz castelhana, mas, sim, provençal, cataiã e galego-portuguesa. De *yuso* não se encontrou o contexto que exigisse a significação de *aquí* que lhe atribui Juana M. Arcelus, pois que *yuso* que o *DRAE* ainda regista remetendo para *ayuso ad deorsum*, parece não querer dizer mais que *abajo...* *Moscas por dinero* será um arcaísmo quando a mesma R. A. E. ainda o regista como «moneda corriente» e o aponta em «*soltar uno la mosca*» como «*fr. fig. y fam.*» por «dar o gastar dinero a disgusto» ou quando ainda o lemos em algum dos «*Esperpentos*» de Valle Inclán?

Independentemente do ajuste do que se diz sobre «regularizar los cambios en la conjugación», deve notar-se que *fenchir* é «henchir» e não, como se diz (351) e repete no glossário (899), *hinchar...*

Confesso – por ignorância, certamente – que não é fácil perceber o que quererá dizer-se com «si bien la forma menos numerosa permanece la que está en posición proverbial» (354) ou com «las formas más arcaicas hallan su espacio de significación según los casos de la época» (354)...

Quanto à edição do texto propriamente dita, parece-me inútil a manutenção de «u» por «v»..., numa fidelidade ao incunábulo que não se manteve em outras ocasiões..., como, por exemplo, a passagem de minúsculas a maiúsculas em situações em que nada o justifica, ou destacar em itálico o que não está destacado no texto, com excepção, talvez, para as citações marcadamente bíblicas... Transcrever sempre «vida de sant Francisco»... por «Vida de San Francisco»... além de não ter justificação, induz a pensar que se trata de algum título literário... – e assim acontece no *Estudio Crítico*. Há alguma que outra leitura do original que está equivocada – e não por gralha tipográfica –, como, por exemplo, «E dixo fray Gil que si quisieran explicar aquél las cosas que sentían de dentro por sonido de palabras...» (*Floreto, III, 27, 72*, pág. 847) frase em que a leitura correcta de “aquél las” é, evidentemente, “aquellas”... O facto de no original se ler “aqueel las” é uma pequena falta tipográfica facilísimamente corrigível – como outras que nem sempre foram atendidas – por qualquer leitor.

As abundantíssimas notas ao texto – 1667 notas –, talvez pudessem ter obedecido a uma economia menos liberal..., pois há muitas – e das mais extensas – que são puras repetições de texto ou de notas do *Estudio Crítico*... e outras que, fundamentalmente, não passam de exposições eruditas – de grande utilidade, por outro lado, para outras finalidades – que, verdadeiramente, porém, nada esclarecem sobre o ponto visado, como por exemplo, a nota (nº 947) sobre o rouxinol ou filomena (mais precisamente, a filomela) que vem em *Floreto II, 127, 126-130*. A nota é preciosa por nos chamar a atenção para esse uso de filomena em texto anterior ao século XVI na Península Ibérica, mas é excessiva na enumeração do seu uso, já relativamente vulgar, a partir da segunda metade de Quinhentos..., esquecendo que na poesia em latim rítmico da Idade Média cantam inúmeras *philomenas*... que, hoje, se podem (algumas) ouvir facilmente em alguma das edições do *Oxford Boock of Latin Verse* de F. J. E. Rady (1ª ed., Oxford, 1959), sem falar na mais célebre que é a atribuída a S. Boaventura, mas que hoje se aceita seja obra de J. Pechem... (conf. B. Distelbrink, *Bonaventurae Scripta*..., Roma, 1975, 168-169) e que foi traduzida para português em 1561, isto é, treze anos antes da tradução de Fr. Luís de Granada (1574)... Por isso, não é absolutamente necessário supor que o tradutor tivesse que conhecer o *Universal Vocabulario en Latin y en Romance* de Alonso Fernández de Palencia ou que este conhecesse o *Floreto*... O que seria necessário afirmar é que esse benemérito tradutor soube apreciar o termo erudito, pois, nessa passagem em que traduz o relato do descante entre S. Francisco e o rouxinol, o utilizou três vezes contra uma em que empregou o vulgar... Será que a preferência se verificou em outros casos?

É pena que o extenso *Glosario* quase nunca remeta para a passagem em que situa a palavra destacada, não permitindo, por isso, verificar o acerto da solução proposta. Limitamo-nos a apontar alguns casos de que podemos suspeitar que a solução apresentada não deverá ser a melhor e outros em que francamente está equivocada.

Temos dúvidas de que «apaniguados» seja, mesmo no contexto ascético de um treito como o *Floreto*, «a pan y agua, hambrientos...», tal como «carnestolendas» não é apenas «martes de carnaval», mas, sim, «quaresma», ainda que uma vez *Floreto*, II, 133, 3 seja a primeira aceção a reter... «Carona» no contexto em que aparece – *Floreto*, II, 15, 11: «perdonavos que traxesen outra saya blanda debaxo a la carona de la carne» – não teria qualquer sentido se significasse «pedazo de tela gruesa», mas lida a palavra na expressão «a la carona de la carne» percebemos que quer dizer, como aliás regista a R. A. E., «inmediato a la carne o pellejo del cuerpo» ... Todos sabemos que «cavallero» é o que vai «a caballo», e, como tal não valia a pena introduzir a palavra no glossário..., mas a fazê-lo, deveria explicar-se que o tradutor pretendeu, como bom prosador, fazer o leitor visualizar a posição de S. Francisco... «Embargante» no contexto de *Floreto* II, 26, 6 – «E no embargante, que todos los pobres de espíritu...» – não pode querer dizer «molesto», porque «no embargante» não é mais que «sin embargo»... , tal como «esperamiento» (*Floreto* III, 20, 96) não é «espera», mas esperança... «Enseñoreador» (*Floreto*, II, 129, 84) não deverá considerar-se um pleonasma, mas, sim, uma forma de superlativo... No nosso texto, «espesamente» não deverá querer significar «con espesor», mas «frequentemente». «Falla», independentemente de qualquer contexto, não é «halla», mas, como corrige depois, «haya» (português «faja») e o seu equivalente em italiano não é «faggia» (não «faccia»), mas «faggio»... «Inelecinar» não deverá existir, pois deverá ser gralha tipográfica por «melecinar»... No mesmo caso deverá estar «tempadamente» por «temperadamente»... «Jolio», evidentemente, que não é «aceite»..., mas, sim, como ensina o *DCECH* «jolio < jolium, joyo» (português «joio»), donde «pan de jolio» não é «pan de aceite», mas de «pan de cizaña»... «Sobrenenido» quererá dizer «extraordinario»? Como não se pode localizar o contexto, são permitidas algumas dúvidas, propondo que talvez seja melhor pensar em «acontecido por surpresa»... «Trasquilada», se corresponde a *Floreto* I, 3, 5 – Santa Clara... «tornando a ver el lugar de Sancta Maria donde fue trasquilada...» – não pode querer dizer «llevada», mas, sim, «esquilar», pois lá a tosquiaram, isto é, lhe cortaram os cabelos... Estas breves dúvidas – e de que algumas cremos sejam até um pouco mais – querem apenas insinuar a necessidade de, algum dia, repensar o *Glosario*..., como, aliás, terá que fazer-se em relação ao de Emilio Blanco que acompanha a edição anterior do *Floreto* por Antolín Abad, José Martí Mayor e Eva Cardona Recasens, não podendo deixar de anotar que entre os dois glossários há coincidências surpreendentes que – estou seguro – não passam de isso mesmo.

IX – Esta longuíssima nota e muitas das suas impertinentes dúvidas e críticas não têm, obviamente, como estamos em crer aceitarão os autores e colaboradores das duas edições do *Floreto* que visámos, outra finalidade senão confirmar a importância dessa obra – quase uma *bibliotheca* franciscana – no quadro da cultura da Península Ibérica dos séculos XV e XVI – sem quitar o seu (relativo?) relevo para algum que outro aspecto da «questão franciscana». E caberá ainda a esperança de que sobre essas duas edições não só venha a estabelecer-se um texto definitivo – haverá, contudo, tal limite? –, mas também a precisar cada vez melhor o seu significado cultural. E pelo enorme contributo que, para tal, essas edições representam, há que agradecer aos beneméritos e sábios editores.

José Adriano de Freitas Carvalho

Maria Victoria TRIVIÑO MONRABAL, OSC, *Mujer, Predicadora y Párroco. La Santa Juana (148–1534)*, Madrid, BAC, 1999, 248 pp.

Madre Maria Victoria Triviño depois de, há anos, ter estrito com suma delicadeza sobre a delicada figura (mas, como bem sabemos, «lo cortez no le quitó lo valiente») e a espiritualidade de sua mãe Santa Clara (*Clara de Asis ante el Espejo. Historia y Espiritualidad*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1991) tem vindo a abordar a personagem e a personalidade cimeira do seu mosteiro de Santa Maria de la Cruz em Cubas de la Sagra: Soror Juana Vázquez. a «Santa Juana». Depois de lhe

ter consagrado algumas páginas importantes na antologia das *Escritoras Clarisas Españolas* (Madrid, BAC, 1992) e de ter estudado outros aspectos da sua biografia, a Madre Triviño empreendeu traçar-lhe a biografia, especialmente, como bem se percebe para uma clarissa dos seus dias, a biografia interior. A mais importante, seguramente, mas também a mais difícil, porque aqui tudo – ou quase tudo – depende de documentos interiores, entendamos, dos documentos que, pessoalmente escritos ou ditados, ela nos deixou – quer dizer, a sua obra literária – e dos que sobre ela brotam desde o interior do seu mosteiro. E ter quase sempre conseguido perceber e fazer perceber os diferentes planos dessa «interioridade» – desde a história interna do mosteiro em tempos de Juana Vázquez até à história dos modos de expressar toda uma espiritualidade que a foi envolvendo desde, muito especialmente, a entrada (nem sempre estimada e pacífica) de Soror Juana na comunidade – foi uma façanha e daí resultou uma obra que se lê, para empregar uma certa expressão do apresentador Fr. Victorino Terradillos, sem «perder uma letra».

Uma obra de pura história? Evidentemente, como se poderá deduzir do que fica insinuado, não foi esse o fito primeiro de Maria Victoria Triviño, pois imediatamente nos apercebemos que pretendeu fazer a história de uma «experiência» de Deus – e dos modos como ela se foi realizando através de Soror Juana e transmitindo aos seus contemporâneos – que fosse também ou pudesse ser lida também como uma obra de espiritualidade. Algumas páginas vão nesse preciso sentido (conf., por ex. 48). E mais: que essa espiritualidade, perfilada em experiências «positivamente» documentadas, possa alicerçar as possibilidades de renováveis experiências. Para as mulheres de hoje. Um fito, que como um discreto fio de água, vai serpenteando ao longo do livro (conf. 15, 119, 125...) e a que, por vezes, um tema actualíssimo como o de Deus como mãe (176) poderia conferir maior relevo.

Com base nessa documentação – especialmente em *Vida y fin de la bienaventurada Virgen Sancta Juana de la Cruz...*, a biografia devida a Soror Maria Evangelista, sua companheira e secretária, e em *Libro del Conorte* que guarda muitos dos sermões que «pregou» e em *Libro de los Aparecimientos de Nuestra Señora Sancta Maria...*, e em comentários que tais obras mereceram nos séculos XVII, e nos testemunhos dos dois processos canónicos com vista à sua beatificação – Madre Triviño apresenta Juana Vázquez..., Sor Juana de la Cruz..., a Trombeta de Deus..., e a Viola de Deus..., isto é, as facetas principais de uma biografia que começa numa rapariguinha vidente «en sueños» (9) que, mais tarde (13/14 anos), passa a sagaz administradora dos abastados «bienes de este mundo» de um seu tio (21-22) e termina como profeta, passando pela beata, pela clarissa, pela abadessa, pela perseguida por uma parte da sua comunidade, pela pregadora desde dentro do mosteiro, mas ouvida pela comunidade que o circunda e ocorre à sua palavra..., pela visitada por Carlos V..., pelo *Gran Capitán*..., pelo Cardeal Cisneros, seu protector como protector foi de outras videntes dos seus dias e de outras que fez continuar a viver através da edição das suas obras (Ángela de Foligno..., Catarina de Siena..., Matilde de Haccborn...) – aspectos bem conhecidos da biografia e bibliografia cisneriana – e consagrador da sua palavra apostólica ao propô-la como pároco no «espiritual» de Cubas.

Antes de precisar alguns aspectos da obra de Maria Victoria Triviño, será preciso prevenir sobre um enorme acerto metodológico de que lançou mão e soube praticar com mestria: os silêncios – tão enervantes, por vezes – da documentação sobre alguns aspectos da biografia ou da obra de Soror Juana de que gostaríamos de saber algo mais, não são preenchidos com os lugares comuns que, geralmente, fornece a retórica hagiográfica – ou com as suas devotas glosas –, mas, sim, com a análise do contexto cultural donde brotam esses mesmos silêncios, um pouco na esteira do que praticou F. Cardini na sua apaixonante biografia de S. Francisco. E é deste acerto que se desprende essa Soror Juana que vemos fiar..., tecer..., cozinhar..., governar..., pregar..., entrar em êxtase..., profetizar..., ainda que, a este respeito, poderíamos desajar que tivesse sido levado um pouco mais longe essa contextualização cultural. Por exemplo: ainda que, pessoalmente, tenhamos algumas dúvidas sobre o enfileirar Soror Juana nos chamados, com grande acerto, «recogidos». seria, de todos os modos, importante tentar aprofundar um pouco mais esse entorno de franciscanos observantes de superiores e confessores de que se viu rodeada (48)... Apesar de tudo, os «recogidos», tal como os alumbrados seus parentes – os destes anos, não os dos tempos de Santa

Teresa... –, não foram muito dados a fenómenos visionários... E embora os «recogidos» possam reclamar-se de tradições bem medievais – de um S. Bernardo, por exemplo –, não parece que toda essa presença visível dos anjos ..., de Santa Maria..., de Cristo... brote do «recogimiento». E se, por circunstâncias particulares de grupo, efectivamente, brota, seria, então, necessário tê-lo assinalado com mais precisão de matizes. E neste campo de tradições e influências que ressoam na obra de Soror Juana de la Cruz poderia perguntar-se, a propósito do papel fundamental que os anjos desempenham na sua biografia e na sua obra, mais do que ao Pseudo-Dionísio, o que directa ou indirectamente (indirectamente, com muito mais probabilidade, através dos franciscanos da sua roda) poderá dever ao franciscano Francisco Eximenis (*De natura angelica, Libro de los Santos Angeles*, Burgos, 1490)... Conviria não esquecer que os anjos, de que eram tão devotas místicas como Santa Gertrudes, conheceram, desde os meados do século XV – veja-se o testemunho de Pedro de Portugal, o desditoso rei intruso de Aragão –, uma renovada devoção, devoção essa que Leão X consagrará em 1518... Na Península Ibérica, Manuel I de Portugal poderia ser outro bom exemplo... E acabarão por ganhar, lá para os fins do século e começos do seguinte, novos contornos na espiritualidade de uma D. Antónia Jacinta de Navarra y de la Cueva y da agostinha Madre Mariana de S. José... E ainda que não possa discutir-se a filiação de Juana de la Cruz em algumas correntes da mística feminina medieval – as Gertrudes..., as Matiídes..., uma Hildgarda..., uma Ângela..., uma Beatriz..., e até uma Margarida Porete... –, como lembra, com sumo acerto, María Victória Triviño, haverá sempre que reparar que a linguagem da santa Juana deve, apesar de tudo, relativamente pouco a tradições de alta comparatística e alta alegoria baseada em pedrarias e ouros de que algumas das citadas usaram abundantemente como se escrevessem diante de iluminuras... O que, neste domínio, torna Juana «maestra genial», como pode ver-se através de alguns exemplos de textos citados e expressamente assinala Madre Triviño (124), é a sua alta capacidade de, através dos mesmos processos retóricos, espiritualizar o quotidiano, o que pode ir do simples lavar de roupa até às festas de touros e de cavalos... Mas influências podem nem sempre dizer respeito a linguagem e doutrinas..., mas também a gestos... Em tudo e em todos, mesmo nos santos, há sempre que contar com um certo mimetismo – a *imitatio* de Cristo..., de S. Francisco... de Santa Teresa... – também passa ou pode passar por aqui... E a santa Juana talvez se lembrasse do seu S. Francisco quando, com uma linguagem que nos remete para as legendas franciscanas, recomendava que «esto [socorrer..., levar algo do peso que eles levam] no solamente lo habemos de hacer com nuestros prójimos que son criaturas razonables, e creadas a la imagen de Dios, mas aún com las bestias, e alimañas es razón, que cuando las viéremos las debemos ayudar e descargar, e cuando las viéremos caídas, las debemos ir a levantar...» (67). O mesmo, independentemente de prescrições médicas desses dias a que naturalmente alude Madre Triviño (68), se poderia sugerir sobre o lamber das chagas dos enfermos, gesto que nos recorda imediatamente S. Francisco. Que santa Juana tentou, alguma vez, imitar à letra o que lia sobre o santo de Assis, as suas biógrafas – a antiga e a que estamos a seguir (53) – documentam-no.

E estas alusões remetem-nos para a leitora que foi e a que alude várias vezes María Victoria Triviño. Que leu ou ouviu ler algumas obras, como dissemos, não podemos discuti-lo. De uma, como recorda a autora de *Mujer, Predicadora y Párroco...* (53), temos a certeza: *O Floreto de Sant Francisco* (Sevilla, 1492), essa antologia de fontes franciscanas de que temos actualmente duas importantes edições... De alguma, como o *Flos Sanctorum* que o anjo lhe recomenda para, juntamente com outras «lecturas devotas», aconselhar às irmãs (192), podemos admirar-nos... Este anjo deveria ser um sábio, ainda que um tanto manco em latim... Com efeito, sabe que a *Legenda Aurea* – deverá ser a esta que por esses dias se referia – era um *flos sanctorum*..., ainda que não soubesse que se escreve *flos* e não *flors*... Mas deverá ser uma pequeníssima gralha de quem foi transcrevendo o *Conorte* lá pelos anos 1509-1515... Estas duas obras leu-as Soror Juana... De todas as outras que refere Madre Triviño – se mal não lemos – gostaríamos de melhores provas, porque o facto de o cardeal Cisneros ser um grande protector de Soror Juana e do seu mosteiro, daqui não se segue obrigatoriamente que todas as obras que mandou publicar ou por que se interessou tenham entrado no mosteiro ou que, tendo entrado, tenham sido lidas... (52) Temos, por isso, algumas dúvidas que «en la biblioteca del convento de Santa María de la Cruz [estivesse] necesariamente

total da literatura devota editada y divulgada por el cardenal franciscano Francisco Ximénez de Cisneros, máxime perteneciendo a su diócesis» (51)... O provável, muitas vezes, não passou do que o que poderia ou deveria ter sido... E por essas datas, as bibliotecas dos franciscanos observantes não iam ainda – e não sabemos se, exceções à parte, alguma vez foram – nesse sentido de tudo possuir e de tudo ler... Mas seria muito importante que Maria Victoria Triviño pudesse, algum dia, com o seu saber e paciência, reconstituir as leituras seguras que fez Soror Juana... Como terá lido Matilde de Magdburgo (52)?

A estas impertinências, perdoará Maria Victoria Triviño que junte mais duas: na apresentação dos textos mais ou menos longos que vai citando – e há que agradecer que tenha citado tantos –, teria sido preferível utilizar sempre o itálico, pois era um serviço à atenção do leitor. E dentro destes teria sido aconselhável que as explicações que foi conveniente introduzir-lhes viessem entre [] em outro tipo de letra (conf., por ex. p. 64)... Aspectos puramente formais, mas que tornariam a leitura um pouco mais fácil... A segunda impertinência desta série é a falta de um índice onomástico e até de lugares das obras de santa Juana citadas, instrumento que em muito facilitaria a consulta da obra.

José Adriano de Freitas Carvalho

Manuel Ambrosio SÁNCHEZ, *Un sermonario castellano medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Salamanca, Universidad, 1999, 2 vols., 881 pp.

Los que nos dedicamos al estudio de la espiritualidad en la Península Ibérica estamos de enhorabuena gracias a la reciente publicación de este libro, que viene a enriquecer la aún escasa tradición de los estudios sobre la predicación castellana medieval. Desde los trabajos pioneros de Francisco Rico (*Predicación y literatura en la España medieval*, Cádiz, 1977), Alan Deyermond (*The Sermon and its Uses in Medieval Castilian Literature*, in *La Corónica*, 8, 1997–1980) y Pedro M. Cátedra (*Dos estudios sobre el sermón en la España medieval*, Barcelona, 1981), las aportaciones bibliográficas se han centrado más en el análisis de aspectos concretos, sin duda útiles para la elaboración de una historia de la predicación española durante la Edad Media (tarca que ya ha sido acometida por el autor cuya obra reseñamos), que de la edición de los sermones, limitada casi exclusivamente a las piezas atribuidas a Pedro Marín, las de San Vicente Ferrer (Pedro M. Cátedra, Salamanca, 1990 y 1994) y a las contenidas en un manuscrito navarro del siglo XV (Fernando González Ollé, Kassel, 1995), a las que se suma ahora la colección editada por el profesor Manuel Ambrosio Sánchez.

El libro se estructura en dos grandes bloques: el estudio y la edición del manuscrito. En el primero de ellos se integran diversos capítulos en los que se tratan cuestiones de carácter fundamentalmente descriptivo, tales como la historia y la propia materialidad del códice, la autoría y los asuntos relacionados con el copista, el probable origen dominico, los destinatarios y la datación de los textos que integran el *corpus* (capítulo I, pp. 19–57); también se aborda el estudio de los mecanismos de composición de los sermones (capítulo II, pp. 59–127), de la lengua (capítulo III, pp. 129–136), de los contenidos (capítulo IV, pp. 137–156); y, por último, se ofrece un análisis de las piezas más representativas de la colección (capítulo V, pp. 157–218).

El autor sigue los avatares del manuscrito desde su antigua ubicación en el Colegio de San Bartolomé (Salamanca) hasta la llegada a la Biblioteca de Palacio (Madrid), de donde pasó a su actual emplazamiento, otra vez en Salamanca. Ofrece después una completísima descripción del códice, a partir de la que extrae importantes conclusiones, de entre las que destaca la existencia en el manuscrito de dos colecciones diferentes, aunque unidas con la intención «de facilitar o conservar un corpus completo de ocasiones predicables (*de tempore, de diversis, de comune sanctorum*), intención que confiere cierta unidad al conjunto» (p. 31).

Pese a esta diversa procedencia de los textos y a la falta absoluta de noticias sobre la autoría o redacción de los mismos (asunto sobre el que el autor se extiende en las pp. 36–40), parece evidente que la compilación se elabora con «la voluntad decidida por parte de un compilador de

presentar un repertorio de sermones a un predicador que habría de utilizarlos, puesto que, bien por falta de tiempo, bien por escasez de conocimientos (y, seguramente por las dos cosas a la vez) este último carecía de la competencia necesaria para elaborar los suyos propios» (pág. 37); con lo que el repertorio resulta ser en realidad un manual de sermones, muy probablemente escrito por un clérigo, para uso de predicadores. En el resultado final se observan tanto los errores del redactor, que en ocasiones yerra al citar de memoria, como del copista, que introduce lecturas erróneas a partir de la copia que le sirve de modelo (pp. 40-42).

Por lo que se refiere al origen de todo el sermonario, el profesor Sánchez niega la posibilidad de adscribirlo a una orden o estamento religioso concreto, aunque sí pone de manifiesto la relación con las órdenes mendicantes (y en concreto con la de los dominicos) de los cuarenta y cinco sermones del año litúrgico que integran la primera sección de una de las colecciones, mientras que los trece que componen la segunda son de procedencia diversa. En todo caso, e independientemente del origen, el investigador demuestra que la compilación bien pudo ser utilizada tanto por mendicantes como por clérigos seculares, de igual modo que los sermones no parecen dirigidos a un público determinado, sino a un auditorio vasto en el que tendrían cabida todos los grupos sociales, hechos ambos que no resultan extraños si atendemos a la condición de manual para predicadores de este repertorio (pp. 42-48).

A través del detallado estudio de la lengua (en el que incluye el análisis de la fonología, la morfología, la sintaxis y el léxico) sabemos que la primera de las colecciones recogidas en el manuscrito debe datarse en una fecha anterior a 1400, mientras que la segunda se sitúa en las primeras décadas del siglo XV; también del estudio lingüístico se extrae la conclusión de que los cinco sermones que conforman la segunda colección presentan características occidentales que bien pudieran indicar un origen portugués del copista o, incluso, la posibilidad de que nos hallemos ante la traducción de textos portugueses en los que se han deslizado rasgos propios de la lengua original (pp. 50-57).

El segundo capítulo del libro es particularmente interesante, por cuanto que el autor pasa extensa revista a los diferentes mecanismos de composición de un sermón, al tiempo que realiza un minucioso análisis de la manera en que se utilizan en la elaboración de los que se incluyen en el códice salmantino. El estudio abarca tanto el examen de los diversos materiales con los que se constituye el texto y las fuentes de donde se extraen (*exempla, similitudines, auctoritates* bíblicas y patristicas, proverbios y refranes; concordancias, florilegios, *distinctiones*...), como el del engranaje estructural de la pieza entera, por lo general construido de acuerdo con los dictados de las *artes praedicandi* o, más frecuentemente, con el auxilio de otros instrumentos que facilitaban la labor compositiva, entre ellos las ya citadas *distinctiones* y las colecciones de sermones más o menos elaborados (desde simples *reportationes* hasta conjuntos de textos ya terminados que servían de modelo para la creación de nuevas piezas). En definitiva, esta parte del libro resulta de una gran utilidad, no solo para el conocimiento de los sermones de este códice en concreto, sino también como un ejemplo del modo en que debería afrontarse el estudio de otras piezas semejantes.

Los dos capítulos siguientes se centran en cuestiones de estilo y de contenido. Por una parte, se analiza la utilización de los recursos lingüísticos, entre los que destacan el predominio de la tercera persona, la preferencia por el uso del presente o la integración de registros populares; características que, dado el carácter utilitario del códice, podían ser modificadas en las sucesivas actualizaciones del sermón (capítulo III). Por otro lado, se ofrece un estudio de los temas más frecuentes en el sermonario (entre los que destaca el de la penitencia), cuyo tratamiento «depende mucho más de circunstancias como la festividad del día o el azar en la elección de las fuentes, que de la voluntad de ceñirse a un programa catequético o evangélico», por lo que la abstracción se manifiesta como principal característica, algo común, por otra parte, en toda la predicación castellana medieval (pág. 139). Esta tendencia a huir de lo práctico no impide, sin embargo, que el sermón se convierta en ocasiones en un valioso documento a la hora de reconstruir el marco social, cultural y económico de la sociedad en que se difundió; aunque en el caso de las piezas contenidas en este códice, y tal vez de nuevo por su condición de manual, las referencias a la vida de la época parecen remitir en la mayoría de los casos (aunque no siempre) a fuentes escritas más que a la realidad.

El último capítulo de esta primera parte está compuesto por el análisis de las piezas más significativas del *corpus*; aquí se ponen de manifiesto las peculiaridades específicas de cada una de ellas, se ofrecen datos importantes en torno a su estructura y temática, y muchas veces se contextualizan en el marco espiritual y aun literario de la España medieval.

El segundo bloque en que se divide el libro está dedicado a la edición de los sermones transmitidos en el códice. El autor se muestra bastante conservador en los criterios utilizados, aunque prescinde de todas las características gráficas del manuscrito que no revelan interés fonético alguno (tales como el uso de la *s* larga, tildes ociosas, duplicaciones innecesarias de consonantes o uso antiguo de las grafías *i, j, y, u, v*), con lo cual se facilita la tarea al lector moderno sin perjudicar en nada el carácter original de los textos. De acuerdo con esta intención de facilitar la lectura, las diferentes partes de la pieza se distinguen en la edición mediante el uso de espaciamientos e interlineados, que marcan de forma clara la compleja estructura de los sermones. El texto se acompaña, además, con la anotación de las fuentes a pie de página y con las notas críticas al final de cada una de las piezas.

Tras la edición, el autor ofrece, en apéndice, la carta que se encuaderna por error en el cuerpo de la colección («una petición de revocamiento de la sentencia de excomunión en que incurrió una pareja por haber tenido relaciones sexuales sin la velación», p. 777) y el texto latino que se transcribe en el verso del folio 209 («parabola de invitatis ad nuptias», p. 778) que, aunque curiosos, son ajenos al contenido del códice (especialmente la carta). Más interesante resulta el Glosario (779-793), la bibliografía (795-816) y, sobre todo, la serie de índices que el autor incluye al final de la obra: bíblico (pp. 817-833), con la finalidad de ayudar en «la reconstrucción de la versión bíblica sobre la que trabajaba el autor, así como la que resulta de la traducción al castellano de las distintas pericopas»; de autoridades no bíblicas (pp. 835-837); de interpretaciones de nombres bíblicos (p. 839); de concordancias y *distinctiones* (pp. 841-849); de *similitudines* (pp. 851-866); y, finalmente, de *exempla* (pp. 867-870).

En suma, el trabajo de Manuel Ambrosio Sánchez no solo enriquece el repertorio de sermones hasta hoy publicados, dando a conocer este interesantísimo sermonario en una edición que se puede calificar de impecable, sino que además el minucioso análisis y la exposición clara de las cuestiones previas extiende su interés más allá del estudio de este códice, dibujándose en muchas ocasiones como modelo a seguir en trabajos futuros. Las únicas objeciones que tal vez haya que hacer se refieren a cuestiones puramente tipográficas que afean la presentación, como el uso innecesario de la negrita para marcar la foliación del manuscrito en el cuerpo de la edición, o descuidos como el de la página 119, en la que aparecen solamente dos palabras y una nota al pie, creando un enorme blanco que ocupa prácticamente la página entera, algo que podría haberse subsanado en el proceso de maquetación; cuestiones, en fin, totalmente ajenas a la impresionante labor de Manuel Ambrosio Sánchez, y que tal vez respondan solamente a los gustos particulares de quien escribe estas páginas.

María Isabel Toro Pascua

Paola GUERRINI, *Propaganda politica e profezie figurate nel tardo Medioevo*, Napoli, Liguore Editore, 1997, 272 pp.

No espólio extenso e complexo dos livros da Baixa Idade Média, Paola Guerrini – historiadora da arte italiana de Quatrocentos e Quinhentos, especialista na abordagem das técnicas ilustrativas e dos aspectos estilísticos e iconográficos de manuscritos e textos dados à estampa entre os séculos XI e XVI – ocupa-se, nesta obra, de, como designa, «profezie figurate», isto é, textos proféticos complementados e indissociáveis de determinadas realizações iconográficas.

O prefácio do Professor R. Rusconi – que de uma forma sucinta e precisa contextualiza o objecto que P. Guerrini se propõe tratar, fazendo alusão à génese e as circunstâncias de aproveitamento propagandístico do género literário profético, com relevo para esta vertente figurada –, enriquece particularmente a obra.

As características do género – o carácter obscuro e enigmático das predições; a leitura, apropriação e manipulações que sofrem; a facilidade com que se adaptam a novos acontecimentos e circunstâncias possibilitando-lhe uma impressionante vitalidade – são aspectos anteriormente analisados por estudiosos da literatura profética como Majorite Reeves, Robert Lerner, Bernard Mc Ginn, Roberto Rusconi, Colette Beaune ... que evidenciaram isso cabalmente...

A Paola Guerrini, tendo em conta este pressuposto, interessam as facetas técnico-estilísticas da iconografia profética: analisando pormenorizadamente algumas obras, e, em alguns casos, confrontando, as várias edições e publicações, procura precisar as técnicas de produção, o tipo de letra, as cores predominantes, a disposição do texto, as imagens recorrentes, a simbologia de alguns gestos habituais, para daí depreender as motivações ideológicas que justificaram a múltipla difusão e utilização de algumas figuras – como a do Anti-Cristo, por exemplo, que impera no imaginário colectivo da Baixa Idade Média assumindo a forma de «Bestia terribilis»...

O objecto desta análise minuciosa vão ser as ilustrações de quatro obras laboradas entre 1280-1471: os *Vaticinia de summis pontificis*; o *Libellus* de Telésforo de Cosenza – obras que tiveram uma vasta publicação –; o *De magno schismate* de António Baldana – provavelmente concluída na segunda metade de 1419 e dedicada a Martinho V – de que, até hoje, só se conhece um exemplar que está no códice 1194 da Biblioteca Palatina de Parma; e os *Vaticinia* presentes no manuscrito «Angelicano» – assim designado por estar na Biblioteca Angelicana, em Roma, Ms. 1146 –, e no códice «Chigiano A. V. 152», da Biblioteca Apostólica Vaticana – dois panfletos, os únicos conhecidos, contra o Pontífice Paulo II.

Os *Vaticinia de summis pontificis* é vista como o protótipo do género profético ilustrado (p. 7). Em quase todos os manuscritos estudados os *Vaticinia* possuem trinta profecias que resultam da fusão de duas séries de 15, e que, elaboradas na segunda metade do século XIII e na primeira do século XIV, se difundiram sobretudo em ambiente de espiritualidade franciscana. Só durante o século XVI foram publicadas, em Itália, dez edições (p. 14) – um autêntico *best-seller* –, sendo cinco delas feitas em Veneza – o maior centro de difusão de estampas proféticas. Este copiosa publicação justifica-se pela crise religiosa e política daqueles anos, que fez emergir duas ideias da tradição joaquimita: a espera do «milenio felice», e a esperança de uma intervenção divina que abreviasse o tempo futuro de sofrimento provocada pelo Anticristo (pág. 14). O maior vigor verifica-se, principalmente, no último decénio com a redacção de novos manuscritos, e a atribuição de novos nomes de Pontífices, à série de 30 profecias.

É clara a analogia – e por essa razão – em muitos manuscritos, aparecem copiados conjuntamente – entre os *Vaticinia de summis pontificis* e o *Libellus* escrito na última década do séc XIV (1390-1400) e tradicionalmente atribuído a Telésforo de Cosenza, que ainda teve maior fortuna editorial: conhecem-se cerca de 50 exemplares em bibliotecas de todo o mundo, dos quais faz parte o Ms. 834 da Biblioteca Municipal do Porto.

Com certeza que o ambiente cultural português não ficou imune a esta torrente profética, principalmente quando esta fase de fulgor coincide com uma época dramática para Portugal. Principalmente a partir das últimas décadas do século XVI – em 1580 vê-se desprovido do seu rei e da sua independência – Portugal tornou-se um zeloso sugador deste sentimento que assume uma «fisionomia particular». D. João de Castro – neto do famoso Vice-Rei da Índia –, o primeiro e maior responsável pela congeminção e divulgação do mito sebastianista, viajou, envolvido na causa de D. António, Prior do Crato, por Inglaterra, Veneza, Florença e França – recorde-se que escreveu toda a sua obra em Paris –, grandes centros criadores dessa bibliografia, contactou e teve como fonte dos seus tratados os principais esteios da literatura profética. Num tratado de profecias escrito em Paris em 1604 – intitulado *A Aurora* –, uma fonte privilegiada é precisamente a obra de Telésforo – de que refere, pelo menos, duas impressões (1508 e 1516) – abundantemente citada e comentada, claro está, como vaticínio das tribulações e do futuro imperial do desaparecido rei D. Sebastião...

Por serem constituídas por imagens, e pelo seu carácter enigmático e obscuro, as quatro obras em questão, apesar de diferentes, são susceptíveis de uma análise conjunta.

Trata-se de exemplares únicos de «pittura política» (pág. 6), em que a íntima relação entre o texto e as ilustrações tem um papel fundamental, clarificando, persuadindo, e possibilitando

uma rápida difusão dos conteúdos. Por vezes as imagens são uma transcrição visível da história, como que ganham autonomia, veiculando, por si, determinados conteúdos.

O valor das ilustrações, mais do que do aspecto estilístico, advém da originalidade da invenção iconográfica. A análise das técnicas de produção prova que as primeiras foram feitas de uma forma lesta e poupada, usando a aguarela – aspectos que não lhe tiravam eficácia comunicativa – e, progressivamente, foram sendo laboradas com mais cuidado e com cores mais persistentes... Só numa segunda fase, portanto, atenuada a função propagandística, é que os manuscritos foram elegantemente decorados por artistas contemporâneos (p. 86) por serem destinados a um público bibliófilo.

Fica atestada a enorme capacidade que estas obras demonstravam para suportarem diversos sentidos e interpretações – não só pela linguagem enigmática e obscura, como pelas imagens que recorrem a uma simbologia essencialmente teriomorfa: representações de águias, ursos, dragões, leões, quadrúpedes com rosto humano... (p.85). Esta iconografia particular era compreensível por um público restrito que partilhava determinados códigos interpretativos.

As imagens vão-se modificando: eliminam-se, por exemplo, animais alegóricos muito comuns em obras medievais, por representações mais concretas. Esta inovação sofrida – de tal forma que, às vezes, os manuscritos, pouco terão a ver com os textos originais – é um sintoma da evolução da religiosidade e da mentalidade colectivas. No entanto, apesar desta permanente mutação do conteúdo – no fundo o garante da sua actualização –, continuam a ser verdadeiros instrumentos de propaganda política (p. 23; 36).

Há temas e imagens que se transferiram de um códice para outro, tornando-se instrumentos recorrentes de polémica: surgiram em ambientes clericais, passaram, noutras circunstâncias, a exprimir opções políticas, e voltaram a ser utilizados em outras esferas – num meio curial, por exemplo.

Gostáramos ainda de relevar a importância dos apêndices (pág. 87- 117) – no primeiro descrevem-se fisicamente os manuscritos, e no segundo faz-se uma transcrição e respectiva tradução do texto do Ms Angelicano 1146 – e das «Tavole» (pág. 119-248), ou seja, a reprodução das gravuras que foram objecto de análise, que vêm acrescentar perceptibilidade e funcionalidade à obra.

Pelas capacidades multi-disciplinares que exige, pelo tecnicismo, rigor e profundidade na abordagem, pensamos que *Propaganda política e profezie figurate nel tardo Medioevo* é um relevante contributo para a clarificação da versatilidade do texto profético e da importância desta vertente ilustrada, essencial na sua veiculação.

J. C. G. Serafim

Catálogo de los pliegos sueltos poéticos de la Biblioteca Nacional [Siglo XVII], dir. M^a Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA & Julián MARTÍN ABAD, Madrid: Biblioteca Nacional-Universidad de Alcalá de Henares, 1998, 883 pp.

Esperado con ansia desde hace años, el *Catálogo de los pliegos sueltos poéticos de la Biblioteca Nacional* del siglo XVII viene a cubrir una de las muchas lagunas que todavía son patentes en gran parte de nuestros repertorios tipobibliográficos: el compendio de esos efímeros textos de endeble materialidad que han pasado inadvertidos durante años por gran parte de la crítica. Mucha de nuestra literatura popular ha sido difundida a través de estos pliegos de cordel de no más de 32 páginas – 16 hojas –, y son innumerables los escritores de renombre que se han aprovechado de ellos para difundir sus poemas. El proyecto que ahora ve luz, surge como «fruto de un Convenio de Cooperación entre la Biblioteca Nacional y el Proyecto PB91-0162 de la DGICYT radicado en el Departamento de Filología de la Universidad de Alcalá de Henares», según aclara al inicio del prólogo uno de sus directores, la Doctora M^a Cruz García de Enterría, a quien debemos importantísimas aportaciones en torno a la poesía de cordel. Se ha realizado teniendo en cuenta varias colecciones conservadas en la Biblioteca Nacional de Madrid, como la de Raros, Varios

Especiales, Varios Caja y Manuscritos, lo que ha dificultado y alargado considerablemente la catalogación. A ello hay que sumar los problemas que presentan gran parte de estos impresos, carentes de indicaciones tipográficas, que ha obligado en algunos casos a intentar datarlos a partir de cualquier indicación interna.

En total se ponen a disposición del usuario un total de 1183 pliegos de fechas comprendidas entre 1600 y 1700, de temática muy variada, y con composiciones no sólo en castellano, sino que se incluyen también pliegos con poemas catalanes, portugueses y latinos, esencialmente. Junto a una detallada descripción en la que se incluyen las referencias bibliográficas pertinentes, se ofrece, lo que es de agradecer, una reproducción de la portada, que siempre resulta útil para el investigador, sobre todo teniendo en cuenta la abundancia de reediciones e impresiones contrahechas de pliegos que pulularon durante esta época. Cierra el grueso volumen unos completos índices de títulos, onomástico, de autores, de impresores, editores y libreros, geográfico-cronológico y de primeros versos. Todo ello presentado en un cuidadísimo volumen algo menor que un A-4.

Ahora toca a los investigadores sacar partido, por otra parte más que seguro, de este nuevo catálogo, en el que encontramos algunos textos de gran rareza y singularidad, en algunos casos debidos al recelo de la Inquisición como la *Exposición de los siete Psalmos Penitenciales* de fray Hernando de Jesús (O. de M.), números 491 y 1159. Múltiples romances, relaciones varias de sucesos y fiestas, epitalamios, elegías, epitafios, testamentos poéticos, confesiones de fe, padrenuestros glosados, infinidad de textos dedicados al debate sobre la Concepción sin mácula de María que se imprimieron a miles en Andalucía durante el Seiscientos, son algunos de los muchos temas que podemos espigar en estas páginas. Temas de los que ciertamente podríamos extraer certeras conclusiones en torno a la cultura dirigista del barroco: la legitimización del poder a través de la profusión de pliegos dedicados a entradas, fiestas, natalicios, epitalamios y epitafios reales; el gusto por lo maravilloso y extraordinario; la *devotio* popular; la difusión del romancero, etc.

Sea bienvenida, por lo tanto, esta nueva obra que prosigue la senda iniciada hace años por algunos emblemáticos filólogos, como don Antonio Rodríguez Moñino, quien en el albor de los setenta sacaba a luz pública su *Diccionario de pliegos sueltos poéticos [siglo XVI]*, fuente de la que han bebido, y siguen bebiendo, infinidad de investigadores.

Jacobo Sanz Hermida

AA.VV., *Actas do Simpósio internacional Struggle for Synthesis - A Obra de Arte Total nos Séculos XVII e XVIII*, Lisboa, edição do Instituto Português do Património Arquitectónico (IPPAR), 1999, I vol. 315 pp., II vol. 575 pp.

Volvidos perto de quatro anos sobre a realização do Simpósio Internacional sobre a *Obra de Arte Total nos séculos XVII e XVIII*, efectuado, em Braga, entre os dias 11 e 14 de Julho de 1996, apareceram à luz pública, em Dezembro de 1999, os dois volumes das Actas, editadas com a chancela do Instituto Português do Património Arquitectónico, com uma tiragem de três mil exemplares, um número que revela, claramente, a intenção de atingir outros destinatários para além do panorama nacional.

A temática genérica da Arte na época do Barroco remete-nos, obrigatoriamente, para outros dois colóquios que, ainda hoje, marcam a historiografia da Arte em Portugal. Referimo-nos ao Congresso de *A Arte em Portugal no séc. XVIII - De Homenagem a André Soares -*, realizado em Braga, de 6 a 11 de Abril de 1973 e ao *I Congresso Internacional do Barroco*, efectuado, quase vinte anos depois, entre os dias 2 e 6 de Outubro de 1991, na cidade do Porto.

Na "Apresentação" das Actas, assinada pelo Comissário Científico do Simpósio, alude-se à génese, à temática do colóquio e aponta-se o objectivo central que incidia sobre o estudo da "Obra de Arte Total" durante a época barroca. Define-se, de forma sucinta, este conceito e assinalam-se as quatro secções temáticas: 1 - conceitos, métodos, problemas; 2 - espaços sagrados; 3 - espaços profanos; 4 - espaços abertos, arte efémera. Seguidamente, faz-se o cômputo das comunicações e indica-se a proporcionalidade dos temas por secções e a respectiva distribuição geográfica das

comunicações. Omite-se, porém, um dado importante, que se prende com a nacionalidade dos intervenientes. Num Simpósio, organizado e subsidiado, na realização e publicação das Actas, pelo Instituto Português do Património Arquitectónico, da tutela do Ministério da Cultura, surpreendemos o desequilíbrio na participação de 14 autores nacionais para 38 estrangeiros, com relevo para 26 representantes de língua inglesa. Para cúmulo, um autor português teve o atrevimento de publicar a sua comunicação, em inglês, repito, numa obra paga com dinheiro de um organismo oficial.

Em relação às comunicações, é notória a ausência de trabalhos de professores de História da Arte das Universidades de Lisboa, Coimbra, Porto e Évora, responsáveis pelos estudos, de maior envergadura, publicados, na área do Barroco, em Portugal, nos últimos anos.

Quanto à temática, são por de mais evidentes as lacunas de estudos sobre a talha que, para além de representar a maior expressão artística barroca em Portugal, constitui, na sua essência, um exemplo paradigmático da aplicação da "Obra de Arte Total", pela própria estrutura arquitectónica que serve de suporte e enquadramento à escultura e à pintura.

Pelas palavras da "Apresentação" do Comissário Científico do Simpósio, pela leitura dos textos das comunicações, depreende-se que os participantes não só não conseguiram uma unidade conceptual sobre o tema central do colóquio, como não souberam demonstrar, na prática, as vantagens da abordagem artística que o Simpósio se propôs como principal objectivo. Numa primeira leitura, fica-se com a ideia de que, exceptuando os artigos que abordaram expressamente o conceito e tentaram explicar o sentido da "Obra de Arte Total", a maior parte dos textos dedicaram-se a estudar, por separado, obras pontuais, aplicando uma metodologia de análise formal ou iconográfica, sem se perceber o sentido unitário da obra analisada, limitado a uma breve alusão na introdução, na conclusão ou numa simples nota de rodapé.

Na impossibilidade de comentar todos os textos, sejam-nos permitidas algumas observações ao artigo de Luis de Moura Sobral. O autor inicia o "resumo" da comunicação com estas palavras: *Nos anos 60 do séc. XVII verifica-se (ou acentua-se) em Portugal uma tendência para a concepção globalizante do espaço eclesialístico, concepção essa directamente relacionada com a função retórica, típica do período pós-tridentino, da arte em geral e das imagens em particular.* É difícil compreender como, num colóquio internacional, com a responsabilidade de Comissário Científico, se utilize uma linguagem tão gasta, arcaica e ultrapassada. Depois de uma introdução, em que o autor explica o conceito de "bel composto", a partir de uma frase sobre Bernini, passa à explicitação de quatro exemplos da Arte Portuguesa. Para corroborar o seu pensamento, serve-se de excertos da *Carta Pastoral* de D. Fernando Correa de la Cerda, Bispo do Porto, escrita por ocasião da dedicação da igreja de S. Nicolau, da cidade invicta. Textos, em nossa opinião, interpretados de forma menos correcta, esquecendo-se, talvez, de que, a obra do Bispo portuense, fortemente vinculada no *Prochiron, vulgo Rationale divinatorum officiorum* de G. Durando, procura evidenciar o carácter pastoral e simbólico de templo religioso. Por outro lado, a análise que faz da "Capela da Doutrina", da igreja de S. Roque, enferma de um erro, sobre o qual constrói toda a teoria iconográfica. É que "o livro" que aparece, várias vezes, representado não é uma referência directa aos "Exercícios Espirituais" de Santo Inácio, mas uma simples cartilha aberta, rodeada por uma coroa de contos, o símbolo iconográfico da "Congregação de N.ª S.ª da Doutrina", onde estavam inscritos os "oficiais mecânicos", que não tinham preparação para assimilar o texto dos "Exercícios Espirituais", precisando, sim, ser doutrinados pela *Cartilha da Doutrina Cristã* do P.º Ignacio Martins. Em nosso entender, a análise iconográfica de uma "Obra de Arte Total" deve abranger a totalidade dos signos iconográficos. Então porque se limita a análise da "Capela da Doutrina" da Igreja de S. Roque às telas de Bento Coelho e se prescinde das imagens do retábulo, das duas imagens que faltam nos nichos do sacrário, da porta do sacrário, dos relicários, das legendas colocadas nos muros laterais, da ornamentação floral dos embrechados marmóreos?

Em relação à temática geral do Simpósio, nenhum historiador da arte duvida da importância da "Obra de Arte Total", cujo estudo, neste colóquio, incidiu sobre o período barroco. Contudo, não concordamos com a afirmação de Filippo Baldinucci ao declarar que Bernini *foi o primeiro a tentar unir a arquitectura com a escultura e a pintura*. Já na Época Clássica e, sobretudo, no Renascimento, encontramos inúmeros exemplos de aplicação da "Obra de Arte Total".

De destacar o cuidado da edição, pela qualidade do papel, pelo design gráfico onde, apenas, destoa o arranjo confuso e difuso da capa. Resta, agora, saber como e onde é que o Instituto Português do Património Arquitectónico (IPPAR) conseguirá escoar uma edição de 3000 exemplares em dois volumes. Oxalá que esta abertura e gentileza se repita noutros eventos artísticos de raiz genuinamente portuguesa.

Fausto Martins

Monique COTTRET, *Jansénisme et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, 415 pp.

«Jansénisme et Lumières : quelle étrange idée de rassembler ainsi deux mondes que tout semble devoir opposer.». Questionando este pressuposto, a uma primeira leitura algo extremado e limitativo, a A. procura, nas páginas iniciais, mostrar que ambas as designações recobrem realidades complexas, ainda que, para o segundo termo da dualidade em causa, considere apenas um conjunto de nomes – Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau... – que, em sua opinião, configuram o pensamento mais característico das «Lumières» francesas. Sob o título «Le jansénisme existe-t-il?» procede a uma útil, embora conhecida reflexão, sobre a denominação em causa, traçando um breve itinerário dos «jansenismos», em que sentimos a falta da referência aos trabalhos de J. Orcibal, sobretudo à divulgada e conseguida síntese que redigiu para o *Dizionario Critico della Letteratura francese*, em 1973, e que acentua o longo e diferenciado percurso que paulatinamente vai afastando Port-Royal do *Augustinus*, sublinhando a dificuldade em lidar com uma complexa produção intelectual, rica de orientações e matizes diversos.

Em todo o caso, M. C. precisa que os jansenistas do século XVIII são, essencialmente, os que se reagruparam sob a conhecida designação de «appelants», isto é, aqueles que, na sequência da posição tomada em 5 de Março de 1717 pelos bispos Soanen, Colbert, La Broue e Langie, contestavam a aceitação da *Unigenitus* e apelavam a um concílio geral. Para seguir as diferentes tomadas de posição deste grupo, ainda assim difícil de enquadrar do ponto de vista de uma acção concertada, a A. privilegiou o estudo das *Nouvelles Ecclésiastiques ou Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique de la constitution Unigenitus*, entre 1713 e 1803, as *Tables raisonnées des Nouvelles Ecclésiastiques depuis 1728 jusqu'en 1760*, as *Tables raisonnées des Nouvelles Ecclésiastiques depuis 1761 jusqu'en 1790*, cruzando e aferindo as informações, sempre que possível, pela exploração de fontes policiais, essencialmente porque, para além de recensões de obras recentes ou de observações sobre teses de Teologia, os redactores das *Nouvelles* seguiam atentamente o destino dos «appelants», difundindo por meio de uma rede clandestina muito bem organizada as notícias de perseguições e prisões e assimilando frequentemente a Bastilha às catacumbas, na memória desse primeiro cristianismo que alguns deles, que para si próprios preferiam o nome «amis de la vérité», entendiam e difundiam como modelo a imitar.

Através da divisão em três grandes partes a A. examina nas primeiras duas – «Anathèmes» e «Rencontres» – os pontos mais evidentes de conflito e convergência entre jansenistas e Voltaire, Montesquieu, Diderot, Helvétius e Rousseau e na terceira – «Capillarités» –, provavelmente a mais inovadora das três, «les réseaux très fins, si fins qu'ils s'enchevêtrent, sans qu'il soit toujours possible de les distinguer» (p.217). O primeiro capítulo do conjunto, «Anathèmes», estuda, assim, a forma, ou melhor, as formas como o patriarca de Ferney vai reagindo, em função dos objectivos do momento ou da necessidade de alianças pontuais, não apenas a autores ditos «jansenistas», mas também a acontecimentos polémicos e candentes como, por exemplo, os milagres do diácono Pâris. A maior querela entre Voltaire e jansenistas é, do seu ponto de vista, a que se travou à volta da representação da peça *Mahomet* – redigida por 1739 e representada pela primeira vez em Lille em 1741 – justamente porque os falsos milagres apontados a Maomé não deixavam, por esses anos, de parecer aludir à citada questão do cemitério de Médard, a que os jansenistas se revelavam particularmente sensíveis. Embora a A. sublinhe a incoerência de escritos e opiniões, mostrando que, em outras circunstâncias, Voltaire apresenta o jansenismo de

maneira particularmente favorável, entendendo-o como herdeiro de Trento, no sentido em que procurava questionar o culto de santos "suspeitos", as relíquias abusivas e algumas festividades tidas como supersticiosas, parece poder concluir-se, do estudo em causa, que as aproximações ao pensamento e acção jansenista relevam, quase sempre, de momentos de particular violência face aos jesuítas. Neste enquadramento, a A. conclui que a maneira mais correcta de equacionar a questão é perceber que Voltaire forja pequenas e efémeras alianças pontuais, ora com os jesuítas, ora com jansenistas, mostrando quão difícil é, do seu ponto de vista, escolher entre dois males equivalentes, como se «Dans le grand combat engagé par le patriarche contre "l'Infâme" tous les moyens sont bons» (p. 33). O capítulo 2 desta primeira parte avalia a ofensiva dos "homens de Port Royal" contra os «philosophes»: «Au tourment du siècle, les jansénistes prennent l'offensiv» (p.51), atentando nas relações entre estes e Montesquieu – e, muito em especial, na forma polémica como as *Nouvelles Ecclésiastiques* recebem *L'Esprit des Lois* –, examinando ainda os aspectos jansenistas da formação cultural de Diderot e detendo-se no denominado «affaire Helvétius». Particularmente interessante, de vários pontos de vista, sobretudo pela tónica regalista que lhe preside, é a complexa polémica travada pelo jansenista André Blonde (1734-1794), vindo «de cette génération d'appelants qui n'ont pu entrer dans l'Eglise et sont devenus avocats» (p.106), simultaneamente com Bergier e Rousseau, em nome de um pelagianismo que, em sua opinião, os aproxima, como se os discípulos de Santo Inácio tivessem, de algum modo, contribuído para a concepção da imagem do «bom selvagem».

Funcionando em registo de oposição, a segunda parte, intitulada «Rencontres», persegue os pontos de convergência entre «philosophes» e jansenistas, detendo-se, como aliás seria de esperar, no combate contra os jesuítas que ocupa todo o capítulo 4 «Contre les Jésuites» (117-143). Tendo como ponto de referência a obra de Dale Van Kley, *The Jansenists and the expulsion of the jesuits from France, 1757-1765* (1975), a A. mostra, privilegiando as *Nouvelles* como, no início da segunda metade de setecentos, tudo se confunde à volta das querelas da *Unigenitus*, da recusa dos sacramentos, da oposição parlamentar. O atentado de Robert François Damiens contra o rei, em 5 de Janeiro de 1757, actua como fermento da discussão e jesuítas e jansenistas atribuem-se mutuamente a responsabilidade do crime. Enquanto textos e folhetos afectos aos discípulos de Santo Inácio, responsabilizam o clima de desobediência fomentado pelo Parlamento, as *Nouvelles Ecclésiastiques* assinalam, em 1758, a reedição do tratado (1645) do jesuíta H. Busenbaum, que insistia sobre a supremacia do Papa e a independência do clero face ao estado e, em 1759, comentam com entusiasmo a expulsão da Companhia em Portugal.

A terceira parte, dita «Capillarités», vive da focagem específica de ligações pontuais, alianças efémeras, caminhos cruzados explorando as ténues e, por vezes, só suspeitadas relações entre galicanos, parlamentares e jansenistas propriamente ditos, embora esta última designação levante ainda e sempre os mesmos problemas teóricos, no sentido em que não se concebe com propriedade senão no plural, pois que existem jansenistas de acento galicano, "richerista", regalista, aristocrático, parlamentar, rigorista, radical..., confirmando a sempre actual e conseguida definição de J. Orcibal que a A. não cita mas que parece inspirá-la: «Jansénisme: mot employé pour désigner des opinions très diverses dans les domaines de la théologie, de la spiritualité, de l'écclésiologie et même de la politique» (*Dizionario critico della letteratura francese*, 1973).

Tendo em conta esta diversidade de orientações, a A. interroga as zonas de ligação entre jansenistas e homens de letras das Luzes e presta especial atenção à concepção de história vista, na expressão de F. Furet e M. Ozouf, como "instance de légitimation", na medida em que ao olharem e, sobretudo, ao interpretarem o presente à luz do passado, os "appelants" se aproximam inevitavelmente daqueles que procuravam nos primórdios da história de França a matriz do "bom governo" e dos "bons costumes". Linhas e formas de interpretação que acabam por reunir na oposição ao poder político vigente uma cultura globalmente jurídico-galicana hostil ao ultramontanismo teológico-político atribuído aos jesuítas. Não ignorando as conhecidas posições de La Chalotais – de quem sublinha o percurso do Jansenismo às Luzes –, de Voltaire ou de Rousseau, pelo que diz respeito às concepções educativas, a A. conclui que o jansenismo se cruza com as "Lumières" através de «...réseaux intellectuels d'abord, convergences des passés, instances de légitimation parallèles – réseaux de sociabilité, contacts populaires, le jansénisme traverse l'ensemble de la société» (p. 299).

Embora ao longo da obra, que se revela em todo o caso de leitura estimulante, se sinta por vezes a falta da discussão do conceito "Lumières", tido como unívoco na consideração dos ideais de «Raison, Tolérance, Liberté» (p.299), toma-se extremamente informativo seguir a forma como as *Nouvelles Ecclésiastiques* reagem, combativa e empenhadamente, aos acontecimentos que se sucedem ao longo de século XVIII. Por outro lado, o conjunto de notas que acompanha o texto, disponibilizando uma diversidade de fontes que contempla não apenas as *Nouvelles* e as diferentes *Tables raisonnées*, mas também os registos de polícia, jornais, folhetos, correspondência manuscrita, permitindo cruzar informações, faculta ao leitor o contacto com um panorama de publicações que a bibliografia e a utilíssima cronologia também presentes, instrumentos de trabalho de relevo, ajudam a integrar.

Zulmira C. Santos

Alfredo Ribeiro dos SANTOS, *Perfil de Leonardo Coimbra*. Lisboa, Fundação Lusíada, 1998, 194 pp.

Um livro a recensar: tanto pelo interesse das matérias sumariadas, em si mesmas, como pela mais valia informativa resultante do contexto vivencial e ângulo privilegiado de observação do autor, testemunhando débitos próprios, da sua geração e da cultura portuguesa em geral para com o magistério leonardino.

Breve Perfil do autor está também esboçado (por Paulo Samuel, Porto, 1996). É conhecido e fornece-nos traços desse referido ângulo privilegiado de observação: rico conhecimento pessoal directo de Leonardo Coimbra, nos bancos do Liceu Rodrigues de Freitas, no Porto, onde o teve por professor; pertença a distinto curso médico, na Faculdade de Medicina do Porto, onde se licenciou em Medicina em 1943, tendo, entre outros, sido condiscípulo, de António Zuzarte Cortesão, filho de Jaime Cortesão; militância «oposicionista» e adesão ao M.U.D.; pioneirismo profissional, no nosso país, no domínio da anesthesiologia; estreito relacionamento pessoal e profissional com ilustres clínicos, entre eles Gomes de Almeida, Álvaro Rosas, Serrano Júnior, Lemos Pereira, Calheiro Lobo, Gonçalves de Azevedo, Alberto Saavedra, João Fernandes, Silva Júnior, e particularmente, no Hospital Geral de Santo António, Veiga Pires e, no Sanatório D. Manuel II, em Vila Nova de Gaia, Leonardo Coimbra, Filho. Enfim, larga actividade profissional, cívica e política de Alfredo Ribeiro dos Santos, militante activo da oposição democrática e liberal ao Estado Novo, facto que constitui, só por si, circunstância capaz de conferir acrescida candência a uma obra visando lançar luz sobre o *Perfil de Leonardo Coimbra*.

Depois de pequena e episódica colaboração na revista *Portucale*, o autor esperou pela sua reforma dos quadros clínicos, no início dos anos oitenta, para, perante a surdina das suas intensas actividades anteriores, se consagrar ao ensaísmo e à divulgação de episódios histórico-culturais relacionados com o Porto e norte do país, nomeadamente explorando filões de um perscrutador memorialismo afectivo, testemunho biográfico de personalidades marcantes que conheceu, num tempo por si intensamente vivido, no seio dos círculos da oposição, onde desde jovem marcou presença. Nessa já vasta e benemerente galeria de testemunhos biográficos publicados, destacamos os consagrados a Jaime Cortesão (Porto, 1985 e Porto, 1993), Alberto Saavedra (Porto, 1990), Afonso Guimarães (Porto, 1990), Abel Salazar (Porto, 1997), e dois livros versando respectivamente sobre *A Renascença Portuguesa – Um movimento cultural Portuense*, Porto, 1990 e *A Tertulia de José Praça na Ateneu Comercial do Porto*, Porto, 1991. Companheiro de Jaime Cortesão nos seus derradeiros anos, tendo conhecido, pessoalmente, alguns importantes nomes ligados aos trajectos das revistas «A Águia» e «Seara Nova», admira que, no início da década de oitenta, Ribeiro dos Santos tenha promovido conferências sobre a «Renascença Portuguesa» e, procurando vivificar um legado, tenha sido um dos fundadores do movimento «Nova Renascença», de cuja revista, com o mesmo nome, se tornou colaborador regular e director científico? Como se vê, já distante o criativo *Movimento 57*, agora, em finais do século XX, em tempos de globalização e reforço da União Europeia, a república municipalista de Teixeira de Pascoaes, «democracia rústica e campestre», nos

termos da *Arte de Ser Português* «adoradora» da Família, da Pátria e do Supremo Ser Espiritual, e os «intuítos» da «Renascença Portuguesa», definidos em Janeiro de 1912 por Jaime Cortesão, podem continuar a ser inspiradores e bandeira...

A «Renascença Portuguesa» é, necessariamente, matéria central do *Perfil de Leonardo Coimbra*, obra, a partir de agora, marco obrigatório de referência no conjunto da bibliografia de Alfredo Ribeiro dos Santos.

Dada a personalidade do filósofo, figura de primeiríssimo plano da vida cultural portuguesa do século XX, não se estranhará que a leitura deste *Perfil* envolva vasto e heterogéneo público. Está mesmo escrito, felizmente, de modo a poder servi-lo. Em todo o caso, numa Faculdade no passado criatura de Leonardo Coimbra e que hoje o erige como figura emblemática, é mais do que natural que esta publicação não fique sem atento reparo... mesmo se por parte de uma revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso.

Desrespeitando um pouco as praxes, seja-nos permitido começarmos por confessar que, precisamente no terreno específico desta revista, se situa uma «objecção»: tratando-se na obra de esboçar o perfil de um intelectual convertido ao catolicismo que, como nos é lembrado (Carta de D. António Ferreira Gomes), gostava de repetir «Eu creio, Senhor, mas ajuda a minha incredulidade», cujo entusiástico franciscanismo o autor reconhece – sugerindo possíveis influências de Cortesão e Teixeira de Pascoaes, no início da *Renascença Portuguesa* (pp. 69-70) –, cuja «tendência mística» releva (p. 133), a cujo casamento, bem como ao baptismo do filho, presidiu o arqui-conhecido e venerado Jesuíta Padre Cruz, esperaríamos que o quadro da espiritualidade aparecesse valorizado no pano de fundo no qual se projecta esse perfil.

Assim, por exemplo, teria sido útil que se dessem a conhecer as circunstâncias particulares que levaram a que a celebração da conversão de Leonardo Coimbra tivesse tido lugar «na intimidade da capela gótica dos Pestanas», espaço devoto português muito particular, já anteriormente com notoriedade pelo seu especial papel na obra de «recuperação católica»...

Perguntamos apenas: na linha de Pinharanda Gomes – que, como o autor refere, consagrou um estudo à *Teologia de Leonardo Coimbra* –, não haveria lugar a que expressamente se consagrasse algum tempo e espaço à espiritualidade do filósofo?

É justamente este especialista – Pinharanda Gomes –, um discípulo da segunda geração de Leonardo Coimbra, que nos faz a apresentação do *Perfil* e do seu autor, num «Prefácio» a vários títulos modelar, sabendo-se como género é fértil em escolhos. O pleno conhecimento das matérias envolvidas, o tacto e competência do prefaciador, a sua «justa benedictância» – qualidade que atribui a Alfredo Ribeiro dos Santos –, estão certamente na base do útil e salutar efeito da sua leitura. O capítulo inicial, «reivindicador» do discipulado de Leonardo Coimbra por parte do autor e de outros companheiros do Liceu Rodrigues de Freitas, tem o cunho da homenagem sincera da saudade. O autor não exagera ao evocar o fascínio exercido pelos dotes pedagógicos, palavra e presença de Leonardo nos seus alunos. Basta ter convivido, como é nosso caso, com outros seus alunos do Rodrigues de Freitas, para se ter colhido idêntico depoimento, e é conhecida a enorme irradiação de simpatia do mestre, que em passeios e tertúlias de café prolongava as suas aulas, conquistando «almas» pela amizade (cf. pp. 35-36). Neste capítulo, não é supérfluo encarecer o enorme interesse da evocação do ambiente escolar e das actuações de docentes e discentes nesses anos cruciais de militância experimental da Acção Escolar Vanguarda, apenas sendo de lamentar que o autor não cite muito mais nomes de «engenheiros, médicos, professores universitários e ministros» que, então alunos do Rodrigues de Freitas, participaram dos acontecimentos desses anos, uma vez que tais dados, sem porem necessariamente em causa a memória dos participantes, ajudariam a apertar a malha informativa relativa ao meio socio-cultural portuense.

Seguidamente, o autor trata do itinerário de Leonardo Coimbra, da sua amada Lixa, do seu meio familiar, dos tempos do colégio, às sinuosas lides académicas, e do anarquismo da «*Nova Silva*» ao republicanismo da «Águia». As suas fontes são as mais autorizadas, nomeadamente com recurso ao volume de *Testemunhos dos seus Contemporâneos*, organizado por Sant'Ana Dionísio. Todavia perguntamo-nos se, também nesta área (das primeiras manifestações do «genótipo» e do «fenótipo» de Leonardo Coimbra), não fica grande espaço aberto às surpresas da investigação...

Uma expectativa com a qual concordará Alfredo Ribeiro dos Santos, pois nomeadamente reconhece que a fase de colegial em Penafiel «carece de mais atenta pesquisa» (p.189). É realmente espantoso ver Leonardo, num comício anti-jesuitico de Janeiro de 1909, realizado no Porto e presidido por Miguel Bombarda, defender o valor e perenidade do «sentimento religioso», ou mais ainda, nas palavras do autor, estigmatizar com desassombro, «o Materialismo, o Positivismo e o Jacobinismo, na presença das figuras do republicanismo, promotoras dos comícios e defensoras dessas teses» (p. 49)... Não está aqui o autor, implicitamente, a dar razão ao filho do filósofo, para quem «seu pai foi essencialmente um espírito religioso», ou a Pinharanda Gomes, para quem «mesmo em fase do mais exaltado anti-clericalismo», Leonardo teve em Jesus o principal referencial da vida, como lemos no capítulo IX da obra, consagrado às polémicas sobre o filósofo?

Natural era que escrevendo que «O Homem há-de sempre compreender-se como uma saudad de Deus», Leonardo Coimbra suscitasse a irritação dos meios materialistas, particularmente marxistas, alérgicos a estas efusões agostinianas; todavia, estava apenas a ser filosoficamente coerente com o legado saudosista de «A Águia» que, como director, empunhara em Julho de 1922. Como vinca Ribeiro dos Santos (cap. III, p. 60), nessa nova série da revista, de uma década, Leonardo procurará manter os projectos iniciais da «Renascença Portuguesa», ficando este movimento doravante, mais do que nunca marcado pela ingente actividade do filósofo.

Quanto ao *criacionismo* e à produção filosófica de Leonardo Coimbra, objecto de ponderadas considerações, expendidas no quarto capítulo, seja-nos permitido perguntar, baseado num outro episódio polémico, fielmente transmitido pelo autor (pp.125-126): não estaria «Heliodoro», articulista do «Diário Liberal», irritado pelo teor da conferência «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», ao querer, em nome do dialecto-materialismo, fazer menoscabo à credibilidade do pensamento leonardino, sem o saber, — afinal — a fazer-lhe justiça, sem o diminuir, ao falar da «Transmutação da Filosofia em Teologia pelo doutor Leonardo Coimbra»?

Os capítulos sobre «A obra de Leonardo Coimbra na educação» e «A Primeira Faculdade de Letras do Porto» são dois dos mais ricos momentos desta obra. Não apenas porque o autor, bem informado e bom informador, nas suas sóbrias sínteses, através de uma escrita clara e atractiva, facilmente prende o leitor mais "distraído", como porque o faz pensar nas raízes de algumas injustiças graves, praticadas por graves intelectuais, em relação a Leonardo Coimbra, ainda hoje a urgirem reparação, não obstante o amplo movimento de estudo e simpatia da segunda metade do século XX, de que nos fala eloquentemente o amplo inventário bibliográfico do final da obra. Com efeito, manifestando a sua estranheza, o autor não deixa — e muito bem — de registar (pp. 81-82) títulos dedicados à pedagogia portuguesa contemporânea que, de forma gritante, simplesmente ignoraram o papel do entusiasta das Escolas Primárias Superiores e das Universidades Populares, mesmo se, silenciando o seu nome, comentaram o teor de decretos de sua autoria...

Alfredo Ribeiro dos Santos é transparente ao dar-nos conta, tanto dos entusiasmos, como das reservas e oposições experimentadas pela personalidade de Leonardo Coimbra.

Entre os intelectuais portugueses que foram mais longe na desqualificação da obra de Leonardo Coimbra estão António Sérgio e Abel Salazar. Como mostra o autor, o primeiro, afinal nem sempre exemplo de serenidade critica, foi nitidamente posto em respeito por Sant'Ana Dionísio. Já que este, socorrendo-se de um depoimento do punho de Raul Proença, o fez desmentir completamente um parecer que Sérgio lhe atribuiu sobre o valor de Leonardo, enquanto filósofo. Quanto a Abel Salazar, Ribeiro dos Santos põe o dedo na questão essencial: o seu neo-positivismo extremo e «fobia metafísica», que lhe permitiam ridicularizar e traçar delirantes perfis caracterológicos do «ducto caracterológico e pseudo-filosófico de Coimbra e Pascoaes»...

O autor, cuja sinceridade vai ao ponto de documentar a sua própria perplexidade e retracção (p.163), não tem dificuldade em explicar estas atitudes: sobretudo desde a conferência «A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre», pronunciada por Leonardo Coimbra no Porto, a 31 de Maio de 1933, e repetida em Lisboa, no Teatro de S. Carlos, a 31 de Janeiro de 1934, acompanhada da sua aproximação à Igreja Católica, no quadro de um ambiente político extremamente crispado, interna e externamente, foi fácil aos círculos oposicionistas, condicionados pelo Partido Comunista, uma interpretação — falsa — das atitudes do filósofo, como significando adesão ao Estado Novo. Daí, da «sua pretensa adesão à situação política e sua conversão religiosa», arrancou, como se conclui da

leitura da obra, uma autêntica campanha de descrédito contra o pensador de *O Criacionismo*, na qual entrou o ilustre histologista da Faculdade de Medicina do Porto, em torno de cuja personalidade e princípios neo-positivistas passou a gravitar o grupo de alguns antigos alunos de Leonardo, no Liceu Rodrigues de Freitas, grupo esse que no Porto, em 30 de Janeiro de 1937, fundou a revista «*Sol Nascente*».

Se conhecermos a «voz corrente» de meios sócio-políticos e culturais a que acedeu o autor é, desde logo, de evidente utilidade (e que bom seria se lograsse publicar as «memórias inéditas» de Veiga Pires, que cita à p. 111!), Ribeiro dos Santos não se fica por aí, e, com sentido de justiça e responsabilidade, depõe pessoalmente, no sentido da restauração da plenitude – possível – da verdade, relativa ao objecto dos seus cuidados nesta obra. Segundo isentamente entende, «a conversão» de Leonardo «resultou de uma longa e natural evolução do seu pensamento espiritualista». E, entre outros candentíssimos testemunhos pessoais (como o referente ao intrigante conselho pedagógico oferecido pelo Doutor Salazar a Leonardo Coimbra, aquando da sua visita ao Liceu Rodrigues de Freitas, em Abril de 34), ainda sobre o significado da referida conferência do S. Carlos, o autor reproduz a resposta que o filósofo deu a uma interpelação de Carlos Espain, também seu aluno daquela casa, bem demonstrativa da independência e liberdade de um pensamento que não era «função do lugar» onde falava. Como resulta da agradável leitura desta oportuna obra, que difícil era naqueles tempos apresentar a democracia como «filha do cristianismo» e querer, como republicano quis Leonardo, «enraizar a Liberdade, Igualdade e Fraternidade no coração de Cristo!»...

Pedro Vilas Boas Tavares

Maria Regina Tavares da SILVA, *A Mulher. Bibliografia Portuguesa Anotada (1518-1998)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999, 371 pp.

As bibliografias, seja qual for o âmbito em que se situem, são sempre úteis e cada vez mais imprescindíveis como instrumento de trabalho, no contexto da investigação actual. Esta *Bibliografia Portuguesa Anotada*, concentrada em torno de trabalhos de, sobre, contra, em favor de, para, por, por causa de mulheres, pretende dar conta quer da abrangência quer da relativamente recente explosão de estudos em torno da mulher, no contexto português. Apresenta-se, no entanto, talvez, mesmo tendo em conta o carácter necessariamente incompleto de todas as bibliografias, como uma obra demasiado difusa – e por isso naturalmente insuficiente na cobertura que pretende realizar – apesar da aparente homogeneidade construída em torno da temática “mulher”. De facto, mesmo levando em conta a salvaguarda, enunciada na Introdução, de não ter pretensões de “exaustividade total”, o trabalho privilegia uma perspectiva mais de plano do que de profundidade, de que resulta uma certa debilidade do resultado final.

As 1928 referências que nesta obra se coligiram pretendem, como se declara na p. 14, abrir pistas ou sensibilizar investigadores para um campo de estudos cuja fecundidade se adivinha pródiga. Mas a multiplicidade de áreas contempladas compromete, à partida, um projecto que, em si, é interessante, mas de muito difícil exequibilidade nos moldes em que foi estruturado. De facto, será difícil, em apenas 284 páginas, estabelecer uma bibliografia que cubra, com a profundidade e exaustão desejável, as múltiplas perspectivas de estudo que esta obra pretende inventariar: mulher e maternidade, sexualidade, literatura, arte em geral, religião, trabalho, educação, casamento, vida política, feminismo e anti-feminismo, estatuto legal, protecção social, organizações de mulheres, prostituição, violência familiar, etc.

A autora pretende abarcar, nestas áreas referidas, um espaço cronológico de 500 anos, facto que, só por si, já é por demais ambicioso, mesmo se fosse apenas campo de amostragem de uma só temática. Assim, uma fronteira temporal demasiado alargada, conjugada com uma multiplicidade quase incomportável de ângulos de abordagem, faz deste trabalho uma obra cujo receptor dificilmente se consegue descobrir qual é. O especialista, esse, sente-se um pouco defraudado pela inventariação lacunar de obras, para cada tema. A intenção é, diga-se.

extremamente interessante, mas afigura-se deceptiva na sua concretização. No entanto, a obra tem o mérito de permitir perceber, para quem a folheie, trilhos de investigação ainda não muito calcorreados e permitir visonar hipóteses de trabalho, através dos nexos que cada um encontrar na relação entre as várias temáticas e as diversas épocas.

A obra contém um prefácio de Maria de Lourdes Pintasilgo e uma introdução da autora, onde se apresentam os critérios, objectivos e opções que estiveram subjacentes à organização da Bibliografia. Neste pórtico de entrada, anuncia-se uma divisão do trabalho em duas grandes partes: a primeira, contendo obras registadas por ordem alfabética de títulos ou autores, com um resumo (às vezes ausente) do conteúdo ou da orientação da obra; a segunda, uma listagem por assuntos. Segue-se a Bibliografia propriamente dita.

Na Introdução, de 37 páginas, a autora esboça a possibilidade de um roteiro de construção da figura da mulher, a partir da bibliografia em causa. E classifica os títulos recolhidos em três grandes linhas, às vezes convergentes na mesma obra, que reflectem o modo como a temática "mulher" tem sido abordada ao longo dos séculos: obras de carácter laudatório, obras de carácter didáctico e crítico e obras sobre os direitos e acção das mulheres. Depois, em breves páginas, a autora ensaia, a partir de uma perspectiva diacrónica da publicação dos títulos, uma interpretação da orientação das publicações em torno da mulher, de modo a demonstrar que o reconhecimento gradual do papel social, político, familiar e individual da mulher vem na esteira da afirmação dos valores da democracia. Considerações que não nos devem, no entanto, distrair da bibliografia em si, que é, de facto, o trabalho que a autora quis realizar e divulgar e que constitui o motivo fulcral desta recensão.

A autora excluiu do seu inventário as obras de medicina feminina, por serem demasiado técnicas, à excepção daquelas que evidenciavam uma função social e educativa. Excluiu também os trabalhos de carácter monográfico realizados em torno de figuras individuais, centrando-se sobretudo na mulher enquanto classe, por considerar incomportável uma cobertura do geral e do particular. Excluiu ainda os periódicos não monográficos. No entanto, há que entender que, em alguns casos, o todo pode ser esclarecido pela parte e que, quando escasseiam dados consistentes e sistemáticos sobre a história das mulheres, sobretudo para épocas mais recuadas, as individualidades são às vezes os únicos focos de luz que guiam o investigador para aceder ao todo. E, apesar da exclusão dos periódicos, sempre seria útil e sugestivo um peregrinar pela imprensa destinada especificamente a um público feminino e referir alguns títulos existentes em várias cidades do país, que permitem captar as várias imagens da mulher ao longo dos séculos XIX e XX.

No que se refere à mais recente investigação, sobretudo à produzida na esfera da universidade, faltam frequentemente os resumos dos conteúdos. Neste âmbito, verifica-se uma certa falta de controlo da informação, pois sempre será de estranhar que a autora cite Maria de Lurdes Fernandes pelo seu trabalho *Casamento e religiosidade feminina no séc. XV em Portugal*, produzido para o Congresso sobre Bartolomeu Dias e a sua época, cujas actas foram editadas em 1989, e ignore a tese de Doutoramento da autora, editada em 1995, intitulada *Espelhos, cartas e guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*, onde se constrói o quadro cultural mais vasto e consistente em que se insere, apenas como parte de um todo que urge perceber, a problemática abordada nesse trabalho inicial apresentado ao congresso. Ai poderia Regina Tavares da Silva ter recolhido um amplo manancial de informação que cobriria, generosamente, a segunda grande linha de abordagem da temática mulher, que classificou como "obras de carácter didáctico e crítico".

Neste espaço de 500 anos que a autora procurou cobrir, os séculos mais recuados são, talvez, e compreensivelmente, os que carecem de uma focagem mais ampliada. Alguns aspectos da cultura portuguesa dos sécs. XVII e XVIII, por exemplo, ficaram amputados e remetidos ao silêncio de que, apesar de tudo, a investigação realizada em Portugal nos últimos anos os tem vindo a retirar. A título meramente ilustrativo, refira-se o trabalho de Maria de Fátima Castro em torno da questão dos recolhimentos para beatas, *O Recolhimento das Beatas de Santo António do Campo da Vinha*, Braga, Separata do vol. XLVI da Revista Bracara Augusta, 1995/6. Seria também interessante fornecer ao leitor a indicação de algumas bibliografias que têm sido publicadas nos últimos anos sobre aspectos específicos da actividade feminina nos séculos XVII e XVIII, por exemplo, nas áreas

da literatura e da religião, como o *Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos sécs. XVII e XVIII (impressos)*, publicada em 1995 pelo Centro de Estudos de História Religiosa, ou o *Catálogo da Exposição bibliográfica comemorativa do oitavo centenário do nascimento de Santa Clara*, organizado por Francisco Leite de Faria, publicado em Lisboa em 1994, com o título *Santa Clara e as Clarissas em Portugal...*

Na mesma esfera conventual, registre-se, também como exemplo, a ausência de *Intimidade e Encanto – O Mosteiro Cisterciense de Santa Maria de Cós (Alcobaça)*, de Cristina Pina e Sousa e Saul António Gomes, editada em Leiria, Ed. Magno, 1998, apesar da autora registar algumas incursões nos ambientes cistercienses femininos. *As primeiras vidas de santa Clara: dos testemunhos à biografia*, de José Adriano de Carvalho, Separata de *Verdad Y Vida*, Madrid, 1994 é um título que a obra ganharia em conter, por se reportar a uma das figuras femininas que mais marcou a vida espiritual na Idade Média e na Idade Moderna.

De estranhar também que, conhecendo a autora esses mananciais de informação que sempre são as crónicas monásticas, refira Fr. Luís dos Anjos e Jorge Cardoso, mas silencie Fr. Jerónimo de Belém, por exemplo.

Quanto ao século XVI, sendo o tema da malícia das mulheres um tópico bem realçado pela autora logo desde o seu prefácio, deveria a Bibliografia conter uma referência ao trabalho de Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Ausência do Marido e "Desgoverno" da Casa na Época dos Descobrimientos (Algumas Imagens da Literatura e da Tradística Moral Ibérica)*, Separata de *Cadernos Históricos*, Lagos, 1996.

Por último, estranhámos não ver, neste muitos títulos que a autora arrola, *as Fontes Portuguesas para a História das Mulheres*, catálogo editado em Lisboa, em 1994, relativo ao certame que se constituiu como actividade complementar do Congresso *O Rosto Feminino na Expansão Portuguesa*, cujas actas a autora, aliás, cita. Aí se oferece ao leitor uma lista de obras pertencentes aos fundos da Biblioteca Nacional de Lisboa (sendo a mais antiga de 1518), agrupadas por sete áreas temáticas, e que constitui talvez o primeiro ensaio de uma inventariação bibliográfica de natureza temática, que este trabalho de Regina Tavares da Silva amplio, aprofunda, diversifica, particulariza.

Estes são alguns apontamentos que resultam das várias impressões de leitura que a obra suscita.

Só quem nunca organizou bibliografias desconhece o grande investimento de tempo, dedicação pessoal e esforço que um trabalho deste género pressupõe, pelo que sempre esta iniciativa será de louvar. Mas ousamos sugerir, até como estímulo para uma reorganização e ampliação futura desta publicação, que um trabalho faseado (por séculos ou por temas...) e realizado em equipa (envolvendo pessoas de diversas formações e competências) talvez fosse uma melhor solução para um projecto desta envergadura.

Isabel Morujão

Piedade Popular. Sociabilidades. Representações. Espiritualidades. Actas do Colóquio Internacional. Lisboa: Terramar/Centro de História da Cultura – História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa, 1999, 450 pp.

"Entre o céu e a terra" e "da alma ao altar" são duas entre várias lendas possíveis que ajudam, de algum modo, a condensar – escopo difícil se não mesmo impossível... – o sentido essencial de um colóquio sobre Piedade Popular promovido e organizado pelo Centro de História da Cultura/História das Ideias (C.H.C./U.N.L.) de 20 a 23 de Novembro de 1998. Trata-se, aliás, de uma iniciativa que nos parece articulável com outra, em curso, da responsabilidade conjunta do Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.) e do citado C.H.C., U.N.L. sob a forma de reportório bibliográfico intitulado *Piedade Popular em Portugal* e dirigido por Zélia Osório de

Castro e Paule Lerou, de que saiu já a lume o tomo I – *Noroeste*¹. Uma articulação implícita nas *Palavras de Saudação* da Coordenadora da Comissão Organizadora do Colóquio, Maria Fernanda Dinis Teixeira Enes (p. 9-10).

A expressão piedade popular serve, como se vê, de elo às duas iniciativas no sentido invocado por Domingos A. Moreira logo a abrir a sua comunicação *Piedade Popular e Catolicismo (algumas perspectivas de confronto)* [p. 365-370]. Este autor sublinha aí a existência de duas formas de piedade ou religiosidade em nada antagónicas, mas estreitamente complementares, sendo uma o catolicismo oficial ou litúrgico caracterizado pelo seu aspecto abstracto, doutrinal, racional, sóbrio e jurídico, e a outra a "religião católica concreta" ou "*concretizada, incarnada, realizada, vivida (sempre com graus diversos de imperfeição) pelas pessoas e grupos humanos*" (p. 365). E a primeira tende naturalmente a concretizar-se na segunda, entendida como uma prática de vida aberta ao Deus humanizado em Cristo através de uma Fé vertida em obras de caridade e de uma Espiritualidade "*incarnada em Sacramentalidade em ordem aos "novos céus e nova Terra" da expressão bíblica da 2ª carta de S. Pedro, III, 13ª*" (p. 365). Há, assim, uma óbvia convergência entre a chamada piedade oficial e a popular sem risco de confronto ou conflito, tanto mais que aquela se inscreve mais na esfera da "comunidade católica", enquanto a popular é mais comum nas pessoas particulares (inclusive membros da hierarquia eclesiástica) de gostos diversos. No entanto, convém notar que essa complementaridade não exclui a existência mais ou menos latente do binómio "contemplação" e "participação" que remete, afinal, para uma tensão efectiva entre a piedade oficial e a piedade popular. A "contemplação" visa sobretudo o interesse da pessoa por dons divinos ansiados, ou seja, um Deus "objecto" dessa ânsia humana expressa pela oração de súplica, enquanto a "participação" visa mais um Deus "sujeito" (activo) "*de graça e amor em partilha, diálogo e colaboração também "activa" da pessoa em forma unida mas também com certa autonomia*" (p. 367) numa atitude de louvor sem exclusão da súplica.

A reflexão introduzida por Domingos A. Moreira permite-nos alinhar, aqui, as impressões avulsas suscitadas ao longo de seiscentas e vinte páginas repartidas por uma panóplia de quarenta textos/comunicações autónomas de autores diferentes e, apesar disso, todas polarizadas em função quer do referido binómio piedade oficial e popular, "participação" e "contemplação", quer de uma "paleta disciplinar" em que avulta a historiografia cultural e religiosa assente em bases críticas e científicas renovadas e actuais.

A encimar e a unir aqueles dois pólos – e talvez por isso tenha sido posta no início do volume – surge a comunicação de Jean Delumeau, membro do *Collège de France*, intitulada *Le Jardin des delices et nous* (p. 13-26) e pautada por um interessante exercício hermenêutico (teológico e historiográfico) feito a partir da carga mítico-simbólica contida na metáfora doutrinária, ideológica e espiritual do "jardim das delicias" e seus sinónimos – Éden e Paraíso (celeste e terrestre) – que atravessa toda a matriz judaico-cristã nas suas diversas "fórmulas" religiosas – judaísmo, catolicismo e protestantismo.

O texto de Delumeau parece-nos uma boa escolha para o começo de um "itinerário" de leitura(s) que somos tentados a subdividir em três tópicos principais: a dos textos literários e os de boa doutrina para regulação de uma esmerada conduta cristã dentro de espaços institucionais determinados; a dos lugares, imagens e devoções piedosas estimuladas por um intenso caudal de martirologios, de aparições e de outros "sinais" sagrados; e a das vivências e experiências espirituais díspares.

Dentro da primeira tópica parece-nos aceitável situar, pela ordem da sua paginação no volume, as seguintes comunicações e respectivos autores: *Mística da Confraria do Rosário e S. Benedito no Porto (Séc. XVIII). Espiritualidade a nível popular* por Manuel Augusto Calheiros Valença (p. 133-146); *A Religiosidade na Literatura Portuguesa de Viagens no século XVI. Da superstição à fé* por António Manuel Andrade Moniz (p. 161-177); *O Martírio cristão nas Décadas da Ásia de Diogo do Couto* por Maria Celeste Moniz (p. 179-189); *O Baptismo do Príncipe de*

¹ *Piedade popular em Portugal, tomo I - Noroeste*. Dir. Zília Osório de Castro e Paule Lerou. Lisboa/Paris: Edições Távola Redonda, de Manuel Cadafaz de Matos/Letouzey & Ané, 1998.

Bissau em Lisboa em 1694 (Apreciações do Núncio Apostólico) por Pedro Vilas Boas Tavares (p. 191-205); *Missions et spiritualité dans les pays méditerranéens au XVIIIème siècle* por Louis Châtelier (p. 219-229); *O Rigorismo na espiritualidade popular oitocentista – o contributo da Missão Abreviada* por João Francisco Marques (p. 231-242); *Itinerários de Missão do Oratoriano Teodoro de Almeida* por Zulmira C. Santos (p. 273-289); *Piedade cristã e reformismo económico na acção pastoral de Frei Manuel do Cenáculo* por Francisco António Lourenço Vaz (p. 371-392); *Leituras oitocentistas da Piedade Popular medieval – as cerimónias e os rituais em "A Abóbada" de Herculano* por Sandra Amaral Monteiro (p. 393-410); *O Romanceiro da tradição oral moderna e as orações. Relendo "El Romanceiro Espiritual en la Tradición Oral" de Diego Catalán* por Pere Ferré (p. 473-485); *Reflexões sobre o estudo da sociabilidade na cidade de Goiás: a origem da Liga Operária de Santa Luzia – 1911* por Cristina de Cássia Pereira Moraes (p. 487-500); *Espaço urbano, sociabilidades e confrarias. Lisboa nos finais do Antigo Regime* por Maria Alexandre Lousada (p. 537-558); *Ritos alimentares em algumas Confrarias portuguesas medievais* por Maria Ângela Beirante (p. 559-570); *As Misericórdias na sociedade portuguesa dos séculos XIX-XX. Estudo de um caso (Setúbal)* por Maria da Conceição Quintas (p. 571-589); *A Confraria de São Pedro Gonçalves em Ponta Delgada no séc. XIX – Espaço de sociabilidade* por Maria Fernanda Enes (p. 591-607); *O Religioso no pensamento de um poeta popular alentejano: João Rebocho Velez* por Manuel Ferreira Patrício (p. 609-620).

Enquadram-se, em nossa opinião, na segunda tópica as seguintes comunicações: *Santos Portugueses de Origem Desconhecida* por José Mattoso (p. 27-42); *Para uma História dos Santuários Portugueses* por Pedro Penteado (p. 43-55); *A Peregrinação de D. Manuel a Santiago de Compostela (em 1502) vista à luz de outros documentos inéditos* por Manuel Cadafaz de Matos (p. 79-104); *O Culto de Nossa Senhora da Luz e o resgate de cativos* por Edite Alberto (p. 105-109); *Devoção e Devotos: o caso da Ilha de S. Miguel no decurso do povoamento insular, séculos XV-XVI* por Susana Goulart Costa (p. 147-160); *Correio Logo a Fama do Milagre. Narrativas missionárias, motivações e devoções num Oriente imaginado* por Ângela Barreto Xavier (p. 207-218); *A Construção da Santidade nos finais do século XVI. O Caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e "santa" (c. 1539-1610)* por Maria de Lurdes Correia Fernandes (p. 243-272); *Aspects populaires de la dévotion au Purgatoire à l'âge moderne dans l'Occident chrétien. Le Témoinage des représentations figurées* por Michel Vovelle (p. 291-300); *Desta: Liturgia natalícia popular na cultura madeirense* por José Eduardo Franco (p. 335-349); *Cultos e tradições na ilha de Porto Santo* por Maria Ivone de Ornellas de Andrade (p. 351-363); *Piedad y artes plásticas. La Devoción a la Preciosa Sangre de Cristo durante los siglos XIII a los primeros años del XVI y su influencia en las manifestaciones artísticas* por José Sanchez Herrero (p. 411-432); *Vínculos de "Eterna Memória": Esgotamento e quebra de fundações perpétuas na cidade de Lisboa* por Ana Cristina Araújo (p. 433-442); *Ultimes intercesseurs. Les Invocations testamentaires dans le diocèse de Poitiers* por Jacques Marcadé (p. 443-452); *Cataclismos, medo e piedade. Votos e clamores na arquidiocese de Braga (1550-1900)* por Franquelim Neiva Soares (p. 453-471); *Festas e rituais de Caridade nas Misericórdias* por Maria Marta Lobo de Araújo (p. 501-516); *O Culto a Nossa Senhora da Atalaia (Montijo)* por Mário Balseiro Dias (p. 517-535).

Na terceira e última tópica pode o leitor percorrer as páginas de *A Espiritualidade de Santo António na piedade popular* por Maria de Lourdes Sirgado Ganho (p. 57-60); *A Vivência de uma religiosidade diferente: os Mouriscos portugueses entre a Cruz e o Crescente* por Isabel M. R. Mendes Drumond Braga (p. 111-132); *"Expressões recentes da devoção à Misericórdia Divina" – A Coroa e outras fórmulas segundo a mística Faustina Kowalska* por Carlos H. do C. Silva (p. 307-325); *A Experiência religiosa: um ponto de partida para uma leitura da obra de psicologia religiosa de A. Vergote* por Brigitte Dotry Cardoso e Cunha (p. 327-334).

A "arrumação" proposta das comunicações que substancializam o volume de actas do Colóquio em apreço está longe de ser dogmática e a única possível, correspondendo apenas a uma tentativa de orientação para o potencial leitor. Como propedêutica pretende ser, também, uma apreciação final da obra.

No seu conjunto a informação histórica carreada pelas diferentes aportações dentro das "zonas" temáticas recenseadas constitui, sem dúvida, um repositório de "material" indispensável para a progressão qualitativa do conhecimento sobre as sociabilidades, representações e espiritualidades do fenómeno pietista em Portugal e – por comparação útil e necessária – na Europa Mediterrânica. E muito aproveitáveis são ainda as interpretações e as "conclusões" que acompanham e enformam o referido material informativo, sem as quais, aliás, não pode ser instaurado um efectivo debate científico. Não obstante existirem disparidades óbvias quanto a alguns critérios (profundidade, rigor analítico, pertinência das fontes primárias reveladas, etc.) postuláveis para a qualificação científica dos textos insertos em publicações desta natureza, esse óbice não faz desmerecer a iniciativa, nem muito menos o seu indiscutível valor historiográfico.

Juntamente com a almejada prossecução do repertório bibliográfico lembrado no início desta recensão o primeiro Colóquio Internacional sobre a Piedade Popular, bem como futuras iniciativas análogas que se esperam e recomendam vivamente, indicia um seguro e fecundo interesse por uma área temática e disciplinar tratada já não apenas nas habituais esferas teológica e eclesiástica, mas também em estreita interacção com a História da Cultura e das Religiões tendo em vista a construção de um saber mais global e cada vez menos avulso e equívoco.

Armando Malheiro da Silva