

Recensões

Floreto de San Francisco (Siglo XV), Presentación: Antolín Abad Pérez, O.F.M.; Transcripción: José Martí Mayor, O.F.M., y Eva Cardona Recasens; Glosario: Prof. Emilio Blanco, Madrid, Editorial Cisneros, 1998.

A edição de que, hoje, com alguma emoção, damos aqui notícia, representa, para um velho e nem sempre lembrado texto, uma vida nova... Uma vida nova – novamente lido e melhor lido – que não deixará de renovar-se enquanto houver – no contexto peninsular, antes de mais – franciscanistas e amigos de S. Francisco. Com efeito, em boa hora a equipa preparadora e organizadora da edição empreendeu a tarefa de pôr ao alcance de todos um texto fundamental para os estudos franciscanos peninsulares, começando por nos livrar dos caracteres góticos e das abreviaturas do incunábulo de Sevilha (1492) que é também a sua única edição. E é este aspecto muito importante não só para o comum dos mortais leitores, mas até para o de muitos eruditos... Sempre recordo, um tanto divertido, que a edição facsimilada do exemplar da B. N. de Lisboa que ofereci do *Floreto* em 1988, acompanhada de uma escorreita nota de apresentação que não queria – nem podia – oferecer mais do que isso mesmo – uma apresentação justificativa da sua publicação no âmbito de um congresso dedicado ao descobridor do Cabo da Boa Esperança – foi tomada pelo seu recenseador (E. Z.) nada menos do que na *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (LXXXV- 1990, 195-196) como sendo a edição de um manuscrito!... Salve-se, ao menos, que «L'ensemble est attrayant et reproduit en couleurs originales»... O que faz a letra gótica, mesmo a gente que a sabe ler!..., ainda que não saiba que há muito que se sabe que o *Floreto* não são as *Fioretti*... Talvez, por começar por estes, a presente edição, na sua limpidez, facilite o convencimento de que não são... e que, portanto, não é, como o benevolente crítico então insinuava, legítima qualquer dúvida sobre a impertinência de tal identificação... Evidentemente, alguns textos das *Fioretti* são comuns ao *Floreto*, já que ambos dependem do *Actus B. Francisci*...

Não vale a pena insistir em que este livro raro – 4 exemplares, agora conhecidos, contra 2 há onze anos – como escrevia, há muito tempo (1972), Lorenzo di Fonzo, o *Floreto* «si può dire l'ultima grande Collezione del medioevo francescano», mas terá, por ora, interesse em recordar que foi o texto que serviu de «traço de união» às reformas franciscanas peninsulares que, por razões históricas bem conhecidas, começaram, por meio de franciscanos espanhóis, no norte de Portugal à volta de 1391... Pelos dados hoje disponíveis – e que permanecem, essencialmente, os mesmos que divulgaram os números de A.I.A. consagrados, em 1957, às origens das reformas franciscanas na Península Ibérica – podemos continuar a trabalhar a hipótese de que fosse nas observâncias franciscanas por esses movimentos originadas que o *Floreto de Sant Francisco* encontrou os seus mais

atentos leitores e divulgadores... A sua atestada presença, em manuscrito, em minúsculas bibliotecas de observantíssimos franciscanos portugueses – incontestavelmente, sem qualquer laivo de chauvinismo, os melhores testemunhos dessa difusão e leitura – já nos começos (1452) da segunda metade do século XV não faz mais do que continuar a dar base a essa hipótese e a confirmar o que a difusão do impresso sevilhano parece garantir... (Seja-me relevado o recordar o contributo que tentei dar para alguns destes factos em "*Nobres Leteras*"..., "*Fermosos Volumes*"... *Inventários de Bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal no Século XV. Os Traços de União das Reformas Peninsulares*, Porto, 1995). E se o que escrevemos pode sugerir que, a tal respeito, temos algumas dúvidas, devemos confessar que elas resultam de um facto indesmentível: conhecemos muito melhor as reformas do que a conventualidade na Península Ibérica... Dos conventuais – de positivo e de negativo – conhecemos pouco mais do que os observantes nos quiseram dizer... A história franciscana na Península foi, como bem se sabe, feita pela Observância, a começar pela primeira crónica geral – *Crónicas da Ordem dos Frades Menores do Seráfico Padre S. Francisco* (1557, 1562, 1570 para as suas três primeiras partes – devida à investigação e à abnegação de Fr. Marcos de Lisboa que para a levar a cabo percorreu, a pé, a Europa franciscana que, então, se podia percorrer. Fr. Marcos de Lisboa, autor desta *Crónica* – que, a seu modo, também é uma vasta compilação de textos (e de alguns pela primeira vez impressos) franciscanos – e não de qualquer outra, como, às vezes, por leve despiste, se diz foi um bom leitor do *Floreto* que, provavelmente, terá conhecido na tradução portuguesa que existia no pequenino «oratório» de Santa Cristina de Tentúgal, casa onde, talvez por influência de Fr. João da Póvoa que, vigário dos observantes, aí se tinha feito frade menor. Dele terá conhecido L. Wadding a obra? Naturalmente, ainda que não devamos pôr de parte a hipótese de que Wadding a tenha lido já em Portugal, pois aqui entrou nos franciscanos... E este pequeno desvio pela Observância leitora do *Floreto* não deve fazer esquecer que muitas das reformas que vieram a ser consagradas pelas observâncias partiram de gente que veio da conventualidade... E esta, mesmo que por estes, não leria, mesmo que à sua maneira, os textos que, para além da «oficial» *Legenda Maior*, propusessem um espelho da pristina perfeição franciscana, a começar por uma compilação, como o *Floreto*, cujo eixo organizador é, precisamente, o *Speculum Perfectionis* – obra que se tem revalorizado entre as fontes franciscanas (M. Causse in *Collet. Francisc.* 68/3-4, 1998) – acompanhada, antes de mais, da quase totalidade do *Anónimo Pesusino* – cujo verdadeiro título poderia ser, como «ensaio» L. di Fonzo, o que se conserva no *Floreto* – e de alguns capítulos da *Legenda dos Três Companheiros* e de outras fontes franciscanas não tão importantes nem tão conhecidas? Devemos, como recorda o P. Antolín Pérez (X-XI), há muitos anos, a S. Clasen o ter precisado as fontes de cada capítulo – e, muitas vezes, dentro de cada capítulo, de cada parágrafo – do *Floreto*, ainda que, para alguns contados casos (uns 30 parágrafos) talvez seja possível apresentar uma melhor solução, o que, para não tornar esta nota num ensaio, procuraremos fazer em melhor ocasião. E esta melhor solução resulta, precisamente, não só, como muito bem diz o P. Pérez Abad, de que «el Autor anónimo del Floreto siga rigurosamente esos modelos y libros, sino que

mantiene su libertad en la selección de los textos y capítulos», mas também porque essa liberdade lhe permitiu amalgamar as grandes (capítulos) ou pequenas (parágrafos) unidades significativas numa ordem diversa da que conheciam originalmente.

E sem repor aqui a questão do autor do *Floreto* – terá havido mesmo um autor-compilador-tradutor ibérico ou um (e apenas um?) autor-compilador que podia até não ser ibérico e um autor-tradutor ibérico? – cremos, francamente, não vale a pena continuar a aludir sequer a essa simpática, mas impossível hipótese do P. Clasen que fazia de um homem (F. Cisneros) nascido em 1436 o autor de uma obra que já circulava, com título e tudo, em 1452... Confessemos que ler..., compilar... traduzir... tudo antes dos 16 anos... é fazer de Cisneros algo de muito mais do que o D. Marcelino Menéndez Pelayo do seu tempo... Muito interessantes para a história da história da edição do *Floreto* na Península Ibérica neste nosso século são as páginas (XVI-XXI) e que o P. Antolín Pérez dedica a resumir esse percurso – quase um século para chegar a esta edição!

Pelas questões que suscita o texto – da autoria à geografia, passando pelo «lugar comum» que era já então a profecia dos *duo viri* que lá vem, pelo sentido posto em muitas suturas de capítulos e parágrafos, pelo interesse por certas páginas da história franciscana que haverá que tentar explicar, etc. – foi em boa hora que a equipa responsável por esta edição nos ofereceu um texto claro e altamente fiável que permite lê-lo com a *comoditas*... que exigem estas respostas, mesmo sabendo que, talvez, S. Francisco cobrisse a cabeça de cinzas por ela... Oxalá seja um marco numa nova etapa dos estudos franciscanistas peninsulares. Seria o melhor modo de continuar a ser o *Floreto de Sant Francisco*...

José Adriano de Freitas Carvalho

Pedro M. CÁTEDRA, *La Doctrina Chistiana del Ermitaño y Niño de Andrés Flórez, O. P.*, (Valladolid, 1552), Salamanca, 1997.

Não como «sintoma de una facsilomanía aguda, enfermedad muy extendida actualmente» (p.174) mas como resultado de um propósito de dar, quanto antes, a conhecer ao leitor dos nossos dias uma interessante Doctrina Cristiana que, obra de comprovado sucesso entre 1546 e 1557 (catorze edições, entre completas e incompletas), à semelhança de tantas outras, as razões dos tempos e os descuidos dos homens empurraram para um injusto esquecimento, oferece-nos Pedro Cátedra uma oportuna, cuidada e sabiamente apetrechada edição facsimilada do valioso livrinho que o Padre Andrés Florez O.P., parcialmente ajudado pelo teólogo Pedro Ortiz, redigiu, ao que parece, quando já rondava os setenta anos de idade.

Tarefa a aplaudir e leitura a recomendar.

É inegavelmente sugestivo, em si mesmo, o texto editado, e é, de facto, exemplar o modo de trabalhar de Pedro Cátedra, não só pela fundura e actualização dos seus conhecimentos, como pelo rigor metodológico de quem está acostumado a lidar com afecto e respeito com livros de outros tempos. Conhecimentos e rigor que,

são, aliás, em boa parte, os melhores garantes do fruto da sua leccionação (em Espanha e no estrangeiro), do vasto rol dos seus escritos e da sua participação em encontros universitários (alguns dos quais em Portugal).

Começemos por algumas achegas sobre o prazer da leitura da outrora tão afamada *Doctrina* para que a homenagem merecida ao seu moderno editor nos não afaste do, por ele obviamente muito desejado, convívio com a obra.

Mas, claro, façamo-lo com a certeza de que estamos a seleccionar áreas do seu interesse (e não a proceder a um exaustivo inventário de bens) para o leitor deste século quase XXI, normalmente tão arredado das letras espirituais mas, por isso mesmo, com mais capacidade para desfrutar de algumas aparentes (não para os entendidos na matéria) surpresas destas páginas.

Muito esclarece o prólogo do autor (fos. 4-5) sobre a sua estrutura global, fazendo-nos cientes, desde o início, que se trata de um «diálogo être um hermitaño y un niño / fingiendo como q se encontrarõ por un camiño» (fo.4), para que os ensinamentos ganhem as aprazíveis marcas da coloquialidade; sem perder de vista que também os curas e demais adultos se encontram carenciados da boa doutrina, conta Flórez com destinatários mais e menos jovens, embora claramente pense nas crianças quando recorre ao «verso y canto» (fo.5) e a uma «arte pa leer y escribir» (fo.5).

Clarificada fica igualmente a composição do todo, ainda que a nossa leitura, num ou noutro ponto, ajude a destrinçar: trinta e três capítulos doutrinários (como os anos de Cristo) e um «librico» (fo.8v) que o ermitão deixa ao menino e se divide, por seu turno, em três partes, uma suma doutrinária (que, adiante o veremos, será em décimas), um ordinário do que deve fazer «cada christiano cada dia de su niñez» (fo.73) e uma «arte» (fo.81) para aprender leitura e escrita. Para «los grãdes sabios y leydos» (fo.5) acrescenta-se uma nova suma, esta da Sagrada Escritura (será a vez do verso heróico, rima ABBA), um catálogo de todos os pontífices, imperadores e confrarias e algumas orações retiradas dos grandes santos.

Tudo promessas introdutórias que o articulado textual, que se segue, cabalmente cumpre, como confirmarão alguns brevíssimos apontamentos que nos dispomos a compilar.

De resto, a muitas reflexões nos encorajaria um percurso pelo texto completo, aliás, muito facilmente legível, como o actual editor previu. Se as reduzimos, é porque pouco nos aproveitaríamos desse compreensível impulso, uma vez que Pedro Cátedra em quase todas elas se nos adiantou.

Não obstante, vale a pena insistir, quanto mais não seja, no posicionamento de charneira desta *Doctrina* ainda parcialmente enlaçada com a espiritualidade intimista das primeiras décadas do século mas já em razoável medida orientada para uma pedagogia mais controlada dos sentimentos individuais e submissa à ortodoxia que o Concílio de Trento viria a fixar sem contemplanções.

Vale a pena reforçar a importância dada ao aprendizado precoce da teoria e da prática religiosas, no marco de uma didáctica que se esforça por modernizar realistamente o modo de encaminhar para as verdades da fé, sem cedências a facilidades aliciantes (leiam-se, a título elucidativo, as observações sobre a substituição do latim pelo romance e as traduções para espanhol, julgadas

necessárias por quem mais se preocupa com a real formação cristã que com o palavriado decorado de frases feitas).

Vale a pena detectar o pensamento, talvez indeciso, quanto à hierarquização das virtudes (caps. XVII-XXII, com inequívoco predomínio da caridade), ou o significado da prioridade do Credo e da oração ao Pai sobre os mandamentos (com análise do diferente grau de obrigatoriedade dos da lei de Deus e dos da Igreja).

Vale a pena meditar sobre os comentários precisos a cada versículo distinguido na glosa global de preces (e não desprezar a escolha de umas e o esquecimento de outras) ou a cada parcela de normativas em que a letra e o espírito podem e devem ser separadamente equacionados (rever interpretações do Pater e de certas partes do Símbolo da Fé).

Serão sempre as nossas conjecturas e os nossos passos no sentido de um avanço pessoal na compreensão da conturbada história da espiritualidade ibérica.

Mas, repetimos: melhor do que nós se expressa quem, à distância dos tempos, mas com a proximidade dos estudiosos que gostam do que fazem, ao exame empenhado desta obrinha se dedicou com afincio.

Regressemos, por isso, aos avisos do prefácio.

Como ficou, talvez, sugerido, as palavras de Pedro Cátedra são suficientemente explicativas dos mecanismos da composição e difusão da Doutrina e ao seu contributo nestes campos nos confinaremos de modo particular, depois de, com agrado, registarmos uma dedicatória «a la memoria de Don Eugenio Asensio (1902-1996)» (p.7) por nos parecer que nunca será exagerada a recordação amiga de um grande mestre da história literária espanhola que aos estudos de espiritualidade soube dar a importância que eles realmente têm para a compreensão das traves mestras da cultura peninsular em certas épocas.

Nessas notas preliminares importa distinguir as certeza das hipóteses, não para, em termos absolutos, valorizar umas sobre as outras, mas para deixar uma chamada de atenção para o cabimento de investigações futuras que confirmem, ou não, o que justificadamente se alvitra.

Assim, por exemplo, com toda a segurança se inventariam edições e suas características materiais, com toda a minúcia se organizam cotejos e reúnem informes sobre os autores, com indesmentíveis argumentos se defende a preferência pela edição de 1552.

No entanto, não deixa de ser significativo o perfil não impositivo do terceiro apartado sobre «contenido y problemas» (pp. 77-146), onde, mostrando embora o seu adentramento na trajectória da espiritualidade quinhentista, Cátedra sensatamente nos vai convidando a uma partilha de pareceres, argumentando com o enquadramento epocal da obra (o pré-tridentismo) e com a ocorrência de pontos de contacto ou de fricção entre o posicionamento (melhor dizendo, os sucessivos posicionamentos) de Flórez e o de outros espirituais que imediatamente o precederam ou seguiram.

Em revisão se passam, assim, questões como as diversas perspectivas sobre as obras de misericórdia e as bem-aventuranças (quem elogia e quem cala), o comentário do Pai Nosso, os mandamentos e os sacramentos (maior ou menor

atenção à penitência, referência ou silêncio sobre a confissão auricular não são fruto do acaso), a relativização dos pecados (e a ora esquecida, ora lembrada existência do Inferno), os artigos da fé, os frutos da Redenção.

Sempre fundamentando informes e insistindo em trilhos indispensáveis.

Como propostas, a alertar para a possibilidade de corroboração, fica, para além da sequência sobre a identidade e a função de cada autor, a interpretação pessoal quanto à organização da obra, a provável existência prévia de tratados separados (Doctrina Cristiana e Doctrina de Niños) ou, no marco de umas quantas reflexões sobre a acção decisiva dos prelados para o êxito de obras com este contorno, a responsabilidade do então Arcebispo de Toledo, Juan Matínez Silíceo, na expansão do livro de Flórez (exigindo a obrigatoriedade da sua consulta nas escolas) e na de obras cogéneras nos objectivos e nos critérios de sedução.

Como brinde, de quem sabe e quer ajudar o leitor a saborear também a revisão das linhas metodológicas do ensino das primeiras letras, retenhamos, independentemente de pertinentes observações sobre a sua tramitação no quinhentismo espanhol, as reproduções de curiosas gravuras de portadas de cartillas, não raramente bem elucidativas de concepções de escola e de meios (mais ou menos persuasivos) de orientar os jovens aprendizes (pp. 130-136).

De saudar, finalmente, ainda, a diversidade da bibliografia (portuguesa também) e a indispensável presença de um índice onomástico e topográfico, de cuja falta com tanta frequência nos queixamos em trabalhos com este alcance.

Maria Idalina Resina Rodrigues

Jean ORCIBAL, *Études d'Histoire et de Littérature Religieuses XVI-XVIIIè siècles* (Études réunis par Jacques LE BRUN et Jean LESAUNIER), Paris, Klincksieck, 1997, 1005 pp.).

Mestre incontestável e reconhecido dos problemas relativos ao jansenismo – jansenismos... ou melhor ainda autores de Port- Royal – designações que os seus sucessivos estudos foram considerando potencialmente mais precisas – Jean Orcibal (1913-1991) foi, todavia, para além desses importantíssimos trabalhos dedicados a Saint-Cyran e a Jansenius, também o estudioso de Bérulle, S. João da Cruz, Benêt de Canfield, Fénelon... desenvolvendo um projecto de investigação que, desde o início da sua actividade, privilegiou sobretudo três áreas: o «destino» dos místicos do norte na Europa moderna, Jansenius e Saint-Cyran, Fénelon e as relações da França com a Cúria papal nos finais do século XVII e princípios de XVIII.

Para além de obras basilares que ainda hoje continuam a permanecer como referência – *Les Origines du Jansénisme* (I, II, III – 1947-48), *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord* (1959), *Saint-Cyran et le jansénisme* (1961), e a sucessiva edição da *Correspondance de Fénelon*, J. Orcibal publicou, ao longo de quase 50 anos, trabalhos de amplitudes diversas mas igual profundidade, explorando os núcleos temático citados e desvendando, simultaneamente, um percurso científico e uma forma de reflectir sobre os textos e o saber. É justamente

esse conjunto, previamente disperso por revistas e publicações da especialidade – com excepção de recensões críticas e «comptes-rendus» formuladas no quadro dos seminários que conduziu enquanto «directeur d'études» na École des Hautes Études en Sciences Sociales – que os seus discípulos Jacques Le Brun e Jean Lesaulnier, com a colaboração de outros nomes bem conhecidos nesta área de estudos (e de que podem ser exemplo Jean Mesnard e Bruno Neveu), reuniram, ordenando-as cronologicamente, neste volume de mais de um milhar de páginas.

A introdução, assinada por Jacques Le Brun, presta homenagem a uma metodologia de investigação que J. Orcibal quis partilhar com aqueles que com ele mais directamente colaboraram, mas que, através do muito que escreveu, dos múltiplos trabalhos que acompanhou, dos seminários de discussões abertas que soube manter na E.H.E.S.S. – Le Brun recorda como Orcibal procurava «ramener L. Goldmann aux exigences de la chronologie et de la critique textuelle» – acabou por divulgar-se como a selecção de «les strictes méthodes de l'érudition», sublinhando um regresso às fontes contra as análises demasiado gerais, as investigações demasiado amplas ou as generalizações apressadas e fazendo depender «l'établissement minutieux des faits» do estudo de textos de naturezas várias, de forma a «présenter la science qui se fait, et pour cela, essayer de ne rien dire que d'après les documents originaux examinés au microscope, de manière à gagner en profondeur ce que l'on perd en étendue». Deste ponto de vista – e neste aspecto o texto introdutório de Le Brun repete as insistências do primeiro trabalho desta colectânea intitulado «Histoire du catholicisme moderne et contemporain» (23-32) e publicado pela primeira vez em 1968, – o rigoroso estabelecimento da cronologia, «épine dorsale de l'histoire des idées comme de toutes les autres», torna-se uma espécie de leit-motif atravessando todos os estudos aqui reunidos, em conjugação com a evidência de que a maioria dos textos espirituais ou religiosos da época moderna foram «arrangés»(11), no sentido em que a transmissão manuscrita e a posterior passagem a impresso arrastaram transformações, geralmente orientadas para a atenuação do carácter «místico», como nos casos estudados de Canfield, Bérulle Condren, e que acabam por revelar o peso de uma instituição sobre a criação religiosa. Daí a superior importância que J. Orcibal atribui à elaboração de bibliografias, repertórios bibliográficos e inventários de bibliotecas, preciosos instrumentos de trabalho, quais amarras sólidas, sem os quais a busca do rigor se encontra permanentemente ameaçada.

Este amplo conjunto de 43 trabalhos, ordenados cronologicamente e cuja extensão medeia entre as 8 páginas de «Leibniz et l'irénisme d'Antoine Arnauld» (911-919) e as 66 de «Une formule de l'amour extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle» (619-661), funciona como uma espécie de caleidoscópio, no sentido em que nele se integram os grandes percursos de investigação desde sempre privilegiados pelo A. – Jansenismos..., místicos do Norte, Fénelon – estudados, porém, de vários pontos de vista, circunstância que permite que assistamos ao desenvolvimento de uma questão, ao longo do tempo e de ângulos diversos. Dentro do primeiro grupo considerado está o já clássico «Qu'est-ce que le jansénisme?» (1953) que, em nossa opinião, permanece um modelo de reflexão sobre um problema tão debatido quanto escamoteado. O conhecimento profundo dos textos

permitiu ao A. mostrar como Port-Royal se foi progressivamente afastando de *Augustinus*, essencialmente através da produção de A. Arnauld, fiel na terminologia, mas cada vez mais original no pensamento, arrastado simultaneamente pela necessidade de provar a sua ortodoxia, pela influência de Nicole, pela formação recebida na Sorbonne e, muito especialmente, por aquilo que J. Orcibal designa por «son goût propre de la philosophie». E não deixa ainda hoje de constituir um paradigma particularmente atraente de percurso de pensamento a forma, ou as formas, como o A. vai interrogando conjuntos diversos de textos, revelando a dificuldade, para quem estuda os «jansenistas» pela sua própria produção intelectual e não pelas simplificações tendenciosas dos que os apoiam ou dos que os combatem, em encontrar um núcleo preciso de princípios a que possa reduzir-se aquilo que não é nem verdadeiramente um conjunto doutrinário coerente nem uma «seita» religiosa. Daí que em 1973, ano da publicação da entrada «jansénisme» no *Dizionario critico della letteratura francese*, J. Orcibal tenha chegado à formulação de uma definição cuja precisão e rigor científico se traduzem numa aparente simplicidade, entendendo por «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.» e tenha, em poucas páginas, traçado a história da história do jansenismo, colhendo os saberes adquiridos em anos de estudo do problema e evidenciados por vários dos trabalhos aqui reunidos: «Les jansénistes face à Spinoza» (1949), «Le Premier Port-Royal: Réforme ou Contre-Réforme?» (1950), «Thèmes platoniciens dans l'*Augustinus* de Jansénius» (1954), «Martin de Barcos (1600-1678), abbé de Saint Cyran et as correspondance» (1957), «La spiritualité de Dom Gabriel Gerberon, champion de Jansénius et de Fénelon» (1957), «De Baius a Jansénius: le *Comma Pianum*» (1962), «La signification du miracle et sa place dans l'écclésiologie pascalienne» (1972). A leitura dos outros escritos dentro do mesmo campo temático ilustra, em nossa opinião, uma das vantagens maiores das publicações reunindo estudos diferentes no tempo e nos temas: ao patentear um percurso de investigação, cuja construção se vai pouco a pouco efectuando, desvenda estádios de conhecimento em que o questionar do saber existente é mais estimulante que no seio de obras de arquitectura mais exaustiva, tendencialmente vocacionadas para a sistematização.

Aos místicos do Norte e respectivos «destinos» europeus, J. Orcibal dedicou, como é sabido, muito do seu trabalho e saber. Esta recolha de estudos integra artigos de 1938, «Les sources étrangères du *Cherubunischer Wandersmann* (1657) d'après la bibliothèque d'Angelus Silesius», de 1952, «Le cosmopolitisme d'Angelus Silesius» e «L'Essentialisme d'Angelus Silesius», sublinhando a constância na exploração das fontes, na acumulação de documentos, na leitura de testemunhos que conduzem o A. ao desenvolvimento de um mesmo problema de vários pontos de vista. Exemplo particularmente feliz desta metodologia de rigor textual que avança em conhecimento por tentativas sucessivas, é justamente o estudo datado de 1963 e intitulado «Le rôle de l'intellect possible chez Jean de la Croix. Ses sources scolastiques et nordiques». Ao procurar determinar com uma sistematicidade não isenta de argúcia o «significado» e sentidos «possíveis» de «l'intellect possible» e «l'intellect agent», vai conduzindo o leitor através de um

conjunto de textos e autores aparentemente díspares e todavia unidos por uma reflexão comum. Construir a diferença – por vezes na base de pequeníssimos matices que só uma leitura muito atenta e insistente pode destacar – constitui um desafio que se torna estimulante seguir. Algo de semelhante acontece quando J. Orcibal procura o «verdadeiro» Ruysbroeck, «Vers le vrai Ruysbroeck» (1976), ou quando procura destruir alguns dos «mitos» que envolviam a infância de Racine, «L'enfance de Racine» (1951), obviamente, neste caso particular, dentro do conjunto de trabalhos que dedicou a Port-Royal. E, naturalmente, nem todos os trabalhos têm a mesma dimensão, nem tratam sempre questões da mesma natureza. Neste núcleo polarizado pelos místicos do Norte, – e sublinhemos uma vez mais que esta divisão é de nossa responsabilidade e que a ordenação dos diferentes estudos obedece apenas à cronologia – encontram-se pesquisas de crítica textual – «La divinisation selon Benoît de Canfield (1562-1610)» que estuda diferentes versões da *Règle de Perfection* – e tentativas de determinação dos caminhos de divulgação de textos – «Les traductions du *Spiegel* de Henri Herp en italien, portugais et espagnol» (1964) ou «La *Montée du Carmel* a-t-elle été interpolée? Le problème de la première traduction française de saint Jean de la Croix » (1964).

Finalmente, resta-nos referir os estudos protagonizados por Fénelon, a quem J. Orcibal consagrou os seus últimos anos de labor intelectual, preparando, em colaboração, a edição exaustiva da respectiva correspondência, fonte imprescindível para o estudo do pensamento e actuação do Arcebispo de Cambrai. Se em 1952, o A. tinha procurado precisar «L'influence spirituelle de Fénelon dans les pays anglo-saxons au XVIIIe siècle», evidenciando o papel de *L'Education des Filles* em Inglaterra e mostrando como «l'influence de l'ami de Madame Guyon contribua-t-elle à nourrir dans le protestantisme (même, par l'intermédiaire de J. Wesley et des piétistes, dans ses formes continentales du XIXe siècle), l'aspiration à la sainteté et à l'union avec Dieu, moins chimérique si l'on voit en lui le «Petit Maître» de Bethléem que si l'on pense au redoutable appareil qui dans l'Ancien Testament, accompagne chaque manifestation du Très-Haut.», em 1969, M. de Cambrai torna-se motivo de reflexão metodológica, em «Fénelon sur l'aréopage et à Pathmos. Problèmes de méthode». Neste curto estudo de apenas 11 páginas da célebre carta de M. de Cambrai simplesmente datada de «Salat, 9 octobre» e cujo conhecido *incipit* é «Divers petits accidents ont toujours retardé jusqu'ici mon retour à Paris», o A. prova como o conhecimento dos contextos histórico-culturais, entendidos como «toutes les connaissances que l'organisation scolaire répartit entre des disciplines très variées», se torna absolutamente indispensável, não para «expliquer» uma obra mas para a «éclairer», demonstrando como o recurso à biografia do autor e ao que designa como «histoire générale» permite desvendar, no sentido de des-velar, sentidos ocultos, na exacta medida em que «la connaissance de l'arrière plan historique et biographique n'entraîne donc pas de jugement de valeur littéraire, mais elle en modifie l'objet en donnant du texte une autre intelligence» (732).

Um ou outro pequeno estudo escapam à organização em três grandes áreas de investigação que, de alguma forma, procurámos impor a este pesado volume. Contudo, as preocupações expostas em «L'Édition des nonciatures de France et ses

problèmes» (1978) e o universo de «L'idée d'église chez les catholiques du XVIIe» (1955) ou o pequeníssimo mas muito interessante estudo «Racine et Boileau librettistes» (1949), que tão bem evidencia o papel que ambos desempenhavam na corte, não ignoram o mesmo gosto pelo rigor das fontes, pela tentativa de compreensão de uma atmosfera, pela atracção do pormenor erudito, pelo questionar do saber estabelecido, que desenha a diferença entre o conhecimento de lapsos temporais que resulta da soma de conhecimentos vários de diferentes pontos de vista e aquele que provém de generalizações apressadas e que dificilmente resiste à confrontação directa com os textos, sejam eles de que natureza forem.

Que faltas podem apontar-se a uma obra tecida pelos trabalhos de uma vida?... De saudar a iniciativa dos discípulos de J. Orcibal, pois que ao editarem conjuntamente estes estudos, publicados desde 1938, facilitam o acesso a todos os textos, alguns deles integrados em revistas de circulação restrita, e tornam simultaneamente possível um olhar de conjunto, salientando não apenas um percurso de investigação que pode acompanhar-se ao longo do tempo, mas também um processo de aquisição do saber, cuja formação opera umas vezes por momentos de sistematização através de conseguidas sínteses, outras, bem mais frequentes, por fases de interrogação de aparentemente pequenos pormenores, susceptíveis, contudo, de ainda hoje, alterar a forma como vamos olhando a Idade Moderna.

Zulmira C. Santos

Jerónimo CALVO, *Viagem de Terra Santa, 1624*, Introdução, apógrafo, notas e índice de B. N. TEENSMA, Centro Cultural Calouste Gulbenkian/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Paris - Lisboa, 1997, 230 pp.

A bibliografia portuguesa de literatura de viagens e peregrinações acaba de ficar enriquecida com este importantíssimo texto, agora publicado, e exumado de uma colecção de manuscritos portugueses da Biblioteca da Universidade de Leiden.

No mesmo volume, além de um judicioso trabalho de introdução, de criteriosa transcrição, e de seguras e pontualíssimas notas, o leitor encontrará um oportuno *apêndice* com a reprodução de *três cartas* dos padres guardião e vigário de Jerusalém ao Padre Frei Martin de Arratia, comissário geral da Terra Santa, de 1620 e 1621, seguidas de uma *Consideracion piadosa que deve ter todo Fiel Christiano de los Santissimos lugares de nuestra redencion*, quatro peças de um «raríssimo» impresso (Madrid, Luis Sanchez, 1622) onde se espelha o contexto sócio-político no qual decorre grande parte da *Viagem de Terra Santa* de Jerónimo Calvo, uma vez que trata de «*los muchos trabajos, aflicciones personales y necesidades que los Religiosos de la Orden del glorioso P. S. Francisco continuamente padecem en aquellos santissimos lugares por conservarlos*».

Em termos de Cultura Portuguesa, este volume é uma benemerência mais a ser creditada a Benjamim N. Teensma. Benemerência que não se ficará por aqui, já que estão em curso de publicação, pelo mesmo autor, outros manuscritos portugueses inéditos da Biblioteca Universitária de Leiden.

Como em oportuna e pessoalíssima nota de apresentação no-lo sublinha a Prof. Doutora Maria de Lurdes Belchior, de saudosa memória, então Directora do Centro Cultural Calouste Gulbenkian de Paris, B. N. Teensma, que, numa «prova» mais do seu amor pela Cultura Portuguesa, proficientemente preparou a presente publicação, é, pelo seu *curriculum*, posto à prova ao longo de mais de trinta anos, «um lusitanista da estirpe dos grandes lusitanistas».

No esboço curricular de B. N. Teensma, que nos é facultado pelo editor, patenteia-se um dos seus maiores interesses, que o fez doutor pela Faculdade de Letras da Universidade de Amesterdão: D. Francisco Manuel de Melo. Mas nesse *curriculum* avultam também trabalhos sobre os judeus portugueses de Amesterdão, sobre os contributos holandeses para a História do Brasil, sobre Fernão Mendes Pinto, sobre a *Neerlandofobia en Goa* em princípios de seiscentos e variadíssimos outros aspectos da presença portuguesa nesse Oriente hoje dentro ou vizinho à actual Indonésia, sobre o estudo da língua portuguesa na Holanda até finais de oitocentos, sobre Fernando Pessoa no contexto da moderna poesia europeia, etc. Ao lermos a nota de apresentação de Maria de Lurdes Belchior e ao percorrermos esse largo *etcetera* de títulos e opções do *curriculum* de B. N. Teensma, onde reluz um particular interesse pelos caldeamentos culturais portugueses no Oriente, interrogamo-nos sobre se nessa simpatia pela idiossincrasia portuguesa, - confessada pelo autor em «Gabanza do occidente ibérico» - não se espelharão as circunstâncias biográficas do intelectual holandês nascido em Samatra e em 1942 preso pelo Imperial Exército Japonês, ... afinal o mesmo tipo de poderosíssimas motivações pessoais que, ao invés, levaram um Alberto Osório de Castro a Timor, no Oriente descobrindo o fascínio da história e cultura dos seus avós holandeses.

B. N. Teensma pouco nos sabe dizer sobre Jerónimo Calvo, o que é um facto perfeitamente natural, pois sobre a personalidade deste autor são mudas as habituais fontes de informação bibliográfica, restando-lhe o volume manuscrito agora objecto de publicação, intitulado *Viagem de Terra Sancta que fez Hierónimo Calvo, natural desta cidade de Lisboa, Terceiro Professo da Ordem do Seráfico Padre São Francisco. Relatam-se também sucessos graves que ouve entre Príncipes no tempo desta viagem, e outros atrazados, e a origem das heregias de França, Inglaterra, Flandes e Alemanha. Ano 1624. Com muitas advertências modernas não relatadas em outros itinerários pelas mudanças do tempo*, como fonte exclusiva de informação. Com efeito, os dados de B. N. Teensma sobre Jerónimo Calvo resultam de uma leitura atenta, reflexiva e crítica deste relato de viagem, até agora desconhecido. Uma leitura que permite compreender perfeitamente as posições ideológicas do autor, mas saber muito pouco sobre a sua pessoa.

Em Abril de 1614, provavelmente com cerca de quarenta anos, segundo razoável conjectura de B. N. Teensma, atenuando a «provecta» idade anteriormente referida (cf. pp.10/15), Calvo parte de sua casa, em Lisboa, para efectuar uma viagem por terra até Veneza, e daí se encaminhar, em peregrinação, a Jerusalém e arredores. Está de regresso a Lisboa em 1617, e em 1624, com base em notas tiradas durante a viagem, regista as suas vivências num manuscrito, que, por volta de 1690, vai parar à Biblioteca da Universidade de Leiden, integrado numa colecção de manuscritos

portugueses formada por Isaac Vossius, bibliófilo holandês provavelmente relacionado com os judeus portugueses de Amesterdão, e depois da morte de Vossius, em 1689, comprada pelos Estados de Holanda.

Podemos estar, todavia, diante de um autor e de uma obra que nos reservem, proximamente, algumas surpresas. Obra e biografia do autor podem - eventualmente - vir a beneficiar de pesquisas arquivísticas simples e exequíveis, nomeadamente nos arquivos paroquiais e da Inquisição de Lisboa. Bom ponto de partida residirá no facto - verificável - de o manuscrito da *Viagem* de Jerónimo Calvo ter recebido as necessárias licenças à sua impressão. A questão - não defrontada por B. N. Teensma - é esta: se recebeu as licenças porque não foi a obra publicada? E se o foi, deveremos interpretar os silêncios bibliográficos de um Barbosa Machado, de um Inocêncio e de outros autores apenas como sinal de não terem conhecido esta obra, eventualmente objecto de pequena tiragem?

A este propósito, parecerá de bom método uma visita aos fundos do Conselho Geral do Santo Ofício (A.N.T.T.), relativos a obras apresentadas para censura. Entretanto, enquanto nada mais sabemos, alguns juízos prévios se impõem: o zelo ortodoxo de Calvo, de teor claramente contra-reformístico, manifesta-se ao longo de toda a obra; ainda assim, não poderia a censura ter considerado contraproducente o facto de ele, ao contrário do que era regra geral, não limitar a sua descrição ao momento posterior ao embarque para a Terra Santa, prestando, previamente, minuciosa atenção aos trajectos e conflitos europeus, e nestes, às relações entre católicos e protestantes? A verdade é que esta última reflexão contradiz o teor da licença do Santo Ofício, expressa no manuscrito, harmonizando-se com o parecer favorável do «Padre Mestre Frey Tomás», encarregado de analisar o texto da *Viagem*. Diga-se de passagem que, ao contrário do que escreve B. N. Teensma, essa primeira licença não tem que ver com o bispo de Lisboa, mas com o inquisidor geral, na altura D. Fernão Martins Mascarenhas, bispo do Algarve, sucedendo-se uma segunda e terceira licenças, respectivamente do ordinário e do paço.

Se não aparecesse esta última, facilmente admitiríamos uma hipótese - plausível - de oposição ao livro na esfera do poder político. Com efeito, apesar dos modos respeitosos com que fala das autoridades, e de ter combatido na Flandres, onde diz ter gasto a parte melhor dos seus anos, ao serviço do rei de Espanha (cf. pp. 62 e 155), exprimem-se ao longo do texto naturais sentimentos de brio e ressentimento nacional por parte de Jerónimo Calvo. Assim, - é um mero exemplo - a caminho de Midelburgo, na Zelândia dói-se de ver ancorada uma nau «que poucos dias havia chegado da Índia Oriental, carregada das nossas riquezas, que nós descobrimos com tanto trabalho e risco» e outrossim de ver aí as casas ornadas de «troféus» e «galantarias» orientais (p.78). Mas o que poderia acarretar engulhos na censura é uma outra sua afirmação: comentando o facto de ele e o seu companheiro rapidamente atravessarem de lés-a-lés o «piqueno Reyno de Portugal», Calvo considera que Portugal era, afinal, maior que «outros muitos maiores Reynos», uma vez que, por recompensa divina se dilatara «com tão espantosas navegações e remotas conquistas quaes seus naturaes emprenderam heroicamente, de que todas as Nações do mundo se admiram»(p.62); e, rotundamente, conclui: «E passara muito maes adiante se lhe não

faltara a sucessão dos seus Reis naturaes». Todavia a licença do paço à impressão do livro lá está, ordenando, nos termos habituais, que «depois de impresso torne para se taxar, e sem isto não correrá».

B. N. Teensma começa - e muito bem - por nos situar o relato da viagem de Calvo na tradição dos relatos ibéricos de peregrinações à Terra Santa do século XVI e primeiro quartel do século XVII, e numa listagem provisória, por si elaborada, de vinte obras, coloca a *Viagem* de Calvo numa «posição intermédia», entre aquela que, no género, considera um dos textos artística e humanamente mais ricos (o *Itinerário da Terra Santa* de Frei Pantaleão de Aveiro, Lisboa, 1593), e uma das mais lacónicas e frias, «do ponto de vista emocional» (*El Viage de Hierusalem*, Valencia, 1590). Um outro critério, não contemplado, a ter em conta - e objectivo - seria o escalonamento das obras de acordo com o maior ou menor sucesso editorial e de leitura de cada uma, embora nesse caso a obra de Calvo passasse a figurar no fim da lista. Ora, como o próprio B. N. Teensma trata de enfatizar, no primeiro capítulo da sua introdução, quanto ao conteúdo e âmbito territorial tratado, esta obra é, no seu género, uma «excepção», apresentando, em relação às demais, uma mais valia.

Com efeito, Jerónimo Calvo descreve minuciosamente um largo excuro europeu feito com o veneziano seu companheiro de viagem, antes de se embarcar de Veneza a Jafa (por Espanha, Oeste da França e Paris, Flandres, Inglaterra, Países Baixos, Alemanha e Áustria), ocupando a descrição dessas vicissitudes passadas nos trajectos europeus um espaço quase tão extenso como a descrição das vivências experimentadas na Palestina e Lugares Santos. E deve reconhecer-se que a parte da *Viagem* relativa à Europa não tem menos interesse do que a que se refere à Terra Santa, dada a sinceridade, vivacidade de estilo e capacidade descritiva de Jerónimo Calvo posta ao serviço da descrição de terras, gentes, costumes e instituições, constituindo essa parte um inesperado e interessantíssimo relance de olhar - português e peninsular - sobre a vida social, económica, religiosa e política de cidades europeias como Paris, Londres, Bruxelas, Antuérpia, Amesterdão, Francoforte, Colónia, Augsburg, Mogúncia e Nuremberga, visitadas "turísticamente" pelo autor, antes de, por Insbruck e «pola via de Trento», se dirigir a Veneza, para garantir transporte para a Palestina.

Entre tantos aspectos relevantes da descrição de Calvo é justo destacar uma atitude característica de permanente comparativismo sócio-cultural, na qual se exprime, não apenas consciência da superioridade da catolicidade apostólico-romana, mas também, no seu seio, do papel liderante das nações ibéricas. De resto, o viajante português, se reconhece, comparativamente, aquém Pirinéus, atrasos em numerosos aspectos respeitantes à produção de bens e certas condições materiais de vida, na esfera ético-política não se cansa de sublinhar a superioridade ibérica, patente até, no cotejo das diferentes praxes protocolares, na falta de «aparato» e «decoro» dos divertimentos públicos da corte inglesa de Jaime I, na falta de «gravidade» e semcerimónia do protocolo da corte francesa, ou nas liberdades do povo de Paris nesses conturbados tempos da regência de Maria de Médicis (cf. pp. 64-66 e 72)...

De qualquer modo, logo no começo do seu texto, porque a visita aos Lugares Santos era o inicial e principal objectivo daquela viagem, Calvo elenca

perante o leitor uma série de conselhos práticos e providências sobre o modo de organizar e gerir, com previsível êxito, uma deslocação à Terra Santa. Na meticulosidade informativa da sua escrita, percebe-se que o autor imaginou o seu livro dentro de uma tríplice função: guia do peregrino da Terra Santa, breve informação sobre algumas «maravilhas» famosas e contemporâneo estado da Europa, e - sempre e em todas as circunstâncias - edificação moral e religiosa do leitor.

Efectivamente, no sugestivo texto de Jerónimo Calvo tudo visa a edificação moral e religiosa do leitor, e quando os costumes e práticas religiosas se afastam da norma católica, com acutilância - frequentemente virulenta - o seu comentário "corrige" e "moraliza" a divergência. Os próprios factos históricos propiciam ao leitor o "ensinamento" de uma leitura cruamente contra-reformística. Assim, por exemplo, a adopção da liberdade de consciência, é apresentada como fonte de novas infelicidades para a França (pretexto para revoltas, desacatos ao clero e regicídios como os de Henrique III e Henrique IV); Luís XIII liberta-se do marechal de Ancre, favorecido especialmente de Deus, pelo «zelo christianíssimo que mostra e tem mostrado no serco de Arrochela» (p.68); os tumultuosos acontecimentos que conduziram à morte do marechal são valorizados - até em extensão - como impressivo exemplo do triste fim que espera um governante "ímpio", opressivo e venal (cf. pp. 157-159); ao mesmo tempo, na linguagem de Calvo, Henrique VIII reduziu a «infernais sinagogas» os templos ingleses e Genebra é «oficina infernal donde sahio a corrupção da malignidade humana» que «inficionou» as províncias setentrionais da Europa...

E se o puro gosto e curiosidade de observação "turística" desempenham o seu papel neste relato - a confessada «curiosidade e desejo de ver as maravilhas do Mundo» -, lá estão sempre uma "rota de relíquias" e a fábrica de famosíssimos templos e santuários europeus a serem visitados, conferindo benefícios espirituais e um sentido superior àquela digressão. É de resto patente que, onde quer que esteja, mesmo quando ocultando a sua identidade sob capa e espada, aquele terceiro franciscano lisboeta nunca esquece a sua condição de «peregrino». Por essa condição, em Veneza, na Procuradoria de S. Marcos, vai mesmo reivindicar uma ajuda de custo para o transporte para a Palestina. Em Lisboa, havia muito tempo, - ele próprio o diz (cf. p.62) - essa condição de peregrino entrara a fazer parte das suas aspirações, sendo difícil saber até que ponto, na *Viagem de Terra Santa*, nos fala o terceiro professo da Ordem de S. Francisco ou se exprime uma espiritualidade comum.

Na Palestina, o itinerário de Calvo segue por pontos e liturgias organizadas habitualmente pelos franciscanos para os peregrinos dos Lugares Santos, e as confiantes, constantes - e frequentemente surpreendentes - evocações bíblicas combinam-se com o constante ensejo de, a cada passo, esses peregrinos obterem indulgências. A entrada em Jerusalém foi, naturalmente, um momento culminante, sentido até às lágrimas, particularmente aquando do *Te Deum* e do emotivo lava-pés que, no Convento de São Salvador, estavam reservados aos católicos que demandavam Jerusalém (cf. p. 99). A visita ao Santo Sepulcro e os hinos e práticas das diferentes Estações da Via-Sacra (da primeira, junto a «hum pedaço de coluna de pedra» à qual Cristo foi «atado e flagelado», à duodécima, «onde» Cristo Ressuscitado apareceu a Nossa Senhora) decorrem de acordo com um esquema e

liturgia habituais. É idêntico o ambiente de fervor e devoção: descalços, em ordenado cortejo, os peregrinos perfazem em espírito os caminhos de Cristo, e aquele contacto directo com as relíquias dos mistérios salvíficos da Humanidade arranca sentidas lágrimas aos penitentes.

Depois da meia-noite desse dia de Via-Sacra, junto ao Santo Sepulcro, ainda teve Calvo ocasião de ver o Padre Guardiã de Jerusalém armar Cavaleiro da Ordem do Santo Sepulcro um fidalgo napolitano que, com os seus brios de casta, lhes amargara a viagem de Veneza à Cidade Santa... Lacónica mas interessante descrição (cf. p.124) que nos mostra como em tempos algo tardios subsistia, em terra de infiéis, por trinta *sequins* de esmola aos religiosos de S. Francisco, a demanda de um estado pelo qual certos leigos de «qualidade» se obrigavam «a estar sempre aparelhados com as armas em deffensa da Sancta Fé Catholica»...

Apesar da relativa tolerância turca, Calvo vai anotando o «encolhimento» e as restrições de liberdade a que os peregrinos estão sujeitos, como quando numa rua de Jerusalém, muito discretamente, beijam as paredes de uma casa habitada de turcos, onde outrora teriam vivido «as três Marias» piedosas a quem Cristo apareceu depois da Ressurreição. A animosidade contra o «infiéis» não impede Calvo de reconhecer «a estima» que eles devotam a Issa (=Jesus) como profeta, e até de anotar que, no Templo do Santo Sepulcro, cristãos latinos, gregos, sírios, arménios, caldeus, coptas e abexins «entendem em seus diferentes Ritos sem se empacharem huns com os outros», por rigorosas disposições dos turcos (p.120), mas esses factos não são suficientes para o fazer ultrapassar um registo tradicional de "lenda negra", ajustado – afinal – à condição dessas gentes, «cegas» e «enredadas» do Demónio (cf. v. g. pp.101,107 e 116).

Embora muito mais curto, o itinerário de regresso a Lisboa de Jerónimo Calvo continua a ser um itinerário de peregrino: Roma, Milão, Pádua, Assis, Mosteiro de S. Vitor de Marselha (para venerar as relíquias e a lapa de Santa Maria Madalena, que tanto comoviam os contemporâneos), e em Espanha, Nossa Senhora de Monserrat e Nossa Senhora de Guadalupe. As «coisas sagradas» do «resto da narrativa», referidas por B. N. Teensma (p.52), mas que podem valer mais do que «quaisquer aventuras»...

Pedro Vilas Boas Tavares

Iohannis de Caulibus Meditationes Vite Christi olim S. Bonaventuro attributae. Cura et Studio M. Stallings-Taney. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CLIII), Brepols, 1997, XXIII - 391 pp.

São sempre bemvindas, no panorama dos estudos de história da espiritualidade e do sentimento religioso, as reedições ou fixações dos textos de autores espirituais. No caso vertente, o acolhimento a este trabalho de M. Stallings-Taney é sobremaneira valorizado, atendendo a que se trata da primeira edição crítica das *Meditações da Vida de Cristo*, obra central do franciscanismo do século XIV e

que, durante largos séculos, os manuscritos atribuíram a S. Boaventura, mas que, já desde 1767, B. Bonelli, em *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae*, admitira ser da autoria de Fr. João de Caulibus.

Trata-se de um texto que estava, até agora, para além de insuficientemente fixado e controlado, quase indisponível no mercado livreiro, onde nem a colecção da B.A.C. da Editorial Madrid o editou. De facto, uma das raras edições das *Meditações...*, neste século, é o exemplar, actualmente esgotado, das *Meditaciones de la Vida de Cristo escritas por el Seráfico Doctor San Buenaventura de la Orden de San Francisco*, traducidas directamente del latín por los Padres Franciscanos del Colegio de Misiones para Tierra Santa y Marruecos de Santiago, Madrid, Hijos de Gregorio del Amo, 1927. E, durante vários séculos, tudo indica que de pouco mais se dispunha, no contexto português, do que da edição de 1542, editada por Pedro de Castro em Medina del Campo, intitulada, de acordo com a lógica dos títulos do século XVI, *Comieça el tractado del Seraphico doctor Sant Buenaventura en la Contemplaciõ de la vida de nuestro señor Jesu Christo*. É, por isso, com acrescido interesse que se acolhe mais este trabalho editado na *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* da Brepols.

Sendo então, com toda a probabilidade, Fr. João de Caulibus o autor das *Meditações...*, supõe-se que este religioso as redigiu num latim italianizado, depois traduzido para o italiano por um anónimo que não dominava bem o latim, numa data que M. Stallings-Taney situa entre 1346 e 1364. Fr. João de Caulibus, um religioso franciscano da Toscana, terá escrito este tratado ou meditação provavelmente para uma religiosa clarissa e a sua incontrolada difusão, a partir daí, fez deste texto a obra mais notável do franciscanismo devoto desta época, por se tratar de uma síntese das características mais importantes do então renovado movimento franciscano. A piedade deste século e dos que se lhe seguiram absorveu profundamente os alicerces desta espiritualidade, que forneceu aos seus leitores “an insight into a new world of joy and love, an interest in everything that is small and humble and beautiful”, como afirmou C. Mooney, em 1944, a propósito das *Meditações*, expressando deste modo a progressiva tendência, que estas *Meditações* denunciam, para uma sensibilidade nova, marcada pela ternura até aí desconhecida, por uma afectividade maior e por uma nova marca de intimidade e de interioridade, quando não mesmo de intimismo. Aliás, é já larga a tradição dos que atribuem aos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio uma dívida essencial a estas *Meditações...* franciscanas, que constituem, estas, segundo alguns autores, a primeira biografia polivalente de Cristo, ao recorrer simultaneamente aos evangelhos canónicos e aos evangelhos apócrifos.

A presente edição crítica, cujo trabalho de preparação se estendeu ao longo dos últimos trinta anos, constitui um marco assinalável na fixação do texto das *Meditações...* e é resultado de um longo e penoso trabalho de confronto entre vários manuscritos dos séculos XIV e XV que a tradição deixou um pouco por toda a Europa e que se conservam em variadas bibliotecas. Esse importante acervo de manuscritos distintos, quer em antiguidade, quer em extensão e em qualidade, agrupado num total de onze variantes, escolhidas por serem as mais fidedignas e menos sujeitas a alterações, constituiu a base fundamental de confronto com a edição vaticana das

Meditações..., datada de 1596, sobre a qual se desenvolve e se trabalha, em aparato crítico, o cotejo das variantes, com excepção dos capítulos 92-99, que foram confrontados com a edição de Paris de 1498, por estarem omissos na edição vaticana. Do cotejo das variantes com a obra editada em 1596 ressalta a maior fidelidade do códice de Oxford.

Fica assim, a partir de agora, restaurado e reconstituído um *corpus* que, ao longo das sucessivas cópias e traduções, foi ficando substancialmente mutilado e deformado.

Em aparato crítico, Stallings-Taney brinda ainda o leitor desta edição com o luxuoso pormenor de notas de rodapé, que procuram presentificar ao leitor as fontes bíblicas e patrísticas desta obra – onde ressalta proeminentemente a figura de S. Bernardo –, a que se juntam ainda as referências a matrizes litúrgicas, tudo isto completando magnificamente a compreensão da estrutura de confluências textuais que esteve subjacente à elaboração deste monumento da espiritualidade franciscana e medieval, cujas repercussões se manterão vivas durante largos séculos.

Trata-se de um trabalho de mérito inquestionável, que abre portas a posteriores pesquisas – agora já devidamente fundamentáveis – em torno da vitalidade destas *Meditações da Vida de Cristo* e dos seus sucessivos reaproveitamentos e que permitirá uma mais consistente interpretação das raízes espirituais do Renascimento e da Idade Moderna.

Isabel Morujão

Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais. Edição crítica de textos latinos, tradução, estudo introdutório e notas de comentário de Aires A. NASCIMENTO. Lisboa, 1998, 281 pp.

É de todos conhecido o panorama lamentável em que tem vivido a edição e divulgação dos nossos clássicos. Para quem queira ler – já para não dizer estudar ou investigar – os textos dos autores que fizeram não só a nossa língua, mas a nossa cultura, quando não seja possível encontrar, em bancas de alfarrabistas, as edições – quando as houve – de setecentos ou oitocentos – as quais ainda hoje constituem o único meio de aceder a muitas obras e a muitos autores, apesar de se encontrarem frequentemente ultrapassadas do ponto de vista metodológico – impõe-se quase sempre uma peregrinação por arquivos e bibliotecas vários. Seria, pois, sempre de saudar com entusiasmo qualquer programa que visasse a publicação das «Obras Clássicas da Literatura Portuguesa», como acontece com o que o Ministério da Cultura e o Instituto Português do Livro e das Bibliotecas lançaram recentemente. O primeiro fruto deste projecto é o presente volume, em que se apresentam em edição crítica as fontes portuguesas medievais de um texto com uma larguíssima fortuna europeia e uma função extremamente importante no imaginário colectivo, a qual não se limitou à Idade Média, mas continuou vivaz e fecunda em plena Idade Moderna.

A publicação deste conjunto de textos constitui um bom augúrio relativamente ao que poderá vir a ser esta colecção, depois de concluído o seu ambicioso plano editorial. Parece, com efeito, ter-se a preocupação de editar com cuidados invulgares obras que estão há muito inacessíveis tanto ao público em geral, quanto aos estudiosos da literatura e da cultura portuguesas. É de esperar que o rigor crítico que presidiu à organização deste primeiro volume constitua um exemplo a seguir nas próximas edições. Se assim for, teremos disponível um conjunto de materiais de extrema utilidade para os investigadores, particularmente para aqueles que não pretendem confinar o *corpus* da literatura portuguesa aos autores e às obras que se exprimiram no nosso idioma. É este também um critério inovador e auspicioso, manifesto neste primeiro exemplar. Oxalá venhamos a ter publicados outros textos que, embora compostos em latim, em castelhano ou noutra língua, não podem deixar de ser incluídos numa colecção de clássicos portugueses.

Esta *Navegação de S. Brandão*, editada sob a responsabilidade científica de Aires do Nascimento, inclui a edição crítica de duas versões deste clássico: a que se encontra nos manuscritos de Santa Cruz de Coimbra, hoje guardados na Biblioteca Pública Municipal do Porto – Santa Cruz 34 (nº geral 43) e 69 (nº geral 365) – e a do manuscrito de Alcobaça, actualmente depositado na Biblioteca Nacional de Lisboa – Alc. 380. São, assim, disponibilizadas, aos leitores de língua portuguesa e aos estudiosos nacionais, uma versão da chamada «vulgata brandaniana» mais antiga, a de Santa Cruz, e uma versão latina da *Voyage de Saint Brendan* de Benedeit, de inícios do século XIII. Cada um destes textos levanta problemas específicos, tratados com detalhe e rigor na longa e bem informada introdução que acompanha a transcrição dos textos latinos e as respectivas traduções para português moderno. Há, ainda, em separado, notas críticas ao texto, dirigidas a um público especializado, e notas de comentário, as quais facilitarão a um público menos preparado uma leitura mais fácil e rigorosa da obra. Com esta estratégia, procurou o responsável da presente edição conciliar a satisfação de expectativas muitas vezes incompatíveis, procurando atingir um público tão vasto quanto possível, sem, por outro lado, defraudar as exigências científicas que uma edição crítica impõe.

O volume é enriquecido com dois apêndices. No primeiro, Aires do Nascimento publica um curioso texto que relata a *Viagem de Trezenzónio ao Paraíso, na Ilha do Solstício*, de acordo com os mesmos critérios utilizados para os textos brandanianos. O segundo contém a edição do texto português medieval do *Conto de Amaro*, com uma introdução de Elsa Maria Branco da Silva. Estes apêndices sublinham um dos contextos culturais europeus em que se enquadra a *Navegação de S. Brandão*, o imaginário ligado às viagens em busca do Paraíso terrestre. Este é, talvez, o ângulo pelo qual esta narrativa poderá ser mais atractiva para o grande público. No entanto, como não deixa de referir Aires do Nascimento, na sua introdução, parece-nos particularmente relevante, nos processos de reelaboração das sucessivas versões, o acentuar do seu cariz monástico. Neste sentido, o editor salienta que a versão da *Navigatio Brendani*, sendo embora uma reelaboração da *Vita Brendani*, «revela já uma experiência monástica que não é simples prolongamento da antiga tradição hibernica, mas acumula traços de outras do continente, onde a regra

beneditina começava a alargar-se: a consulta que Brandão faz ao capítulo, para saber da decisão a tomar sobre a viagem, é um traço de actualização que nos transporta para um novo meio.» (pág. 25) Esta dimensão do texto brandaniano permite integrá-lo, pois, numa tradição que se prolonga até muito tarde na cultura portuguesa, culminando nos diálogos da *Imagem da vida cristã* de Fr. Heitor Pinto, e que aponta o ideal da vida monástica como o modelo de perfeição para todos os cristãos na Terra. «Quaisquer que sejam as semelhanças com o maravilhoso céltico e o aproveitamento dele, ou eventuais resquícios de tradições anteriores, a marca fundamental da *Nauigatio Brendani* é a de celebração do mistério cristão vivido pelo monge, na superação das fragilidades da carne (pela vigília que vence o sono e mantém o homem desperto e solícito no combate contra os inimigos que o assediam), na espiritualização dos recursos (em contínua desmaterialização dos objectos – que substitui os sólidos pelos líquidos, a carne pelos elementos brancos, peixe e legumes) na confiança radical numa Providência divina (que o assiste em todos os momentos), na celebração dos louvores divinos e na abertura à contemplação das manifestações do sobrenatural.» (pág. 68) Estas conclusões, a que chega Aires do Nascimento no seu ensaio introdutório, apontam justamente para o significado que destacamos e ajudam a explicar a grande circulação que a narrativa brandaniana teve entre as comunidades monásticas medievais. Um interesse que os manuscritos produzidos nos dois mosteiros portugueses de maior relevo na Idade Média e aqui apresentados documentam exemplarmente.

Luis de Sá Fardilha

Gil DELANNOI, *Éloge de la Prudence*, Paris, Berg Internationale Éditeurs, 1993, 188 pp.

O amplo fião de tratadística de «regimento» e «espelhos» de príncipes, maquiavelismo e política católica, «conservação» das monarquias, tacitismos vários, boa e má razão de estado – bem como alguma da literatura dita de comportamento social – reflecte, inevitavelmente de várias formas, sobre a «prudência». Se todo este complexo textual, de tão grande desenvolvimento, sobretudo ao longo dos séculos XVI e XVII, se encontra constelado de príncipes prudentes, prendendo-se a uma arte de governo que aproveita até aos limites o «tolerável», fazendo da «prudência» a arte de conjugar o «entendimento» e a «formação católica», o título desta obra de G. Delannoi faria esperar, na ressonância de *Elogio della Dissimulazione* (1987) de Rosario Villari, um estudo centrado sobre estes tempos e estes textos. Contudo, não é exactamente assim.

Prestando embora maior atenção aos contributos de Maquiavel, Guicciardini e Justo Lípsio, o autor escreve uma espécie de «história geral» da palavra e do conceito, necessariamente muito breve, neste relativamente pequeno estudo. Desse ponto de vista, o texto pode ser, de início, algo decepcionante. Não existe, verdadeiramente, reflexão aprofundada sobre os diversos tipos de «prudência» construídos ou sugeridos por textos, sejam eles «espelhos de príncipes» ou «artes de reinar», mas sim um inventário sucinto que parte de uma útil, mas muito restrita

distinção entre a «phonêsis» grega, a «prudencia» latina e a «prudence» do actual francês e se prende e limita à ligação entre a ética e a política.

Apesar de um registo discursivo demasiado aforístico marcado pelo esforço da síntese a todo o custo, na medida em que procura reduzir a limiares comuns textos em que seria mais importante acentuar diferenças e matizes, a obra procura, porém, historiar a prudência como «mesure» de Heraclito a Demócrito, concedendo particular relevo à conhecida definição de Aristóteles, contida na *Ética a Nicômaco*, embora sem discutir nem precisar que, num primeiro momento, a «prudência», embora tida como virtude intelectual, surge introduzida logo no Livro II, dedicado às virtudes morais, e que, só depois, no Livro VI, ocorre a definição anotada.

Os capítulos 3, «Action», 4, «Réalisme», 5, «Ethique» pecam, em nosso entender, por um olhar excessivamente sintético, que obriga à passagem demasiado rápida pelo conceito em Epicuro, Confúcio, Sócrates, Platão, Tucídides, Aristóteles, Plutarco, Cícero, Séneca e por aquilo que o A. designa sem explicações por «Normes chrétiennes: tendance anti-politique du christianisme. Augustin. Thomas d'Aquin» e que poderia ter sido aproveitado para precisar ou sugerir a matriz aristotelico-tomista da prudência de Antigo Regime. Os capítulos 6 e 7, respectivamente intitulados «Civisme» e «Empirisme», prestam um pouco mais de atenção aos contributos de Maquiavel e Guicciardini, na medida em que as considerações desenvolvidas dependem um pouco mais dos textos e se prendem, no caso particular de Maquiavel, ao *Principe* e aos *Discorsi*, encontrando a debatida questão da «Razão de Estado».

Os capítulos 8, «Grandeur», e 9, «Progrés», examinam em apenas vinte páginas a prudência em Shakespeare, Corneille, La Rochefoucauld, Pascal e Vauvenargues, Montesquieu e Kant, enquanto os capítulos 10 «Minimum» e 11 «Maximum» propõem um quadro geral de reflexão que ultrapassa os textos e os autores considerados e se limita às ligações entre cepticismo e prudência, sem definição prévia de conceitos, e à «universalité de la question» e à «pluralité des réponses», terminando por um breve «argument en faveur de la démocratie».

A bibliografia cronológica de autores clássicos e a bibliografia de autores contemporâneos, que completam a obra, fornecem um quadro de referências a reter, mas ignoram, todavia, contributos importantíssimos de obras espanholas, limitando-se a referir o conhecido texto de Gracián, *Oraculo Manual y Arte de Prudencia*. Deste ponto de vista, o leitor sente a falta não só da reflexão sobre o lugar e as funções da Prudência nesse paradigma de «príncipe virtuoso», de matriz «crisológica», que dominou os séculos XVI e XVII, mas também dos «tacitismos» vários que tanto a discutiram e dissecaram.

Apesar de tudo, e essencialmente de alguma nostalgia que acompanha o final da leitura, este curto estudo pode funcionar de duas formas: por um lado, como estímulo para o leitor que começa a interessar-se por estas questões – e já não é pouco – pois fornece um quadro inicial de referências e por outro, ao leitor mais informado, e apesar da ausência de textos e contextos significativos, uma perspectiva de reflexão geral facultada por um panorama integrado da Antiguidade aos nossos dias.