

## Recensões

Ilídio ROCHA, *Catálogo da Livraria do Convento da Arrábida e do Acervo que lhe estava Anexo*, Lisboa, Fundação Oriente, 1994, 613 p.

O estudo das "livrarias" antigas em Portugal quer tenham pertencido a uma individualidade - um canonista..., um teólogo..., um prelado..., uma dama..., um nobre... - quer a uma instituição - cabido..., mosteiro..., convento..., colégio..., universidade... - tem sido, naturalmente, feito através de inventários - *post-mortem*..., exigência de uma qualquer autoridade que podia ser a Inquisição ou a Real Mesa Censória ..., capítulo... ou ainda o Poder político, como aconteceu depois de 1834 com a comissão encarregada de ordenar e orientar a inventariação e encaminhamento dos bens das ordens religiosas... Neste último caso, em consequência das precisas orientações fornecidas aos inventariadores, lograram-se inventários que, pesem embora distrações e facilitações de quem procedia ao arrolamento, resultaram ser preciosos catálogos. O estudo de todo este material, ainda que entre nós haja excelentes exemplos de investigação neste domínio, está longe de conhecer a dimensão e a urgência que a documentação exige. Raríssimos são, porém, os catálogos ou simples inventários que puderam ou poderão ser elaborados a partir antigas bibliotecas ainda hoje conservadas. Curiosamente, em 1834, a Fortuna conseguiu eludir leis e ordens e, assim, permitir que, tanto quanto sabemos, por uma vez (Mafra não pode entrar nestas contas...) uma biblioteca religiosa não fosse dispersa ou "desintegrada" nos fundos de uma biblioteca pública.... Referimo-nos à livraria do convento da Arrábida de que agora a Fundação Oriente, actual proprietária da casa e da sua biblioteca, nos oferece o *Catálogo* elaborado, prefaciado e anotado por Ilídio Rocha. Temos, pois, um catálogo de uma antiga livraria religiosa excepcionalmente elaborado diante dos seus exemplares conservados e, não, a edição comentada de um antigo inventário, o que confere à obra um valor que está muito além do normal instrumento de trabalho, já que nos patenteia a natural localização do conjunto bibliográfico e, ainda por cima, no seu contexto arquitectónico e no esplendoroso quadro da Serra-Mãe. E com esta alusão não pretendemos apenas recordar um feliz título de um poeta, mas também lembrar que na serra se erguia a casa-mãe e centro de uma austeríssima reforma franciscana - essa que, ao fim e ao cabo, enformou o espírito da livraria agora recuperada e catalogada. Se, como diz o autor do *Catálogo* (e da introdução e notas que o acompanham) a obra pretende ser um instrumento de investigação, regozigemo-nos por saber que uma antiga biblioteca de frades, como que representando todas as suas antigas congéneres, se nos oferece hoje nos seus livros, na *sua* livraria e, tanto quanto possível - há razões para tal esperar - no silêncio magestoso da serra e do

incomparável mar e longínquo céu que, cada qual a seu modo, os envolvem... No entanto, anotemo-lo, este precioso *Catálogo* não regista e descreve unicamente as 1212 espécies (impressos e manuscritos) que formavam - não, certamente, a sua totalidade - a biblioteca dos arrábidos. A este conjunto juntou-se, como se salienta no título da obra, um *Acervo anexo* à livraria do convento, isto é, um conjunto bibliográfico - um pouco mais de uns outros 1000 títulos - que os proprietários da Arrábida posteriores a 1834 foram acrescentando à livraria da casa-convento. Quer isto dizer que estamos diante de um magnífico conjunto de 2123 obras... 2123 obras "vivas", catalogadas pela ordem alfabética dos seus autores (ou dos seus títulos quando anónimas ou inidentificáveis ou inidentificadas) acompanhadas pela íntegra transcrição dos seus títulos, impressores e datas de impressão, registo de edições diferentes, do seu estado de conservação, etc., e ainda por notas que, muitas vezes, identificam e, por vezes, situam o autor e as circunstâncias da obra. Todo este vasto e devotado trabalho é "introduzido" por algumas (17) páginas em que se expõem as regras e critérios de catalogação praticados, se estuda o acervo bibliográfico com o apoio de uma série de minuciosos histogramas que permitem visualizar a distribuição quantitativa do conjunto ao longo de quase três séculos por referência à data da impressão e à língua... O *Catálogo* fecha por uma série de notas concernentes a antigos protectores do convento..., aos núcleos bibliográficos que ajudariam a definir a livraria..., aos períodos de "crise" nacional que nela estão representados - Filipes, Restauração, Pombalismo, Liberalismo... - às ordens religiosas bibliograficamente representadas na livraria..., à Casa de Palmela e seus próximos..., às dinastias de impressores..., encerrando - finalmente! - por dois vastos índices: onomástico e de impressores da Península Ibérica (aí, porém, se anichou sorrateiramente uma "Veuve Didot" parisiense...). No conjunto, o imponente *Catálogo* - porque de uma magnífica empresa se trata - de que há que celebrar jubilosamente a publicação, contém, efectivamente, as bases para ser, como pretende o seu organizador e, obviamente, a Fundação que abriga esse precioso espólio, um excelente instrumento de trabalho e um tão precioso como estremecido testemunho de uma velha livraria milagrosamente viva... Milagrosamente viva, porque para além de ter escapado, como referimos, aos avatares desencadeados pela exclausuração, escapou ainda a um incêndio em fins de Setembro desse 1834, circunstâncias que, estamos em dizer, permitiram a sua conservação até hoje. Notável!

Como, seguramente, um tal *Catálogo* virá a ter, em tempos próximos, uma nova edição - assim se cumpra o nosso augúrio -, tentaremos tecer alguns comentários que não só possam contribuir, com algum pormenor, para esse feliz dia, mas também permitam sugerir a riqueza do conjunto de que se nos avisa enquanto, como se deduz da "Apresentação" do Presidente do Conselho de Administração da Fundação Oriente, não estão «preparadas as condições de conservação e segurança que [venham] a permitir no futuro a sua consulta».

Não nos deteremos a destacar, como já fez Ilídio Rocha na sua "Introdução" e, depois, mais particularmente, em algumas "Notas" finais, alguns livros que por «proibidos ou de autores tidos como heréticos» ou, muito mais simplesmente,

«polémicos» poderão «ajudar a definir a Livraria»... Claro que é sempre interessante e um tanto *picant* encontrar, contrariando, aparentemente, a visão algo romântica que tantas vezes ainda se faz da vida contemplativa, algumas obras mais ou menos polémicas ou até heréticas numa biblioteca conventual, neste caso, de uns austeríssimos frades vivendo, segundo pensavam e se propunham, à letra a Regra de S. Francisco no isolamento da Arrábida. E como estamos hoje pessimamente colocados para "medir" a realidade desse insulamento! Contudo, tais "achados" (a palavra é minha) nem sempre terão tido o significado que, hoje, muitas vezes, lhes é atribuído ou gostaríamos de lhes ver atribuir... Com efeito, diante de uma livraria, e mormente se conventual, dos séculos XVI a XVIII especialmente, haverá sempre que considerar que o facto de a casa possuir tais tais livros e de hoje os acharmos registados num inventário único ou de existirem num acervo comum (como é o caso), nem sempre significa que tenham sido livros de "comunidade"... Sem cair no esquema das livrarias da Companhia de Jesus onde havia várias "livrarias" com diferentes conteúdos e regras de acesso e descontando que, no caso presente dos arrábidos, não sabemos como, na realidade, aí estavam arrumados os livros, o existir de tais obras não deverá significar que estivessem ao alcance de todos e, logo, que todos as pudessem ler... Livros havia que só com licenças especiais, conseqüentes de cargos ou de encargos específicos, se liam. Liam-se, porque tinham de ser lidos... E, desde este ponto de vista, não parece que a existência de algumas obras polémicas ou até heréticas possa, sem mais, ajudar a definir uma biblioteca viva, sim, mas, obviamente, desorganizada em relação ao plano e às funções que os seus primeiros proprietários para ela conceberam. E que, naturalmente, terão variado ao longo dos tempos. Curiosamente, porém, muito poucas obras da biblioteca da Arrábida - evidentemente, tal como agora a conhecemos -, tinham carga polémica ou herética suficiente para serem postas à parte ou somente lidas por dever de ofício ou por consideração para com a categoria de algum eventual interessado... Hermes (ou Mercurio) Trimegisto (n°691)<sup>1</sup>, mesmo depois de J. Casaubon ter desmontado frente a um cardeal Baronius a inautenticidade dos *Hermetica* e a impossibilidade de os atribuir a um "autor" e, portanto, muito menos a um sábio, nunca deixou de ser citado por autores de literatura de espiritualidade... A. Farra, cujo *Settenario dell'Humana Ridentione*, 1564 (n°411) é, para citar o título do capítulo em que o mestre dos estudos sobre a cabala cristã no Renascimento, F. Secret, brevemente o analisa, uma das obras que melhor atestam «a moda da cabala cristã e do simbolismo», não foi autor proibido e dele, se a memória e a atenção não me traem, não se lembram os *Index* inquisitoriais portugueses e espanhóis, como se poderá verificar, pelo que aos de Portugal de 1581 e 1597 diz respeito, pela reimpressão que deles deu A. Moreira de Sá (*Indices de Livros Proibidos em Portugal no Século XVI*, Lisboa, 1983) e, para os castelhanos pelo vol. VI (Genève, 1993), *Index de 1583-1584* da opulenta obra dirigida por J. M. Bujanda, *Index des Livres Interdits* que,

<sup>1</sup> Naturalmente essa numeração refere-se aqui e em qualquer referência seguinte ao número de ordem no *Catálogo*.

agora, permite superar a clássica e sempre utilíssima obra de F. H. Reusch Van Espen (nº1139, 1140), em tempos pombalinos, era um dever lê-lo e, talvez, uma honra possuí-lo... O livrito do P. Manuel da Veiga sobre Simão Gomes, o "Sapateiro Santo" (nº1146), se polémica levantou não foi nem pelas profecias sobre a decadência e restauração do Reino nem pelas suas rudezas contra beatas mais ou menos "iluminadas", mas, sim, porque o seu autor, um jesuíta, veicula, através de largas citações do seu biografado, uma rasgada apologia da Companhia..., o que, depois de 1756, era mais que suficiente para condenar, como de facto se verificou, a obra ao fogo. Duns Scoto (João e não José..., nº367) sempre teve cátedra nas universidades... De Lélío Socino - ou de seu sobrinho, Fausto) não existe na biblioteca qualquer obra, como, por lapso, pode fazer supor uma afirmação das notas finais (p.524), mas, sim, uma obra de Martim ou Martinho Becani contra o "socianismo" (nº128) que não era uma obra em si mesmo polémica... Os dois casos mais "polémicos" serão o de Tomás Morus e o do Grand Arnauld..., pois a obra (nº1202) do P. Inácio Vieira (e não, verdadeiramente, de A. N. Moniz Coelho que parece apenas ser o seu apostilhador) sobre Quiromância ficou em ms. e não deve ter tido outra circulação e, por isso, no conjunto não tem grande significado. Do santo Chanceler inglês (nº1119) não se sabe, realmente, de que obra se trata e, apenas pela nota dessa entrada, poderíamos supor que temos presente uma edição de alguns opúsculos que não pertenciam a Morus, mas que, juntamente com a *Utopia*, foram proibidos - ou, se expurgados, permitidos - como a carta de G. Budé a Tomás Lupset e a carta de Erasmo a Van Dorp contendo a apologia da *Utopia*... Assim acontecia com a edição de Basileia de 1563, mas acontecerá nessa edição de Lovaina de 1565 que possuíam os arrábidos? (Conf. J. M. Bujanda, *ob. cit.*, 869-870). Antoine Arnauld (nº 68, 69) se quis ser e foi, de verdade, polémico num quadro já altamente perturbado pelas relações entre jesuítas e jansenistas (entendamos, entre defensores de um rigorismo mitigado e de um rigorismo estreme frente á frequência da comunhão) sempre se viu aprovadíssimo por inúmeros contemporâneos, incluindo numerosos bispos, e nunca foi directamente reprovado, ainda que, em 1690, Alexandre VIII tenha visado, sempre sem o citar, algumas das suas proposições. A existência de duas edições de *De la Frequente Communion* - uma primeira ( 1643) ou das primeiras, pois em seis meses apareceram pelo menos quatro, e outra de 1653 - revela uma vontade de atenção a um problema que reapaixonou a Europa católica dos séculos XVII e XVIII. Mesmo juntando-lhes a lição dos clássicos latinos e gregos poderemos manter que estas obras ajudam a definir esta biblioteca? Seja-nos permitido duvidar, pois, salvo melhor opinião, o que define uma biblioteca são as suas constantes, quer dizer, os grandes núcleos bibliográficos em que investiram os seus possuidores e, neste caso, a existência normal de inúmeras biografias devotas (meia centena, pelo menos), o enorme peso da moral e dos "casos de consciência" e da literatura parenética parecem estar a indicar uma livraria para uso de confessores, directores espirituais e pregadores. Daqui o visível interesse, atestado por tantas edições, por um Afonso de Ligório..., por um João de Ávila (porque nunca terá direiro este grande pregador, modelo de pregadores e carismático director de almas a

ser tratado e catalogado por santo que é?), por um Azpilcueta..., por um Torrecilla..., por um Rodrigues..., por um Bourdaloue..., por um Barcia y Zambrana..., num contraste gritante com o pouco interesse por um António Vieira de quem o *Catálogo* apenas regista alguns sermões avulsos... Gente bem preparada para orientar em privado e em público que não esquecia - obviamente - os fundamentos escriturísticos e teológicos garantidos, antes de mais, pela obra dos Padres da Igreja que têm na livraria um lugar de relevo... Mas S. Tomás..., S. Boaventura..., Dionísio Cartuxo - o autor preferido dos arrábidos no século XVI a julgar pelas onze edições quinhentistas que possuíam, muitas delas contemporâneas dos começos da sua reforma -, F. Tiltelmann..., João da Silveira..., Calmet..., são autores presentes. Talvez tenha sido até o seu interesse pelo comentário exegético que os levou a procurar A. Farra e Pedro Galatino, sem esquecer que o autor do *De Arcanis Catholicae Veritatis* (nº483) era um leitor apaixonado da *Apocalypsis Nova* atribuída ao Beato Amadeu da Silva e que S. Pedro de Alcântara, tão intimamente relacionado com os arrábidos, garantiu, em Azeitão em 21-2-1543, ter lido e aprovado essa obra num manuscrito que para Espanha trouxera Fr. Francisco Quiñones, ministro geral dos franciscanos observantes e, mais tarde (1528), cardeal de quem passou a ser capelão o autor do *De Arcanis*... Seria bem interessante descobrir, algum dia, os rumos da exegese dos arrábidos nos seus começos... Aliás, aqui, como na audiência junto da corte, rivalizavam com a jovem Companhia onde havia gente também aberta às mesmas correntes e esperanças... E, ao parecer, possuíram a obra de Galatino sem expurgar os textos de J. Reuchlin que a acompanham. Outro núcleo muito interessante da livraria é o da teologia mística: poderia abrir-se com o Pseudo-Dionísio Aeropagita e seguir com as obras de Santa Teresa..., com as do seu grande admirador S. Francisco de Sales de quem possuem quase toda a obra em várias (24) edições em contraste com uma de 1693 de S. João da Cruz (o que era absolutamente normal dada a polémica larvar que até ao século XVIII envolveu a sua doutrina contemplativa), com as de Luis de Granada..., o que nos insinua o constante interesse dos arrábidos pela literatura de alta contemplação, interesse ainda manifestado naquele *Director Instruido ou Breve Resumo da Teologia Mística* (nº272), obra em que, nos fins do século XVIII, Fr. Francisco da Conceição esquematizava e resumia, com tranquilidade, a matéria. Mesmo tendo presente os avatares da biblioteca ao longo dos tempos, não sabemos como justificar a escassa presença de autores arrábidos como esse grande tradutor e divulgador de escritos espirituais de S. Boaventura ou a ele atribuídos que foi Fr. João da Madre de Deus..., de um Fr. Rodrigo de Deus de quem apenas possui uma edição dos seus *Motivos Espirituais*..., de um Fr. Paulino da Estrela que por Inglaterra andou com D. Catarina de Bragança e é um dos mais interessantes (editados) poetas religiosos do século XVII..., a ausência de edições de traduções portuguesas de S. Francisco de Sales..., a escassa relevância dada a S. Pedro de Alcântara (tão ligado às fundações da reforma Arrábida)..., da ténue presença da *Imitação de Cristo* (quatro edições e uma só do século XVI contra três dos séculos XVIII e XIX) em contraste - um contraste que seria interessante, algum dia, ter em conta para estudar a

espiritualidade portuguesa de certos grupos sociais nos fins do século XVIII e XIX - com a "grande" quantidade de edições em inglês, francês, etc. que se registam no «Acervo Anexo». Mas que serão estas lacunas e ténues interesses perante a completa ausência de qualquer *legenda* de S. Francisco ou simples biografia do santo "da casa"? Claro que há vários sermões sobre o santo de Assis, há alguns comentários à sua Regra..., mas os seus textos ou os que, logo após a sua morte, fixaram e divulgaram a sua biografia não estão lá. Nem sequer a *Legenda Mayor*, essa vida tão pouco amada por antigos sectores franciscanos que, em última análise, os arrábidos, como outras reformas de *strictissima observantia*, continuavam... E as crónicas franciscanas que possuíam - entendamos aqui, como em outros casos semelhantes, as que temos a certeza que possuíam... - não eram de molde a informá-los melhor..., pois a única que, traduzindo e melhorando o texto da *Legenda Mayor*, continha uma longa biografia de Francisco era a *Crónica da Ordem dos Frades Menores* de Fr. Marcos de Lisboa que os arrábidos não tinham em qualquer das suas duas edições (1556-1562; 1614-1615) ou, se quisermos ser, mais que prudentes, benévolos, não parece terem tido... Seria S. Francisco, como outros, mais que um santo lido e meditado um santo "seguido" através de uma Regra e, sobretudo, pregado? Mesmo entre os seus? Preferimos abster-nos imaginar... Talvez, porém, a livraria da Arrábida se defina um pouco melhor por tudo isto... Por outro lado, valeria a pena verificar - contas que não fizemos - se, apesar de tudo, a biblioteca que temos presente não terá conhecido grande desenvolvimento no século XVIII. Por vezes, tivemos a sensação de estar diante de uma livraria do século XVIII... Teria sido assim em todas as ordens religiosas? É possível, mas não deixa de ser aleccionador ver como a biblioteca assinala, com naturalidade, a evolução desses franciscanos que de isolados em 1542 na Arrábida acabam por se interessar pelo ensino universitário... E, desde este ponto de vista, a biblioteca, nos seus grandes núcleos bibliográficos, denota-o imediatamente, confirmando-nos quanto as "constantes" da sua orientação são mais importantes que a existência de alguns exemplares de certos autores que, em determinados contextos, foram um tanto polémicos...

Gostaríamos de fazer algumas observações sobre o que poderíamos chamar os aspectos técnicos deste *Catálogo*. Como o seu autor deixa claro na Introdução (p.13), o trabalho está alfabeticamente ordenado pelo nome dos autores das obras catalogadas, considerando, antes de mais o apelido e depois o nome próprio «sempre ortografados de uma mesma forma, de preferência a portuguesa ou a mais usada em Portugal». Segue-se a transcrição do título completo da obra (quando não do inteiro rosto do livro), do lugar, data e impressor da obra. Por remate, acompanha, muitas vezes, a entrada uma breve nota em que se propõe, como já dissemos, a identificação do autor, as circunstâncias de publicação da obra e a quem foi dedicada, a existência de censuras..., etc. Em princípio, optou-se por um excelente critério..., mas permita-se-nos - e bem sabemos quanto é difícil atirar a primeira pedra - recordar que tais critérios nem sempre foram seguidos, introduzindo um certo caos na catalogação e na consulta desse instrumento de trabalho. Quanto à determinação do apelido do autor não parece possa explicar-se porque se preferiu

fazer entrar Miguel Angel Pascual (nº42) por Angel e não por Pascual e Juan Basilio Sanctoro (nº124) por Basilio e não por Sanctoro... , isto é, pelo segundo nome e não pelo apelido... Bem sabemos que, alguma vez, é difícil distinguir em nomes espanhóis um apelido de um segundo nome..., mas uma consulta a J. Simón Diaz (por exemplo, ao acessível *Impresos del Siglo XVII*, Madrid, 1972, onde vêm tais autores: nº1212 e 768 respect., e do primeiro até a mesma obra e edição) teria resolvido a questão com segurança. Ora, aceitando até a sua entrada por Angel e por Basilio, não deveríamos, então, aplicar o mesmo critério aos Juan Antonio Baco (nº96)..., aos Pedro Jayme Bachi (nº94)..., aos Juan Eusebio Nieremberg (nº736-743), este até com a plausível "justificação" de que em Portugal quase sempre foi citado por "P. Juan (ou João) Eusebio"... Por outro lado, a escolha do primeiro apelido nos autores espanhóis (isto é, o provável apelido paterno) é critério que nem sempre funcionou na catalogação desta biblioteca, pois um D. Juan de Aranda Faxardo y Guzmán (nº413) entrou por Faxardo y Guzmán e não, como se esperaria, por Aranda; o mesmo se diga, ainda a título de um exemplo mais, de Luis Tineo de Morales (nº713) que aparece por Morales e, não, como seria natural e regista um vulgar, mas precioso, *Palau*, por Tineo. Infelizmente, porém, estas pequenas oscilações que, talvez a informática, nos seus maravilhosos jogos, venha a anular, estendem-se à transcrição dos nomes próprios, pois não se percebe porque Cristobal de Avendaño (nº76-78) surge como Christoval..., Cristoval Moreno (nº714) como Cristoval..., e Cristobal de Fonseca (nº447) - note-se que é castelhano - aparece como Cristóvão... Juan de Ávila (nº80-85), o célebre P. Ávila que é um marco na espiritualidade peninsular do século XVI, aparece, concisamente, com o seu Juan, tal como o P. Juan Baptista Poça (nº108), mas a seu lado temos um João António Baco (nº96) quando o que é e o que está no rosto da obra é Juan Antonio Baco... Depois, para além destes exemplos, encontramos uma curiosa variedade de transcrições de "João" que vão desde Joannis (nº363, 788, 1165) a Joannes (nº428), passando por Joanne (nº630, 723), por Joanni (nº859)..., o que parece ser uma arbitrariedade baseada - em nossa opinião, injustificavelmente - em uma pretensa fidelidade latinizante ao estático título sem atender sequer ao caso gramatical... E, por vezes, onde está um Joannis (nas suas variantes gramaticais e, também, gráficas) que seria o que, de acordo com a prática normal do *Catálogo*, deveria aparecer..., depara-se-nos um João..., como no caso de João Vicente Patuzzi (nº821). A mesma fidelidade latinizante determina, entre outros, uns Petri Galatini (nº483) e Augustini Steuchi (nº1076)... E que direitos especiais terá o P. Jean Croiset (nº323-325) para ver o seu João correctamente transcrito por Jean e não por esses Juan e Giovanni que vêm nessas traduções de obras suas para castelhano e italiano? Porque assim era conhecido no afrancesado século XVIII português? Talvez - embora não o saibamos - , mas não cremos que o difundido Nicolau Causino tivesse sido mais conhecido por Caussin como aparece no *Catálogo* (nº232). Deixemos pequenas e impertinentes gralhas como essa que transformou o portuguêsíssimo D. Fernando Correia de Lacerda (nº584) num castelhaníssimo D. Hernando... e a outra que fez do célebre cardeal jesuíta Francisco de Toledo um Francisco de Toletto (nº1112-1113) de sabor

mais italianizante que latino... A mesma oscilação se poderá assinalar com alguns exemplos para os apelidos, pois o celeberrimo Paolo Segneri, S.J. aporuguesou-se, mercê de uma espécie de transcrição fonética, em Senheri (nº1031-1041). Seria sob esta ortografia que o nome desse jesuíta era mais conhecido? De todos os modos, esse Senheri fez com que esperássemos que o italiano Pietro Tolonetto surgisse como Tolonheto quando o que se nos depara é esse castiço castelhano Toloñeto que vem na tradução da sua *Vida... de Fray Inocencio Chiusa* (nº1114). Do mesmo modo, se do difundidíssimo moralista Fr. Martín de Torrecilla (nº1120-1126) se transcreveu correctamente o nome, porque a Fr. Francisco de Torrejoncillo (nº1127) se aporuguesa o apelido para Torregoncillo? E porque se terá catalogado o grande Louis de Blois, ora, correctamente, por Blosio, D. Ludovico (nº128), ora por D. Ludovico Blosio (nº628)? Se é certo que Ludolfo de Saxónia é dito Ludolfo Cartusiano na régia impressão da tradução em português da sua *Vita Christi* (Lisboa, 1495) - obra que, curiosamente, parece não ter existido nesta biblioteca quer nessa tradução em português quer em qualquer das numerosas edições do original latino - não cremos, porém, que por "Cartusianos" se conhecessem os vários autores cartuxos que se conservam na livraria. Com efeito, a não se conservar o latino original - Dionisius Cartusianus (nº 346-356), talvez fosse preferível eliminar o arcaico cartusiano pelo mais recente e usado cartuxo. De qualquer maneira, estamos certos que Laurentius Surius, também ele cartuxo de Colónia, nunca surge como Cartusiano...(nº220), mas, sim, muito simplesmente por Lourenço Surio, já que poucos saberiam que, na verdade, se apelidava Sauer..... E porque há-de um Lourenço entrar por Cartusiano e outro Cartusiano por Dionisio?

E, na mesma ordem de ideias, será legítimo catalogar por Mantovano (isto é, de Mântua) aquele Giovanni Battista Possevino (nº651), por Parentino (de Parenti?) esse Giovanni Antonio Pantera (nº818), por Verulamio (de Verulam) Francis Bacon (nº1149)? Então porque não respeitar o Hasselense (nº1104-111), o Aveirense (nº1048) ou o Segoviense (1067)? Talvez a informatização do *Catálogo* suavize tais discrepâncias, mas não parece que consiga fazer-nos perceber por que razão o dominicano Silvestre Mazzolini de Prierio, autor da *Summa* conhecida por *Silvestrina* há-de vir registado por Pe. Silvestre (nº10 62) ou porque a Dimas Serpi se tem de fazer entrar por Dimas e não por Serpi (nº343) e, sobretudo, por que razão Paolo Sarpi, por muito famoso que tenha sido, há-de vir tratado por Fra Paolo (nº427)?... E o autor do *Novum Organum* será mesmo Fr. Baconi Verulamio? Cremos que o célebre chanceler teria ficado siderado ao ver o seu Fr. de Francis transformado por contágio... num papista Fr. de frater... E, ainda dentro deste capítulo, valerá a pena em futura edição retirar aquele impertinente A que se introduziu, como se abreviatura fosse de algum nome próprio e não uma simples preposição latina, na entrada de Thomas a Kempis (nº 577-579) e, por isso, para evitar despistes e comentários, traduzir, como geralmente se pratica, essa preposição por "de" e pôr, simplesmente, Kempis, Tomás de... O mesmo se diga sobre o nº363.

Onde, porém, nos atreveríamos a sugerir um maior apuro é nas identificações das ordens religiosas a que pertence grande número dos autores que guarda a

biblioteca. A Ordem de S. Francisco que, verdadeiramente, é a Ordem dos Frades Menores (O.F.M.) não cremos que alguma vez, qualquer seja a reforma a que nos refiramos, possa ser dita Ordem Menor de S.Francisco (nº 56, 75 *et passim*) num, talvez, decalque da Ordem Terceira de S.Francisco..., nem Ordem Menor de Estrita Observância (nº 32)..., nem Ordem dos Frades Menores Descalços de S. Francisco (nº 977)... E os seus membros não se reconheceriam num "franciscano minorita" (nº 928, 1104), tal como um lóio, isto é, um Cónego Regular de S. João Evangelista, não poderia reconhecer-se naquele "Cónego Secular" (mesmo que, benevolmente, secular seja gralha por regular...) com que Fr. Francisco de Santa Maria (n. 973-974) vem classificado... E que instituto religioso será aquele a que se chama Ordem dos Reformados a que se diz ter pertencido o P. Anacleto Reiffenstuel (nº904)? S.Francisco de Paola fundou, não qualquer Ordem Menor, mas os Mínimos a que pertencia Fr. Gabriel López Navarro (nº 622). Por outro lado, conviria esclarecer que esses inúmeros Clérigos do Hábito de S. Pedro são simples presbíteros do clero secular - como muito bem se anota alguma vez: nº 782, 785 - e, por isso, não tem qualquer sentido dizê-los Religiosos do Hábito de S. Pedro... e ainda menos Religioso Eremita do Hábito de S. Pedro (nº 320, 612 *et passim*). Neste último caso, o que poderia dar-se é estarmos na presença de um sacerdote secular que tivesse cura de uma ermida..., mas que nem por tal era, verdadeiramente, um eremita... Neste campo, talvez tivesse sido preferível eliminar todos os "Frei" e os "Dom" e os "P.e" e os "Doutor" e os "Monseñor"... e os "São" e indicar a ordem respectiva pela sigla com que, em geral, se vêem identificadas os ordens religiosos (O.F.M...., O.F.M.Cap...., O.S.B...., O.Carth...., O.C...., O.C.D...., S.J...., O.SS.T...., etc) e dar, se tal fosse considerado necessário, o que não cremos) a sua "tradução" em apêndice...

Por fim, neste campo ingrato em que nem mesmo os mais cuidadosos estão isentos de quedas, recordemos que será necessário ainda corrigir outras pequenas, mas tristes gralhas (Viena por Veneza, nº 652; Salvat Mater por *Stabat Mater*, nº 554; beneditino por dominicano, nº 690; Paiva, Diogo de, por Andrade, Diogo Paiva de, nº 807) ou eruditas formas hoje completamente desusadas (Pistoria por Pistoia, nº 625), etc... E isto porque um leitor "actual" nem sempre tem capacidade - saber e crítica - para o fazer...

Há ainda duas notas que será necessário reformular. A primeira diz respeito ao nº 611, a arquicélebre *Historia del Famoso Predicador Fray Gerundio de Campazas* que o seu autor, o jesuíta Francisco José Isla publicou sob o nome do seu amigo D.Francisco Lobón de Salazar como único meio de ver autorizada pelos seus superiores essa crítica feroz e divertidíssima aos pregadores do seu tempo... Fr.Gerundio é personagem de ficção com nome de modo verbal... e os carmelitas - descalços ou não - nada tiveram a ver com o seu criador... Os documentos reunidos nesta edição dizem respeito à violenta polémica que se seguiu - naturalmente! - à publicação da crítica do P. Isla... A segunda nota a refazer concerne a obra do P. Manuel Consciência, *Academia Universal de Vária Erudição Sagrada e Profana* (nº297) que não é possível classificar de «famosa colectânea de contos», pois se a

obra foi, de facto, «famosa» não terá sido por ser uma «colectânea de contos», porque não o é, ainda que, como *exemplum*, possa ter algum muito breve. E, mesmo assim, está longe da *Nova Floresta* do seu confrade Manuel Bernardes...

Um dos aspectos mais interessantes desta livraria revivida é a possibilidade que oferece de poder seguir as orientações - que tantas vezes foram também caprichos - da censura inquisitorial ao longo dos séculos XVI a XVIII. O autor do *Catálogo* prestou um relevante serviço ao anotar os exemplares censurados, por vezes ainda a extensão da censura e até os nomes dos censores, já que não é tarefa fácil reunir um conjunto de obras em que directamente se possa verificar a censura - extensão, consequências para o exemplar e, logo, para a leitura da obra, os critérios e os métodos... E quando dizemos métodos, referimo-nos aos meios de levar a cabo a censura expurgativa que podem ir desde o corte da página ou páginas..., corte de linha ou parágrafo..., simples traço que, embora dificultando, permite a leitura da passagem visada..., etc. A este propósito, é curioso que, pelo que se deduz da respectiva nota, o exemplar onde vem *De Arcanis De Catholicae Veritatis* (nº483) do franciscano Pedro Galatino que possui a biblioteca da Arrábida esteja limpo de censuras... E aproveitemos para esclarecer que o que se diz em nota a essa obra a que já nos referimos anteriormente: não tendo, alguma vez, manejado a edição de Basileia de 1550 publicada por J.Hernagius - a que se conserva na livraria da Arrábida -, conhecemos, porém, a de 1561 feita na mesma cidade e pelo mesmo impressor. Em exemplares desta edição existentes em bibliotecas portuguesas censurados pela Inquisição de Coimbra nos começos do século XVIII cortaram-se, como assinala o autor do *Catálogo*, cerca de trezentas páginas..., não, porém, da obra de Pedro Galatino, mas, sim, do *De Arte Cabalística* de J.Reuchlin dedicada a Leão X... e, depois de muitas hesitações no quadro conturbado dos primeiros momentos da reforma luteriana, realmente proibida. Assim, na edição de 1561, o *De Arcanis...* não sofreu qualquer censura e, por isso, não lhe falta qualquer página. O que lhe suprimiram integralmente foi, portanto, o *De Arte Cabalística*. Tais informações como as que contém a nota, já têm corrido em outros catálogos, mas por mera desatenção... E se o livro de P.Colona, dito Galatino, foi dedicado a Maximiliano I, foi, entre outras, pela razão importante de que tendo o imperador autorizado, em 1508, por pressão dos dominicanos de Colónia, a destruição dos textos hebraicos, em 1510, por acção do próprio Galatino, foi o decreto imperial retirado... O que é uma história um pouco diferente da que, geralmente, corre e que glorifica tanto o imperador como o influente franciscano.

Gostaríamos ainda de ajudar a completar algumas entradas propondo a identificação de algumas obras que aparecem no *Catálogo* sem nome de autor. Assim, o *Compendium Theologicae Veritatis* (nº267) que poderia esperar-se, se o exemplar estivesse completo, viesse atribuído a S.Boaventura, pois sob o eu nome correu quase sempre, é, a fiarmo-nos no saber de B.Distelbrink (*Bonaventur Scripta Authentica Dubia vel Spuria Critice Recensita*, Roma, 1975, 104) de Hugo Ripelin de Estrasburgo (†1270); o *Libro de la Restauración del Hombre* (nº604) pertence a Fernão Ximenes de Aragão, tendo sido editado pela primeira vez em Lisboa em 1608

por Pedro Craesbeck; o *Teatro del Hombre, el Hombre* que está encadernado com *Politica de Dios, Gobierno de Cristo* de Quevedo (nº884) deverá ser a novelita de Juan de Zabaleta, *Teatro del Hombre, el Hombre, Historia y Vida del Conde Matisio* (Madrid, 1652, Coimbra, 1661); *The Spiritual Combat*, Londres, 1782 (nº1074) talvez possa ser - seria preciso confrontar os textos, pois os títulos induzem, tantas vezes, falsas pistas - uma (4ª) edição de *Il Combattimento Spirituale* de L.Scupoli, traduzido pela primeira vez para inglês em 1598. E ainda que nos tenhamos limitado a analisar o *Catálogo* da biblioteca dos arrábidos e não do *Acervo que lhe estava Anexo* pensamos que o Bispo de Coimbra autor de umas *Palavras relativas ao Fallecimento do Sr. Conde de Casal Ribeiro*, Lisboa, 1897 (nº1399) deverá ser identificado com D.Manuel Correia de Bastos Pina que foi bispo de Coimbra entre 1871 e 1913.

Todas estas notas - algumas tão miúdas que mais parecerão impertinências - resultaram do imenso interesse - para não dizer paixão - com que iniciámos, depois de nos termos maravilhado com a surpresa, devida, talvez, à nossa ignorância, da descoberta de uma antiga livraria conventual conservada nos seus livros, a pôr em prática o voto do autor do *Catálogo* e da Fundação Oriente: que a livraria - e, naturalmente, antes de mais o seu *Catálogo* - sirva à investigação. É um excelente voto a que, como a todas as coisas belas, há que exigir seriedade de meios e de fidelidade. Seria terrível se aos louvores que há que dizer - e nunca serão demais - pelo cuidado de preservar essa biblioteca e de começar, de algum modo, a franqueá-la tornando público o seu catálogo, não juntássemos a boa vontade de contribuir para que esse monumento cumpra cabalmente a sua função. E poderá ser que nunca, como neste caso, a prolixidade destas notas se deva, parafraseando o Padre Vieira, a que nos faltou o saber para ser mais breve.

José Adriano de F.Carvalho

Alain DIERKENS (compil.), *Apparitions et Miracles*, edition de l'Université Libre de Bruxelles, 1991.

Composta por dez artigos que correspondem a dez das treze comunicações proferidas em 1991, no Colóquio Internacional anual do "Institut d'Étude des Religions et de la Laïcité", na Universidade Livre de Bruxelas, esta obra apresenta-se-nos sob o signo da heterogeneidade. Heterogeneidade que decorre da variedade de épocas e civilizações estudadas - do Antigo Egipto à Europa do século XX; da variedade de perspectivas adoptadas - psicológica, sociológica, literária; da variedade de temas e problemas tratados ou apenas suscitados ou aflorados - desde a relação entre aparição e milagre e as concepções religiosas, filosóficas políticas ou

até a tradição literária, até à questão das fontes documentais que servem de base à investigação.

A comunicação de Jean Dierkens, que abre esta compilação, constitui a única tentativa de tratamento teórico global do fenómeno da aparição. É, talvez, por essa razão que Alain Dierkens, no seu discurso de encerramento do congresso, procurando retirar da heterogeneidade das comunicações, um fio condutor que constitua ponto de partida para futuras investigações sobre o tema, remete para este trabalho. Por outro lado, esta primeira comunicação é também a única que pretende estudar as aparições no mundo de hoje, fora de qualquer enquadramento religioso ou até histórico. Mas, por este facto também, parece situar-se um pouco "fora" do âmbito de um congresso de História das Religiões ou simplesmente de História.

Para Jean Dierkens, aparição (ou visão) é a percepção de uma realidade, exterior ou interior, operada por um sujeito que se encontra num estado de consciência particular. No estudo da percepção devemos ter em conta, quer a realidade que estimula a percepção, quer a estrutura psíquica do observador que confere um significado a essa estimulação. Toda a percepção é uma percepção significativa. Ela depende de estímulos objectivos - realidade complexa e fluida na qual o sujeito faz uma triagem com vista à retenção, no plano da consciência, de uma parte ínfima dos estímulos, relegando todos os outros para o campo das percepções subliminais. Mas a percepção é também condicionada por factores subjectivos, sejam eles estruturas perceptivas comportamentais e ideológicas hereditárias - arquétipos que condicionam a própria aprendizagem perceptiva; ou o discurso da cultura que enforma a nossa apreensão da realidade; ou as vivências pessoais anteriores do sujeito.

O aspecto mais interessante da comunicação prende-se com a tentativa de integrar no estudo das aparições algumas das aquisições mais recentes da psicologia e em especial da psicologia transpessoal.

Sem negar o interesse e o valor cultural, histórico, sociológico religioso ou psicopatológico do fenómeno, Jean Dierkens pretende encontrar e descrever a base objectiva da aparição, o estímulo sensorial para além do discurso simbólico através do qual o medium transmite a sua experiência. A comparação de descrições do fenómeno em diferentes épocas e culturas bem como a conclusão, na actualidade, de experiências com mediuns treinados, deverão permitir um estudo racional e objectivo.

Esta perspectiva que se pretende a-cultural e a-histórica - e poderíamos discutir se o é verdadeiramente - apresenta-se como distinta da das outras comunicações que, de uma forma ou de outra, se centram numa época histórica e culturalmente definida, e relacionam a forma como aparições, visões ou milagres surgem e são difundidos, com a situação política, social ou cultural, com as concepções filosóficas, religiosas ou até estético-literárias da época.

Assim, Roland Tefnin mostra como, no Antigo Egipto, a noção de aparição ou de milagre - no sentido que na nossa língua esses termos têm de fenómeno que subverte as leis da natureza, a ordem natural do mundo, - não se pode aplicar à

relação ou ao contacto entre o mundo dos deuses e o dos homens. Quer se trate de aparições permanentes - manifestações regulares dos deuses no mundo dos homens, através de imagens, animais sagrados, do próprio rei - quer se trate de intervenções inesperadas, para os egípcios, os deuses actuam no mundo dos homens sempre de acordo com uma mesma ordem natural que rege os dois mundos. Os milagres são apenas feitos extraordinários que constituem dons dos deuses e que revelam o seu poder.

Numa fase mais tardia, os milagres tendem a ser vistos como manifestações do poder arbitrário dos deuses. Surgem, então, os primeiros oráculos.

Também Baudouin Decharmeux relaciona a concepção de aparição e de milagre que Filon de Alexandria e Plutarco apresentam, por um lado, com a crença tradicional e popular, comum à tradição grega e judaica, de que o universo estava povoado de anjos e demónios; por outro lado, com uma concepção filosófica do homem e do mundo, de raiz platónica. Este fundo tradicional e filosófico comum permite explicar as semelhanças entre o filósofo de origem judia e o moralista pagão.

Numa linha de pensamento semelhante, Jean-Marie Sansterre analisa a evolução da prática pagã da incubação, que consistia em dormir num templo para suscitar o aparecimento, em sonho, da divindade do templo para que ela atendesse a um pedido. A prática da incubação foi recuperada pela Alta Idade Média cristã, sobretudo no oriente, mas sofreu algumas transformações importantes de acordo com as novas concepções religiosas.

Na quinta comunicação, Henri Platelle põe em confronto crenças e práticas populares ancestrais, mas ainda muito vivas no período do Renascimento Carolíngio, com a visão teológica e filosófica que delas dá o espírito culto e lúcido de Agobard, bispo de Lyon na época (séc. IX). Parte do relato, feito por Agobard, de algumas práticas que o bispo considera supersticiosas. São elas, a crença nos *tempestarii* - habitantes do fim do mundo com poderes para modificar o tempo atmosférico - e a crença de que as convulsões colectivas em locais de culto, que em alguns casos relatados atingiam grandes proporções, constituíam milagres, isto é, sinais da intervenção de Deus. Agobard rejeita estas crenças com argumentos racionais - falta de provas, e teológicos - a intervenção divina traduz-se num bem, o que não se verifica nestes casos.

Jacques Marx e Anne Morelli vão levar-nos da Idade Média até à nossa era, e estudar, agora numa perspectiva mais sociológica, alguns aspectos do surto de aparições marianas, que teve início na segunda metade do século XIX e que se prolongou até aos nossos dias.

Jacques Marx analisa a forma como a aparição da Virgem em La Salette, em 1846, se inscreve no sentimento e na consciência religiosa da época, nas várias camadas sociais - do povo à hierarquia católica, e em especial o eco que teve na "literatura católica" dos finais do século XIX e início do século XX.

Começa por situar esta "literatura católica" na sensibilidade cultural e religiosa de uma época dividida entre a expansão do materialismo positivista, e o

desenvolvimento de um profetismo militante, acompanhado por uma literatura de carácter apocalíptico. Trata-se de uma literatura de convertidos, com tudo o que isso implica de extremismo intelectual, de insistência amarga e, por vezes, neurótica na noção de culpa e de pecado.

Depois de relembrar os factos mais importantes relativos à aparição de La Salette e à contestação que a mensagem da Virgem suscitou, Jacques Marx procura uma explicação para um fenómeno à primeira vista estranho: o enorme impacto que uma mensagem inicialmente tão popular, tão rural, teve, não nas camadas populares, como em Lourdes, mas precisamente junto de intelectuais, escritores e poetas. Se é fácil situar a série de aparições marianas no contexto social e político, de descontentamento geral e de crise de consciência, a explicação deve procurar-se também na tradição literária. Vercautryse, por exemplo, retoma, num tom profético e apocalíptico, temas do século XVI, como o da conversão dos judeus, da vinda dos últimos tempos, do nascimento do Anticristo, mas agora, pela primeira vez, associados à figura de Maria.

J. Marx termina o seu artigo mostrando o papel de La Salette na conversão e na obra de Huysmans, Léon Bloy, Claudel e Massignon. Características do local da aparição - inacessível e inóspito -, concisão, hermetismo, secretismo da mensagem, o ressuscitar de uma tradição literária, e, sobretudo, sensibilidades religiosas atormentadas, tudo se conjuga para o desenvolvimento daquilo a que J. Marx chamou a "literatura católica". Mas foi também esta literatura que fixou a imagem La Salette e a associou definitivamente à ideia de desgraça, de pecado.

Partindo das definições que a hierarquia católica dá de aparições e de milagres, Anne Morelli põe em evidência a evolução de posições, dentro da própria Igreja, desde o princípio do século. Se todos concordam em considerar que a crença nas aparições não constitui artigo de fé, nota-se nos anos 70/80 uma maior desconfiança em relação a numerosas aparições e milagres concretos, sobretudo quando acompanhados de extensas mensagens e profecias de tom apocalíptico. Mas não se nega a possibilidade de ocorrência das aparições - corolário da fé no poder de Deus.

A nível popular, pelo contrário, constata-se um recrudescimento da fé nas aparições e milagres, patente no aumento e diversidade de locais de culto ao longo dos anos 80 e no aumento do número de milagres nos locais não tradicionais e, por isso, menos controlados pela Igreja. Anne Morelli relaciona esse recrudescimento, com a crise social e de consciência - o que a própria Igreja reconhece -, com a atitude da Igreja de facilitar o procedimento que conduz à beatificação e à canonização, e com a pressão dos movimentos de renovação carismática.

Na 8ª comunicação, Michel Graulich analisa o conteúdo de numerosas profecias astecas contidas em documentos posteriores à chegada dos espanhóis.

Distingue as profecias de inspiração espanhola das profecias de inspiração asteca. As primeiras eram profecias laudatórias de apoio à conquista, que anunciavam os benefícios que os indígenas colheriam da ocupação espanhola. M. Graulich refere, sem aprofundar, a influência de elementos de inspiração

franciscana - esperança milenarista na implantação do monoteísmo geral, na possibilidade de criação da paz universal. As segundas, anunciadoras de catástrofes, explicar-se-iam pelos sentimentos de medo e de angústia que se criaram e se difundiram desde a descoberta da América até à chegada dos espanhóis ao México. Por outro lado, estas profecias assumiram para os astecas uma função integradora: a destruição da sua civilização, todas as desgraças ocorridas, são apresentadas como algo que já estava previsto, que se integra na sua concepção do mundo e na sua visão cíclica da História.

As duas últimas comunicações versam sobre civilizações - islâmica e judaica que apresentam numerosas afinidades entre si e com a civilização cristã. Com efeito há temas e problemas comuns: o da afirmação ou negação da fé nos milagres; o da relação entre milagre e profecia; o da conciliação entre a fé nos milagres e a evidência racional de uma lei natural que rege o mundo.

No que respeita à civilização islâmica, Anne Claude Dero mostra como relatos milagrosos, culto popular e exegese mística vão influenciar-se mutuamente para formar uma vasta lenda hagiográfica em torno de Maomé, que será adoptada pela maioria dos crentes.

Começa por referir a distinção que a teologia árabe faz entre *Karâma* - "milagres" ou melhor, acções prodigiosas de que são capazes certos homens, e *Mûdjiza* - "milagres públicos" ou "milagres proféticos", reservados a Deus ou aos profetas. Só estes últimos subvertem a ordem natural das coisas com vista a uma revelação ou anunciação. As posições das escolas teológicas vão desde a aceitação sem restrição de todos os tipos de milagres até à aceitação apenas dos milagres proféticos. Mas estas divergências desaparecem quando se trata de analisar a biografia de Maomé. Anne Claude enumera, então, os diferentes milagres relatados nas diferentes biografias, salientando, contudo, a dificuldade de estabelecer a sua cronologia.

Finalmente, Roland Goetschel estuda a relação que se estabelece no pensamento judaico entre *natureza* - entendida como o conjunto de leis que regem o universo, e *milagre* - transgressão da lei natural operada por acção de Deus.

Se para o homem bíblico a distinção não é pertinente, uma vez que o milagre faz parte integrante da natureza das coisas, já a literatura rabinica da Antiguidade adopta uma atitude ambivalente, mas tendencialmente céptica, em relação à possibilidade de ocorrência de milagres - o tempo dos milagres estaria acabado. É na Alta Idade Média que a questão se coloca explicitamente, ao mesmo tempo que se relaciona milagre com profecia: o milagre será o critério que permite estabelecer a verdade profética e será sempre precedido por uma profecia.

R. Goetschel percorre a obra de três autores medievais - Saadia, Maimonidas e Nahmanidas para mostrar como, de uma forma ou de outra, todos conseguem harmonizar a razão e a fé ( em especial a fé nos milagres bíblicos, na Providência Divina, na liberdade do Homem).

No início desta recensão referiamo-nos à heterogeneidade da obra e à

dificuldade de encontrar um fio condutor que, para além do vasto tema do congresso, ligasse as diferentes investigações aqui relatadas. É certo que a concisão, que uma apresentação em congresso exige, acentua, talvez, a impressão de dispersão, já que prejudica o aprofundamento de muitas questões, a primeira das quais será mesmo a da definição do conceito de aparição ou de milagre. Mesmo deixando de lado a distinção sempre problemática entre visão e aparição, não fica, tão-pouco, clarificada a distinção entre aparição/visão e sonho (e não podemos esquecer que muitas das aparições relatadas surgem em sonho), nem a relação entre aparição/visão/ milagre e profecia.

Outro problema aflorado em algumas comunicações é o do suporte documental que serve de base à investigação. Parece evidente que não se poderão tratar como tendo o mesmo significado ou o mesmo valor documental os relatos de uma crónica oficial publicada pela chancelaria real, um texto literário, de origem popular ou não, um texto hagiográfico, ou filosófico, ou moralista, um texto bíblico ou alcorânico. Cada um destes textos obedece a regras próprias do género, em particular no que respeita à linguagem utilizada - muitas vezes claramente alegórica ou metafórica, e tem subjacentes objectivos dos mais variados - de natureza pastoral, polémica, encomiástica etc. Por outro lado é de capital importância datar os documentos de que se parte e situá-los no seu contexto histórico e cultural, o que nem sempre é feito com clareza. Raras são, por exemplo, as referências feitas ao género literário dos documentos em causa. A tendência para não distinguir nem discutir os tipos de fontes é tanto maior quanto mais antigas são as civilizações estudadas. Relativamente a eventos mais recentes, os autores preferem circunscrever o trabalho a um fenómeno isolado, ou a um número restrito de autores ou de documentos.

Por outro lado, muitas comunicações deixam no ar referências e sugestões que gostaríamos de ver aprofundadas: é o caso da relação entre as profecias que se difundiram na América Central no século XVI e as profecias europeias. A maior lacuna contudo, resulta da total ausência de estudos sobre aparições e milagres na Europa cristã da Baixa Idade Média e da Idade Moderna. Lacuna que A. Dierkens procura colmatar, na sua conclusão, com uma referência aos trabalhos de Claude Carozzi e Peter Dinzelbacher a que poderíamos acrescentar a obra de William A. e Christian Jr., *Apparitions in late Medieval and Renaissance Spain*, 1981.

Em síntese fica-nos a ideia de que, neste como em todos os domínios da investigação, estudos parcelares são sempre o primeiro passo - e um passo essencial. Estes trabalhos dão, certamente, um contributo para o conhecimento da forma como o Homem tem encarado a relação entre o mundo dos homens, o mundo sensível, e o mundo do Além.

Luis PERDICES BLAS, *Pablo de Olavide(1725-1803), El Ilustrado*, Madrid, Editorial Complutense, 1992, 609pp.

Nos últimos vinte anos, muito particularmente, têm-se multiplicado, em Espanha, os estudos monográficos, no âmbito do século XVIII, arrastando, consequentemente, a revisão de conceitos e o precisar de opiniões, no sentido de identificar e definir as linhas de orientação e desenvolvimento que configuram a Ilustração espanhola. Ao estudar - e essencialmente ao reavaliar - a vida e a obra de Pablo de Olavide, o A. procura demonstrar como a Ilustração espanhola, sobretudo aquela que designa como "oficial", se define como profundamente católica, evidenciando a impossibilidade de interpretações globais, na ausência desta dimensão que J. Saugnieux havia procurado consagrar pela expressão "Foi et Lumières".

Produto da versão corrigida e «consideravelmente aligerada» da dissertação de doutoramento que o A. dedicou a Pablo de Olavide, esta, ainda assim, longa obra, de mais de seiscentas páginas, demonstra como, na interpretação dos mesmos factos, diferentes pontos de vista podem conduzir a diferentes conclusões. O estudo de Luis Perdices Blas inscreve-se, praticamente a partir do título, na já algo esquecida polémica, que este trabalho veio inevitavelmente reavivar, sobre o carácter *afrancesado* da personalidade e das actividades desta controversa figura da Ilustração espanhola, seleccionando como principal referência a obra de Marcelin Defourneaux, *Pablo de Olavide ou l' afrancesado*, editada em 1959 e que a despeito de reparos e críticas que não chegaram a pôr em causa a importância global das contribuições aduzidas, permanecia como *a biografia* e o estudo clássico e incontornável sobre este espanhol oriundo do Perú. De facto, o título escolhido pelo A., rigorosamente igual ao de Defourneaux, limita-se a substituir o qualificativo *afrancesado* por *ilustrado*. E, neste caso, um título é um programa. Reanalizando as mesmas fontes do estudioso francês, os dados biográficos, a biblioteca, o processo inquisitorial, Perdices Blas evidencia as raízes profundamente espanholas da cultura de Olavide, fazendo remontar o interesse por alguns dos seus temas favoritos, a beneficência, por exemplo, à tradição dos arbitristas espanhóis - e compreendendo nesta expressão a apropriação da cultura europeia, e não apenas francesa..., que compara com a de outros ilustrados, jamais classificados como *afrancesados*, Campomanes, Jovellanos, Aranda... A polémica não é nova. A tese de Defourneaux, que havia considerado Olavide «jusqu'au bout de sa course intellectuelle... par excellence l'afrancesado» (Defourneaux, *Pablo de Olavide*, 1959, IX), foi despertando alguma contestação, contribuindo para retomar um debate que, de algum modo, remonta e reactualiza, de outra forma e com outra pertinência, as tão discutidas classificações, propostas por Menéndez Pelayo: Jovellanos era «cristianíssimo», «honradíssimo» e «austero moralista», enquanto Aranda e Manuel de Roda eram «ímpios», «volterrianos» e «enciclopedistas». No mesmo sentido em que o trabalho de Fernández de la Cigofña a propósito de Jovellanos (*Jovellanos, ideologia y actitudes religiosas, políticas y económicas*, Oviedo, 1973), a biografia de Aranda, da responsabilidade de Rafael

Olaechea e José A. Ferrer Benimelli (*El Conde de Aranda. Mito y realidad de un político aragonés*, Zaragoza, 1978), ou o estudo sobre o pensamento regalista de Manuel da Roda efectuado por Isidoro Piñedo SJ (*Manuel da Roda. Su pensamiento regalista*. Zaragoza, 1983) permitiram lançar uma nova luz sobre estas figuras, quase emblemáticas, da ilustração espanhola, matizando classificações, assim Perdices Blas ao privilegiar um objectivo bem definido: «librar a Olavide del desacertado titulo de afrancesado», se obriga à revisão e "re-leitura" das fontes que sustentam a interpretação da biografia e bibliografia proposta pelo estudioso francês. A tarefa não é, também, nova. Em 1970, Manuel Capel Margarito contestava, de forma directa a tese de Defourneaux, acentuando o "espanholismo" de Olavide: «...de ningún modo le quadra la etiqueta, precipitada de afrancesamento, pues ni se alimentó en las fuentes del naturalismo enciclopedista, sino en las doctrinas del siglo de Oro español, ni las concepciones pseudo-originales del siglo prerrevolucionário» (*La Carolina, capital de las Nuevas Poblaciones - Un ensayo de reforma socio-económica de España en el siglo XVIII*, Jaén, 1970). Opinião semelhante manifestaria, em 1976, A. Dominguez Ortiz, considerando, todavia, esplêndido o trabalho de Defourneaux e limitando-se a situar a sua discordância na classificação «afrancesado» (*Sociedad y Estado en el Siglo XVIII español*, 1976, 366, nota 13). Perdices Blas propõe, contudo, uma orientação algo diversa que assenta, essencialmente, na avaliação do peso do que designa por «cultura europeia» - italiana, inglesa, portuguesa... (no caso de Verney, por exemplo...) - sobre Olavide, tal como sobre outros ilustrados espanhóis, em detrimento da sobrevalorização de leituras e enquadramentos culturais franceses. Daí que proceda a uma longa revisão da biografia intelectual e política de Olavide, estudando em pormenor o seu pensamento económico, sócio-económico, moral e religioso, aproximando-o do de outros contemporâneos e amigos, de forma a demonstrar que o biografado não deve ser etiquetado como «afrancesado», convindo-lhe apenas, e tão só, a designação comum a Jovellanos, Aranda, Campomanes... isto é, «el ilustrado».

Seleccionado este ponto de vista, que aliás corporiza os objectivos maiores deste estimulante trabalho, o A. dedica-se à desmontagem da argumentação que no fundo subjaz à tese de Defourneaux, sintetizada nesta asserção, nunca expressamente citada, e como que, todavia, sempre omnipresente: «Olavide à la différence des autres réformateurs éclairés du temps de Carlos III, un Campomanes, un Aranda, un Jovellanos est étranger à la grande tradition espagnole» (*Pablo de Olavide...*, 1959, 12). Contra esta, uma anti-tese que coagula a intenção fundamental de Perdices Blas, tornando-se o fio condutor do raciocínio desenvolvido e das provas aduzidas e que, verdadeiramente, ecoava já nas palavras de Godoy, príncipe da Paz, a propósito do célebre auto de fé que envolveu Olavide, que em muito contribuiu para uma imagem europeia de "iluminado" em país "obscurantista", da qual procurou libertar-se, mudando inclusivamente de nome e surpreendendo os franceses por práticas e devoções que se lhes afiguravam incompreensíveis para quem vinha acompanhado de tal reputação: «sus ideas eran las mismas de sus demás amigos: Conde de Aranda, Conde de Campomanes, O'Reilly, Ricardos, Roda, Riela,

Almodóvar y otros sabios y literatos de la misma época.» (*Memórias*, edição de Carlos Seco Serrano, BAE, 1965). Deste modo, o A. estuda, ao longo desta sugestiva obra, por vezes talvez excessivamente presa ao ponto de vista enunciado, «El afán de aprender. La formación intelectual», «Otros rasgos comunes con sus amigos ilustrados, fidelidad al Trono y al Altar», «La España retratada en los escritos de Olavide», «Un reformador para el pueblo de Madrid», «La empresa colonizadora de Sierra Morena y Andalucía»... «La Inquisición contra un reformista», «Un reformador incansable (El programa reformista del *Evangelio en Triunfo*)»..., particularizando os textos e os acontecimentos que respaldam a tese de Defourneaux, de forma a proceder à reinterpretação dos dados. Desmonta, assim, a argumentação que privilegia o gosto de Olavide pelo teatro e livros franceses, baseada, essencialmente, no inventário da sua biblioteca apreendida pelo Santo Ofício, mostrando que, por um lado, dos mesmos gostos e das mesmas leituras comungavam outros ilustrados, e por outro, a Inquisição havia listado apenas alguns livros e não todos, circunstância que falseia as conclusões, pois que lhe faltam obras espanholas, inglesas, italianas, portuguesas, frequentemente citadas por Olavide. A interpretação do auto de fé e da obra mais editada do biografado, *El Evangelio en Triunfo*, organizam e estruturam um dos núcleos fundamentais deste estudo, que, aliás, como evidenciámos, procura analisar exaustivamente as diversas fases e vertentes do pensamento de Olavide, de forma a acentuar a semelhança com outros ilustrados espanhóis. Para o A., a Inquisição castiga em Olavide não o pensamento "afrancesado", mas uma piedade "ilustrada", comum aos seus amigos e participante das suas ideias de beneficência e da luta contra o ócio, que tinha procurado pôr em prática na empresa colonizadora da Sierra Morena. Porquê, então, Olavide e não outros? No entender do A., sobretudo porque este espanhol oriundo do Perú não era nem membro da alta nobreza nem alto funcionário, e não porque era mais "afrancesado" que outros... Pelo que respeita ao *Evangelio en triunfo* (1797-1798), enquanto Defourneaux sublinha a dependência face às *Délices de la religion* de Lamourette e a reacção de Olavide à Revolução Francesa e aos fenómenos de descristianização, Perdices Blas acentua a absoluta coincidência com o pensamento do autor anterior a 1776 e demonstra que o *Evangelio*, mais do que um texto de apologética, é, sobretudo, o veículo de exposição de um programa de reformas educativas, agrárias, de beneficência... construtor de um programa ilustradamente católico.

Ainda que, por vezes, excessivamente marcado pela intenção e tom polémicos que a introdução imediatamente anuncia, o A. desenvolve nesta obra uma sólida argumentação, baseada simultaneamente na reinterpretação de fontes conhecidas e inéditas, enumeradas em apêndice, proporcionando ao leitor um manancial de informações e a certeza de que uma biografia nunca é definitiva...

Sóror Violante do CÉU, *Rimas Várias*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, 227 pp.

A edição de textos, especialmente de clássicos - e se essa edição obedece a critérios mínimos de rigor -, é sempre uma iniciativa que se deve aplaudir. Tanto mais quando se editam "clássicos esquecidos", tornando-os mais acessíveis à leitura e ao estudo, ao estímulo para novos ou renovados trabalhos científicos.

E ainda que, frequentemente, o nosso conceito de *clássico* permaneça associado a um certo número ou a um número limitado de obras - aquelas que as histórias da literatura foram "canalizando" -, tal não deverá impedir que, sempre que se justifique, se vão redefinindo, senão as hierarquias (mas porque não também as hierarquias?), pelo menos os vários "géneros" - nomeadamente os *esquecidos* - que poderão ser englobados na designação de *clássicos*. Tal redefinição - que implica novas leituras e renovadas contextualizações literárias, culturais e sociais - poderá autorizar a "redescoberta" de obras e autores que o estudo dos tradicionais clássicos foi relegando para segundo plano, escurecendo ou minimizando o seu verdadeiro significado literário e cultural, desvalorizando características que, ainda que diferentes, são também importantes para se conhecer e caracterizar uma literatura... Por isso, a recuperação - que significa, antes de mais, lembrança e divulgação - para o leitor actual dos "clássicos esquecidos" pode contribuir para o repensar quer da noção de clássico, quer da própria literatura e da cultura das diferentes épocas históricas.

Neste sentido, as edições cuidadas e anotadas dessas obras, constituindo um meio fundamental para esse *repensar*, são, naturalmente, o instrumento mais adequado para lhe conferir credibilidade e autoridade. Por tudo isso, é de saudar a edição das *Rimas Várias* da poetisa portuguesa do século XVII, Soror Violante do Céu (1607-1693), edição que conta com a cuidada introdução, fixação do texto e notas de Margarida Vieira Mendes. Esta edição constitui o 4º volume de uma colecção («Clássicos Presença») recentemente lançada pela Editorial Presença, que visa a edição (em alguns casos, como este, a primeira reedição) de importantes ou significativas obras de autores portugueses que permanecem, apesar da qualidade literária ou do significado cultural dos seus textos, na penumbra do "esquecimento".

Esta reedição tem por base a primeira e única edição, de título, compreensivelmente, castelhano, das *Rimas Varias de la Madre soror Violante del cielo*, (Ruão, Maurry, 1646), a qual inclui diversos tipos de composições poéticas: Romances, Sonetos, Canções, Décimas, Madrigais, Glosas, Silvas, Glosas, Romances, entre outras. Grande parte destas composições é constituída por panegíricos, poemas de ocasião e de temática amorosa. Tal facto, como salientou Margarida Vieira Mendes, não deixa de se apresentar curioso, especialmente por se tratar de uma freira - ainda que algumas composições possam datar dos anos imediatamente antes ou do início da sua profissão religiosa - e por nos permitir notar uma forte ligação - e atenção - desta poetisa a personalidades e acontecimentos políticos, culturais e literários do seu tempo. A significativa "viragem", do ponto de vista da temática das suas composições poéticas, só se virá a revelar na colectânea

postumamente editada, o *Parnaso Lusitano de Divinos e Humanos Versos* (Lisboa, 1733, 2 vols.), a qual, embora contendo ainda poesias várias de louvor e obséquio, vê claramente privilegiado o tema do amor divino em detrimento do amor humano.

Naturalmente, o âmbito temático e formal dos poemas contidos nas *Rimas Várias* está também enformado por marcas estilísticas próprias, ainda que estas traduzam gostos e tendências que o chamado período barroco ajudou a cultivar. Os poemas de «louvor» ou panegíricos (que constituem mais de um terço das *Rimas Várias*) estão marcados por um «estilo pomposo, hiperbólico e afectado», neles imperando «o vocabulário grandiloquente», com recursos retóricos vários, convencionais ou "modernos", salientando-se o uso dos graus comparativo e superlativo, de imagens clássicas, de paradoxos e de hipérbolés... (*Introdução*, 18-19). Contudo, apesar do forte convencionalismo destas composições, elas constituem indicadores importantes não só das relações pessoais ou das afinidades políticas e literárias da autora, mas também de algumas redes literárias e culturais, marcadas ou não politicamente, que poderão ajudar a perceber o próprio contexto cultural e literário da primeira metade do século XVII português.

Por sua vez, os poemas de temática amorosa socorrem-se, obviamente, dos múltiplos recursos da linguagem poética, especialmente de tradição cancioneril cortês e "petrarquista", ainda que neles se vislumbrem diversas marcas de vivências amorosas interiorizadas ou singulares, mais perceptíveis em algumas composições particulares que, aliás, Margarida Vieira Mendes destacou e comparou, da mesma forma que forneceu na sua cuidada *Introdução* e nas *notas* ao texto importantes chaves e sugestivas pistas de leitura que se revelarão indispensáveis para a compreensão não só desta, mas também de outras obras poéticas do século XVII.

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Maria Teresa BROLIS, *Gli Umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Milano, Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1991, 277 pp.

«Sulla originalità e sulla complessità della storia degli umiliati, sull'importanza del ruolo da essi svolto nelle città dell'Italia settentrionale, non solo nella vita religiosa ma anche in quella politica, sociale, economica, si hanno oramai valutazioni storiografiche concordi» (p. 15).

Partindo desta ideia, M<sup>a</sup> Teresa Brolis leva-nos à descoberta dos Humilhados num plano mais definido no estudo desta ordem, circunscrito no espaço e no tempo - Bérgamo, cidade e condado, nos séculos XIII e XIV.

Tendo como base de apoio toda a produção historiográfica relativa à *Ordo Humiliatorum* no Norte de Itália do século XII aos séculos XV-XVI, no que concerne

a aspectos comuns, geográficos e cronológicos das suas origens, vida e morte, a autora levanta, capítulo a capítulo, uma série de questões e apresenta um conjunto de princípios determinantes para o estudo e conhecimento histórico dos Humilhados de Bérgamo, tudo isto alicerçado numa divisão temática e de pesquisa por si só conducente a uma problematização e estudo de grande alcance e envergadura científica notáveis para uma investigadora ainda jovem, evidenciando um conhecimento e familiaridade muito grandes com o difícil trabalho que é a investigação histórica, como diz no prefácio Monsenhor Pietro Zerbi.

*Gli Umiliati A Bergamo Nei Secoli XIII E XIV* apresenta-se-nos de fácil leitura e compreensão, mercê quer do estilo da autora, quer da forma como organiza a sua obra, a nível de escrita e raciocínio, quer ainda da maneira como a elabora tematicamente, conseguindo estruturá-la de acordo com os vários campos de estudo que definem a instituição bergamasca a nível histórico, social e religioso e como ordem organizada.

Este estudo possui uma riqueza de conteúdo, uma disposição e um enquadramento dos vários temas notável, apesar de tratar um assunto bastante específico e pouco ou nada conhecido nos nossos meios académicos.

Um dos pontos interessantes da obra, ao qual a autora se refere muitas vezes, reside no facto de, apesar da escassez de fontes para o caso bergamasco, muitas delas duvidosas ou já sobejamente "espremidas", à espera de um reexame e releitura de carácter científico, a autora consegue apresentar premissas bastante importantes para uma melhor investigação ou aprofundamento do estudo da questão dos Humilhados de Bérgamo.

Como as fontes e os autores tradicionais não chegam para tudo, pelo menos para maiores conclusões e avanços, a autora recorre, logicamente, a estudos mais recentes, muitos deles da autoria de estudiosos consagrados como Manselli, Grundmann, C. Thouzellier, B. Bolton entre outros. Esta é uma das linhas de força bem exploradas na obra, muito importante como base de apoio em certas áreas analisadas.

Aqui e além, M<sup>a</sup> Teresa Brolis opta por fazer um estudo comparativo entre os autores tradicionais (Tiraboschi, Ronchetti, Zanoni, Violante e outros), os modernos estudos, de síntese ou mais globalizantes, e as suas próprias investigações e respectivos resultados e conclusões, permitindo sempre uma contínua base científica de realce. Valoriza-se, assim, o esforço científico que orientou um trabalho acerca de um assunto ainda nebuloso, em certos aspectos muito pouco estudado ou documentado, o que poderá, de certa forma, fundamentar a prudência e cuidado em relação a certos pontos em que a autora não avança com certezas ou conclusões seguras em relação àquilo que não apresenta ainda princípios para tal e que é uma constante do livro. Para além desta prudência, a que talvez possamos chamar habilidade, fruto do seu à-vontade na investigação científica, M<sup>a</sup> Teresa Brolis evidencia, por vezes, alguma diplomacia e carácter conciliador, alguma limitação até, nomeadamente no que concerne às referidas comparações entre os autores e estudos antigos e modernos, apesar de a tal recorrer com bastante oportunidade. Essa

mesma prudência é utilizada em certos assuntos mais delicados ou menos visíveis no estudo directo e imediato das fontes, como é o caso da vida religiosa e da espiritualidade dos Humilhados, que, julgamos, mereciam uma maior profundidade por parte de Brolis, o que aumentaria ainda mais o alcance e relevo da obra em si, pois trata-se de uma área de capital importância e por si só bastante delineadora da evolução dos Humilhados e dos princípios que os nortearam ao longo dos séculos XIII e XIV. Todavia, a abordagem que faz não é desprovida de interesse, o que seria de esperar era uma exploração maior de certos pontos apenas aflorados, que, saliente-se, não é uma história da espiritualidade relativa à presença dos Humilhados em Bérghamo. A autora não avança muito aqui, quando talvez o pudesse ter feito, de acordo com a sua capacidade argumentativa e hermenéutica e servindo-se de estudos feitos nessa área, mesmo tratando-se de um campo rico como este, embora difícil de facto, mas tão singular na evolução dos Humilhados do Norte de Itália. No conjunto geral, esta abordagem menos profunda da espiritualidade não retira mérito à obra. Talvez apenas um pouco de fôlego e de envergadura, numa obra que privilegia, e isso é notório, muito mais os aspectos institucional, social, político-administrativo e económico dos Humilhados de Bérghamo do que propriamente os aspectos espirituais, teológicos, de caridade ou pregação.

O estudo das actividades económicas dos Humilhados e das suas relações com as instituições comunais e mais tarde senhoriais, uma das novidades nesta obra, indicia-nos alguns avanços e luzes acerca da história social e política de Bérghamo na era comunal e na era senhorial. Todavia, M<sup>te</sup> Teresa Brolis opta apenas pelo essencial, por uma linha de pensamento e ideias de forma sóbria e segura, o que em parte se explicará pela escassez de fontes.

Analisando a obra de uma forma mais detalhada, poderíamos começar por onde a própria autora começou, precisamente pelas fontes novas e antigas - escudo protector em relação a eventuais críticas, suficientemente mais forte do que um "telhado de vidro" do ponto de vista científico e com um conteúdo capaz por si só de guindar este estudo para o rol dos bons trabalhos de investigação sobre as ordens religiosas do pós-Inocência III dos séculos XIII e XIV. Um real progresso, diz Brolis, no conhecimento da história dos Humilhados de Bérghamo depende hoje, antes de tudo, da leitura e reexame das fontes, de novos avanços e de novas perspectivas, além de que o material documental, pelo que se pode observar, é ainda em grande parte inédito e está extremamente disperso, não se conservando, por exemplo, nenhum fundo arquivístico da instituição bergamasca. O que existe é, na sua maior parte, de tipo institucional, administrativo e comercial (este em menor quantidade), embora daqui a autora tenha conseguido retirar muitas informações.

Baseada neste argumento de escassez e no carácter inédito das fontes, utilizando dados de alguns estudos publicados (exaustivamente mencionados), dos catálogos tradicionais (como o de Tiraboschi e Violante, por exemplo) ou também do seu trabalho de pesquisa, traça-nos um quadro complexo das fundações rurais e urbanas (das quais nos apresenta um apêndice discriminativo pormenorizado e com os seus aspectos mais salientes e importantes para posteriores estudos, muito bem

feito aliás), na tentativa de individualizar as principais fases e modalidades de fixação e evolução das *domus humiliatorum* da instituição bergamasca. Uma atenção muito especial é dada aos aspectos institucionais, como já foi mencionado, e também às mutações que nestes dois séculos transformaram a primitiva *fraternitas humiliata* da cidade e condado de Bérghamo. Também a vida interna das comunidades, número e origem social dos seus membros, cargos públicos e modalidades de admissão na ordem são devidamente tratados e problematizados, constituindo estes aspectos e o já mencionado institucional, os pontos fortes e mais bem conseguidos deste livro. Portanto, quer a instituição em si, quer a imagem exterior dela mesma e tudo o que ela fez para a construir, quer a sua história material e institucional e modo de implantação do ideal Humilhado, tudo isto é bem estudado e apresentado no seu traço mais moderno na actual obra de M<sup>a</sup> Teresa Brolis, descorando-se um pouco a tal profundidade do aspecto espiritual e religioso em detrimento do aspecto material e mais documentável. Ainda em relação ao primeiro capítulo, por este podemos avaliar os conhecimentos e grau de estudo da autora nesta perspectiva da história da ordem.

Ainda nesta síntese temática de evolução da obra, deparamos com a abordagem daquele que é o enfoque menos favorecido deste livro, ainda que bem delineado - o plano espiritual da *Ordo* em Bérghamo. Sem aprofundar muito sobre a capacidade de renovação espiritual destes Humilhados na Baixa Idade Média, Brolis optou correctamente, em nossa opinião, pela solução mais segura e menos arriscada de os confirmar nas novas ordens religiosas de cariz pauperístico e mendicante que surgem após Inocêncio III. Em relação a isto já quase tudo está dito e a concordância é generalizada: o que se esperava nesta obra de Brolis seria uma amostragem mais empenhada e profunda da originalidade dos Humilhados em geral e dos de Bérghamo em particular em relação à sua postura e desenvolvimento espirituais dentro do quadro das várias ordens mendicantes da época. Ou seja, dentro de toda a capacidade e criatividade das suas actividades económicas e financeiras, na sua evolução e comportamento como instituição, na sua participação como parceiro público nas tarefas e encargos públicos e administrativos e em toda a sua teia de relações com a sociedade civil, como é que conseguiram adaptar os seus ideais e princípios espirituais que estão na origem da sua aceitação e até favorecimento do Papa e dos bispos bergamascos e de que maneira é que, com todo este quadro atingiram algum toque de diferença e porque não de originalidade, em relação às outras ordens mendicantes. Aqui algo ficou por dizer, evidenciando por vezes uma certa intencionalidade nesse sentido, mas não passando do essencialmente já conhecido para a ordem em geral. Esperamos não estar a ser exigentes demais em relação à dimensão espiritual dos Humilhados esboçada por Brolis e da sua importância, que teve decerto, na espiritualidade medieval. Por exemplo, a atribuída relação inicial com as seitas hereges ou as suas relações com a Igreja local são aspectos da espiritualidade dos Humilhados de grande interesse, sem dúvida, mas a autora pouco mais lhes fez do que uma leve menção. Aqui, alarga o âmbito da obra e sai de Bérghamo, optando, como solução de recurso, pela generalização que é toda a

Itália Setentrional e respectivas comunidades em detrimento do particular bergamasco (menos documentado de facto), chegando quase a averredar por um tipo de comparação entre ambas, ainda que a tenha levantado e associado, com razão, a uma comparação paralela feita pela própria ordem nos seus últimos tempos, nos séculos XIV e XV, com as duas ordens mendicantes surgidas a partir de 1200: Dominicanos e, principalmente, Franciscanos. Como não poderia deixar de o fazer, Brolis não se cansou de inserir os Humilhados na nova espiritualidade surgida na Igreja do século XIII, que sanciona o novo tipo de santidade evangélica e apostólica fundada sobre o ideal da *sequela Christi*, na canonização de Francisco de Assis e de Domingos de Guzmán. Desta nova espiritualidade, seus valores e figuras, resulta toda uma transfiguração penitencial do trabalho, juntamente com a caridade, pregação, peregrinação e pobreza (ideais do século anterior), abrangendo o clero e os laicos num esforço de renovação da fé. A autora não adianta muito em relação à implantação destes valores da nova fé e espiritualidade junto da população bergamasca por parte dos Humilhados. Porém, é nesta nova espiritualidade da era inocenciana que os Humilhados aparecem e, no caso, em Bérghamo. A autora vê neste facto a preparação do caminho aos Mendicantes por parte da *Ordo Humiliatorum* que na sua evolução e crescimento acabarão por alargar e cavar a sepultura a todas as ordens da *sequela Christi* já existentes, entre os quais aquela a que o livro dedica o seu conteúdo.

É justamente no âmbito de alguns dos novos pressupostos difundidos pela nova espiritualidade que se baseiam algumas das características e linhas de força da ordem dos Humilhados em Bérghamo: trabalho, caridade, pobreza e pregação. A peregrinação para o caso bergamasco não está documentada, o que leva a crer que não fosse importante. Com base nesses ideais, os Humilhados de Bérghamo empreenderão todo um estilo de *vita religiosa* e de inserção social, económica e política nesta cidade/condado nos séculos XIII e XIV, cimentando o seu prestígio, importância e valorização da ordem (e progresso interino), perante a Igreja e sociedade civil. Neste ponto, a autora questiona bastante bem o problema, quer em relação ao ponto de partida da ordem em toda a Itália do Norte, passando pela sua implantação em Bérghamo, quer pelos seus aspectos institucionais, quer pela expansão numérica dos seus membros e casas, acabando nos elementos acessórios de imagem externa produzidos pela ordem, ou seja, a economia, a política, a intervenção social e a administração pública e judicial, com os respectivos cargos e solicitações.

No que respeita à actividade económica, numa altura em que a Igreja atirava para a usura a causa dos males do mundo e em que a avareza superava a soberba, os Humilhados, segundo algumas fontes bergamascas, iniciavam a sua participação no mundo comercial e do crédito nas novas economias urbanas, para além da caridade e da assistência. M<sup>te</sup> Teresa Brolis salienta-nos a capacidade de trabalho e de produção dos Humilhados, relacionando-a sempre com o seu apego à transfiguração penitencial do esforço físico e do trabalho, de acordo com os preceitos da nova espiritualidade, que reforçava a ideia de Salvação, valorização e penitência

do Homem através de actividades laborativas em prol da caridade social e de outros ideais humanistas defendidos nas suas pregações. É uma questão de coerência da nova espiritualidade que os Humilhados de Bérgamo irão desenvolver através da produção manufactureira de lãs, panos e tecidos (e respectivo comércio), da agricultura e administração de um grande património fundiário (muito terrenos condais são doados por testamento ou por via da admissão à ordem) e da sua ligação às instituições financeiras e de crédito da cidade, ficando assim na vanguarda do desenvolvimento económico da cidade nos sectores de produção, comércio, finança e crédito que ditavam o progresso e desenvolvimento material da região. Apesar da sua vivacidade no sector no século XIII, Brolis refuta a ligação dos Humilhados à origem das manufacturas de lã em Bérgamo. Mas não se cansa de salientar e provar documentalmente todo esse sucesso económico de '200, atribuindo-lhe a causa principal da confiança da Comuna de Bérgamo nos membros da ordem principalmente nos anos centrais do século XIII. Competência, credibilidade, garantia económica e controle pontual são, nas palavras da autora, as características determinantes na aceitação social da ordem na região.

Começa aqui a problematização dos aspectos político e administrativo da história da ordem nesta zona da Lombardia: as «medalhas» ganhas no trabalho e actividade económica da ordem são a catapulta dos Humilhados para a administração, cargos públicos e funcionamento institucional da Comuna de Bérgamo. Com muitos exemplos e arriscando-se mais do que é seu costume, Brolis salienta o grande papel dos Humilhados nessa área, nomeadamente no período comunal, visto que para o período de *signoria* em Bérgamo se verifica um arredamento dos *fratres humiliatorum* da hierarquia administrativa e política da cidade, verificando-se nesse afastamento forçado uma coincidência com o início da crise e decadência da ordem em todos os domínios datável para as décadas centrais de '300. A este assunto Brolis dedica uma atenção especial, evidenciando todos os seus dotes de historiadora ao relacionar, de forma eficaz e clara à luz das conjunturas e figuras da época, a *Ordo Humiliatorum* ao destino e história da cidade. «Enviados especiais», «guardas» do fisco (reminescência da actual *Polizia di Finanze* italiana?), cobradores de impostos, superintendentes do tesouro e finanças públicas são os cargos atribuídos aos Humilhados de Bérgamo que merecem uma referência e estudo por parte de Brolis, no quadro da administração pública e do tesouro na região para os séculos XIII-XIV (sobretudo para o primeiro). Além destes (en)cargos públicos de domínio fiscal e financeiro, aparecem-nos membros da ordem por vezes ligados ao sector judicial ou como elos de ligação administrativo-judicial entre a cidade e o campo, mercê da sua implantação e conhecimento das áreas rurais do condado. A autora consegue avançar ainda mais neste domínio quando menciona as consequências negativas da vida pública dos Humilhados, que se reflectem na desobrigação e menor empenho na vida espiritual e religiosa, além do rancor que o povo lhes ganha em certas alturas por assumirem os citados cargos fiscais e judiciais, ou ainda a queda da sua importância pública no período guelfo. A actuação de membros da ordem no decurso das guerras partidárias e a sua permeabilidade nas

intrigas clericais são também referidos pela autora..

Quanto a esta inserção social e intervenção na vida pública bergamasca, M<sup>te</sup> Teresa Brolis alude também às relações da ordem com os seus fiéis (visível nos testamentos) e também com os bispos, quer no seu apoio e encorajamento na consolidação dos Humilhados na cidade logo após as directivas de Inocêncio III em 1201, quer na crise do século XIV em que o clero abandona e ataca até a ordem, inserindo-se estes dois tipos de relações num quadro muito mais vasto que o da espiritualidade que é a sua ligação aos aspectos económicos, sociais e político-administrativos.

Neste conjunto de relações e problemas que animaram os Humilhados de Bérgamo nos séculos XIII e XIV, quis a autora procurar as suas origens, procedendo a uma rigorosa discriminação de todas as casas rurais e urbanas, actualizando-as em número, nome, data e local de fundação. Neste âmbito histórico-geográfico das origens da *Ordo Humiliatorum* e sua evolução, Brolis aprofunda a questão da implantação dos Humilhados na cidade, nas suas mais representativas nuances: a associação de cada comunidade a um dos três ramos da ordem, a divisão em casas femininas e masculinas, o número de membros de cada *domus*, sua localização geográfica e posicionamento em relação ao centro da cidade ou em relação ao campo. A autora consegue assim um dos mais brilhantes e informativos capítulos, modelar e representativo de toda a sua capacidade e método de pesquisa, ho de síntese histórica e respectiva problematização. Com poucas fontes disponíveis e com os problemáticos e por vezes duvidosos catálogos tradicionais, além de meia dúzia de estudos nem sempre actualizados e de outras tantas obras mais avançadas e rigorosas, Brolis cria um texto harmonioso e singular daquilo que é um aspecto delicado e que facilmente a poderia induzir em erro, bem torneados aliás. De resto, esta é uma característica extensiva a toda a obra.

A origem dos movimentos Humilhados está amplamente ligada, resume Brolis, à expressão dos ideais de vida apostólica e pobreza evangélica que renovaram profundamente a Cristandade Medieval nos séculos XII e XIII, ideia já largamente defendida e consensual para todos os estudiosos da ordem. Ideais esses que, todavia, suscitaram confrontos e polémicas com as autoridades eclesásticas. Contudo, acabaram por triunfar e fazer vingar a ordem durante pelo menos dois séculos, desde os *fratres miserelli* (ou *miselli*), pretensamente heréticos aos olhos de muitos cristãos do século XII nos momentos embrionários da *Ordo Humiliatorum*, até à forma última de monaquismo Humilhado em busca da salvação deste multissecular projecto italiano de *vita paupere et sequela Christi*.

É neste mundo heterogéneo do pauperismo evangélico dentro do qual abundavam numerosos laicos, devotos e activos sobretudo no âmbito urbano, que surgem os Humilhados de Bérgamo. A primeira instalação estável dos *fratres et sorores humiliatorum* documentável data dos inícios do século XIII, embora possivelmente no século anterior já se conhecesse uma difusão no condado segundo Brolis, que alude uma vez mais à carência de documentos mais claros de forma a poder fazer-se um novo estudo ou reexame até das fontes existentes, o que permitiria

comprovar esta sua ideia. A partir da data segura do início de '200, começa a instalação e fundação das *domus humiliatorum* em Bérghamo (a tal listagem e descrição do primeiro capítulo e também de um dos apêndices) nas suas três divisões, embora, e segundo a autora, tenha demorado um decénio a partir da instalação de 1201 para que nascesse na cidade uma comunidade da ordem primeira (Galgario), isto é, de clérigos que pertenciam de pleno título à *Ordo Canonicum*. Apesar de se falar na primeira data documentável de 1201 para os Humilhados se instalarem em Bérghamo, a ordem é anterior, conforme já se adiantou, atendendo a que, e a autora tenta reforçar essa ideia por vezes, dentro das tais possibilidades documentais existentes e minimamente credíveis, há nesta data sinais de uma experiência já consolidada no tempo e mais antiga que a aprovação inocenciana. Brolis, e este é um dos aspectos de destaque a nível de novidade na obra, apoia e avança com essa teoria, esperando todavia por outras investigações e novos resultados da tal reexaminação das fontes.

Prosseguindo no estudo e identificação das várias *domus* fundadas ao longo do século XIII, masculinas e femininas, urbanas e rurais, M<sup>a</sup> Teresa Brolis passa, de forma equilibrada e bem construída, do aspecto global e estatístico do plano alargado da cidade/condado de Bérghamo para dentro das comunidades que constituíam a malha humilhada da região, fornecendo-nos um painel muito bem feito da origem social dos membros, o modo de admissão de um novo membro (valendo-se para tal de dois exemplos documentais), a organização da comunidade em si, quer a nível hierárquico, quer a nível funcional dentro das cambiantes possíveis e, por último, aborda o delicado problema das transformações institucionais da ordem, desde as suas origens laicas e pseudo-heréticas até à evolução no sentido monástico dos séculos XIV e XV. Este último ponto é, como se depreende da sua leitura, um dos aspectos mais ricos e férteis do estudo feito pela autora neste livro sobre o fenómeno Humilhado em Bérghamo. Bem explorado..., mas sempre na perspectiva institucional, podendo ter dado um cariz de espiritualidade maior nesta abordagem, o que reforçaria mais o seu alcance. Mesmo assim, avança-nos com a fronteira cronológica de Inocência III e sua aprovação como marco talvez mais importante da evolução da ordem a todos os níveis, clarificador que é da instituição e definição plena do fenómeno, para além de ter facilitado bastante a aprovação e aceitação quer pela Igreja, quer pela população em geral. Inicia-se a partir daqui, de uma forma mais sólida, todo o quadro de relações dos *fratres* com a administração e vida pública das cidades da Itália Setentrional, como Bérghamo.

Ainda no tocante à acção decisiva deste Papa, Brolis levanta um problema bastante interessante do ponto de vista da fundação das *domus humiliatorum* e respectiva vida interna na região bergamasca: se a sistematização operada por Inocência III reconhecia uma diferenciação já existente dentro do movimento, quando é que foi então recebida (ou em quanto tempo) pelas comunidades humilhadas a clara distinção institucional e se procede na realidade local a uma nítida divisão das casas segundo a tipologia das três ordens? A autora demonstra uma nova problematização do aspecto hierárquico das *domus*, distanciando-se da

cómoda solução que é Inocêncio III e propondo uma adaptação de região para região das directrizes teológicas deste Papa, desigualmente implantadas nas várias cidades e muitas vezes de casa para casa. É um problema novo, um questionar das fontes e mais um ponto quente na ainda relativamente nebulosa história dos Humilhados e reportável para o fenómeno similar de Bérghamo.

Com base neste quadro bem elaborado, a autora apresenta-nos assim uma construção histórico-geográfica actualizada da ordem desde o século XIII até ao século XIV. O primeiro século aparece-nos como o auge da expansão dos Humilhados na região de Bérghamo, com a multiplicação constante de fundações quer das várias divisões da ordem, quer femininas ou masculinas e por último, rurais e urbanas, com todas as suas peculiaridades e características. Este crescimento é também visível no aumento numérico de membros, paralelamente à sua crescente integração e intervenção social e pública com o aparecimento de figuras da ordem à frente dos designios da cidade e meio rural nos mais diversos ambientes e funções. O estreitar de relações entre os *fratres* e as instituições citadinas e rurais é, assim, um dos aspectos até agora desconhecidos que a autora evidencia e analisa com maior profundidade. A inspiração originária e os fortes ideais do movimento que atribuem um significado meritório ao trabalho (simultaneamente à revitalização cisterciense do trabalho manual) e também a heterogénea proveniência social dos seus membros e inicial escassez de bens imóveis que lhes solicitaram a iniciativa em várias direcções, são as causas avançadas por Brolis para a força económica e financeira e consequente valorização social e política, juntamente com a chamada dos *fratres* para os cargos administrativos. Tudo isto guindou a ordem e as suas figuras exponenciais para os mais altos cargos públicos, o que prova a sua participação activa no desenvolvimento de Bérghamo e da própria ordem, com o seu auge e plenitude no século XIII.

Sublinhemos, todavia, que os Humilhados não devem a sua origem a uma só pessoa, mas ao empenho de várias comunidades. Mais tarde, no princípio do fim da ordem, no século XIV, e devido à crise e com o intuito de salvar a ordem, alguns clamam por um fundador e atribuem-lhe um carisma capaz por si só de definir e fazer perdurar o ideal Humilhado, tal como os Franciscanos tinham a figura eterna do seu santo fundador - Francisco de Assis.

Em toda esta conjuntura desenvolvem-se os Humilhados, primeiramente acusados de heresia e "metidos no mesmo saco" dos Valdenses, Cátaros, Pobres de Lyon e outros, como diziam Zanoni ou A. di Stefano, amplamente refutados por Grundmann e Manselli, que inserem os *fratres* no clima religioso geral dos séculos XII e XIII. Avança-se até à ideia, como diz Brolis, de participação humilhada na Inquisição e oposição aos hereges, factor que terá levado Inocêncio III a favorecê-los e aprová-los como *Ordo*. Brolis, na passagem da pseudo-heresia para a anti-heresia, aborda a questão de uma forma um pouco superficial. Talvez pela escassez documental ou de estudos feitos sobre o tema para Bérghamo.

Em todo este panorama de desenvolvimento no século XIII e das boas graças dos *fratres humiliatorum* aparece-nos a Igreja de Bérghamo e seus bispos como

factores decisivos para a sua implantação na cidade e condado, embora de início, à rebelia do legado apostólico na Itália Setentrional, o que mostra, segundo Brolis, algumas reticências iniciais na Cúria Romana às directrizes de Inocêncio III relativamente ao caso dos Humilhados. Contudo, o panorama vai-se modificando com o fim do século XIII, pois na sua expansão e valorização, já amplamente mencionados noutras linhas, a ordem desvincula-se cada vez mais do controle diocesano, além de que depois do 3º Concílio de Leão foram-lhes subtraídos quaisquer cargos ligados à cura pastoral, a par do crescimento de importância de outras ordens mendicantes. Apesar da falta de documentos comprovativos das suas relações com os fiéis (alguns testamentos), pode adiantar-se, na opinião de Brolis, uma confiança cada vez maior dos testamentários a favor das outras ordens mendicantes, que com uma vida interna e espiritual mais intensa e menos pública, relegam para segundo plano os Humilhados. Com a criação da "Misericórdia" de Bêrgamo, a ordem perde terreno e capacidade de intervenção nessa área e no futuro nem fará parte dessas instituições caritativas.

É um futuro que começa a desenhar-se negro para a ordem a partir da segunda metade do século XIV, o século de todas as tormentas e catástrofes, que, tocando a tudo e a todos, não poupará também os mais fiéis servidores da causa divina, entre os quais os Humilhados. Estes, por demais estudados neste livro na variante regional de Bêrgamo, juntamente com outras ordens similares, sofrem o grande abalo provocado pela crise dos séculos XIV e XV que atinge as ordens mendicantes, como diz Brolis a certa altura, perdendo força e capacidade de adaptação e reconversão em detrimento dos Franciscanos e, em segundo plano, dos Dominicanos, muito mais versáteis e com um carisma original muito mais forte, já que conseguem continuar a engrossar as suas fileiras e a difundir os seus ideais por toda a Europa. Esta procura de soluções também os Humilhados tentaram, todavia em vão, através da (re)análise do seu passado. Segundo a autora, esta atitude é por demais evidente nas tentativas de recuperação de Giovanni da Meda como figura de santo fundador, apoiando-se em crónicas de Giovanni da Brera e Marco Bossi, membros da ordem. Todavia, tal retorno ao passado e a uma figura mística, não consegue travar ou aliviar a crise interna da ordem cuja história, pelo menos para o ramo masculino, se conclui no decorrer do século XVI. Ao mesmo tempo que numerosas comunidades mendicantes retornavam à inspiração original através do fenómeno da observância, o fim dos Humilhados desenhava-se já no horizonte.

Quais os principais sintomas dessa crise? A autora aponta-nos alguns, os possíveis, dentro do possível documental verdadeiro - factores políticos e económicos, externos à ordem, mas que acentuam a crise: passagem da Comuna para *Signoria* (período *visconteo*) e respectivas lutas de facções; epidemias e carestias (é o século da Peste Negra, recordemos) não poupam a cidade, assim como os pesados tributos senhoriais (alguns documentos testemunham de modo dramático as extraordinárias dificuldades com que se debatiam as *domus* bergamascas, principalmente as rurais). Contudo, e por efeito, a crise é também uma crise de homens, diz a autora, observável na contracção numérica dos membros, na redução

das comunidades (as rurais desaparecem e assiste-se à presença exclusiva dos Humilhados na cidade) e também na transformação institucional das *domus* sobreviventes no sentido de uma forma monástica mais tradicional, enquanto os fiéis (sobretudo os laicos) se voltavam sempre mais para os Mendicantes ou confraternidades a elas ligadas, isto para além do aparecimento de outros movimentos, de rigorosa disciplina e com maiores respostas às hesitações religiosas dos novos tempos. Perto do fim do século XIV, só restavam em Bérghamo as quatro casas cidadinas maiores (Galgario, Rasulo, Comunis e Bienzano) e a comunidade feminina de Santa Agata de Rasulo. Os seus poucos membros, desligados de todas as actividades e cargos atrás mencionados, dedicavam-se agora à mendicância. Além disto, como diz Brolis, envolveram-se em discussões internas sem registarem consenso algum, como aconteceu no caso da "*reformationem et statum monasterium, monialium et sororum humiliatorum*". Para finalizar este negro quadro dos últimos tempos dos Humilhados em Bérghamo (reduzidos agora a uma vida monástica evidente na utilização de uma adaptação humilhada da regra de S. Bento) e do norte de Itália em geral, a autora salienta como motivo decisivo, embora indirecto, o Concílio de Leão que, com a sua constituição *Religionum Diversitatem* em cuja base estão as restrições papais à multiplicação de novas famílias mendicantes, paralelamente ao sancionamento legal de todos os direitos dos Franciscanos e Dominicanos em relação à *cura animarum*, por um lado e à supressão das fundações religiosas nascidas depois de 1215, além das limitações à mesma *cura animarum* às outras ordens existentes antes daquela data, por outro. Implicitamente ou não, era aqui dado, como diz Brolis, um forte abalo às convicções humilhadas.

Para concluir esta análise ao livro *Gli Umiliati A Bergamo Nei Secoli XIII E XIV* de M<sup>a</sup> Teresa Brolis, bastante bom no conjunto geral a nível de clarificação e actualização científica e de investigação do estado da questão, bem escrito e dotado de pontos fortes muito bem esplanados, apesar de nele encontrarmos um ou outro aspecto menos aprofundado, poderíamos resumir a *Ordo Humiliatorum* com a opinião da própria autora:

«Il significato storico e l'originalità dell'esperienza umiliata furono, a mio avviso, l'aver costituito una sorta di minoritismo indigeno, simile a quello già studiato per l'area veneta e precedente a quello di matrice umbra, il quale, successivamente, mise in ombra tutte le esperienze analoghe nate in altri ambiti. Non si può, a questo proposito, negare che gli ideali vissuti da molti uomini e donne, fra i quali appunto gli umiliati, trovarono in Francesco d'Assisi la realizzazione più alta e foriera di duraturi sviluppi; e che, insieme ad altre e complesse cause, proprio l'impossibilità di rifarsi ad un originario carisma eccezionale come quello di Francesco concorse nel rendere irreversibile la crisi dell'*ordo humiliatorum*» (p.208-209). E do seu fim.

Danilo ZARDIN, *Donna e religiosa di rara eccellenza. Prospera Corona Bascapè, i libri e la cultura nei monasteri milanesi del Cinque e Seicento*, Firenze, Leo S. Olschki, 1992, 278 p.

Situada na continuidade dos interesses do A. pela cultura e vida de piedade na Lombardia de 1500 e 1600, esta obra de D. Zardin traz uma interessante aportação ao conhecimento da vida cultural dos mosteiros femininos milaneses deste período.

O A. toma como ponto de referência as disposições emanadas do arcebispado de Carlo Borromeo (outra das figuras em que também tem centrado a sua investigação) relativamente à renovação da vida claustral milanesa e em relação às quais procura avaliar o quadro ideológico em que se movia Soror Prospera Corona Bascapè.

O interesse pelos catecismos ilustrados que marcaram a produção editorial da Igreja da Contra-Reforma levou o A. ao contacto com um exemplar do *Institutiones christianae, seu parvus catechismus catholicorum*, da autoria do jesuíta Pietro Canisio e editado em Anvers por Cristophe Plantin, em 1589 e actualmente conservado na Biblioteca Ambrosiana. Traçando rapidamente os objectivos desta publicação, no quadro da formação espiritual da altura, o A. detém-se sobretudo no exemplar concreto da Biblioteca Ambrosiana, pela particularidade de que se reveste, ao apresentar, nas folhas livres e nos espaços brancos das páginas, um corrido de anotações, aí deixadas pela mão de uma monja citadina da segunda metade do século XVI e do primeiro decénio do XVII, Soror Prospera Corona Bascapè. No final do livro, em apêndice, o A. inscreveu pertinentemente as notas manuscritas de Soror Bascapè, precedidas de algumas páginas fac-similadas do referido catecismo, que permitem ao leitor visualizar a disposição, tamanho e características materiais das anotações, bem como apreciar o impacto e a beleza da imagem, neste tipo de catecismo da Igreja da Contra-Reforma.

A figura desta religiosa, focalizada sobretudo através das anotações manuscritas que deixou nas margens do catecismo de Anvers, constitui nesta obra uma espécie de paradigma que permite de algum modo ao A. reconstruir, ao longo dos cinco capítulos que compõem a obra, o ambiente cultural dos mosteiros milaneses da primeira idade moderna, que ele mesmo situa sob o signo de uma forte dominância da tradição, sobre a qual se exerciam depois "sottolineature inedite e spunti di originalità creativa" (p 13).

Logo na apresentação, o A. desvenda os seus pontos de partida e apresenta os pressupostos metodológicos e científicos que o orientaram no seu trabalho. Pressentindo a existência - hoje cada vez mais clara - de um intercâmbio bilateral verificado entre a sociedade e o claustro, D. Zardin afirma-se convicto de que o estudo de figuras de destaque, como o eram as monjas instruídas e autoras de textos escritos - e como o foi Soror Prospera Corona - "può diventare un contributo per la ricostruzione di un patrimonio intellettuale ben più ramificato e composito" (p. 12).

Na sua aproximação à cultura monástica, Zardin privilegiou uma

abordagem que ele próprio define como *genealógica* (p. 13): as suas pistas de documentação foram submetidas a um exame minucioso, no sentido de lhes reinserir os conteúdos na rede mais vasta dos envios, das fontes de sugestão, das práticas de leitura e escrita que se conseguiram colher na superfície dos testemunhos explícitos. No seguimento desta linha de orientação, o estudo e o interesse pelas anotações de Soror Bascapè acabaram por abrir caminho a uma investigação que se centrou nas raízes da cultura monástica, nos seus contactos e nos seus factores de dinamização e cujos traços determinantes o A. nos apresenta, quer no corpo dos capítulos, quer no extenso corrido de notas com que completa as informações fornecidas, recorrendo simultaneamente a uma extensa e actualizada bibliografia complementar.

D. Zardin situa a vida monástica de Soror Prospera Corona na convergência de duas formas diferenciadas de clausura, mais concretamente em pleno período de adaptação da vida religiosa dos mosteiros das humilhadas às prescrições gerais que instauraram, para a clausura feminina, nos últimos anos do século XVI, uma disciplina firme e uniforme (p.30), em nítido contraste com a pluralidade de formas de vida comunitária feminina, que marcara a clausura milanesa no início de quinhentos.

Toma o autor como pista inicial da sua investigação um inquérito aberto na sequência de uma inspecção arcebispal ao Mosteiro de Santa Maria Madalena al Cerchio, onde viveu a referida monja, e que havia detectado, numa das celas, um conjunto de poemets marcados por uma linguagem dessacralizante, em calão e com objectivos bem diversos dos estritamente edificantes, como seria conveniente a monjas observantes dos deveres da clausura. Os pormenores do interrogatório realizado durante os meses em que se arrastou o processo de suspeita contra as monjas de Cerchio permitiram a Zardin avançar um esboço de reconstituição do tipo de cultura de que poderia alimentar-se a sensibilidade de uma monja milanesa dos séculos XVI e XVII (pp. 155-199).

Assim, o A. toma como ponto de partida estes poemets que circularam no mosteiro de Cerchio durante a juventude de Soror Bascapè e que constituíram objecto da desconfiança da cúria e como ponto de chegada a versão reduzida do catecismo de Pietro Canisio, recomendado por Carlo Borromeo, anotada pela mesma Soror Prospera Bascapè, já numa fase avançada de idade e de vida claustral. Pretende-se, neste balanço, mensurar o sucesso dos ideais da Contra-Reforma sobre a vida dos mosteiros milaneses, apoiando-se nas notas referentes à vida monástica desta freira já idosa e, por isso mesmo, testemunho de uma adaptação ao novo modelo de clausura religiosa, mais sacralizado e mais condicionante (p. 106), concluindo-se que "il successo degli ideali tridentini, per quanto profondo e sinceramente condiviso esso fosse, non poté cancellare l'intera eredità delle abitudini e dei gusti raccolti dal passato"(p. 108).

Preocupado com as questões que se prendem com a circulação de textos (particularmente dos impressos) nas fronteiras cronológicas já citadas, Zardin procura inserir o exemplar do catecismo de Anvers simultaneamente na generalidade do quadro editorial da altura e no ambiente da clausura feminina milanesa durante o

arcebispado de Borromeo. Ao longo dos cinco capítulos da obra, o autor demora-se em considerações sobre as práticas de escrita e de leitura que envolviam a circulação dos livros, movendo-se, metodologicamente, no campo das perspectivas abertas por Roger Chartier. O entrelaçamento do impresso e do manuscrito que caracteriza o catecismo que pertenceu a Soror Bascapè é deste modo analisado como marca de uma prática cultural que não se restringiu ao ambiente monástico de então (p.116-124).

É sobretudo por estas páginas de uma contextualização alicerçada em perspectivas e em achados bastante recentes que a obra de D. Zardin constitui um riquíssimo fundo de informação. A comparação que o A. estabelece entre o catecismo de Anvers e outras quatro obras impressas, mais ou menos coetâneas, onde texto e imagens impressas se misturam com uma profusão de notas manuscritas confirma uma via fecunda de investigação e abre perspectivas curiosas a quem se situe nas águas da História Cultural. Neste confronto, o A. detém-se particularmente na análise de um livro de horas parisiense, pertença, por várias gerações, aos padres da família Flamant, no objectivo de clarificar e entender o complexo universo de manipulação dos livros impressos e de explorar os testemunhos que eles encerram sobre o universo de cultura dos seus detentores.

No último capítulo, ao retomar e esquematizar a reconstrução que esboçou das fontes culturais que estiveram na base das notas de Soror Bascapè, D. Zardin reconstitui, por conjectura, a biblioteca da monja (p. 202), salientando o lado reduzido do elenco de leituras confirmadas em termos explícitos. E se as leituras da monja, conjecturadas por Zardin na sequência de um rastreio das possíveis influências que se detectam nos seus escritos, nem sempre arrancam do leitor uma adesão sem reservas, a sua tentativa de compreensão do mundo cultural desta monja de 500 e 600 revela, sem dúvida, um alcance notável.

Isabel Morujão

Pilar MORENO RODRIGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Fundacion Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1992, 635 p.

Em boa hora se publicou esta tese de doutoramento em Filosofia, pela autora defendida em Salamanca. Com ela se enriqueceu a já vasta bibliografia molinosiana espanhola, desta feita proporcionando-se ao interesse público o estimulante sabor de novidade de alguns sugestivos ângulos de análise da obra do místico Molinos, perspectivada aqui dentro de um âmbito de abordagem tradicionalmente reservado ao pensamento filosófico, mas enriquecida com uma assumida e feliz atitude prática de cruzamento interdisciplinar. Bibliográfica e metodologicamente um já longo

caminho, desde uma obra marcante, de abordagem teológica: a tese de Jesus Ellacuria Beascoechea, sobre a *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos* (Bilbao, 1956).

Esta publicação é desde logo benemerente pela panorâmica geral dos estudos molinosianos que começa por oferecer, com uma relativamente actualizada resenha bibliográfica, e pelos *apêndices* finais da obra, que facultam ao leitor, a partir de exemplares reconhecidamente raros, o acesso a dois importantes textos impressos de Molinos: as *Cartas escritas a un caballero español desengañado para animarle a tener oración mental* e o *Breve tratado de la comunión cotidiana*, duas obras que, na época, com o *Guia Espiritual*, conheceram também uma tradução portuguesa, conservada inédita.

É muito singular e louvável que a autora, descomplexadamente, logo no início de um *estudo preliminar*, exponha o seu pensamento sobre a importância do tema da mística e do próprio «conhecimento místico» na actualidade, evocando raízes e diagnósticos vários que levaram Malraux a futurar, para a nossa civilização, o advento de um novo século «místico». Salutar é ainda que Pilar Moreno Rodriguez tenha procurado proceder a uma prévia dilucidação dos conceitos de mística e contemplação, chamando a atenção, em breve apontamento, para o fosso que separa o «estado místico» do «estado psicótico», outrossim sublinhando, contra lugares comuns e pervivências mentais de todo um legado mecanicista e dualista arrancando do racionalismo cartesiano, a grande aproximação de interesses e paralelismos existentes entre atitudes místicas tradicionais e importantes orientações da ciência de hoje, patentes desde logo, por exemplo, numa aguda percepção comum da íntima e profunda unidade do universo (pp.65- 89).

Ainda preliminarmente, a autora analisa a estrutura e intencionalidade do *Guia Espiritual*, caracterizando-o como um manual de orientação para iniciados na vida de oração, e como tal, de orientação em «ese viaje en el que se arrancan las escamas de la perplejidad de los ojos y se desembaraça el corazón para llegar al más puro centro donde Dios mismo tiene su morada»(p.120); isto é, enfatiza-se que, como «forma de pensamento», no *Guia* se está perante a proposta de um tipo de conhecimento sapiencial, íntimo, vivencial e experiencial, não apenas correspondente a uma constante do "génio" peninsular, mas afinal resultante da própria inserção e definição desta obra no contexto da tradição mística ocidental. Ao ler a síntese da autora sobre esta questão (no capítulo intitulado *Mística e filosofia espanhola*), recordamos ideias expostas na velha mas sempre útil *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España* de D. Pedro Sainz Rodríguez, um "clássico" posteriormente citado, ao lado de outras obras evocadas, quando se tratar, já no âmbito dos denominados «temas centrais», de situar Molinos no quadro geral da mística espanhola.

Nesses «temas centrais» reveste-se com efeito de particular interesse a atenção consagrada às fontes de Molinos. Dominando uma bibliografia actualizada e revelando uma reflexão amadurecida e segura, Pilar Moreno Rodriguez valoriza, nas influências mais próximas ao quietista aragonês, a ambiente da geral da espirituali-

dade valenciana no século XVII, particularmente da piedade oratoriana que estava por trás da escola de Cristo local, derivada «do espírito e método de San Felipe Neri» (Sanchez Castañer), escola essa, dentro desse espírito, adepta também da comunhão frequente. Mas um estudo sobre o complexo formado pelo conjunto destas escolas de Cristo continua a fazer falta, apesar de a própria leitura de algumas das suas constituições, que em certos casos foram impressas, ser altamente reveladora; seja-nos lícito lembrar, por exemplo, quanto a esta questão das fontes e influências, que na escola da cidade de Sória, segundo as respectivas constituições, se deveriam ler «las meditaciones del Beato Fray Pedro de Alcantara, las del Venerable Fray Luis de Granada», as do Padre Luis de la Puente, as obras de Santa Teresa, «particularmente el camino de la perfeccion», o *Libro de la Vanidad del mundo*, de Frei Diogo da Estella (autor de larga fortuna, também em Portugal), e, - proximidade bem natural ao franciscano navarro, fiel discípulo de Kempis -, «el libro celestial del Comptentus Mundi», ou «otros semejantes», - conclui-se, depois de definido o tónus do pequeno *corpus* orientador. Neste contexto, é de crucial pertinência a observação feita por J. Ignacio Tellechea Idígoras que, no Prólogo desta obra, lembra ao leitor, (e não propriamente à autora, que disso tem assumida consciência, e que, de resto, se apoia aqui na competente e conscienciosa investigação sobre as fontes do *Guia*, realizada pelo mesmo Tellechea Idígoras aquando da edição crítica dessa obra), que um estudo deste tipo não se pode limitar às citações explícitas feitas por Molinos, nelas de resto bastante avaro: « En efecto, Molinos parece desprenderse expresamente de toda pretensión de originalidad, quando no intentar rescatar una tradición demasiado olvidada o despreciada. Sólo insertándolo en esta, calibraremos debidamente la profundidad de su pensamiento en sus raíces más claras y no lo convertiremos en un aerolito descendido no se sabe de qué planeta. Las claves fundamentales de la Guía Espiritual no creo que sean originales; mas esta aparente pérdida de originalidad no hace sino afianzar su pensamiento en una larga tradición, libre de las máculas que sobre su personalidad se abatieron y por eso mismo sustento firme de ideas que pueden parecer extrañas o novedosas».

Depois de, no capítulo seguinte, nos ter apresentado uma breve síntese sobre a irradiação e influxos do pensamento de Molinos nos âmbitos religioso e filosófico, Pilar Moreno Rodriguez vai, no núcleo central da sua tese, concentrar-se em questões postas por uma análise da linguagem do *Guia Espiritual*, para, numa leitura filosófica dessa linguagem mística de Molinos, enfatizar afinal a perenidade e fertilidade das respostas epocalmente ensaiadas pelo aragonês a eternas questões do homem. Uma fina e profícua análise do texto molinosiano, mas que, como reconhece Tellechea Idígoras (Prólogo p.13), seria susceptível de mais amplos frutos, se estendendo-se a outros autores espirituais do caldo de cultura que epocalmente rodeou e esteve subjacente à redacção desta obra. Aliás, segundo cremos e acusa a bibliografia, quando ultimou a sua tese, pôde contar já a autora com um bom instrumento de trabalho entretanto publicado, e particularmente útil para um cotejo literal ou ideológico das expressões usadas por Molinos com as que foram empregues por outros autores anteriores e coevos do *Guia*, pois em 1991 (F.U.E.,

Madrid), J. Ignacio Tellechea Idígoras, com a colaboração de Juan Carlos Sánchez e Javier Santa Clotilde, publicou um prestimoso *Lexico de la Guia Espiritual de Miguel de Molinos*.

O *nada*, o *conhecimento* e o *homem* são os três grandes temas do *Guia Espiritual* em que se centra a autora para nos fornecer a antropologia e o quadro de pensamento de Molinos; e a verdade é que, habituados a toda uma tradicional toada de negativismo apoloético anti-molinosiano, encontramos nestes capítulos pertinentes elementos de reflexão que voltam a colocar tudo ao invés: não apenas, de novo, com a primeira posição dos teólogos que coevamente aprovaram e louvaram a obra, se afirma claramente a ortodoxia da *quiete* molinosiana, como rasgadamente se defende existir em Molinos uma atitude antropológica «claramente optimista y liberadora» (p.529), aparecendo o *Guia* como um monumento à afirmação do «homem novo» (pp.531-535), como obra resultante «de la enorme virtud y nobleza del espíritu de aquel que persigue alumbiar y empujar al hombre un paso más, un escalón más en su desarrollo evolutivo». E, é claro, com que argumentos poderá alguém negar, na pessoa do aragonês, subjectivamente, a realidade deste esforço, derivado de gerais e próprias obrigações apostólicas e de estado? Mas cumprirá, em todo o caso, evitar cair de Cila em Caribdis, deixando de considerar ou valorizar as circunstâncias biográficas concretas de Molinos, como continuará a ser necessário investir na exploração de toda a documentação referente aos contextos e circunstâncias concretas de actuação do mestre aragonês, dos seus adeptos e sequazes. Quanto à «humildade» e «realismo» propugnados por Molinos na aceitação de cada um de si mesmo e das suas «sombras», e alegada atitude «terapêutica» do *Guia* (p.530), lembramos que, neste particular aspecto, a autora se aproxima do pensamento de R. A. Knox, que em *Enthusiasm*, Cap.11.º, chamara já a atenção para quanto este tipo de discurso constituía uma mensagem de esperança para almas escrupulosas.

Será que, como com finura diz o prefaciador desta tese, no afecto da autora pela obra, neste caso também, o amor viu mais e melhor que o ódio ou a indiferença?

Pedro Vilas Boas Tavares

Frei Agostinho da CRUZ, *Sonetos e elegias*. Estudo, estabelecimento crítico do texto e notas de António Gil RAFAEL, Lisboa, Hiena Editora, 1994, 270 p.

Se houvesse a necessidade de demonstrar as dificuldades e as exigências que todo o exercício de crítica textual apresenta ao investigador que corajosamente decida enveredar por esta área de estudos, a presente edição dos *Sonetos e elegias* de Frei Agostinho da Cruz poderia servir de eloquente exemplo. Na verdade, se são

claramente visíveis o esforço, a seriedade intelectual e a preocupação de rigor científico que António Gil Rafael investiu na preparação deste trabalho, é igualmente inegável que os resultados alcançados só muito parcamente recompensam tal investimento.

Apresentada no estudo introdutório como um exercício académico no qual se procuram aplicar ao caso de Frei Agostinho da Cruz os métodos de crítica textual teorizados por Aurelio RONCAGLIA e Silvio AVALLE, esta edição pretende ser *reconstrutiva* daquela parte da poesia do célebre irmão de Diogo Bernardes que delimitou como *corpus*. Face ao conjunto de fontes que até hoje foram recenseadas, qualquer edição *interpretativa* terá, efectivamente, de ser excluída, e mesmo o objectivo limitado que o autor do presente trabalho se propôs atingir afigura-se-nos problemático. Com efeito, os textos que lhe servem de base são apógrafos do séc. XVII - os ms. BNL 7691 e BPMP 1100 - e do séc. XIX - o ms. BGUC 1237 - incompletos e não inteiramente fidedignos. Por outro lado, são critérios negativos que justificam a escolha da lição do códice lisboeta como «manuscrito de base», uma vez que Gil Rafael reconhece ter optado por este porque, «embora não sendo um «codex unicus», é (...) o mais isento de erros e de falsas atribuições, além de ser a cópia mais antiga e mais completa com poemas do autor» (pp. 18-19). Aliás, o investigador dá-se conta das dificuldades que tais circunstâncias acarretam, acabando por declarar, honestamente, que optou por «publicar todas as composições encontradas nos três manuscritos (...), depois de excluídas as composições com atribuição divergente ou controversa» (p. 28). Diante do panorama que se lhe deparou, enquanto desenvolvia o seu trabalho, A. Gil Rafael não poderia senão concluir pela adopção deste critério, uma vez que, como escreve na p. 23, «o estabelecimento do *stemma codicum* revela-se-nos (...) tarefa irrealizável, pois faltam os estudos paleográficos, estemáticos e codicológicos dos membros das possíveis famílias dos manuscritos recenseados».

Tendo em conta os condicionalismos apontados e a ausência de indicação autoral clara e inequívoca na grande parte dos manuscritos recenseados, não surpreende que o trabalho de A. Gil Rafael se revele algo avaro em contribuições importantes, no domínio do estabelecimento do cânone poético de Frei Agostinho da Cruz, relativamente às investigações levadas a cabo por Vitor M. de Aguiar e Silva, divulgadas no seu trabalho sobre o *Maneirismo e barroco na poesia lírica portuguesa*. Todos os sonetos e elegias que Gil Rafael excluiu da obra do frade arrábido seguem as propostas de Aguiar e Silva; a elegia XII já havia sido publicada por este estudioso no referido trabalho; as suspeitas geradas pelos sonetos castelhanos do manuscrito portuense têm a mesma origem. Em termos de apuramento de autoria, os esforços desenvolvidos levaram a resultados que, infelizmente, pouco acrescentam ao que já era conhecido...

Postos perante a realidade da ausência de progressos trazidos por esta edição à problemática autoral que envolve a obra poética do místico arrábido, é inevitável que confessemos alguma frustração; não deixaremos, apesar disso, de sublinhar o valor e o interesse de que se reveste o presente trabalho. Se mais não

houvesse, o simples facto de trazer para a actualidade os problemas de crítica textual que a obra de Frei Agostinho da Cruz e, de um modo mais amplo, dos poetas portugueses dos séculos XVI e XVII, coloca, seria, por si só, de louvar. Há, no entanto, que elogiar também o esforço desenvolvido para tornar mais acessível ao grande público uma parte importante da poesia de um clássico da literatura portuguesa que tem sofrido a injustiça de um desconhecimento demasiado generalizado. Acresce ainda que, ao optar pela versão do ms. 7691 da BNL, Gil Rafael veio proporcionar o conhecimento mais largo de uma lição em muitos casos diferente do texto divulgado pela edição de Mendes dos Remédios, e, ao reunir um apreciável número de variantes conservadas em diversos outros manuscritos, proporcionou a todos os admiradores do místico cantor da Arrábida uma aproximação mais informada da sua obra. Nesta linha de raciocínio, somos forçados a interrogar-nos se não teria sido mais útil - mesmo se não corresponde aos objectivos específicos deste trabalho académico - publicar o texto integral do referido manuscrito lisboeta. Se tivesse optado por esta hipótese, o investigador teria tornado acessível ao grande público um conjunto mais completo da poesia do frade arrábido, permitindo incluir, nomeadamente, as suas élogas - que não têm levantado qualquer problema de autoria e que constituem uma parte nuclear da sua obra.

De lamentar na presente edição dos *Sonetos e elegias* é a ausência de um índice de primeiros versos, instrumento de trabalho extraordinariamente útil para quem desenvolve qualquer investigação científica nesta área de estudos, bem como a falta de um verdadeiro estudo introdutório que pusesse o leitor menos informado em contacto com a personalidade do autor, as suas preocupações literárias e espirituais e que traçasse um breve quadro do contexto socio-cultural e religioso em que se inserem a sua vida e a sua obra. Com efeito, o «esboço biográfico do poeta» (pp. 30-35) não faz mais do que repetir informações veiculadas pelos seus biógrafos setecentistas, caindo por vezes em interpretações biografistas da obra literária - uma atitude que está frequentemente na origem de equívocos e erros de interpretação. É este o caso da utilização que se faz de certos versos da écloga XII e do soneto II, nas páginas 30-31, os quais são objecto de uma montagem tendente a demonstrar que o jovem Agostinho Pimenta teria decidido ingressar na Ordem de S. Francisco bruscamente, «desencantado, talvez invejado, ou quem sabe, traído por aqueles que considerava seus amigos». Para lá da dificuldade - ou, até, impossibilidade - de datar com algum rigor as composições, as preocupações de rigor que o trabalho científico impõe aconselhariam a encarar de modo mais crítico as afirmações e as interpretações de José Caietano de Mesquita, como acertadamente se fez para a fixação do cânone literário do poeta. Alguma imprecisão é, ainda, revelada quando se pretende esboçar uma contextualização para a religiosidade de Frei Agostinho da Cruz. Com efeito, são sempre de evitar os lugares-comuns aparentemente pacíficos, mas que tantas vezes veiculam concepções completamente ultrapassadas, reflectindo uma clara incompreensão da complexidade dos fenómenos culturais. É o caso da afirmação que se pode encontrar na página 33, segundo a qual «os frades capuchos estavam imbuídos de um espírito ascético-místico, quase visionário, espírito não já

próprio da piedade humanista, mas sim dos fins da Idade Média». Esquecendo de sublinhar que, no que respeita às transformações de natureza cultural, não se podem considerar rupturas brutais nem descontinuidades absolutas, tal asserção poderá induzir o leitor mais desprevenido à incompreensão do que foi o chamado «humanismo cristão», bem como de toda a problemática envolvida nesse movimento generalizado de reforma das ordens religiosas que deu origem, nomeadamente, à Província da Arrábida, em que professou Frei Agostinho da Cruz.

Sem esquecer as falhas, reconheça-se a coragem de quem ousou investir num campo de estudos que apresenta mais escolhos e frustrações do que resultados proporcionais ao empenho e esforços empregues, sabendo-se como este género de trabalhos acaba sempre por se apresentar incompleto e vulnerável a críticas. Não é por acaso que escasseiam os estudos no domínio da crítica textual: como escrevia, com a autoridade que se lhe reconhece, Aguiar e Silva, tais estudos «exigem muita pesquisa, muito tempo, muita paciência e muito saber»...

Luís de Sá Fardilha