

Recensões

Padre António VIEIRA, *Clavis Prophetarum / Chave dos Profetas*, Livro III, Edição crítica de Arnaldo do Espírito Santo, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000, pp. 795

A 13 de Julho de 1697, poucos dias antes de morrer, ditava Vieira a sua última carta, dirigida ao Geral da Companhia de Jesus. Nessa carta, escrita em latim, pode ler-se (segundo tradução de Arnaldo do Espírito Santo): «Nas elucubrações, em que de há muitos anos a esta parte afincadamente medito acerca da *Consumação do Reino de Cristo na Terra*, trabalha juntamente comigo, empenhadamente, o Padre António Maria Bonucci (...). Apoiado no zelo deste homem e no seu empenho espero, sob o auspício da divina Majestade, no próximo ano dar a última demão a esta dissertação, há tanto tempo iniciada, e colocar-lhe um ponto final».

Retenhamos as informações que este texto nos fornece acerca das circunstâncias da elaboração desta obra de Vieira, aqui designada de *Consumação do reino de Cristo na Terra*, título que noutros textos o autor faz corresponder ao de *Clavis Prophetarum*. Em primeiro lugar o facto de a obra se encontrar então ainda em elaboração e de Vieira, com a colaboração do padre Bonucci, prever ser necessário mais um ano para a concluir. Mas não lhe foi concedido esse tempo, pois a sua vida terminou cinco dias depois, em 18 de Julho de 1697, tendo assim ficado incompleta esta obra a que o autor se dedicava há longos anos, como afirma reiteradamente em vários dos seus textos. Com efeito, o pensamento messiânico de Vieira foi sendo formulado ao longo do tempo em textos vários, de cariz e função diversificados, desde textos (parenéticos e outros) de carácter panegírico e um tanto áulico, a textos de apologia e autodefesa perante o tribunal do Santo Ofício, a reflexões essencialmente teológicas e hermenêuticas. Da obra conhecida correntemente pelo título de *Clavis Prophetarum*, obra que retoma linhas fundamentais de pensamento anteriormente expressas noutros textos, mas que apresenta aspectos muito diferentes na sua abordagem, sabemos que foi escrita em grande parte durante os anos que passou em Roma (1669-1675) e depois continuada nos anos finais na Baía (1681-1697), quando a preparação da edição dos seus sermões lhe deixava pouco tempo livre para se dedicar à sua obra predilecta, facto de que repetidamente se lamenta.

A obra estava, portanto, incompleta à data da morte do seu autor. E é esta incompletude, bem como a história algo confusa da sua transmissão, que tem feito da *Clavis Prophetarum* um texto praticamente inacessível. Se é certo que, logo após a morte de Vieira, houve a preocupação de salvar todo o seu espólio; se, em relação à *Clavis*, houve o cuidado de encarregar o seu colaborador padre Bonucci de elaborar uma cópia da obra, essas providências não foram suficientes para evitar, não só o desaparecimento do original, como a alteração da ordem dos cadernos escritos. Até agora o conteúdo da obra tem sido vulgarmente conhecido apenas através do relatório elaborado em 1714 pelo padre Casnedi, por ordem do Inquisidor-Geral D. Nuno da Cunha. Este texto não só procede à «qualificação» da obra no aspecto doutrinário, como apresenta um resumo do seu conteúdo e uma descrição física do manuscrito. É um documento importante, testemunho directo de alguém que analisou cuidadosamente o original; mas é apenas isso: um testemunho relevante na história da transmissão do texto.

E assim, ao longo de três séculos, transmitida por vários manuscritos, ordenados de formas diversas, contendo capítulos e outros trechos sem clara integração no conjunto, a obra tem resistido às tentativas de publicação.

Nestas circunstâncias, compreende-se a emoção dos estudiosos de Vieira perante esta edição em que nos é dada, não ainda a totalidade, mas uma parte importante desta obra, o seu Livro III. Trata-se de um trabalho monumental levado a cabo por Arnaldo do Espírito Santo que, como repetidamente faz questão de lembrar, se lançou nesta tarefa em colaboração com, e por iniciativa de Margarida Vieira Mendes. Tendo o texto chegado até nós através de numerosas cópias manuscritas (são aqui recenseados catorze códices), procede o editor ao seu minucioso cotejo, dando não só o registo das variantes, mas também um quadro comparativo das diferenças de estrutura que este Livro III nelas apresenta. A escolha deste Livro para iniciar a publicação da *Clavis* é justificada na Introdução do volume por razões de ordem essencialmente pragmática, dada a relação das questões nele tratadas com as abordadas no resto da obra e as suas repercussões na estruturação do conjunto do texto.

Este Livro ocupa-se da pregação universal do Evangelho, considerada condição essencial para a consumação do reino de Deus na terra. O tratamento desta questão é precedido de dois capítulos em que se equaciona a questão da legitimidade da tentativa de perscrutar os tempos das coisas futuras (partindo da palavra de Cristo que parece proibi-la: «Não vos pertence a vós saber os tempos e os momentos que o Pai reservou ao seu poder»), num trabalho argumentativo de confirmação e refutação em que se exhibe desde logo a vasta erudição de Vieira e a sua habitual subtileza na exegese dos textos escriturísticos. Só depois entra o autor no assunto deste Livro. E o texto que se segue deixará decepcionados os leitores que eventualmente esperassem revelações surpreendentes ou mirabolantes reflexões acerca desse longamente sonhado Quinto Império. Como fizeram notar Margarida Vieira Mendes e Arnaldo do Espírito Santo em trabalhos preparatórios desta edição, não há nesta obra o tom eufórico, triunfalista, patriótico e mesmo propagandístico da *História do Futuro* e do seu *Livro Antepimeiro*. Em vez disso temos reflexões de carácter filosófico-teológico, expostas por um espírito ecuménico que aborda as questões não numa perspectiva nacional, mas na perspectiva universal da Igreja de Cristo. Reflexões marcadas também profundamente pela experiência de alguém que sofreu na carne as dificuldades do trabalho de evangelização e que tem a consciência dolorosa da decepcionante insuficiência desse trabalho. É essa experiência que lhe dá o direito de contestar a voz de autorizados teólogos que negam a existência de uma invencível ignorância de Deus em qualquer homem. Este missionário, que tão bem conhece os índios do Brasil e que deles dá uma imagem profundamente negativa (como tantos outros autores dos séculos XVI e XVII que passaram por idêntica experiência), não hesita em afirmar que há neles uma invencível ignorância de Deus; logo, a misericórdia divina não poderá condená-los às penas eternas, pois não tiveram meios de aceder ao conhecimento de Deus e à fé que salva. E então surge uma das questões essenciais deste Livro: se há tantos homens sem qualquer possibilidade de conhecer a Cristo e a sua doutrina, se o trabalho dos missionários, com todo o seu esforço heróico, é comprovadamente insuficiente para espalhar a palavra de Deus por todo o mundo, como pode concretizar-se a pregação universal e a subsequente conversão de todo o mundo a Cristo? A resposta do autor a esta questão é de uma tocante humildade.

O ardor apostólico que o impelia nos seus tempos de missionário, que o levava a arrostar com todo o tipo de perigos e dificuldades e imprimia à sua acção um febril carácter de urgência, como quem sabe que tem tarefa de suma importância a desempenhar num prazo cujo termo se aproxima, dá agora lugar à consciência do limitado alcance do esforço humano. Por isso, à pergunta sobre quais os meios com que deve ser incrementada a pregação do Evangelho para a plenitude do reino de Cristo na terra, responde com a crença na acção directa de Deus: inspirando os pregadores, que pregarão «com o verbo dado por Deus» e não «com as palavras da humana sabedoria»; concedendo aos seus ministros o poder de fazer milagres para converter os infieis; insinuando directamente a fé nas almas que o não conhecem, «suprindo por si mesmo a insuficiência dos meios naturais» e neutralizando com o seu poder todas as dificuldades de evangelização que os homens, fracos e limitados, são incapazes de superar. Quanto aos instrumentos que impulsionarão a propagação do Evangelho, considera Cristo como o «primeiro e supremo instrumento», o qual se servirá de instrumentos humanos: homens de santidade notória, com destaque para o Papa ou Pastor Angélico (figura recorrente em textos messiânicos desde a Idade Média), e príncipes seculares que porão o seu poder ao serviço da construção do reino de Deus. E a questão final (que remete para a questão inicialmente formulada) sobre o tempo em que se realizará a conversão universal, questão que é debatida em confronto com o parecer de outros teólogos e comentaristas, apenas obtém como resposta que esta conversão universal, que constituirá o reino de Cristo consumado na terra, se completará antes da vinda do Anticristo.

A fechar este Livro temos a visão da esperança em todo o seu esplendor: a afirmação da «certeza absolutamente inegável» de que todo o mundo há-de um dia ser cristão. E então a Igreja de Cristo será perfeita na sua plenitude; então haverá um só rebanho e um só pastor, e Cristo reinará finalmente em todo o mundo.

Destaque-se nesta edição o trabalho de tradução, que justamente acaba de ser galardoado com o Prémio União Latina de Tradução Científica. Arnaldo Espírito Santo consegue dar-nos em português a beleza e o ritmo do estilo elegantemente barroco do latim de Vieira. E a Biblioteca Nacional teve a feliz iniciativa de, além da edição bilingue, publicar um outro volume apenas com o texto em português (acompanhado de notas e glossário), tornando assim este texto de Vieira acessível a um maior número de potenciais leitores.

Maria Lucília Gonçalves Pires

Lorenzo SCUPOLI, *Combattimento Spirituale* (Presentazione del Card. Michele Giordano, Introduzione di Bartolomeo Mas, C.R.), Ed. San Paolo, Milano, 2000, 209 pp.

Integrado numa rica e expressiva colecção de «mestres» de espiritualidade, a publicação, pela terceira vez, deste belo livro, reproduzindo o texto «autêntico» da edição de Roma de 1657, «a cura di Angelo Pizzarelli», merece realmente destaque especial.

Uma breve mas oportuna apresentação do Cardeal Michele Giordano (5 e 6), arcebispo metropolitano de Nápoles, enfatiza a actualidade evangélica de um livro de 1589, amplamente traduzido e divulgado, «formador de tantas consciências de santos», no qual se reflecte a exigência de renovamento da Igreja post-tridentina, e outrossim revelador de que, afinal, a espiritualidade cristã de todos os tempos sempre se apresenta e apresentará como luta e combate...

Com efeito, como na sua sóbria e escorreitíssima Introdução vinca Bartolomeo Mas (7), desde 1589, ano em que pela primeira vez a obra surgiu a lume, em Veneza, nunca mais as edições do *Combattimento Spirituale* conheceriam interrupção duradoura, de modo que quem hoje toma entre mãos este simpático volume, qualquer que seja o impacto pessoal-vivencial que a sua leitura alcance em si, necessariamente se há-de sentir interpelado pelo efeito produzido em larguíssima esteira de leitores que o precederam, sobretudo sabendo-se (cf. v. g. Benedetta Papàsogli, *Gli Spirituali Italiani e il «Grand Siècle»*, Roma, 1983, 50) que entre os primeiros e mais ilustres se encontra S. Francisco de Sales, durante dezoito anos fazendo dele o seu «caro» e «favorito» livro de bolso, e nele todos os dias lendo algum capítulo ou, ao menos, alguma página, segundo o fidedigno testemunho do bispo de Belley...

Como se sabe, o *Combattimento Spirituale* surgiu anónimo em 1589, e foi então sucessivamente atribuído a Girolamo Porcia, ao beneditino espanhol Juan de Castañiza, ao jesuíta italiano Achille Gagliardi, e até a Nicodimo Aghiorita, monge do Monte Ato, apenas se tendo apresentado, pela primeira vez, com o nome do seu verdadeiro autor, em Bolonha, em 1610, poucas semanas depois da morte de Lorenzo Scupoli, e quando já circulavam uma cinquentena de edições anónimas (Eulogio Pacho, *Storia della Spiritualità Moderna*, Roma, 1984, 40).

Bartolomeo Mas responsabiliza justamente Francisco de Sales, que na Pádua dos seus estudos de jurisprudência conheceu o *Combattimento Spirituale* e, certamente, a pessoa de Lorenzo Scupoli, pelo impulso inicial que permitiu a revelação do verdadeiro autor desta obra (o estudante falava de um «santo religioso da ordem dos teatinos» que por alegada humildade havia omitido o seu nome) e uma mais aprofundada compreensão do seu pensamento (8 e 47-48).

Sobre a vida de Lorenzo Scupoli, consciente dos poucos dados das fontes arquivísticas e bibliográficas, apesar de sobre ela intentar lançar «um raio de luz», Mas vê-se constringido a reconhecer que o «silêncio» e a «obscuridade» rodeiam a peregrinação terrena de Francisco de Otranto ou *Hydrunto*, homem já maduro quando, em 25 de Janeiro de 1571, depois do tirocínio do noviciado, mudando o seu nome para Lourenço, ingressa na Ordem dos Clérigos Regulares fundada por S. Caetano de Thiene (9).

Depois da recepção do presbiterado na casa teatina de Piacenza (Natal de 1577) e da sua passagem pelas casas de S. António de Milão e S. Ciro de Génova (nesta última dando provas de grande dedicação na assistência aos doentes da epidemia de 1579), um outro grande «mistério»: D. Lorenzo d' Otranto é submetido a uma severíssima condenação por parte do capítulo geral da sua ordem, reunido em Veneza em Maio de 1585. Sofre pena de cárcere por todo aquele ano e suspensão «a divinis», e esta sentença, reexaminada e confirmada pelo capítulo de 1588, mantém em vigor a suspensão, até 26 de Abril de 1610.

Se, como informa Bartolomeo Mas, os teatinos costumavam dar às chamas os escritos resultantes de inquéritos e processos movidos contra os seus confrades (11), inútil será colocar grandes esperanças em ainda virmos a conhecer, por informação de arquivo, as verdadeiras razões do referido processo e correspondente condenação. Porém, é indisputável que o «delito» foi então considerado muito grave, e neste particular não nos parece suficientemente razoável aceitar, pacificamente, como acaba por fazer o

autor da Introdução (16), que tudo se terá limitado a uma vergonhosa calúnia, «revestida habilmente com as aparências da verdade», oferecendo ao virtuoso Scupoli, um excelente pretexto para, sem protestos de inocência, se humilhar e resignar à vontade de Deus, sacrificando a «honra» e estimação humanas... Admitindo embora que assim possa ter sido (e seria bom que se precisasse bem o tipo de calúnia), porque não aprofundar, ao lado desta hipótese, a possibilidade de, em tempos de controvérsia em matérias de oração mental-contemplação e de *De auxiliis*, Scupoli ter incorrido em supostos ou efectivos erros de doutrina, aproximando-se eventualmente da *praxis* ou da teoria de autores e directores espirituais futuramente considerados «pré-quietistas»? Retenhamos que, de há muito, foi salientado já o extraordinário influxo do dominicano Battista da Crema na espiritualidade lombarda de quinhentos (S. António M. Zaccaria, S. Caetano de Thiene, S. Jerónimo Emiliano), e outrossim em Serafino da Fermo e no autor do *Combattimento Spirituale* (Massimo Petrocchi, *Storia Della Spiritualità Italiana*, Roma, 1984, 241-243). Pois sabendo-se que, não obstante a sua fundamental ortodoxia, por causa de algumas formulações menos felizes e exageradas, a «desgraça» se abateu sobre os escritos de Battista da Crema, finalmente inseridos no *Index* tridentino dos livros proibidos, porque não admitir que Lorenzo Scupoli tivesse de enfrentar idênticas contrariedades, relacionando-as, nomeadamente, com essa filiação battistiana? Nesse caso, o referido castigo do capítulo geral dos teatinos, poderá mesmo ser encarado como uma forma de antecipar e esconjurar outras ameaças, certamente mais graves para Scupoli e para o seu instituto, e como uma acrescida garantia de segurança, providencialmente conferida ao *Combattimento*...

Na Introdução, a propósito dos aspectos biográficos de Lorenzo Scupoli, clara e sucintamente defrontados por Bartolomeo Mas, chama a atenção o especial sublinhado do papel reconhecidamente desempenhado pela casa de S. Paolo Maggiore, de Nápoles, alfofre de teatinos com grande protagonismo na reforma católica em Itália, onde passaram parte da sua vida S. Caetano, o beato Giovanni Marinoni, que foi mestre de noviçado do beato Paolo Burali d'Arezzo e de Santo André Avelino, este último, por seu turno, com o Padre Girolamo Ferro, mestre de noviços do autor do *Combattimento Spirituale* (9), obra a curto trecho recomendada por Santo André e considerada emblemática da espiritualidade teatina das primeiras gerações (49).

Nos apartados com referência a edições e traduções estrangeiras (12-18), apesar de estarmos diante de boa síntese com abundante e exacto pecúlio de notícias, não há, como esperávamos, a mínima referência à fortuna desta obra em terras lusas. Todavia algo se poderia e deveria dizer: lembrar a edição lisboeta de 1630, em tradução espanhola de Luís de Vera, a primeira impressão na língua portuguesa da tradução devida a Camilo de S. Severino, futuro bispo de Salamina, levada a cabo em Paris, em 1666, pelo zelo do Marquês de Sande, embaixador português junto de Luís XIV, e, finalmente, a edição lisboeta de 1707 de nova tradução portuguesa, devida ao teatino Tomás Beckeman (cf. Lorenzo Scupoli, *Combate Espiritual*, Lisboa, 1756, Prologo)... Haveria ainda que lembrar, necessariamente, que o *Combate* era obra muito estimada, recomendada e divulgada por uma das mais representativas e marcantes personalidades do seiscentismo luso: Frei António das Chagas (cf. Maria de Lourdes Belchior PONTES, *Frei António das Chagas, um homem e um estilo do Séc. XVII*, Lisboa, 1953, 339, e José Adriano de Carvalho, *Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII*, in *Via Spiritus*, 4, 1997, 15-28).

O escopo da obra é, consabidamente, simples e tradicional, não podendo mesmo ser outro: levar o homem ao encontro de Deus, cujo amor e bondade se reconhecerão e contemplarão, para isso incentivando-o à luta pela extirpação dos vícios e paixões desordenadas. Scupoli move-se na senda da mais pura tradição ascética cristã, e como, com clarividentes ilações, o evidencia Bartolomeo Mas (29-31), *Combattimento Spirituale* é obra em que claramente se afirma o «protagonismo da vontade». Por isso, com plena razão e oportunidade, quis Scupoli evocar, no início do seu tratado, o texto da 2.ª Epístola de S. Paulo a Timóteo (2,5)... De resto, a apresentação da vida cristã como luta, e de Cristo como nosso «supremo capitão», também ela se ajusta a moldes tradicionais, patentes, por exemplo, nas metáforas militares da *Imitação de Cristo* (Livro III, Cap. XXXV) e dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio, no uso de imagens de uma *caballeria a lo divino* (basta lembrar *Caballería Cristiana*, de Jaime de Alcalá, O.F.M., Valencia, 1515), ou na pedagogia do ideal cristão do cavaleiro, exemplificada pelo *Enchiridion* erasmiano. Enfim, um caminho inaugurado na época apostólica por S. Paulo, que propunha (Efésios 6, 14-17) ao cristão uma armadura espiritual, com os olhos no equipamento do legionário romano de então...

Estamos pois, evidentemente, diante de um manual de estratégia espiritual, apresentado em metáforas militares. Não é difícil reconhecer que nas suas movimentadas páginas encontramos exposto, de facto, um plano metódico de luta interior para o fiel chegar ao «amor puro de Deus» e vir a alcançar o cimo do «monte» no qual a sua alma viverá feliz «no coração do Altíssimo» (Cap. 36). Com razão sublinha Bartolomeo Mas (27) que, por vezes, a luta vem mesmo imaginada de forma algo dramática, como se de um combate corpo a corpo se tratasse: «Proprio come fa colui che, avendo il nemico addosso che lo tiene oppresso, non potendo con la punta, lo percuote con il pomo della spada» – Cap. XIV. Em Portugal conhecemos profusão deste tipo de imagens, nomeadamente nos escritos espirituais de Frei António das Chagas e do exército de seus filhos e sucessores, missionários do Varatojo.

A Introdução apresenta, analisa e sintetiza, com clareza e competência crítica, «a doutrina» dos 66 capítulos do manual de Lorenzo Scupoli – «il Nostro» –, escutado com a sintonia de coração que a pertença a um mesmo instituto naturalmente permite... Graças à erudição e preparação específica do autor, só ganhamos com o facto, sem que se note qualquer prejuízo. O resultado, insistimos, é uma útil edição para o estudioso, para o «devoto leitor» e para o simples curioso...

Num livro axialmente construído sobre pares de oposições radicais (v. g. a grandeza e a bondade de Deus / a nossa nulidade e inclinação ao mal, amor próprio / puro amor de Deus, desapropriação da nossa vontade / resignação total na vontade de Deus), quanto à distribuição das matérias no *Combattimento*, Bartolomeo Mas limita-se, naturalmente, a desfiá-las no recorte desenhado pelo autor. À «figliuola in Cristo amatissima» desejosa de «conseguire l'altezza della perfezione», das origens humildes deste tratado (inicialmente não pensado para o prelo pelo seu autor), ou – mais precisamente, afinal – a todo um potencial e surpreendentemente vasto mundo de dirigidos, ávidos de paz e tranquilidade interior, que propõe, logo no primeiro capítulo, Lorenzo Scupoli? Sobretudo uma luta contra o amor próprio e a gozoza descoberta do amor de Deus por Ele mesmo. Não multiplicação de orações vocais, participação em longas e numerosas práticas litúrgicas, rigores, jejuns, macerações, asperezas e fadigas

corporais, apesar de coisas «em si santíssimas», como «meio» de alcançar «espírito» ou «fruto de espírito» (69)... Havia por isso que recomendar (73): «che tu vedi, figliuola, in che consiste la perfezione cristiana e che per acquistarla devi intraprendere una continua e asprissima guerra contro te stessa, c'è bisogno che ti provveda di quattro cose, come di armi sicurissime e necessarissime, per riportare la palma e restar vincitrice in questa spirituale battaglia. Queste sono: la *diffidenza di noi stessi*, la *confidenza in Dio*, l'*esercizio* e l'*orazione*».

Destas quatro «armas» trata com impressiva brevidade e clareza didáctica Scupoli. Logo no primeiro capítulo, é visível que o ilustre teatino tem sob a mira das suas preocupações «profiláticas fórmulas e praxes de piedade concretas, conhecidas do seu tempo, e que frequentemente conduziam a ilusões e a falsas santidades, uma vez que, através do amor próprio e do orgulho dos fiéis, aí se manifestava, segundo o autor, o «demónio oculto» (70), o que outrossim acontecia quando estes orantes se encontravam «tutti assorti in certe meditazioni piene di alti, curiosi e dilettevoli punti e, quasi dimentichi del mondo e delle creature, par loro di essere rapiti al terzo cielo». Efectivamente, a propósito da primeira dessas «armas» (*diffidenza di noi stessi*), antídoto contra a soberba e a presunção, para além de todas as considerações – justas e oportunas – tecidas por Bartolomeo Mas (32), o leitor aperceber-se-ia bem da crítica e da chamada de atenção de Scupoli para as ruínas ameaçando esse género de caminhos de oração, que aparentemente conduziam os fiéis a altos voos... E, curiosamente, um século volvido sobre a publicação do tratado de Scupoli, na sua Otranto natal, manifestações quietistas, castigadas pelo Santo Ofício (cf. Salvatore Palese, *Ricerche su quietisti, ex quietisti ed antiquietisti di Puglia*, in AA. VV., *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Nápoles, 1982, 309-331), mostrariam o bem fundado das suas advertências...

Certamente que numa edição deste tipo não haveria muito lugar para comparar as propostas concretas de Scupoli com os caminhos de oração rejeitados, mas valerá a pena fazê-lo algum dia, e, nomeadamente, não faltam passagens recenseáveis de distanciamento em relação ao «gosto de delícias espirituais» (106), às visões, mesmo as sucedidas no leito de morte (200), à «devoção sensível» não acompanhada «de melhoramento de vida» (189) e, de forma geral, aos «enganos» daqueles que pensam estar no caminho da perfeição (130). É mesmo legítimo interrogarmo-nos se o castigo que pesou sobre Lorenzo Scupoli o não terá condicionado no reforço do alarde dado a estes perigos..., tanto mais que, como oportunamente sublinha Bartolomeo Mas (40), o desejo do autor do *Combattimento* (particularmente patente no cap. 45) é encorajar o fiel à união transformante com Cristo, união essa que leva a alma a uma simplificação da oração, que a conduz a uma oração de doce «quiete» em Deus, até chegar à oração de «semplice sguardo» ou simples lembrança de Deus, assistindo amorosamente na sua presença, sem imagens nem discursos (162). Scupoli diz não ter palavras para louvar e incrementar esta então chamada oração de fé simples, forma de contemplação «quasi estática» nas palavras de Mas. Todavia, não devemos perder de vista que, sobretudo depois da questão quietista, abundaria quem (na linha de várias correntes de reacção antimística), no púlpito, no confessionário, ou por escrito, metesse notáveis medos aos fiéis que seguiam tais conselhos...

Concordamos plenamente com o autor do estudo introdutório quando diz que a «arma» da confiança em Deus é fonte de optimismo e de paz interior para o devoto leitor, na época certamente dos mais necessários sentimentos a instilar nas massas, por parte de uma pastoral que se quisesse renovadora. Parece-nos ainda correcto o agrupamento

encontrado (33) para o «exercício de combate», a saber: contra os defeitos da inteligência (cc. 7-9); contra os defeitos da vontade (cc.10-11); contra as paixões (cc.12-18); contra os defeitos dos sentidos (cc.19-26); contra os enganos do Demónio (cc. 27-32); e para a aquisição das virtudes (cc. 33-43). Finalmente, parecem-nos ajustadíssimas as referências à «arma» da oração e, particularmente, à centralidade da Eucaristia, no quadro de piedade proposta (34). Scupoli oferecia efectivamente ao leitor a «ciência dos santos» e o conhecimento experimental de Cristo que se adquire na oração...

No entanto, em relação ao *Combattimento Spirituale* e ao seu cristocentrismo, bem como em relação ao significado futuro desta obra, expresso no «virar de página» do débito que lhe tem S. Francisco de Sales, parece-nos que dificilmente alguém conseguiria mais justa formulação do que aquela que, há cerca de duas décadas, lapidariamente esboçou Benedetta Papàsogli (*op. cit.*, 51-52): «Non nella perfezione personale consiste la meta proposta da Scupoli. Nemmeno soltanto nel motivo ignaziano che animerà il teocentrismo del «grand siècle»: la gloria di Dio. Ma nel suo piacere, nella sua gioia»...

Pedro Vilas Boas Tavares

Jacques LE GOFF, *São Francisco de Assis*. Trad. Telma Costa. Lisboa: Editorial Teorema, 2000, 1ª ed. 1999, pp. 201.

Aquém ou além da biografia padronizada há sempre a possibilidade de reflectir e de abordar de modos vários e diferentes a vida, a acção e o pensamento de indivíduos que intervieram e se distinguiram nos mais diversos ramos da actividade humana e social. E o medievalista francês Jacques Le Goff oferece-nos um exemplo concreto desse desiderato com a simplicidade de quem domina o difícil e complexo exercício historiográfico e adoptando, ao mesmo tempo, a postura doutrinária que a Escola dos *Annales* de Marc Bloch e Lucien Febvre e a Nova História, sucedânea daquela, lhe inculcaram, a saber, o historiador assume suas preferências pessoais sobre o objecto de estudo, não negando a subtil interferência da empatia irracional no trabalho científico, nem se eximindo ao exercício pleno da interpretação crítica, matizada por certas correntes ideológico-políticas como o marxismo, bem patente, aliás, na génese e evolução da principal historiografia francesa novecentista.

O fascínio de Le Goff por Francisco Bernardone (1181 ou 1182-1226), futuro S. Francisco de Assis, é declarado logo no início do prefácio: *Neste quase meio século em que me interessei pela Idade Média estive duplamente fascinado pela personalidade de S. Francisco de Assis* (p. 5). E mais adiante não hesita em afirmar que *Francisco desempenhou um papel decisivo no surto das novas ordens Mendicantes pela difusão de um apostolado para a nova sociedade cristã, enriquecendo a espiritualidade cristã com uma dimensão ecológica, a ponto de aparecer como o inventor de um sentimento medieval da natureza com expressão na religião, na literatura, na arte. Modelo do novo tipo de santidade centrada em Cristo ao ponto de se identificar com ele como primeiro homem a receber os estímulos, Francisco foi um dos personagens mais impressionantes da história medieval, no seu tempo e até aos nossos dias* (p. 5). Razão bastante para que, desde há muito, vários historiadores, incluindo Le Goff, entregue durante anos ao labor biográfico em torno de um *Saint Louis* (Luís IX, 1214 ou 1215-1270), rei de França,

quissem fazer do Santo um objecto de história total, bem diversa da *biografia tradicional, superficial, feita de episódios* (p. 6), capaz de ser histórica e humanamente *exemplar para o passado e para o presente* (p. 6). Alguns cometeram essa tarefa apaixonante, mas Le Goff deixara-se, por um lado, envolver em reflexões e trabalhos de historiador de carácter mais genérico e, por outro, convencer pela produção de *excelentes biografias de Francisco, obras sobretudo de historiadores italianos e franceses* (p. 6). Com o fluir do tempo, manteve-se fascinado e preso a tão rico e complexo personagem, mas só ousou imaginar e construir o seu *S. Francisco* através de abordagens avulsas, curtas e rápidas saídas em publicações em italiano e em francês de fraca difusão.

Quatro desses textos acabaram por formar o *São Francisco de Assis* de Jacques Le Goff. O primeiro fora editado em inglês e depois em italiano num número temático (1981) da revista internacional de teologia *Concilium*. O segundo, considerado pelo autor como o principal da obra, foi publicado apenas em italiano pela primeira vez em 1967 e retomado há pouco tempo. O terceiro foi apresentado num colóquio de Saint-Cloud datado também de 1967 e publicado nas actas semi-confidenciais do colóquio de 1973. E, por fim, o quarto resulta de uma conferência proferida em Assis no ano de 1980 e publicada no volume dos *Studi francescani* de Assis (1981). Entre o prefácio e o primeiro texto ou «capítulo» surge uma breve, mas sugestiva *Cronologia* (p. 9-12) que fornece um primeiro perfil incisivo do personagem e suas circunstâncias. A meio, em extra-texto e em papel couché, destacam-se dezasseis ilustrações a cores devidamente legendadas. E no final uma *Bibliografia* essencial seccionada, incluindo na rubrica *música* o libreto de uma ópera (1983), na de cinema o filme italiano de R. Rossellini *Undici Fioretti di Francesco d'Assisi* (1950) e na de c.d.-audio *François d'Assis* por Jacques Le Goff (Paris: Gallimard, 1999).

Textos de dois tempos díspares e de condições editoriais diversas sugerem, talvez, uma obra fragmentada, sem unidade semântica básica, em suma, uma colectânea, porque, apesar de tudo, seria impróprio e exagerado reduzi-la ao atomismo de uma miscelânea!... Mas uma tal sugestão incorre em flagrante equívoco. O *S. Francisco de Assis* de Jacques Le Goff é, antes de mais, uma cuidada e certa seleção de quatro partes de um discurso narrativo coerente e eficaz no seu escopo bio-históricográfico: a partir da reconstituição sinóptica da vida, através das palavras autógrafas do Santo, e do confronto das fontes biográficas coevas com as posteriores, especialmente a «aprovada» ou «oficial» de São Boaventura, o autor propôs-se lançar um olhar de enquadramento e de compreensão crítica do papel e do contributo inovador de S. Francisco no seu próprio tempo e espaço, ou seja, no auge do período de grande desenvolvimento demográfico e económico-social do Ocidente medieval e numa região – a montanhosa Umbria – fortemente marcada por essa dinâmica. E, por isso, Le Goff, no primeiro texto significativamente intitulado *Francisco de Assis entre a renovação e o peso do mundo feudal* (p. 15-27), apressa-se a esclarecer que *Francisco é um filho da cidade, um filho de mercador, o seu primeiro terreno de apostolado é terreno urbano, mas à cidade ele quer trazer o sentido da pobreza face ao dinheiro e aos ricos, a paz no lugar das lutas intestinas que conheceu em Assis, entre Assis e Perugia (...) Laico num tempo que viu a canonização (1199) pelo novo papa Inocêncio de um leigo mercador, Homebon de Cremona, quer mostrar que os leigos são dignos e capazes de levar, como os clérigos, com os clérigos, uma vida verdadeiramente apostólica. E se, a despeito das feridas e dos embates, se mantém fiel à Igreja, por humildade, por veneração dos sacramentos cuja administração reclama um corpo de ministros diferentes e respeitados, recusa porém significativamente, na sua*

fraternidade e tanto quanto possível na sua ordem nascente, a hierarquia e a prelatura. Neste mundo em que surge a família conjugal e agnática restrita, mas onde o antifeminismo continua a ser fundamental e onde reina uma grande indiferença para com a criança, Francisco manifesta, pelas suas ligações a algumas mulheres que lhe são próximas e sobretudo a Sta. Clara, pela sua exaltação do menino Jesus no presépio de Greccio, a sua atenção fraterna à mulher e à criança. A todos, longe das hierarquias, das categorias, das compartimentações, propõe um único modelo, Cristo, um único programa, «seguir nu a Cristo nu» (p. 26-27).

A rematar o primeiro texto Le Goff formula várias questões que nortearam claramente a sua empática pesquisa e para as quais os quatro «capítulos» do livro da obra formam a resposta, em especial a partir do segundo: *À procura do verdadeiro S. Francisco* (p. 31-89); *O vocabulário das categorias sociais em S. Francisco de Assis e nos seus biógrafos do século XIII* (p. 93-141); e *Franciscanismo e modelos culturais no século XIII* (p. 143-190). As questões mostram, também, que o S. Francisco de Le Goff só poderia ser indagado por um historiador motivado e apto a «picotar» a espiritualidade franciscana num plano densamente existencial. Ei-las: *Uma hesitação principal: em que reside o melhor ideal da vida humilde, no trabalho ou na mendicidade? Como se situa a pobreza voluntária relativamente à pobreza sofrida? Qual é, das duas, a pobreza «real»? Como deve viver o apóstolo, o penitente, na sociedade? Qual é o valor do trabalho? Uma ambiguidade essencial: quais as relações entre pobreza e saber? Não será o saber uma riqueza, uma fonte de domínio e de desigualdade? Não serão os livros bens temporais a rejeitar? Face ao progresso intelectual, ao movimento universitário que em breve tragará os leaders franciscanos, Francisco hesita. De um modo mais geral, podemos perguntar-se, ao morrer, Francisco pensa ter fundado a última comunidade monástica ou a primeira fraternidade moderna* (p. 27).

Este último tópico parece crucial na estratégia de descoberta compreensiva urdida pelo autor, pois não há dúvida que Le Goff acabou por encontrar o sentido pioneiro do seu estimado personagem no próprio séc. XIII onde ele amadureceu, se afirmou e faleceu: *Portanto, se S. Francisco foi moderno foi porque o seu século o era. E não é diminuir nem a sua originalidade nem a sua importância constatar, como fez admiravelmente Luigi Salvatorelli, que ele «não surgiu como uma árvore mágica no meio de um deserto, antes é o produto de um lugar e de um momento, a Itália comunalista no seu apogeu».* neste contexto, três fenómenos são decisivos para a orientação de Francisco: a luta das classes, a ascensão dos laicos, os progressos da economia monetária (p. 79). Para Le Goff o seu S. Francisco explica e explica-se nestes factores e plasma-se no séc. XIII como um luminoso farol da cristandade em devir...

O livro de Le Goff não substitui, de modo algum, a leitura imprescindível das excelentes biografias de S. Francisco, mas toda a biografia carece de ser crivada pelo olhar perscrutador e problematizador da História, «contagiado» facilmente pelos sinais interpelantes do nosso presente. Um olhar lançado sobre esse singular e desconcertante *Poverello* que no seu famoso *Cântico do irmão Sol e das suas criaturas* proclamou:

Louvado sejas Senhor pela nossa irmã, a Morte do corpo
a que nenhum homem vivo escapa
infeliz o que morre em pecado mortal,
feliz o que ela surpreende fazendo a tua vontade

porque não será ferido pela segunda morte.
Louvai e bendizei o meu Senhor,
dai-lhe a graça e servi-o
com toda a humildade (p. 87).

Armando Malheiro da Silva

André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris, Éditions Albin Michel, 1999, tradução italiana de Roberta Ferrara – *Santi, profeti e visionari, Il soprannaturale nel medioevo*, Società editrice il Mulino, Bolonha, 2000, 272 pp.

André Vauchez é director da «École française» em Roma, e autor de obras como *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (2ª ed. Roma, 1988); *I laici nel Medioevo* (1989); *Ordini mendicanti e società italiana, XIII-XV secolo* (1990); *La santità nel Medioevo* (Il Molino, 1999). Como os próprios títulos indiciam, tem-se debruçado sobre a história das mentalidades e sentimento religioso no período medieval.

Vauchez propõe-se prolongar caminhos iniciados por Marc Bloch – precursor na interpretação do maravilhoso como fenómeno antropológico e histórico, (cf. o seu livro *Les rois thaumaturges*, 1924) –, definitivamente debuxados por Jacques Le Goff – lembre-se *Le merveilleux dans l'Occident médiéval*, 1978 e progressivamente alargados e aperfeiçoados com inúmeros trabalhos que privilegiaram outras vertentes, como a literária...

O facto de qualquer interpretação histórica ter de ser feita também com base no conhecimento das «diversas formas de maravilhosos», que estavam intrinsecamente ligadas aos textos e às imagens, é algo, hoje, unanimemente aceite. Na obra em epígrafe, tendo como objecto a experiência do religioso, do sagrado, do sobrenatural, o autor preocupa-se com a «funcionalidade» do sobrenatural na cultura e na sociedade medievais... Trata-se, portanto, de uma análise histórico-antropológica do fenómeno, em diferentes espaços e tempos... Do estudo de temas como a santidade, os milagres, as visões, as profecias, releva a importância dessas manifestações para o funcionamento e subsistência das instituições religiosas e laicas...

Nas palavras do autor «il soprannaturale non è un concetto ma un mondo», e, portanto, tem consciência de que o livro em questão não pretende mais do que dar ideia da amplitude desse cosmos.

A obra subdivide-se em três partes distintas:

A primeira – «La santità come potere», (19-97) – debruça-se sobre a «imagem» e os modelos de santidade, sobre o milagre e o uso que dele foi feito na prática pastoral.

É particularmente interessante a demonstração da mutabilidade do «conceito de santidade», e das diferentes cambiantes que as mensagens veiculadas nas «vitae» dos santos vão tendo ao longo do tempo... A ideia de que a ruptura com o mundo era *causa sine qua non* para a perfeição, a concepção de que a santidade era algo «congénito» e que se manifestava desde a infância... (70) foram concepções progressivamente relativizadas depois do século XII.

Predominantemente na primeira fase do vasto período medieval, a veneração popular, convergia espontaneamente para personagens de origem nobre. No senso-

comum, a nobreza estava conotada com uma espécie de carisma físico e moral... Um indivíduo de estamento elevado tinha uma maior probabilidade de ser considerado santo, como se beneficiasse de uma espécie de «mérito hereditário». Claro que esta «fama sanctitatis» possibilitava aproveitamentos – políticos ou outros – como aconteceu com a família real da Hungria durante os séculos XIII e inícios de XIV (76).

Relativamente às figuras dos monarcas, a imagem de santidade estava intimamente ligada com a de paz e de prosperidade geral. O caso do processo de canonização e do culto do duque da Bretanha «Carlo di Blois» – morto em Setembro de 1364, (161-174) –, patenteia bem a conexão que se fazia entre a postura espiritual, ética e moral dos governantes e a paz e bem-estar que eram tidas como uma consequência directa daquelas. Tivemos por esses dias, em Portugal, manifestações desses «estados de espírito», durante o conturbado reinado de D. Fernando (1345-1383)...

Depois da reforma gregoriana esta concepção esbate-se, e ao longo do século XII a contestação à hierarquia da igreja, por um lado, e os movimentos religiosos de inspiração «apostólica e evangélica» por outro, fazem com que se esfume essa sacralidade dos poderes temporais (71). Vai-se popularizando um outro conceito de «virtus» que tinha como condição fundamental a prática da pobreza e da humildade, e a santidade começa a ser entendida – embora não esquecendo de todo os méritos da família temporal ou espiritual... –, como uma conquista pessoal e progressiva.

De certa forma, embora com outros ingredientes, persiste a ideia de «santidade herdada» – que Vauchez designa por «Beata stirps». A Ordem dos Frades Menores, por exemplo, foi vista como «estirpe» privilegiada no usufruto da graça da virtude... Não queria dizer que todos os seus membros o fossem, mas, acreditava-se, estavam numa situação propícia para o conseguirem por benemerência da «genealogia espiritual» (80).

Também as vidas dos santos são sujeitas às vicissitudes do tempo e às vontades dos homens... De época para época ganham diferentes tonalidades e veiculam dissemelhantes intenções. Em determinadas épocas, quando importava, acima de tudo, despertar nos leitores uma profunda admiração pelo santo, de forma a que se sentissem impelidos a imitá-lo e a segui-lo – embora não renunciem totalmente ao «maravilhoso» –, passam a privilegiar a intensidade com que vivera a fé, o amor a Deus e ao próximo, em detrimento das privações e sofrimentos dos protagonistas. Nos momentos de maior dificuldade para a Igreja, acentuam-se as dimensões de «maravilhoso» e ganha força a pretensão persuasiva... Eram, portanto, textos moldáveis de forma a que, em cada momento, pudessem reconquistar grupos que tendiam a fugir à influência da Igreja...

A segunda parte – «Attese, parole, azioni: potenza e limiti del potere soprannaturale» – estuda-se a importância que o sentimento escatológico e as profecias tiveram em fenómenos como as cruzadas e em momentos como o grande cisma..

A esperança escatológica funcionou muitas vezes como forma de expressar lutas entre poderosos e fracos, entre pobres e ricos... Em certos casos, essa escatologia reveste-se de tons milenaristas que despertam nos descontentes a esperança de um tempo igualitário, uma espécie de «idade de ouro» em que existisse uma ordem social mais justa.

Nos últimos séculos da Idade Média – nomeadamente a partir da segunda metade do século XIII –, a «profecia», como género, sofre uma nítida massificação... Há claramente uma proliferação de revelações, visões e profecias usadas ao serviço de

causas diversas. Ambíguos e maleáveis por natureza – e muitas vezes elaborados ou reformulados post eventum –, esses «textos» poderiam funcionar como «laboratori» ao serviço de determinada dinastia, de determinada facção eclesiástica, de qualquer grupo descontente, como forma de propalar ideias ou interesses, ou de satisfazer o indomável desejo de prever o futuro na tentativa de o controlar. Merecem agora a consideração não só do clero, mas também de vastos sectores aristocráticos e burgueses, assim como de grupos socialmente desfavorecidos. Entre os textos mais divulgados encontram-se os *Vaticinia de summis pontificibus*, e muitas profecias anónimas, atribuídas quer a Joaquim de Flora quer a Brígida e a Merlim...

Estamos claramente perante uma literatura que se tornara um verdadeiro instrumento de poder com todos os ingredientes para que pudesse influenciar e mobilizar a «opinião pública» na adesão a determinadas causas.

Dentro desta «torrente visionária», são perceptíveis dois filões distintos – embora igualmente vigorosos. Um de tonalidade eclesiástica – bem representada nas profecias de Ildegarda e Brígida... – tinha como ideia forte a necessidade de reforma da igreja; a segunda, não se limitando a denunciar pessoas ou instituições, interpreta a história como um movimento em crescendo, como processo em constante transformação e renovação, que resulta da relação de forças políticas e sociais. Vauchez interpreta esta como «progressista» no sentido etimológico do termo, e manifesta-se cabalmente nas obras de, entre outros, Joaquim de Flora e de Rupescissa.

Na terceira parte – «I poteri costituiti e il soprannaturale» – estudam-se as relações destes fenómenos com os poderes temporais e religiosos. As instituições, precisamente porque compreendiam a capacidade mobilizadora que estas manifestações tinham, tentavam submetê-las à sua autoridade, ou ter com elas relações privilegiadas.

Pensamos que um dos méritos da obra é o de relevar as diversas «formas de poder» em confronto nas «mentalidades medievais», conseguindo demonstrar que a abordagem de Max Weber, apesar de pertinente, peca por simplista. De facto, o sociólogo alemão (1864 -1920) fala no «poder carismático» querendo designar a autoridade do profeta, do visionário, do místico, que, ao contrário da figura do sacerdote e do santo – formas diversas de um ministério eclesiástico cuja autoridade tem uma origem divina e sobrenatural, funcionando como simples mediadores, canalizadores ... –, afirmavam a sua autoridade numa vocação ou numa revelação que se manifesta na capacidade de interpretar o presente e vislumbrar o futuro. Poder-se-á falar de um «terceiro poder» – normalmente em tensão com os outros dois – protagonizado por indivíduos, ou grupos que em determinados momentos aparecem revestidos de uma faculdade religiosa e social que nada tem a ver com o cargo ou a autoridade oficialmente reconhecida...

Na opinião de Vauchez esta abordagem revela-se incapaz de explicar a complexidade do fenómeno. O poder sobrenatural, por natureza, opõe-se ao poder institucional, mas no período medieval não se pode dizer que existisse esse confronto; não eram propriamente entidades antagónicas, mas dois polos entre os quais existia permanentemente – insista-se, permanentemente – uma «tensão dialéctica», umas vezes mais pacífica outras mais belicosa... Pelo menos até aos inícios do século XIII qualquer possível conflito entre estas formas de poder seria uma excepção. Por norma, o relacionamento com os indivíduos e os grupos que pontualmente se viam investidos de autoridade social e religiosa era pacífico. Ainda nos últimos séculos do ciclo medieval, era frequente que destacados elementos do poder civil e religioso recorressem a profetas e astrólogos com o intuito de decifram os avisos dos tempos.

Claro que com o progressivo – embora lento – processo de institucionalização dos poderes constituídos, o convívio tornou-se cada vez menos tolerante, e só nos momentos de tormenta, quando «nada mais havia a perder», é que tendiam a reconhecer e a dar voz aos áugures, e durante a época moderna, tender-se-ia para o predomínio do lógico e do racional...

Estamos, enfim, perante um valiosíssimo contributo para a compreensão do fenómeno sobrenatural, que, privilegiando uma abordagem diacrónica, possibilita compreender mutações e detectar as constantes...

Uma pequena «míngua»: pensamos que seria pertinente listar, no final da obra, a bibliografia utilizada. Se o propósito era pôr as referências bibliográficas no final de cada capítulo, essa pretensão pecou por incongruente, visto que isso só é feito no capítulo segundo (pp. 54-55). Estamos convencidos que ao lado do «Índice dei nomi», um índice temático enriqueceria a obra e facilitaria o seu manuseamento e estudo.

João Carlos G. Serafim

João Frederico de Gusmão C. AROUCA, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVII*. Vol. I (Letras A-C). Coordenação da edição de Manuela D. Domingos, Apresentação de Fernanda M. Guedes de Campos, Lisboa: Biblioteca Nacional, 2001, XL+602+[6] p.

João Frederico de Gusmão Arouca (1908-1990) não pôde ver editada, em vida, esta obra que, agora, com o dedicado empenho de seus filhos, com o patrocínio da Fundação Calouste Gulbenkian e da Biblioteca Nacional e, sobretudo, com o decisivo e cuidado trabalho da Área de História do Livro da Biblioteca Nacional de Lisboa coordenada por Manuela D. Domingos, vem, finalmente, suprir uma grande lacuna há muito lamentada pelos investigadores e estudiosos da Cultura Portuguesa.

A edição deste primeiro volume, de um total de cinco que pela primeira vez fazem um levantamento bastante exaustivo da bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVII – à semelhança do que já havia pretendido António Joaquim Anselmo na sua *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI* – tem à partida diversos méritos que devem ser realçados e devidamente valorizados.

Esta obra resulta, como o realça eloquentemente o estudo introdutório de Manuela D. Domingos, da impressionante dedicação de João Frederico Arouca a um paciente e, tanto quanto possível nas condições da época, exaustivo inventário a partir não só de catálogos e repertórios bibliográficos, mas também de um percorrer atento e paciente das mais importantes bibliotecas do país.

A este trabalho acresce ainda o complemento, pela equipa editorial, da indicação dos exemplares existentes na Biblioteca Nacional, com a respectiva cota, mantendo um critério já adoptado em outros inventários bibliográficos dos fundos quinhentistas e seiscentistas da Biblioteca Nacional editados nesta mesma colecção.

Este primeiro volume (letras A-C, com um total de 1571 entradas) não autoriza ainda, obviamente, conclusões relativas aos diversos aspectos da edição em Portugal no século XVII, mas permite confirmar – ressaltando os matizes que as restantes letras

irão introduzir – o que se suspeitava, por exemplo, do peso das edições de obras latinas (sobretudo do campo do direito, tanto canónico como civil, da teologia e da espiritualidade) que totalizam aqui 236 obras (incluindo reedições); da frequência significativa de obras em castelhano (neste volume totalizam 100), grande parte delas do campo da literatura de espiritualidade; da importância das traduções, sobretudo do latim e do castelhano; do (compreensivelmente) reduzidíssimo número de obras em italiano (neste volume apenas duas) e em francês (duas gramáticas); do número significativo – e esperado – de sermões. Eventuais falsas edições ou omissões, bem como aspectos técnicos marcados por tipologias dominantes no século XX, não põem em causa o extraordinário mérito desta obra, do rigor bibliográfico do seu Autor e dos responsáveis pela edição.

Pelo que este primeiro volume permite ver – e como realçam Manuela D. Domingos no estudo sobre o Autor e Fernanda Guedes de Campos na «Apresentação» da obra –, a *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVII*, cujos restantes volumes esperamos sejam rapidamente editados, é, indubitavelmente, um precioso e decisivo contributo não só para o levantamento que há muito urgia do património bibliográfico português do século XVII, mas também para um amplo repensar da cultura portuguesa do século XVII em Portugal.

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *A biblioteca de Jorge Cardoso (†1669), autor do Agiologio Lusitano. Cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal Moderno*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Anexo X da Revista da Fac. Letras do Porto, Série «Línguas e Literaturas», 2000, 295 pp.

A transcrição e edição do códice 350 da Biblioteca Nacional de Lisboa, intitulado *Biblioteca Cardosiana*, veio recentemente a lume pela mão meticulosa de Maria de Lurdes Correia Fernandes. O texto, que se supõe uma cópia do séc. XVIII realizada sobre o «original da letra» do próprio Jorge Cardoso (p. 13), constitui um inventário a vários títulos importante para uma aproximação ao que terá sido a cultura eclesiástica de alguns prelados portugueses do séc. XVII em Portugal. As presenças, as ausências, as preferências evidenciadas por esta biblioteca são objecto de um ensaio de explicação bem fundamentado nas cerca de 16 páginas de introdução que precedem a transcrição do códice referido, onde se conclui estar-se em presença do que a autora chamou uma «biblioteca selecta». O elevado número de obras (1222 entradas na secção dos impressos e 89 entradas de manuscritos) e, sobretudo, a especificidade da constituição deste acervo, que associa o que M. L. C. Fernandes designa por «investimento erudito» em obras de história (eclesiástica e profana) a «um certo gosto coleccionista – particularmente visível no importante núcleo de hagiografia e biografias várias» (p. 16) justificam, em grande parte, esta classificação.

A presente edição surge na continuidade do interesse que a autora tem colocado na obra e na figura de Jorge Cardoso desde 1996, mais concretamente no seguimento do trabalho intitulado *A biblioteca perdida de Jorge Cardoso (†1669) e a biblioteca do Agiologio Lusitano. Livros de gosto e de uso*, publicado na *Via Spiritus*, Ano 4, 1997, pp. 105-132.

O catálogo do que foi a biblioteca de Jorge Cardoso, penosamente construída ao longo de trinta anos, é hoje o único elemento que resta dessa “biblioteca perdida” e dilacerada pelos senhores da Casa de Arronches, herdeiros do Cardeal D. Luís de Sousa, na posse de quem se encontravam os livros por altura da sua morte e a quem Jorge Cardoso deixara em testamento cem livros manuscritos, conforme revela o códice 628 da Biblioteca Nacional de Lisboa, fl. 103v., que contém uma cópia do seu testamento. A edição da autora não transcreve os fls. 30r-35v do códice 350, que constam de uma lista de 255 livros que J. Cardoso comprou em Madrid, a pedido de D. Luís de Sousa, e que se destinavam a aumentar a livraria deste prelado. Essa lista, que aparece intercalada entre o rol dos impressos e o dos manuscritos, retira ao catálogo inicial a unidade que se consegue agora nesta edição, valorizada por uma numeração das obras, tanto impressas como manuscritas, entre [].

Um dos factores que confere maior curiosidade e interesse a esta *Biblioteca Cardosiana* é justamente o de integrar mais de trezentos livros usados e citados por Jorge Cardoso na construção desse monumento hagiográfico que é *o Agiologio Lusitano*, constituído por três tomos editados, respectivamente, em 1652, 1657 e 1666, e outros três pensados e em preparação, mas a que a doença não deixou dar seguimento. O quarto volume que hoje existe é da autoria de D. António Caetano de Sousa, que abandona aqui a continuidade que sabia importante ser dada à obra de Jorge Cardoso, alegando falta de apoios e impossibilidade de aceder à biblioteca de Cardoso.

A publicação que em boa hora se faz deste inventário permite aceder aos alicerces mais estruturantes da cultura portuguesa de Seiscentos, no que se reporta a questões de natureza religiosa, social e política dessa altura. O cuidado colocado pela autora na organização de índices de títulos por palavras-chave, de autores, de áreas temáticas e de locais de impressão permite ao investigador tirar mais facilmente partido deste acervo bibliográfico.

Refira-se ainda a lista dos reportórios e catálogos bibliográficos consultados, que a autora coloca imediatamente a seguir aos critérios de edição e identificação das obras, que sempre é sugestão e lembrança de grande utilidade, mesmo para quem navega habitualmente no mundo dos arquivos e das bibliotecas.

Há no entanto um trabalho quase invisível, mas que constitui provavelmente a tarefa mais árdua e mais exigente desta publicação e, simultaneamente, a mais útil: a identificação das espécies bibliográficas, que mostra ao leitor actual qual a obra efectivamente em causa, se existe ainda ou não, e onde. A morosidade de tal pesquisa, sempre dificultada pela escassez de informação dos catálogos desta época, torna ainda mais louvável o trabalho que agora se edita.

O catálogo apresenta apenas o título abreviado da obra, às vezes seguido do nome do autor, o formato (8º, Folio, etc.) e o preço. Além de identificar, dentro do possível, cada obra deste catálogo (apenas para 11% das obras não foi possível a identificação), Maria de Lurdes Fernandes tenta ainda sugerir qual a edição que pertenceu a Jorge Cardoso, com base no formato referenciado no catálogo do presbítero. A autora teve ainda a benemérita paciência de identificar, nos três volumes do *Agiologio Lusitano*, os casos em que as obras inventariadas são citadas por Jorge Cardoso.

Por todos estes motivos, a comunidade científica só pode acolher com entusiasmo mais este trabalho de Maria de Lurdes Correia Fernandes, da Universidade do Porto, e

ficar na expectativa da anunciada reedição, pela colecção *Fontes et Monumenta*, patrocinada pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, dos 4 volumes do *Agiológico Lusitano* de Jorge Cardoso – D. António Caetano de Sousa.

Isabel Morujão

MANUSCRITOS E IMPRESOS del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid [Catálogo de la Real Biblioteca, Tomo XIV / Catálogo de los Reales Patronatos, Tomo I], (Dirección de María Luisa López Vidriero), Madrid, Editorial Patrimonio Nacional, s/a., 696 pp.

Devo confessar – eu que participo do gosto de Silvestre Bonnard pelos catálogos bibliográficos – que foi com alvoroço – nunca defraudado, como, por vezes, acontece – que folheei detidamente este poderoso – e ponderoso – espécime do género relativo a uma biblioteca religiosa sediada num mosteiro fundado, a partir de clarissas do célebre mosteiro borgiano de Gandia, por Juana de Áustria († 1573) – a Princesa de Portugal..., a «Princesa Governadora»... – em 1557, quando já tinha sido, secretissimamente e sob confidencialíssimo pseudónimo (Mateo Sánchez), recebida, com os votos próprios dos irmãos escolares, na Companhia de Jesus (26.10.1554, mas, definitivamente, só em 1555, depois de desligada dos votos que tinha feito na Ordem de S. Francisco), e em que se recolheu desde 1570... Os adjectivos compreendem-se melhor quando nos damos conta que essas páginas descrevem 213 ms. – realmente, muitíssimos mais, já que há muitos que encerram autênticas colectâneas de outras obras que o interesse e a paciência de muitas das clarissas do célebre mosteiro seleccionaram e copiaram – e 3013 títulos de obras impressas que, mesmo descontado as suas escassas repetições, representam, obviamente, um muito mais considerável número de volumes. De qualquer modo, convém lembrar, desde já, que manuscritos e impressos – descritos com sumo rigor – cobrem mais de três séculos de selecção de papel escrito, que, na sua globalidade, representa uma quase história da espiritualidade hispânica desde o século XV – a casa possui ao lado de 8 incunábulo, um interessante número de edições da primeira metade do século XVI – ao fins dos século XIX.

Se, como deverá ser fácil de aceitar, uma biblioteca – e, indiscutivelmente, uma grande biblioteca – representa sempre – se preferirmos poderá dizer-se quase sempre – mais do que leitura, as possibilidades de leitura, dos seus possuidores, os seus ms.s têm, naturalmente, um significado especial, mas, nem todos, têm, obviamente, o mesmo significado. Não interessa aqui relevar a importância do volumoso epistolário de Soror Maria de Jesus de Ágreda que as descalças reais guardaram ou de um texto tão interessante como a *Vida de la bienaventurada sor Coleta...*, traduzida de catelán en romance por fray Marcos de Lisboa... para se escribir en la tercera parte de las chronicas de S. Francisco – o que não parece tenha acontecido exactamente assim –, ou ainda de umas *Crónicas de los ministros generales de la orden de los frayles menores y de otros muchos frayles...* – seguramente a tradução da *Chronica XXIV generalium*, cuja lição importaria cotejar com a de outros ms.s –, e outra dos *Exercicios y meditaciones muy devotas...* do pseudo-Tauler, interessa, porém, destacar a quantidade de «Cuadernos con ejercicios de devoción y oración» em que foram copiados – a maior parte no século XVI – não só orações e devoções, mas também extractos de obras espirituais caras às suas possuidoras ou, depois, a outras que os usaram, como atestam alguns dos *ex-libris*

ms. que foram apostos a esses cadernos. São um testemunho vivo de leituras – directas ou indirectas, mesmo que antológicas – de obras de Luis de Blois..., de uma Santa Matilde (esse Melchiades que tanto intrigou alguns padres da Companhia quando tiveram que desaconselhar a leitura da sua obra por desadequada ao estilo do instituto ignaciano...), de uma Santa Gertrudes..., de Henrique Suso, Tauler, etc. – curiosamente, não parece que tenham copiado algo de Santa Catalina de Sena –, místicos estes últimos que, na segunda metade de Quinhentos, que poderiam ter lido precisamente em algumas compilações do próprio abade Blósio, como esse *Conclave animae fidelis* de que possuíam uma edição de 1564 que se compõe de um *Monile spirituale* e de um *Scriniolum spirituale* em que se divulgam mais ou menos breves textos de esses medievais «místicos do Norte» (e nem todo o Norte é renano, como tantas vezes, esquecemos). Uma análise atenta desses textos e das suas repetições poderia ajudar a precisar orientações da espiritualidade de um mosteiro que, a este nível, parece guardar mais testemunhos – algumas das notas apostas quer em ms.s quer em impressos assim o sugerem – dos anos que aí viveu a imperatriz Maria de Áustria que dos de sua irmã, a princesa fundadora. Outro tanto se poderia dizer acerca do relevo que merecem os cadernos de hinos, antifonas e ladaínhas de que há preciosas mostras no catálogo, esses textos devotos que estudou, sublinhando a sua importância para a história da espiritualidade, Dom André Wilmart num monumento de erudição – *Auteurs spirituels et textes dévots*, Paris, 1932.

Considerações idênticas poderiam merecer os três milhares de títulos impressos em que se incluem, é certo, um pouco mais de cinco centenas de livros litúrgicos e afins e cerca de duas centenas de breves textos devotos – novenas..., septenários..., devoções..., etc.. Valerá a pena, por isso, destacar os números de algumas dessas obras que as tornam significativas de interesses e orientações, ainda que, como em todas as bibliotecas de casas religiosas, raramente sabemos, com segurança, se as existências de várias edições da mesma obra relevam do interesse pela sua leitura ou das ofertas. Naturalmente, quando encontramos encomendas de vários exemplares da mesma obra – e, alguma vez, da mesma edição – podemos ter a certeza de que estamos presentes a uma leitura obrigatória ou altamente aconselhada em determinada casa... Assim se passou, por exemplo, com as compras que, em 1538, Fr. António de Lisboa, O.S.H., encarregado da reforma da ordem de Cristo, mandou fazer para a biblioteca do convento de Tomar. De muitas obras se compraram 12 ou mesmo 24 exemplares, de acordo com o número de noviços ou freires que deviam utilizar a obra... No caso presente, S. Boaventura, como doutor da ordem, aparece-nos com 10 edições do século XVI, preferência que continua a merecer durante os séculos seguintes, como parecem testemunhar 8 edições. No entanto, havemos de reconhecer que a variedade das obras – das suas e das que lhe eram atribuídas – pode não tornar muito significativa esses números. Por outro lado, se a presença de um Tomás Kempis ou de García de Cisneros em edições muito tardias parece natural dada a data da fundação da casa, por outro ainda, a existência de 4 edições de Santa Gertrudes... – incluindo a primeira (Colónia, 1536) das *Insinuationes* e a primeira das traduções dessa obra editadas em Espanha (as entradas nº 460 e 1768 não deveriam acompanhar os nºs 945 e 946?) –, a curiosíssima de Santa Matilde de Haeckborn (Colónia, 1522, nº 2326), as *Opera omnia* de Henrique Suso..., as 3 dos *Exercitia* ditos de Tauler (em latim, italiano e castelhano)..., não fazem mais do que

confirmar o privilegiar de uma orientação afectiva dos caminhos da oração que os manuscritos deixavam já suspeitar. Os títulos de Luis de Blois – 9 edições quinhentistas – são, como já insinuamos, outro modo de sublinhar a importância de esse grupo de místicos medievais, algum deles, como Tauler – curiosamente, não parece que tenham possuído H. Herp – tanto contribuíram para a literatura de «recogimiento» que Francisco de Osuna e Bernardino de Laredo como que consagraram, um nas várias partes do seu *Abecedario espiritual* e outro na *Subida del Monte Sión* (deste apenas se regista uma edição tardia e «emendada», Valencia, 1590). Sempre nos perguntaremos porque neste vasto grupo não aparece um *Via Spiritus*... tão relacionado com os círculos valencianos donde saíram as fundadoras das Descalzas Reales. De qualquer modo, três leitores de quase todos estes autores que vimos recordando – um Fr. Luis de Granada e uma Santa Teresa (esta, depois de 1559, um tanto aflita em apagar as marcas de algumas dessas suas leituras) e um Juan de Ávila – estão, como é natural, bem representados na biblioteca. De S. Juan de Ávila temos 5 edições do Quinhentos e outra do século XVIII, do dominicano podemos contar 31 edições – 23 do século XVI..., 1 do século XVII... e 8 dos séculos XVIII e XIX, números que, talvez, mereceriam um comentário – e da santa carmelita, 23 edições de obras suas (completas ou individuais ou nas suas baseadas). Apesar dos números, vamos sentindo que as orientações são, muito naturalmente, outras à medida que o século XVII vai fluindo. Não é apenas a presença, cada vez mais acentuada e eficaz, da literatura espiritual dos autores da Companhia de Jesus – um Luis de La Puente (9 edições de obras suas do século XVII, 2 do século XVIII e 5 do século XIX; um Alonso Rodríguez (5 edições do século XVII, 4 do século XVIII e 5 do século XIX); um Tomás de Villacastín cujo popular *Manual de ejercicios espirituales para tener oración mental* está representado por 3 edições do século XVII e 7 do século XIX; um Eusébio de Nieremberg cujas 49 edições de obras suas dispensam comentários e contabilidades... , tal como sobriariam os que se fizesem às 3 traduções do *Ano cristiano* de Jean Croiset do século XVIII, seguidas de 7 do século XIX–, mas também a do *Combate espiritual* de L. Scupoli de que se registam 10 edições, das quais somente uma é dos fins do século XVII, a de um S. Francisco de Sales com 21 edições de obras suas, mas de que a dispersão de títulos permite, antes de mais, valorizar um autor, ainda que da *Introduction a la vie devote*, por exemplo, se possam contar 8 edições da sua tradução (3 do século XVII, 3 do século XVIII e 2 do século XIX, algumas delas acompanhadas do incontornável *Directorio de religiosas*). Destaquemos ainda que nesta biblioteca – uma autêntica caixa de ressonância da correntes de espiritualidade – a reacção a Miguel de Molinos, além de outros títulos, está bem representada por *Vindicias de la virtud y escarmiento de virtuosos, en los publicos castigos de los hipocritas dados por el tribunal del Santo Oficio*..., tradução da obra de igual título de Fr. Francisco da Anunciação (E.S.A.). Ficaria esta sumariíssima – e, face ao que fica por assinalar, quase inútil – perspectiva ainda mais sumária se não recordássemos o peso das duas centenas – talvez, até, um pouco mais – de novenas, género e número que nos remetem para um quotidiano que, muitas vezes, não valorizamos – mas que constituiu um traço importante da espiritualidade dos séculos XVIII e, sobretudo, do século XIX – como lembrou Baldomero Jiménez Duque, *La espiritualidad en el siglo XIX español*, Madrid, 1974 – e o das outras duas centenas de biografias devotas em espanhol, latim, italiano – quase sempre a roçar a hagiografia –, em que, curiosamente, não há nenhuma do «Poverello» e de Santa Clara. Estas teriam de saber-se através das crónicas de Marcos de Lisboa...ou de Damián Cornejo. Seria interessante poder, algum dia, documentar o modo de ler estas

vidas devotas. Em voz alta e, em certas circunstâncias – de tempo e pessoas –, colectivamente, como sugerem, para a segunda metade do século XVII, os conselhos de um Fr. António das Chagas às também clarissas da Madre de Deus de Lisboa? Qualquer catálogo, mais que um registo alfabético, é sempre um dicionário de sugestões e de dúvidas.

Apresentado por o Director del Patrimonio Nacional, o catálogo abre, verdadeiramente, com uma «Introducción» em que a Directora de la Real Biblioteca, María Luisa López-Vidriero, partindo da análise dos livros que a Princesa fundadora do mosteiro de Nossa Senhora da Anunciação – «Las Descalzas Reales» –, trouxe para Portugal – que, no seu conjunto, não me atreveria a classificar de «títulos propios de una joven lectora reformista», ainda que algum deles assim se possa classificar – e dos consignados no inventário *post mortem* dos seus bens (1574), procura definir as orientações de «las lecturas de la religión renovada» que se refletem nos fundos da biblioteca catalogada. Um árduo trabalho em que, com elegância, se evocam precisos títulos e autores, para chamar a atenção do que significaram – ou poderiam ter significado, já que nem sempre possuir livros é ler e ler nem sempre é pôr em prática – os caminhos, nem sempre também tão transparentes e precisos que evitem ambiguidades, do «recogimiento». E, aliás, como bem se sabe, o «recogimiento» dos primeiros tempos das observâncias franciscanas – chamemos assim, simplificadamente, aos diversos movimentos «observantes» franciscanos, alguns dos quais nem sequer se situavam, canonicamente, na esfera da Observância, e a que me custa chamar, generalizando e estendendo-os a outros movimentos reformistas, «corriente de pensamiento» –, para além das coincidências, derivadas de anseios e fontes comuns, como bem têm analisado – e sei que estou a «ensinar o Padre-nosso ao vigário»... – Melquíades Andrés (*La teología española en el siglo XVI*, II, Madrid, 1976, 120 e seg.s) e J.-P. Massaud (*Mystique rhénane et humanisme chrétien d'Eckhart à Érasme* in AA.VV, *The late middle Ages and the dawn of Humanism outside Italy*, Leuven -The Hague, 1972), com outras «reformas» do século XV – um conceito que, neste século, pode designar, entre outras coisas, a reposição tanto de legalidades administrativas como de *formas vitae* inspiradas na letra das «origens» de cada ordem religiosa – e ainda dos começos de Quinhentos, não era e não se manteve uniforme ao longo do século XVI. Por isso, valerá a pena, retomar, algum dia, para as reanalisar à luz de muitas das obras da biblioteca, as orientações do grupo fundador de clarissas vindo de Gandía – não sei o que poderá obter-se de esse *Libro de la vida y muerte de las señoras madres fundadoras de las Descalzas reales de Madrid* (ms. n.º XCI: F/75, do séc. XVII) –, um centro difusor de pessoas – veja-se, como um exemplo mais, a fundação do mosteiro de Jesus de Setúbal – e de espiritualidades. Mais tarde, como muito bem aponta María Luisa López-Vidriero, haverá que dar relevo às orientações espirituais, traduzidas em manuscritos e impressos, que à casa hão-de ter conferido as presenças imperiais de Maria de Áustria e de Soror Margarita de la Cruz, pista que, como se assinala em nota (42), a autora da introdução parece – felicitemo-la e felicitemo-nos –, ter já iniciado.

O catálogo contem ainda, além das sempre necessárias listas de «Abreviaturas y signos convencionales», de «Siglas de órdenes y congregaciones religiosas» e de «Referencias bibliográficas», amplísimos e utilísimos índices. Os ms.s contam com «Índice de autores», «Índice de títulos», «índice onomástico» que «Incluye personas y

entidades cuya responsabilidad no es la de autor», «Índice de materias», «Índice de lenguas», «Índice de incipits» e ainda um «Índice de primeros versos». Os impressos são facilmente consultáveis através dos «Índice onomástico», «Índice de títulos», «Índice de materias», «Índice de impresores, editores y librerros», «Índice de lugares de impresión y edición», «Índice cronológico» e, finalmente, «Índice de marcas». É uma generosidade indicativa que não merece mais que encómios e que torna, obviamente, este catálogo num magnífico – exemplar – instrumento de trabalho. E de investigação.

José Adriano de Freitas Carvalho

António CASTILLO GÓMEZ (ed), *Cultura escrita y clases subalternas: una mirada española*. Oiztun (Guipuzkoa), Senda, 2001, 239 pp.

A presente obra, organizada e editada pelos cuidados de António Castillo Gómez, é constituída por um conjunto de ensaios que se debruçam, a partir de perspectivas diversas, sobre as relações que as pessoas ditas «comuns» vêm mantendo com a escrita desde a Idade Média até aos nossos dias. Assinados por diferentes autores, os 10 trabalhos aqui reunidos são um testemunho claro dos diferentes prismas por que este domínio da história cultural pode ser encarado e, também, uma demonstração das suas potencialidades.

Tratando-se de trabalhos pioneiros, é natural que entre eles nem sempre exista uma sintonia perfeita quanto à delimitação do objecto desta pesquisa, ou relativamente aos métodos a utilizar para avançar na sua exploração. Devemos, aliás, fazer a justiça de lembrar que na própria obra podemos encontrar a expressão clara destas dificuldades e perplexidades metodológicas nas palavras de abertura do trabalho assinado por Rosa M^a Blasco Martínez e Cármen Rubalcaba Pérez («"Sueño de una sombra": Escritura y clases populares en Santander en el siglo XIX»): «¿Cuántas ideas de escritura existen? ¿Como podemos definir de una manera unívoca, inequívoca –dejando aparte una definición meramente material, pragmática, utilitaria– este término?..» (pág. 110). Do mesmo modo, torna-se difícil delimitar o campo que a expressão «classes subalternas» recobre. Trata-se das pessoas «comuns» a que se refere o responsável pela edição, nelas incluindo o seu pai, e cuja relação activa com a escrita os autores dos 5 últimos ensaios – que incidem sobre os séculos XIX e XX – tomam por objecto? Ou serão antes (também?...) as «classes populares» medievais que o segundo e terceiro textos referem nos títulos respectivos? E poderemos assimilar estes grupos sociais às personagens «populares» das *Novelas Ejemplares* cervantinas que são objecto do quarto estudo aqui publicado?

Na linha destas reflexões, assinala-se que o tipo de relação que os grupos sociais em causa mantêm com a escrita assume perspectivas diferentes: enquanto nos 3 primeiros textos nos aparecem como vítimas do poder que a escrita representa, surgem-nos como agentes e usufrutuários da competência escrita, nos trabalhos que se debruçam sobre os séculos XIX e XX. Nestes últimos ensaios, e particularmente no que Eduardo Ruiz Bautista assina («Cartas de la cárcel. Escritura y represión en un tiempo de guerra»), o espaço da escrita chega a assumir a condição de último refúgio da liberdade e da expressão individual, face ao controlo exercido pelos poderes político e ideológico. Aqui tocamos um domínio que julgamos muito interessante e que, parafraseando Roger Chartier, poderíamos designar por *usos privados da escrita*. Tanto quanto podemos adivinhar, esta perspectiva de abordagem promete resultados que justificam a

conservação deste tipo de documentos e a formação de arquivos especificamente destinados a resgatar os testemunhos da relação não profissional que as pessoas comuns mantiveram com a escrita, ao longo dos séculos. Neste sentido, podemos ler nos três últimos ensaios (assinados por Juan Luís Calbarro, Francisco García Lorenzana e José Ignacio Robledo) testemunhos muito interessantes sobre o trabalho desenvolvido pela Asociación Etnográfica Bajo Duero de Zamora para a criação de um *Archivo de la Escritura Popular* e também sobre os projectos e a actividade do Arxiu de la Memòria Popular de La Roca del Vallès, na Catalunha.

A evocação que fizemos de alguns problemas metodológicos – sugeridos, aliás, pela leitura dos vários ensaios — não pretende, de modo nenhum, pôr em causa o interesse ou o rigor dos trabalhos reunidos neste livro. Acreditamos, de facto, que a delimitação de um objecto específico e a selecção de métodos de abordagem adequados irão sendo encontrados à medida que este campo de estudo – até hoje praticamente esquecido, se não voluntariamente desprezado – for sendo sondado e explorado. O que pretendemos pôr em evidência é o carácter saudavelmente ensaístico – no pleno sentido da palavra – dos textos reunidos neste volume. Os títulos que fazem parte da colecção a que este livro pertence – «La tinta náufraga» – e que António Castillo Gómez dirige, contribuirão, estamos certos, para esclarecer alguns dos pontos assinalados, ajudarão a prosseguir na exploração de algumas pistas aqui sugeridas e a cimentar a importância e a urgência de dar aos escritos das pessoas comuns o lugar que estes têm na História.

Luís de Sá Fardilha

Eduardo Javier ALONSO ROMO, *Los Escritos Portugueses de San Francisco Javier*, Braga, Universidade do Minho, 2000, 585 pp.

El libro que presentamos en estas páginas tiene su origen en una Tesis Doctoral defendida por el Dr. Eduardo Javier Alonso Romo en la Universidad de Salamanca, en 1998. Culminar una tesis de este tipo es ya de por sí un mérito, y si además este trabajo logra superar los muros del claustro para gozar los beneficios de la imprenta, el mérito es doble.

Consta la obra de dos partes bien diferenciadas por el propio autor desde las primeras páginas. En la primera (pp. 25-140) el estudio histórico y espiritual de San Francisco Javier nos va presentando dentro de un marco general sus escritos portugueses. La segunda, más extensa (pp. 141-336), es estrictamente filológica; en ella se analiza lingüísticamente la escritura del autor, con un análisis previo del bilingüismo luso-español en el siglo XVI, y lo que significaba dentro del instituto jesuita esa condición bilingüe.

El estudio de la lengua portuguesa empleada por el santo se completa con un «Índice de formas» (pp. 337-396) que recoge todas aquellas variantes presentes en sus escritos. Este *Índice*, que en principio pretende ser un reflejo del uso que hacía Javier de la lengua portuguesa, representa más bien la imagen de los cambios que se estaban produciendo entonces en este idioma.

La «Bibliografía» (pp. 397-435) y el «Apéndice documental» (pp. 437-585), con

todos los textos de Francisco Javier escritos en portugués, completan este estudio centrado en el lenguaje javeriano. De todo ello hablaremos en las líneas siguientes.

El carácter epistolar de la mayoría de los escritos de Francisco Javier ha propiciado su dispersión (en muchos casos destrucción y pérdida), y una consulta directa de todos ellos hubiera sido inviable para realizar este trabajo. El autor reconoce haber empleado como base para su estudio la edición de la obra completa de San Francisco Javier realizada por Georg Schurhammer y Joseph Wicki, *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Nova editio*, Roma, 1944-1945, 2 vols. Ha consultado, además, otros volúmenes de la colección *Monumenta Historia Societatis Iesu*, que con 150 volúmenes editados hasta la fecha, recoge la labor de los Padres Jesuitas desde la creación de la Compañía en el siglo XVI. La deuda que todos los estudiosos de F. Javier tienen contraída con G. Schurhammer es generosamente aceptada por Alonso Romo a lo largo de su estudio.

La «Introducción» (pp. 17-24) incluye un estado de la cuestión, a través del repaso de la ingente bibliografía sobre el santo que ya desde poco después de su muerte comenzó a circular en textos impresos, y es además una justificación del propio trabajo, defendiendo el punto de vista lingüístico con el que se ha acercado a la obra del jesuita.

La primera parte se divide en tres capítulos. El primero de ellos, «La formación de Javier», nos informa de los estudios realizados por el santo en la Universidad de París, ciudad en la que residió durante 11 años (1525-1536), y de su estancia en Lisboa antes de partir hacia el Oriente. Son pocas las informaciones puramente biográficas, para lo cual remite al lector a la obra de Horacio Tursellino, *De vita Francisci Xaverii Libri sex. Denuo ab ipso Authore recogniti & pluribus locis vehementer aucti*, Roma, 1596 (con temprana traducción castellana de Pedro de Guzmán, *Vida del Padre Francisco Xavier de la Compañía de Iesus*, Valladolid, Juan Godínez de Millis, 1600), y a todos sus biógrafos posteriores.

Al considerar la formación de Javier, el autor trata de acercarse a las posibles lecturas realizadas por el santo, aunque no es fácil establecer precisiones al respecto, por falta de referencias directas e incluso por el escaso reflejo de ellas en sus escritos. Sólo la *Biblia* y los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola son mencionados expresamente por nuestro autor. Analiza la influencia de estos dos textos en sus escritos, a través de las citas que extrae de ellos (pp. 42-58). Dedicó especial atención a la influencia ignaciana en sus cartas, que se trasluce incluso en algunos préstamos calcados del propio lenguaje del fundador de la Compañía, con quien mantenía un continuo contacto epistolar. Más que el aspecto doctrinal, le interesa destacar la influencia de Ignacio en el estilo y en el léxico, y para ello extrae de los escritos javerianos todas aquellas expresiones que le parecen tomadas de Ignacio.

Dentro de la formación de Francisco Javier ocupa un lugar destacado el aprendizaje de las lenguas. Desde las primeras líneas que dedica a este asunto (pp. 58-77) señala el autor la exageración de sus contemporáneos al atribuirle un «don de lenguas» de origen divino (fue uno de los valores más resaltados en su proceso de beatificación en 1619). Es cierta la preocupación de Javier por aprender las lenguas que hablaban aquellos a quienes pretendía catequizar, pero nunca alcanzó un perfecto dominio de ninguna de ellas. Consideraba necesario acercarse a la realidad de estas gentes para hacerles entender el mensaje cristiano, y esta aproximación exigía hablarles en su idioma. Además, los años vividos en Francia y el contacto con portugueses e italianos, le hicieron familiarizarse con estas lenguas europeas.

De las nueve lenguas que se suponen conocidas por el santo (diez si contamos el castellano), sólo llegó a dominar tres de ellas: francés, portugués y latín. El autor trata de establecer el nivel de conocimiento de estas y otras lenguas, como el griego, vasco, italiano, tamil, malayo y japonés, a través de las referencias indirectas en algunos casos (del japonés él mismo decía que «nãõ hé muito deffícil de tomar», aunque no escribió nada en esta lengua), y en otros por el análisis directo de algunos escritos. Un caso especial lo constituye el vasco, idioma que algunos consideran la lengua materna de Javier, aunque no hay rastro de él en sus cartas.

El capítulo II lo dedica a la «Redacción y transmisión de los textos Javerianos» (pp. 79-110). Estos textos son, en su mayoría, cartas de muy diverso contenido y destinatarios. Ya en este capítulo se plantea el problema fundamental para estudiar la obra javeriana, problema que a nosotros nos parece insalvable si de lo que se trata es de conocer el uso que hacía F. Javier de una lengua, en este caso el portugués. Son 138 los escritos conservados de Javier, y conocemos con certeza la existencia de otros 89 hoy perdidos: son pocos para los usos epistolares de la época, pero serían suficientes para analizar su estilo y lenguaje. El problema al que nos referíamos es la falta de manuscritos autógrafos del santo. Esta escasez de originales condiciona notablemente el estudio, más aún si tenemos en cuenta el modo en el que se redactaban esas cartas y la posterior «transformación» a la que eran sometidas en la Compañía.

Francisco Javier solía dictar sus cartas a varios escribanos cuya relación con la lengua portuguesa era muy diversa. Contaba con amanuenses españoles que habían aprendido el portugués en Europa o en las colonias (aprendizaje muy diferente en cada caso), otros eran portugueses, y en algunos casos recurría a nativos bilingües que aportaban nuevos elementos al idioma. Cuando las cartas estaban destinadas a Europa o a lugares alejados de su origen, se hacían varias copias que se enviaban por diferentes conductos para asegurarse la recepción de alguna de ellas. En esta copia ya tenemos una segunda intervención ajena al autor de la carta. Por otro lado, hay que tener en cuenta el valor propagandístico y doctrinal que la Compañía otorgaba a las cartas de sus misioneros, lo cual les llevaba a copiarlas para difundirlas entre los miembros de la institución. Este fin didáctico y ejemplar no admitía confusiones, por lo que las cartas no se copiaban íntegras, sino que se procedía a una selección y depuración de sus contenidos. Finalmente, cuando estas colecciones epistolares pasaron a la imprenta (con gran éxito), la intervención estilística y doctrinal se hizo aún más estricta.

Tan solo dos autógrafos de Francisco Javier han llegado hasta nuestros días, una carta en castellano y otra en portugués. El resto de las cartas estudiadas son los originales dictados a un escribano o copias posteriores, en algunos casos más de un siglo después de la muerte del santo. En ningún caso, pero especialmente en las copias realizadas tras la muerte de Javier, es fácil determinar la fidelidad al original; más bien se podría afirmar la segura doble intervención: la que se produce de manera casual al hacer la copia, y la plenamente consciente que afecta al estilo, el lenguaje y el contenido.

En este capítulo se hace una valoración sobre la recepción de las cartas de F. Javier en Portugal (pp. 86-94), donde contaba con un especial admirador y en alguna ocasión destinatario de sus cartas: el rey Don João III. Las cartas de Javier fueron conocidas muy pronto en toda Europa, y desde 1579 ya contaba el santo con una biografía escrita en portugués por Manuel Teixeira (el original se ha perdido y sólo se conserva una

traducción castellana más breve, la *Vida del bienaventurado Padre Francisco Xavier*, 1580).

Antes de establecer una clasificación del *corpus* textual javeriano nos informa el autor del estado actual de los textos conservados y da noticia de los perdidos, para terminar con aquellos que le son atribuidos, entre ellos el soneto que empieza «No me mueve, mi Dios, para quererte...», atribución que desestima por falta de cualquier indicio medianamente serio (pp. 95-110). Apunta como una de las causas que han provocado la dispersión y destrucción de las cartas, el saqueo al que se han visto sometidas a lo largo de los años por su consideración como objeto de culto. Algunas se vendieron enteras como reliquias del santo y otras fragmentadas, con una parte de su escritura o con la firma (pp. 96-97).

En el capítulo que da fin a esta primera parte se trata de establecer una clasificación del *corpus* javeriano, situando sus escritos dentro del contexto de los textos misioneros portugueses de la época y en relación también con la literatura de viajes (pp. 111-140).

Deja insinuada la idea de que estas epístolas de los evangelizadores en Indias y en Oriente constituyen un subgénero «paraliterario» (las comillas son del autor) dentro de los escritos de los misioneros. Sería interesante un desarrollo más profundo de esta idea que, en este caso, no pasa de un mero apunte (p. 112).

La clasificación se hace teniendo en cuenta todo el *corpus* javeriano, no sólo los escritos portugueses, y se establece en función de los contenidos y los destinatarios. Aunque el autor dice ofrecer una clasificación temática, en realidad vemos una mezcla de criterios formales y de contenido, ya que los cinco epígrafes en los que distribuye los textos son «Cartas», «Instrucciones y mandatos», «Escritos catequéticos», «Otros documentos» y «Escritos espirituales». Tenemos que considerar la confusión aún existente hoy día entre los términos «apuntamientos», «carta», «epístola», «aviso», «instrucción»... todos ellos presentes en los escritos de F. Javier y cuyo campo semántico preciso está aún por definir.

Entre los escritos catequéticos incluye cinco textos muy diferentes, aunque en todos ellos la función principal era la de servir de instrucción religiosa a los indígenas (119-121). Una de estas obras, la *Doutrina Christãa*, es un catecismo adaptado de la *Grammatica da lingua portuguesa com os mandamentos da Santa madre igreja*, de João de Barros (Lisboa, 1539), y constituye el primer texto escrito en portugués por F. Javier. También en portugués escribió la *Declaração del Símbolo de la Fe* (1546) y la *Ordem e Regimento que o bom christão deve ter todos os dias pera se encomendar a Deos e salvar sua alma* (1548).

En el último apartado, reflejo de esa confusión de criterios, se mencionan algunas cartas e instrucciones en las que Javier habla de su vida interior o de la experiencia espiritual en general (pp. 123-127).

Una segunda clasificación se establece a partir de los destinatarios de sus cartas (pp. 127-140). Menciona a todos ellos, destacando al P. Francisco Mansilhas, a quien envió 26 cartas (hablamos de las conservadas); al P. Gaspar Barzeo (16 cartas); Ignacio de Loyola (15 cartas); al P. Simão Rodrigues (12 cartas); y al rey João III de Portugal (10 cartas). Se detiene en analizar la correspondencia mantenida con el monarca portugués (pp. 132-140), cuyas relaciones con la Compañía fueron siempre muy estrechas.

Y llegamos a la segunda parte, El «Estudio lingüístico del portugués javeriano», asunto central de este trabajo cuya primera parte tenía la función de presentarnos el *corpus* textual que se va a analizar a continuación.

En las primeras páginas nos habla del fenómeno del bilingüismo luso-español en el siglo XVI (pp. 143-160), para centrarse al final del capítulo en la figura de Francisco Javier (172-185), representante de ese bilingüismo tan extendido desde el siglo XV y que pervivió hasta mediado el siglo XVII. Las influencias entre ambos países no eran equivalentes en esta época, y el intercambio cultural se tradujo en una progresiva hispanización de Portugal. Siguiendo a Pilar Vázquez Cuesta en su artículo *O bilingüismo castelhano-português na época de Camões* (in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, 1981, pp. 807-827), el autor marca cuatro etapas en este proceso, haciendo coincidir la de mayor presencia del castellano en Portugal con los años de unión de ambos reinos bajo una misma corona, 1580-1640.

Menos estudiada está la situación contraria: la presencia del idioma portugués en España que, aunque en menor medida, también se dio con cierta frecuencia. Francisco Javier escribe cuando el proceso de bilingüismo está en una fase de afianzamiento, durante el reinado de João III (1521-1557).

Esta aproximación general a la relación de las lenguas española y portuguesa, le permite a Alonso Romo enmarcar el bilingüismo de los primeros jesuitas (pp. 152-160) para llegar finalmente a la realidad lingüística del propio Francisco Javier. En el proceso de evangelización de las colonias orientales, el portugués fue la lengua de referencia para la elaboración de gramáticas, doctrinas y diccionarios en las lenguas nativas, y es desde esta perspectiva desde la que se analiza el aprendizaje de las lenguas de los padres de la Compañía.

En el caso de Francisco Javier, Alonso Romo habla de una «lusitanización», por su identificación cada vez mayor con esta lengua aprendida en Europa y usada habitualmente en las tierras del Oriente por las que pasó el santo (pp. 172-180). Sin duda que en estas colonias tuvo que enfrentarse y adaptarse a otras modalidades lingüísticas del portugués, muy diferentes a las aprendidas durante su estancia en Lisboa (años 1540-1541).

Esta adaptación es muy consciente por parte de Javier, quien mezcla en sus escritos portugueses términos de las lenguas naturales de cada lugar. Por alusiones y claras indicaciones al respecto que podemos leer en sus cartas, sabemos que F. Javier defendía un uso pragmático de la lengua, e incluso aconsejaba imitar el portugués que hablaban los nativos. De este modo la comunicación se hacía más fácil y el adoctrinamiento podía llevarse a cabo con mayor seguridad de comprensión.

Este lenguaje criollo que Javier reconoce usar en sus predicaciones, no se ve reflejado en sus escritos. El autor de este estudio lo justifica por el tardío desarrollo escrito de estas variedades orales del portugués, pero también hay que considerar el hecho de que no nos ha llegado ni un solo testimonio de estas predicaciones escrito de la mano de Francisco Javier. Sus cartas, copiadas y transcritas por escribanos, o «reelaboradas» en Europa para su posterior difusión, no reflejan la lengua real empleada por el jesuita en el Oriente.

Se puede deducir por las cartas que conocemos, que el portugués era la lengua de uso cotidiano, pero ni siquiera es la mayoritaria en su epistolario, superada por el castellano. Ofrece el autor una relación de los escritos portugueses y castellanos de Francisco Javier, diferenciando destinatarios y temas en cada caso (pp. 181-185). Termina este primer capítulo de la segunda parte con un breve apunte sobre la

influencia del portugués sobre el castellano en sus escritos, afirmando que en sus cartas en el idioma materno se encuentran lusismos. Como ejemplo aporta algunas copias realizadas por escribanos portugueses, a la que opone otro documento que «escrito por el español Juan Fernández (doc. 91) no tiene lusismos». Es evidente que de estos documentos no se puede deducir que el castellano de Francisco Javier estuviera contaminado de lusismos; Alonso Romo manifiesta su duda al respecto (tal vez con escaso énfasis).

Es en el capítulo II cuando comienza el análisis lingüístico comparativo exhaustivo. Son cuatro capítulos dedicados a ello. El cap. II lo dedica al «Estudio grafemático y fonético-fonológico» (pp. 187-221); el cap. III se centra en el «Estudio morfosintáctico» (223-258); en el cap. IV se trata «El léxico javeriano» (259-292), y en el cap. V, último de esta segunda parte, el asunto de interés es «El estilo javeriano» (293-330).

Antes de seguir con el análisis de esta parte central del libro, motivo de todo el estudio anterior, quiero recuperar una cita del autor aparecida algunas páginas atrás: «Para el estudio lingüístico, consideramos positivo el hecho de que sean tan variados los amanuenses de los textos javerianos. Esto nos permitirá ver mejor el estado de la lengua portuguesa a mediados del siglo XVI, más allá de las particularidades lingüísticas personales de Francisco Javier.» (1ª parte, cap. II, p. 101).

Creemos que esta es la perspectiva desde la que hay que abordar este estudio, ya que es imposible hacer valoraciones del uso de la lengua con un único documento manuscrito del propio Francisco Javier. Sólo si aplicamos el análisis a las variedades lingüísticas desarrolladas en el ámbito, tan particular, de las colonias orientales portuguesas, se podrán sacar algunas conclusiones válidas.

Partiendo siempre de los escritos javerianos, Alonso Romo manifiesta sus dudas sobre si representan o no la lengua del santo, y poco a poco nos va introduciendo en el complejo mundo lingüístico donde desarrolló su actividad Francisco Javier.

Las muchas variantes gráficas que encontramos en sus cartas son difíciles de interpretar fonéticamente. Aún no se habían fijado en la lengua portuguesa las grafías correspondientes a cada sonido, y es difícil valorar con precisión la correspondencia fonética de estas variantes.

En el análisis morfosintáctico el autor trata de establecer la competencia lingüística de Javier en la lengua lusa, y al mismo tiempo descubrir posibles interferencias de otras lenguas en su sintaxis. Esto lo hace comparando sus escritos con otros de autores portugueses contemporáneos, y viendo su evolución hasta el portugués actual. De nuevo la conclusión es una duda: los propios escritores portugueses alternaban diversas posibilidades, algunas de las cuales se han mantenido en el portugués actual, mientras que otras han desaparecido. Lo mismo se ve en los escritos javerianos, por lo que no es fácil saber si algunas variantes se deben a la influencia del castellano o a la propia indeterminación del portugués.

El estudio del léxico se centra en el análisis de las etimologías, empleando para ello diversos Diccionarios entre los que resalta el de José Pedro Machado, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Lisboa, 1990 (6ª ed.). Dentro de este apartado estudia los arcaísmos, latinismos, cultismos, castellanismos y orientalismos, con una interesante muestra de términos prestados de las lenguas orientales que el jesuita empleaba en los escritos dirigidos a personas que vivían en Oriente, no en las cartas dirigidas a Europa (pp. 259-276). Dedicó una especial atención a los neologismos, con una lista completa de estos términos documentados por primera vez en sus textos (pp.

276-292). El problema, esta vez, radica en la cronología de las cartas. Muchos de los documentos considerados en este trabajo son copias realizadas muchos años después de su redacción original (algunas incluso en el siglo XVIII), y es muy posible la intervención del copista tanto en el estilo y sintaxis, como en el léxico.

En el último capítulo, donde se analiza el estilo javeriano, parte el autor de la tradicional acusación de escritor «descuidado» que ha recaído siempre sobre F. Javier. Defiende Alonso Romo al santo argumentando que su intención nunca fue literaria y por tanto no puede ser ese el punto de vista a la hora de analizar sus textos. Su estilo es natural, sobrio y sencillo: el más adecuado para la función utilitaria que tenían sus cartas, o la doctrinal, en la que la claridad era lo esencial.

De cualquier modo son varios los registros empleados por el santo, en función del destinatario y el tipo de escrito; transcribe el autor algunos ejemplos de estas variaciones y recursos de estilo (pp. 303-322). Capítulo aparte merece el análisis de la retórica (322-330), interpretada a la luz de la recuperación del género epistolar que trajo consigo el Renacimiento.

En un libro de estas características son esenciales las «Conclusiones», que en este caso encontramos resumidas en 13 puntos (pp. 331-336). Destacamos la conclusión general que cierra este apartado: «Como conclusión general, tenemos que decir que los escritos portugueses de san Francisco Javier nos ofrecen gran interés de cara a un conocimiento del lenguaje en manos de un autor culto, no literario, de mediados del siglo XVI. Como tales, corresponden al período de transición del portugués preclásico al período clásico de la lengua. Sin embargo, también hemos podido constatar que los diferentes medios de transmisión y conservación de los textos se reflejan en distintos usos y estados de la lengua.» (p. 336).

Como ya anunciamos al principio, este detallado estudio lingüístico se completa con la lista de todos los términos empleados por Francisco Javier, con sus variantes gráficas (pp. 337-396). Consideramos de gran utilidad este diccionario de formas para apreciar los cambios que se estaban produciendo entonces en la lengua portuguesa, aún con numerosas indeterminaciones gráficas y diversidad fonética. (Insistimos en que no nos parece que representen la lengua del santo, pero sí la de la época y el ambiente.)

Antes del «Apéndice documental» se inserta la «Bibliografía» que, aunque extensa, puede parecer escasa si consideramos la inabarcable bibliografía publicada sobre F. Javier. El propio Alonso Romo, muy consciente de ello, ya nos avisaba en la «Introducción» de que sólo había incluido aquellos estudios relacionados con el tema central de su trabajo, es decir, el análisis lingüístico de los textos, y más concretamente con los que pertenecen al ámbito portugués. Aún así incluye algunos trabajos que nos hablan de la vida del santo y otros estudios generales sobre su obra, que son los que le han ayudado a elaborar la primera parte de su trabajo.

Se ofrece esta bibliografía dividida en cinco bloques: 1. «Fuentes»; 2. «Ediciones de los escritos de Javier y de sus compañeros»; 3. «Biografías y estudios sobre S. Francisco Javier»; 4. «Bibliografía sobre el portugués del s. XVI» (subdividido en tres apartados); 5. «Otras obras y estudios». Son en total 20 hojas (397-435) con más de 550 entradas (aun así vemos que algunos trabajos mencionados en las notas del texto no se incluyen en la bibliografía final). Un corpus bibliográfico de esta extensión es siempre difícil de parcelar y en este caso encontramos trabajos que podían integrarse en más de

un apartado. Al final siempre hay que escoger uno, y es por eso que antes de confirmar una ausencia es preciso consultar los cinco apartados de la *Bibliografía*. Echamos de menos, sin embargo, un epígrafe que agrupe sólo los Catálogos bibliográficos y Diccionarios, ahora integrados en un confuso (y necesario) «Otras obras y estudios».

Y finalmente el «Apéndice documental», con la transcripción íntegra de todos los textos que Francisco Javier escribió – o dicen que escribió – en portugués, y que han servido de base al presente estudio y tesis doctoral. Son en total 94 documentos encabezados por la numeración que ya les diera Schurhammer en su edición de la obra completa del jesuita español, acertada decisión que facilita al investigador la búsqueda del documento dentro del corpus javeriano.

Creemos que este *Apéndice documental* completa necesariamente el estudio lingüístico precedente. Nunca antes se habían reunido en un volumen los escritos portugueses de Francisco Javier, esenciales por ser esta la lengua de referencia en las misiones orientales, e instrumento de consulta destacado de cara a otros estudios, lingüísticos e históricos. Agradecemos al autor el esfuerzo (penoso, sin duda) de la transcripción y su presentación en un atractivo volumen de fácil acceso.

Ana Martínez Pereira

Franco CRESPI, *A Experiência religiosa na pós-modernidade*. Trad. Antonio Angonese. Bauru, São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração-EDUSC, 1999, 88 p., col. Filosofía e Política; 1ª ed. 1997.

Um dos significados da palavra ensaio, vertidos formalmente nas páginas de bons dicionários e conspícuas enciclopédias, engloba toda a obra em prosa que condensa reflexões diversas ou que aborda um tema sem o esgotar. Este ponto é, porém, duvidoso e causa reserva, pois até o estudo monográfico pretensamente exaustivo fica sempre incompleto ou passível de discussão e de revisões resultantes da interminável dialéctica científica.

Reservas à parte, tomemos, sem hesitação, o exposto sentido de ensaio para apresentar o estudo breve, mas amplo de interesse, elaborado pelo sociólogo italiano Franco Crespi, do Instituto de Estudos Sociais da Universidade de Perugia, Itália.

Um estudo ensaístico que, logo no começo da Introdução urdida em três pontos – *Religião institucional e experiência religiosa, O retorno à religião como fenómeno sociológico e Dogmatismo e autoritarismo* (p. 9-24) –, é declarado reflexão e resposta estimulada por esta questão assaz pertinente e radical: como será possível vivenciar uma experiência religiosa num tempo actual marcado pela «morte de Deus» que Nietzsche proclamou e pela consciência das limitações do saber humano que a filosofia pós-moderna tem vindo a sublinhar? (p. 9) Questão que pautou completamente o ritmo e o plano da pesquisa e do discurso, optando Crespi por uma trajetória em três capítulos com subdivisões: cap. 1 (p. 25-48) – *Limites do saber e abertura para o inefável (A linguagem como morada do ser; «Lançar-se contra os limites da linguagem»; Dialéctica negativa e perspectiva de redenção; e Sentido e significado)*; cap. 2 (p. 49-63) – *Itinerários da experiência religiosa pós-moderna (Cristianismo sem redenção; Fé e derrota de Deus; e A secularização como essência do cristianismo)*; e cap. 3 (p. 65-83) – *Para uma leitura «religiosa» do texto bíblico (A mensagem de Cristo como dessacralização e convite à liberdade; Criação e infracção da ordem sobrenatural; e A*

«culpa» de Deus e o sentido da Kenosis). O livro encerra com uma sucinta Bibliografia de duas páginas onde figuram as obras de filósofos e hermeneutas como Karl Jaspers, Soren Kierkegaard, Theodor Adorno, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Paul Ricoeur e Aldo Masullo, teólogos como Drewermann e sociólogos como Durkheim, Webber e o próprio Crespi.

O autor não explica de início em que sentido usa a expressão *experiência religiosa*. Temos de aguardar pela abertura do cap. 2 para ler com todas as letras: *Falar de experiência religiosa, portanto, significa interrogar-se a respeito da possibilidade de assumir a atitude de quem se dispõe a escutar, a prestar atenção àquilo que, na própria linguagem dos símbolos religiosos, é revelado e, ao mesmo tempo, ocultado. Com efeito, para falar dessa experiência e para elaborá-la, não podemos deixar de fazer uso da linguagem de que dispomos, isto é, desenvolver um raciocínio, restabelecendo uma ligação de forma rememorativa com a tradição cultural a que historicamente pertencemos, mas a peculiaridade deste falar e raciocinar consiste eminentemente em destacar o limite radical dos seus resultados, isto é, a sua função de fazer sinal para uma outra dimensão, como convite a prestar atenção àquilo que, em última análise, não pode senão ficar inefável* (p. 49). Trata-se, em síntese, de uma «fala» que vivência não tanto através de um processo de tipo cognitivo, mas sobretudo pelos componentes emocionais e intuitivos.

Antes de chegar a este ponto de clarificação conceptual, Franco Crespi, com a atenção posta em exclusivo na religião cristã e da variante católica, investiu numa etapa estratégica de desmontagem sociológica do processo institucionalizador da Igreja de Pedro e de recurso aos contributos filosóficos críticos do racionalismo iluminista, capazes de, à semelhança do esforço de Wittgenstein, indicarem os limites da linguagem lógica. Aliás, a preciosa achega desse filósofo austríaco, naturalizado britânico, consistiu em mostrar a impossibilidade *em que se encontra a linguagem lógica de falar de forma rigorosa a respeito da experiência ética e religiosa. Com efeito, a percepção de tal limite intransponível elimina radicalmente a tentação, à qual, como vimos, cedeu a tradição da religião institucional, de reconduzir a dimensão religiosa ao interior de um discurso do tipo racional, partindo do pressuposto, desenvolvido sobretudo por Santo Tomás, de que o lumen naturale da razão jamais poderia estar em contraste com a fé* (p. 39). E da exploração de tal impossibilidade, bem como da análise da incontornável *tensão entre a exigência vital de sentido e os limites intransponíveis da expressão* (p. 39), Crespi passa a deter-se sobre a *dialéctica negativa* de Theodor Adorno e a perspectiva de redenção condensada na relação entre sentido e significado à luz de alguns aspectos do pensamento de Aldo Masullo. Por esta via chega a alguns itinerários da experiência religiosa pós-moderna e, por fim, ao esboço de uma leitura «religiosa» do texto bíblico, impregnada de um humanismo existencialista patente nestas palavras: *A possibilidade que é dada ao homem de participar da culpa de Deus, através de Cristo: «eu vos tornarei livres». Ao reconhecer-se livremente culpado, o ser humano participa, de fato, da livre decisão divina da criação e do sofrimento que esta implica: «Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que faz o seu senhor: chamei-vos amigos, porque vos manifestei tudo o que ouvi de meu Pai» (João 15,15). Nesta perspectiva, o ensinamento de Cristo visando a recusa de todo o poder, assim como de toda violência e todo o apego nos bens terrenos, no fundo, revela-se como convite a aderir justamente ao próprio ser finito.*

(...) A pobreza, a mansidão, o ser como crianças, a caridade, pregados por Cristo, são o convite a deixar acontecer a existência na finitude que lhe é própria, a não evadir ilusoriamente a angústia e o sofrimento do existir e da morte, mas também a buscar a alegria na adesão àquela mesma situação existencial que o Cristo assumiu e justificou inteiramente (p. 81-82).

O autor suspende aqui o seu ensaio, mas poderia, talvez, tê-lo prosseguido lembrando que nessa situação existencial, assumida e justificada inteiramente por Cristo, desenvolve-se sempre a radicalização espiritual da experiência religiosa mediante a ascensão ao inefável que a linguagem lógica e comum não alcança e que se entrebrea apenas pela Oração, elemento-chave em toda a tradição mística e da íntima comunhão amorosa com Deus, com Cristo Vivo e com o Espírito Santo. Elemento essencial no Tempo Presente em movimentos surgidos no seio da própria Igreja Católica (poderíamos, no entanto, estender o paralelismo a muitas seitas de raiz cristã que enxameiam a pós-modernidade), dos quais nos permitimos destacar, aqui, o Renascimento Carismático, surgido na América do Norte em meados de novecentos e daí irradiado pela América do Sul, pela Europa e pelas outras Partidas do Mundo. Reinventada de várias formas – dita mentalmente, proclamada em conjunto ou musicada, cantada e transmitida pelos média em directo – a Oração resulta da superação intuitiva e emocional dos limites da fala racional. Ela é o Verbo que se enuncia com a voz do coração e que opera efeitos de diverso nível quer na evasão solitária do eremita tão comum no Ocidente até final da Época Moderna, quer em concentrações gigantescas de crentes e devotos, que ocorrem em massa, enchendo pavilhões polivalentes e estádios de futebol - fenómeno expansivo na actualidade.

Os estudos de História da Espiritualidade na Época Contemporânea¹ e, em especial, na segunda metade do séc. XX, encontram, pois, neste ensaio de Franco Crespi uma interessante achega para a imprescindível base de reflexão e de enquadramento teórico que sustente as abordagens monográficas e interdisciplinares sobre manifestações colectivas de experiência/vivência religiosa e espiritual – rico, complexo e inesgotável filão de pesquisa que aguarda quantos se sintam estimulados por tão exigente e aliciante desafio.

Armando Malheiro da Silva

¹ Ver sinopse propedêutica ao tema por FERREIRA, António Matos – Espiritualidade. III. Época Contemporânea. In *Dicionário de História Religiosa em Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. P-V. Apêndices. Lisboa, 2000, p. 382-388.