

## Recensões

Ana Isabel BUESCU, *Imagens do Príncipe. Discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa, Cosmos, 1996, 434 pp.

Poucas vezes na história cultural portuguesa do Humanismo renascentista se terá apresentado uma síntese tão «organizada» de um tema premente – por significado e por urgência de estudo – como a que nos é dada por esta obra.

Dividida em duas grandes partes – «Virtudes e modelos na construção da imagem do príncipe» e «Modalidades de um discurso especular» – o belo livro de Ana Isabel Buescu, servido, por sua vez, por um discurso inevitável e reiteradamente circular, vai analisando, lentamente, os «Percursos da constituição de um género»... e «A representação do perfeito príncipe nos tratados joaninos»..., para passar depois, numa segunda parte, sob o signo do «discurso especular», a analisar a «Pedagogia do príncipe»..., «Uma Imagem virtuosa» que daí decorre..., «O corpo místico da república»..., «Uma imagem no feminino» – capítulo em que se debruça sobre «O retrato da perfeita princesa»... – e, finalmente, como conclusão desse jogo subtil – talvez, até, nem sempre tão subtil – de imagens da imagem – é para o que servem os espelhos – a «Apropriação de imagens» que se pode verificar, quase como uma prova real, em diversas manifestações literárias áulicas. Este simples enumerar dos momentos capitais e organizadores da obra deverá alertar para a importância do estudo em causa, apoiado, aliás, numa soberba e actualizada bibliografia. Tentemos apresentar alguns dos momentos que nos pareceram mais interessantes, prevenindo, porém, que, como qualquer leitura, a recensão «est pour une grande part projection des désirs du lecteur sur le texte» (C. G. Dubois) e, conseqüentemente, «si accetta o si rifiuta la testimonianza dei documenti a seconda, né più né meno, di quel che conviene» (K. Clark cit. por R. e Margot Wittkower *Nati sotto Saturno*).

«O presente estudo tem – como já se terá concluído e adverte, desde o início, a sua autora – por objecto [o] discurso normativo constituído pelos espelhos de príncipes em Portugal nos alvares da Época Moderna» (pág. 19), o que, no fundo, quer dizer que tenta descodificar «a imagem ideal do governante» (pág. 17, 62...) – do reino e da sua família, vertentes inseparáveis – de acordo com «as virtudes que teve – ou deverá ter – no desempenho do ofício régio» (pág. 16). Essa imagem que acaba por ser, inevitavelmente, a do «príncipe cristão» – conceito de notável centralidade na obra, ainda que não totalmente explorado – vai-se desenhando por meio de toda uma literatura de velhas raízes – *Policraticus... De Regimine Principum...* – e coagula, entre nós – citamos quase pela ordem em que a autora as vai estudando ou reestudando –, em obras de D. António Pinheiro – *Oração* [aos moços fidalgos]..., *Panegírico de Plínio...* –, de Francisco de Monzón – *Libro Primero del Espejo del Príncipe Christiano...*, *Libro Segundo del Espejo del Príncipe Christiano...*, *Libro Primero del Espejo de la Princesa Christiana...* –, de

Fr. António de Beja – *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes* –, de Sancho de Noronha – *Oração e Tratado Moral de Louvores e Perigos de Alguns estados seculares* –, de Lourenço de Cáceres – *Das Condições e Partes que há-de ter um bom Príncipe...*, *Tratado dos trabalhos do Rei...* –, de Fr. António de Guevara – *Relox de Príncipes* – e de outras «peças» que, por menores, não são menos significativas, como, por exemplo, a *Carta* de Sá de Miranda a D. João III. É toda uma «literatura de carácter político e áulico» (pág.22) – talvez fosse mais justo dizê-la de carácter áulico e político, pois, talvez, a ordem dos factores não seja aqui arbitrária... – que de uma maneira ou de outra se «re-diz» e de que só uma atenção sábia consegue calibrar a originalidade... Que nem sempre é muita... E nem era esse o fim que perseguia, mas, sim, o de marcar a funcionalidade da mesma imagem – quase sempre um tanto atemporal – em diferentes contextos e, logo, cronologias... O modo – ou um dos modos – de essa imagem poder apresentar-se ou ser apresentada como «actual»... e, logo, poder exigir *uma* educação e *uma* pedagogia. Necessariamente, de tudo isto decorre, como acentua Ana Isabel Buescu, «para além da dimensão virtuosa do soberano ideal, [...] práticas e códigos de comportamento apropriados pelos círculos da aristocracia áulica» (pág. 31). E uma dessas apropriações verifica-se no válido ou privado..., como há-de glosar, com sumo acerto, aliás, um epígono de estes autores, Rodrigues Lobo, na sua *Corte na Aldeia* (1619) – perdoar a propaganda em casa própria: mas por que utilizou a péssima edição de Lopes Vieira adulterada por sucessivos erros de tipografia? – lançando mão de um *Aviso de Privados* – uma obra a que, talvez, tivesse válido a pena dar maior relevo – de Fr. António de Guevara depois de ter passado por *Il Cortigiano* e por *Il Galateo* (pelo italiano e pelo espanhol ...). Rodrigues Lobo sabe, como os seus mestres que o privado tem de ganhar o coração do seu príncipe, mas, como certamente estará de acordo Ana Isabel Buescu, não é esta a sua finalidade última: toda a sua cortesia, a começar por essa «técnica» que é a *sprezzatura*, procura conquistar para aconselhar e «ajudar» a governar... Todo o áulico aspira à privança... e à política, se não ao governo... Talvez, por isso, nesta ordem de ideias e no jogo de imagens que pressupõe e se multiplica por «imitação», se pudesse atender um pouco mais a documentos em que o próprio príncipe se «re-vê». A autora, aludindo à importância da questão (pág. 35) lembrou os *Enseignements* de Luis IX, mas, já que entre nós não temos – que eu saiba, pelo menos – esse tipo de instruções, bem poderíamos recorrer às ordenações de cortesias e protocolos de um D. João III, em que este, olhando para o imperador, seu cunhado, reajusta a sua imagem real. Fr. Luis de Sousa deu conta destas «novidades»... E, por tudo isto, nunca se poderá discutir o acerto da autora em acentuar, ao longo da sua obra (págs.31, 35, 38, 71, 119, 239 *et passim*) o papel da cultura de corte nestes anos. Mesmo em períodos em que não há, entre nós, directos contributos para a constituição do género, isto é, *specula principum* escritos – como durante o tempo dos príncipes de Avis, um «tempo» tão breve e tão interiorizado – sempre se poderia olhar para esses espelhos vivos que se propunham ser esses príncipes, como, aliás, não escondeu D. Duarte nas célebres páginas *Da prática que tínhamos com El-Rei meu Senhor e Padre...* Naturalmente, a importância da *imitatio* – conceito chave para perceber a dinâmica do Humanismo renascentista e, conseqüentemente a

«literatura especular» que produz – é posta em relevo por Ana Isabel Buescu (pág. 30, 36, 39, 71, 72, 92, 166, 227 *et passim*) e, por isso teríamos gostado de a ver mais sublinhada (conf. pág. 245) como princípio actuante da política real proclamada em tantas alturas de «reformas» e aproveitado quando se tratava de, no turno de quem se seguia, propor a «conversão» do reino... O princípio da «conversão» – moral e/ou religiosa – conheceu, pela prática de tantos que dentro e fora das fronteiras se dedicaram à sua realização, esse apelo imitativo... Recordemos o drama de um Manuel da Nóbrega num Brasil *sine lege et sine rege*...

Não nos demoraremos aqui a sublinhar as páginas dedicadas a analisar a «pedagogia do príncipe» de acordo, fundamentalmente, com António Pinheiro e Francisco de Monzón, e a «matriz cristológica» de uma «imagem virtuosa» do príncipe que se vai tornando, ao nível deste tipo de literatura, numa imagem cada vez mais «classificizante»... E, digámo-lo, com algum atraso..., frente a esse tacitismo – que também propunha a sua «imagem» do *seu* príncipe, claro! – que ia ganhando foros – e bem polémicos – na corte peninsular até se ver consagrado por um António Pérez e um Álamos de Barrientos... Essa «matriz cristológica» que vem estudada, com mais ou menos incidência, a propósito das obras de Fr. António de Beja e de Sancho de Noronha, poderia até ter constituído o eixo da obra de Ana Isabel Buescu, mas não seremos nós a criticá-la por ter preferido, atendendo a matizes literários e cronológicos, e sempre doutrinários, apenas acentuar os momentos mais fortes dessa matriz. A *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes*, publicada em 1525 no contexto celebrativo do casamento de João III com Catarina de Áustria, é, das obras dos dois autores referidos, a que pode prestar-se melhor a anotar essa «matriz cristológica», isto é, a representação do «ofício do rei» como uma imitação de Cristo (pág. 146). Felizmente, a análise de Ana Isabel Buescu não forçou, como poderia temer-se pela promessa do título desse capítulo, Fr. António de Beja a dizer mais do que o que ele diz.. E o que ele diz nessa página da *Breve Doutrina* (I, 1), será necessário sublinhá-lo, são umas banalidades que se podem ler – e com muito mais profundidade e originalidade – em qualquer tratado *de regno Christi*, género que, depois do século XIV, logo no século XVI também, como ensina esse Mestre que é D. Jean Leclercq, se fixa, antes de mais, nos aspectos políticos desse "reino" (*L'Idée du Royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris, 1959). Banalidades, aliás, logo cimentadas por uma erudição clássica de mais que duvidosa mão..., o que não impede que tenha sabido aproveitar a *Oratio* de G. Pico, donde, talvez, esse pacifismo de Fr. António de Beja que já se tem assinalado, como chama a atenção a autora (pág.149). É, pensamos, uma hipótese a pôr não só para este jerónimo, mas também para outros autores portugueses em que a *causa pacis* reluz (conf. pág. 171), ainda que haja que ponderar se tal pacifismo não derivará, precisamente, dessa tradição da literatura ascética destinada ao rei (Conf. J. Leclercq, *ob. cit.* pág. 46-47). Se essa «matriz cristológica» não vai mais além do que propor que, à semelhança de Cristo, deve o rei cultivar a Sabedoria, a Justiça e a Prudência, poderemos duvidar que o *Tratado Moral* de Sancho de Noronha, verdadeiramente organizado sobre o Temor de Deus, possa dever algo a essa matriz.... Gostaríamos de chamar a atenção para o facto de esta matriz se encontrar, por vezes, onde menos se espera, como, por exemplo nas *Homilias e Meditações* (Évora, antes de 1564?) do cardeal D. Henrique, e se organiza

em fórmulas muito precisas que não desdenharia qualquer dos autores examinados. Lembramo-lo, sem, evidentemente, querer sequer insinuar que Ana Isabel Buescu devesse ter considerado essa obrzinha do futuro rei, pois, pelas datas em que foi elaborada e publicada, não podia ter entrada nessas belas *Imagens do Príncipe*. O acentuar destas perspectivas da matriz cristológica – um elemento que, de forma implícita, pelo menos, organiza qualquer obra em torno do «príncipe cristão» – não infirma, obviamente, outros aspectos da análise que Ana Isabel Buescu faz dessas obras... De todos os modos, preferiríamos pôr um acento especial no Temor de Deus que é notável – no pleno sentido da palavra – no *Tratado Moral* de Sancho de Noronha. É o Temor de Deus – não o temor a Deus – que, por exemplo, bem vistas as coisas, «transfere» para o rei a exigência do estrito cumprimento da Justiça (pág. 159). Esta perspectiva é o que parece, salvo melhor opinião, distinguir, para melhor, Sancho de Noronha de, por exemplo, um Lourenço de Cáceres, autor a quem, na obra que analisamos, se dedica larga atenção. Ana Isabel Buescu, sem deixar de, reiteradamente, assinalar a sua relativa falta de originalidade – ou, se preferirmos, ponderando essa falta como uma normalidade do género – aponta o que constituiu a sua «singularidade» no panorama da literatura para príncipes – sobretudo, para os não-príncipes lerem o que o seu príncipe se propõe –, quer dizer «um discurso que [se organiza] em função entre [um] tipo de referências de carácter abstracto, como os trabalhos do rei [...] e uma dimensão quase insolitamente concreta, relativa a papéis sociais bem determinados, como o capitão, o embaixador, o oficial da fazenda, o pregador.» (pág. 171). Não nos deteremos nas abundantes páginas que em *Imagens do Príncipe* se dedicam a António de Guevara e que constituem, embora, a nosso parecer, com algum desvio da linha metodológica até aqui seguida, uma acertada síntese do «último» sobre o bispo de Mondoñedo e a sua obra, em especial o *Relox de Principes* – incluído em virtude da sua edição de Lisboa (1529) patrocinada por D. João III –, mas chamaremos a atenção para o capítulo que atende ao "corpo místico" da república. São páginas em que vem particularmente estudado o *Libro Segundo del Espejo del Perfecto Principe Christiano* de Francisco de Monzón, obra fundamental, desde este ponto de vista, em que essa célebre metáfora «acaba por conferir, no âmbito desta concepção orgânica da sociedade, um quase idêntico protagonismo à *cabeça* e ao *corpo* de uma república idealmente ordenada.» (pág. 193). Com efeito, aqui não se trata apenas de um «perfeito príncipe cristão», mas das «repúblicas perfeitas» (196, 199), objectivo que, se, aparentemente, se diria alargar os horizontes utópicos da proposta global, talvez denote uma certa reserva na capacidade da imagem especular do príncipe ser capaz, por si só, de organizar, como até parecia deduzível, a república... Por isso, é, agora, mais preciso e urgente o apelo à imagem de cada qual, isto é, à interacção das virtudes de cada súbdito com as virtudes do príncipe... (Conf. pág. 196, 199) E como todos os súbditos devem imitar Cristo..., a república cristã já não depende tanto do rei «imitador de Cristo», mas da harmonia interdependente das virtudes da cabeça e do corpo... Curiosamente, poderia defender-se que a crítica à corte que tece Monzón – a esse «mundo ao contrário», como bem diz a autora (pág. 204) – ganha pleno sentido quando nos lembramos de que é a corte nesse lugar de «sociabilidade de eleição», essa sociabilidade que, em sede humanística, significava a confiança na conversação, isto

é, na palavra e na capacidade do homem, através dela, se aperfeiçoar... De *Il Cortigiano* à *Corte na Aldeia*, passando pela *Civile Conversazione* é este o fito a atingir e a base das reações que se vão propondo... E o lembrarmo-lo aqui não impede que remetamos para outras páginas em que Ana Isabel Buesu, a propósito de *El Libro Primero del Espejo del príncipe Cristiano*, aponta, mas apenas na sua mais aparente – aparente não quer dizer menos importante – dimensão: a cortesia – que também foi tida entre as virtudes – na sua dimensão de civilidade (pág. 133-134) ... E dentro desta mesma ordem de ideias, muita da atenção que dedica ao exame do *Libro Primero del Espejo de la Princesa Chistiana* do mesmo F. de Monzón teria sido ainda mais bem recompensada se tivesse tido o apoio de um texto como o *Arte de Galanteria*, de D. Francisco de Portugal († 1632), uma obra tardiamente publicada (Lisboa, 1670), mas em que, por muitas razões, ainda ecoam os últimos tempos do reinado de D. João III.

E para terminar esta longa nota de leitura, gostaria de recordar a importância do capítulo *Apropriação de Imagens*, umas páginas rapsódicas, mas em que vão, como que numa revisão final, passando muitos dos temas e momentos que já encontramos. Ana Isabel Buesu serviu-se delas para acentuar a «homogeneidade» de «uma cultura política comum aos círculos áulicos» baseada, em larga medida, em *loci communes*... Destaquemos, pelo futuro que lhe estava reservado, essa metáfora que faz do rei o sol..., *topos* que encontramos utilizado (especialmente, utilizado, ao parecer) por D. António Pinheiro na *Oração – e pour cause?* – de abertura das primeiras cortes de D. Sebastião (pág. 102, 241), uma metáfora complexa de que, por muito que a coloquemos no contexto de um *corpo místico* «republicano»..., não poderemos esquecer que muito do seu simbolismo lhe advém de domínios astrológicos, como «ensina» H. C. Agrippa no seu *De occulta Philosophia* (II, 28, 32, 41 *et passim*). E a cultura de corte – de qualquer corte – sempre gostou de utilizar essas constelações de tópicos culturais, como se pode ver em tantos trabalhos de C. Vasoli, especialmente em *La Cultura delle Corti* (1980).

Servido – permita-se-nos a reiteração – por uma excelente e ordenada bibliografia e por um bom índice analítico, *Imagens do Príncipe* será sempre uma obra que teremos de referir todos os que nos interessamos por essa cultura de corte...

José Adriano de Freitas Carvalho

Anne Marie QUINT, *L' «Imagem da Vida Cristã» de Fei Heitor Pinto. Essai d'Interprétation du Langage figuré chez un Humaniste Chrétien*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1995

Um grande trabalho – nada menos que uma tese de Doctorat d'État – dedicado à linguagem de Fr. Heitor Pinto, uma perspectiva que, de um modo ou de outro, e segundo várias modalidades, sempre aparece rapidamente enunciado nos estudos dedicados ao autor da *Imagem da Vida Cristã*. O que, feitas as contas, sublinha a pertinência da longa investigação de A. M. Quint. Embora o título de

capa, aquele que anuncia imediatamente a obra ao leitor, possa sugerir algo de mais vasto, a autora insiste em precisar, desde o início, que é esse e não outro o seu objectivo: «...notre propos n'était pas d'étudier les idées de Frei Heitor Pinto, mais les moyens qu'il utilise pour les mettre en évidence» (pág. 21).

Dividido em dois «livros», do primeiro, que é como que a preparação indispensável do leitor para esse estudo da linguagem, poderia dizer-se que apresenta o «estado da questão» dos conhecimentos sobre o monge jerónimo; do segundo, «Au coeur du langage figuré», que se ocupa do «papel dos quatro Elementos na formação dos significantes das imagens», daquilo que, no homem, inspira a imaginação de Fr. Heitor, e, por fim, do que a autora sugere como «as actividades humanas» enquanto fontes de numerosas imagens da prosa dos diálogos.

Como já teremos descoberto, trata-se de um estudo «literário» que se ocupa do texto da *Imagem...* como «literatura» que também é, evidentemente, ainda que não primordialmente. E embora A. M. Quint saiba muito bem que não é legítimo – ou nem sempre legítimo – dissociar o fundo e a forma (pág. 20), atrevo-me a pensar que os autores de obras de espiritualidade só teriam a ganhar se lhes estudássemos primeiro o fundo e depois a forma, já que, normalmente, não costuma ser possível abarcar os dois numa análise simultânea. Com efeito, salvo melhor opinião, nos autores de obras de espiritualidade – e espiritualidade no mais amplo sentido da palavra – a «literatura» é algo de secundário – isto é, que vem em segundo lugar e, por isso, é sempre algo que está ao serviço de... E A. M. Quint tentou, muitas vezes, chamar a atenção para as suas ideias – um pouco menos para a sua espiritualidade, entendida esta aqui, sobretudo, como expressão da sua *ars orandi* – para "mostrar", com precisão, que a «linguagem figurada» está, exactamente, ao serviço de... Antes de abordar a linguagem de esse *eloquente – vir lusitana eloquentia [...] celebratissimus* (pág. 37), classificação que cremos deverá entender-se, antes de mais, por referência aos seus sermões, essa obra que, infelizmente, talvez nunca mais logremos ler na sua integridade dado o tipo de restauro a que foi submetido o códice da *Angelica* de Roma – A. M. Quint vai apresentando, resumidamente, os diversos diálogos que constituem a *Imagem...* nas suas duas partes, para lhes esboçar a génese, sublinhando, como fazem todos a isso induzidos pelo próprio Fr. Heitor, a importância de Platão na construção do diálogo do jerónimo português (pág. 71 segs.). E desde este ponto de vista, gostaríamos de chamar a atenção para que a evidência do «carácter artificial» do diálogo na *Imagem...* (pá. 79), que resulta não só da tradição do género de que se invoca, mas também, talvez, do facto de os seus interlocutores admitirem antecipadamente uma verdade (pág. 79), é, a nosso ver, apenas aparente... Com efeito, o debate na *Imagem...* não está ao serviço de descobrir qualquer verdade – nem sequer ao nível catequético de guiar e instruir –, mas, sim, de aprofundar, de ir mais longe no conhecimento e, logo, da vivência da verdade... A linguagem figurada que estuda A. M. Quint está, precisamente, posta ao serviço deste aprofundar e, sobretudo, do ajudar o leitor a, por si, poder aprofundar a verdade... E, até certo ponto, A. M. Quint deixa-nos perceber esta perspectiva essencial (pág. 81, 147, 148 *et passim*). E o mesmo se diga dessa grande erudição que analisa a autora – uma erudição, em grande parte, feita, como sempre, com o recurso de *officinas e poliantes...* – e de que assinalou muito bem a respectiva

função (pág. 105). De todos os modos, por nossa parte, na sequência do que já tivemos ocasião de sugerir – *Erudição e Espiritualidade no Século XVI em Portugal. Nótula a propósito da 'Imagem da Vida Cristã' de Fr. Heitor Pinto, O. S. H.*, Lisboa, 1988 – sublinharíamos que a erudição em Fr. Heitor, como aliás, para S. Jerónimo segundo decorre da sua comovida recordação da erudição de Nepuciano, é uma demonstração de humildade, talvez melhor até, uma forma da humildade que fundamenta a verdadeira sabedoria... e não, como acentua com toda a razão A. M. Quint, um alarde de saberes de humanista, coisa que, ao parecer, não se considerava... E ainda neste campo de erudições, a autora aponta certamente para essa interpenetração – aliás, tanto do seu tempo cultural – da cultura popular e da cultura erudita (pág. 111) e, por isso, é muito interessante ver A. M. Quint mostrar, a título de exemplo dessa interpenetração, a estreita relação entre algumas passagens da *Imagem* e o *Romancero*... (pág. 112-113). Por isso, e também por razões de doutrinação literária do seu tempo, gostaríamos de ter visto distinguir melhor Poesia e poetas... de poesia e trovas... Homero é Poeta..., mas as trovas, os livros de versos profanos não são Poesia... No entanto, subscrevemos a síntese que faz das duas primeiras partes do primeiro livro: «La constante référence à Platon, le déploiement de culture, les racines populaires: autant de traits qui marquent de façon décisive le 'dialogue hectorien'». (pág.127).

As páginas que depois dedica a *de l'art d'écrire au langage figuré*, preciosas nas suas finas análises conduzidas com uma perspicácia só comparável à paciência no desejo de passar da superfície a zonas cada vez mais profundas (pág. 237, 240, 272...), só «sofrem» algumas limitações em virtude de A. M. Quint, como já apontámos, ter tratado a *Imagem*... como se fosse uma obra de diálogos como tantas outras..., uma obra «literária» imediatamente dissociável do fim para que foi escrita ou, se preferirmos, associável a um fim para que não foi escrita... , como sabe muito bem a autora que disso nos adverte (pág. 233. 234 *et passim*). Por isso, quando a vemos escrever que «le langage figuré doit servir à illustrer, à éclairer sa pensée» (pág.233), não podemos deixar de aplaudir, mas gostaríamos de saber precisamente o que se ilustra, não só em cada momento da análise, mas no seu todo... Por isso, quando, por exemplo, A. M. Quint conclui, no fim de uma série de análises, que, em determinada passagem, «Fr. Heitor Pinto [utilisa] tour a tour trois constructions différentes pour exploiter à fond une même image et cela sans cesser de faire avancer simultanément l'expression de sa pensée» (pág. 211), poderia ter ido um pouco mais longe e mostrado que essas três construções foram um dos processos que utiliza para, entendamos o paradoxo, dizer o indizível que é esse «contentamento espiritual fundado em Deus, [que] pode durar sempre, porque Deus dura para sempre.» (pág.210). Talvez deste modo, alguns «transfers inattendus» que assinala A. M. Quint não aparecessem tão surpreendentes...

Do segundo livro da obra, o núcleo da sua tese, nada mais podemos dizer nesta breve apresentação de um trabalho modelar pelo rigor com que soube levar a cabo os objectivos que se propôs. E é sempre com interesse que a vemos sugerir (pág. 234, 240, como através das imagens, podemos encontrar o «coração»..., o «íntimo do homem» que é Fr. Heitor Pinto (pág.355, 570). E, como consequência, serão sempre a ler as páginas em que nos vai mostrando como, no fundo, o que faz

Fr. Heitor Pinto, com esse repositório de figuras e imagens que é a sua *Imagem...*, é «expor» o «divro do mundo» através dos seus elementos – Fogo, Ar, Água, Terra. Expor? Talvez, melhor, ensinar a ler.

E desde este ponto de vista, devemos estar gratos a Ane Marie Quint por, por sua vez, nos ter ensinado a ler o mundo em Fr. Heitor Pinto... Não era ele que tanto gostava de espelhos?

José Adriano de Freitas Carvalho

Carlos M. N. EIRE - *From Madrid to Purgatory. The art and craft of dying in sixteenth-century Spain*, Cambridge University Press, 1995, 571 pp..

O título *From Madrid to Purgatory* com que Carlos Eire, da Universidade de Virgínia, apresenta a público o trabalho realizado na sua dissertação de Doutoramento constitui uma derivação bem encontrada da expressão *De Madrid al cielo*, que sucessivas gerações de madrilenos têm utilizado, para expressar o orgulho relativamente à sua cidade, que possibilita a quem a frequenta, nela vive e nela morre, uma felicidade só compatível com a do Paraíso, entendido como o único e possível rival de Madrid, pois só este pode competir com a capital espanhola.

O título e o índice da obra desde logo nos apresentam o âmbito temático do trabalho: reconstituir, através da exploração do testamento e do relato da morte de Filipe II e de Santa Teresa, o pulsar espiritual dos madrilenos, no tempo de Filipe II, particularmente no que se refere aos últimos fins.

Eire explica, nas primeiras páginas, a génese e caminhos desta opção temática, aos quais não é estranho o desafio de demonstrar o contrário do que afirma Philippe Ariès, em *The Hour of our death*, para quem o Purgatório aparece como «a dogma that was long limited to a small elite of theologians such as saint Thomas Aquinas or philosophical writers such as Dante ... (it) rarely appears in popular writing before the middle of the seventeenth century; one seldom finds references to it in Parisian wills before 1640» (p. 4). Ora Eire sustenta nesta obra que, de facto, «Purgatory had not been a trivial elitist concept in the age of the Reformation but, rather, one of the chief focal points of popular religion» (p. 4).

O estudo do autor centra-se assim no século XVI, uma época que tem sido marginalizada nesta área de estudo, e detém-se especificamente em Espanha, uma região que a investigação francesa, pioneira nestes domínios, tem esquecido.

Eire apresenta-se convicto de que as atitudes perante a morte e o futuro depois da morte devem ter constituído um pico na divergência entre protestantes e católicos, aquando da Reforma. Por isso escolheu o século XVI, restringindo o seu campo de investigação ao território espanhol, entre outras razões por se considerar leitor assíduo da literatura devota espanhola e de ter, por isso, a percepção de que o Céu, o Inferno e o Purgatório eram parte da topografia da nação, tanto quanto Madrid, Gibraltar ou os Pirinéus (p.6). Neste contexto, é de lamentar que Eire não tenha alargado a esses autores que diz conhecer a fundamentação das convicções que



vai enunciando e que não só abririam ao leitor perspectivas mais alargadas sobre o tópico em causa, como dariam maior consistência e densidade à exibição do material documental utilizado.

O trabalho organiza-se num prólogo, três capítulos e um epílogo, de peso e estrutura desiguais. O seu corpo central constitui de facto três secções distintas - quase autónomas umas em relação às outras e a que só o paratexto de abertura e de encerramento confere unicidade. Aliás, essa autonomia parece surgir da própria vontade do autor, que designa os seus capítulos por «livros». Aí se analisa o modelo da “boa” morte nos dois escalões sociais mais importantes da época - a do monarca, Filipe II, e a do santo, Santa Teresa de Ávila - cujos paradigmas Eire procura justapor às atitudes dominantes nos grupos sociais mais terrenos, e que se revelam nos testamentos madrilenos do século XVI.

O interesse pelas fontes testamentárias do séc. XVI e suas interpretações começou sobretudo a tomar corpo em Espanha na década de 90, uma vez que os estudos realizados nos anos 80 se centraram apenas sobre testamentos dos sécs. XVII e XVIII, descurando, segundo Eire, os desenvolvimentos iniciados no séc. XVI, período no qual se forjaram inúmeras atitudes e costumes da época barroca (pp. 44-45). Para Eire, que dedica várias páginas à síntese analítica dos trabalhos mais recentes sobre testamentos espanhóis, as abordagens anteriores enfermam de uma segmentação cronológica demasiado vasta, que não permite a apreensão rigorosa e em profundidade dos modelos de comportamento face à morte, uma vez que, nesta matéria, o séc. XVI exige uma criteriosa distinção de décadas.

O estudo do A. incide sobre um corpo testamentário totalmente oriundo de Madrid, uma vez que é seu intuito apreender a relação entre a fé popular e a prática e modelos de comportamento oficialmente propostos pela Igreja e pelo Estado. Desse objectivo resulta a opção por Madrid, no sentido de situar a sua investigação o mais próximo possível da corte régia (p. 51), que elegera oficialmente Madrid para capital permanente do reino de Espanha em 1561, ano em que o Concílio de Trento ultimava também as suas sessões. Assim, os anos posteriores a esta data abrem ao historiador um ângulo de visão mais próximo dos modelos propostos pelo rei e pela Igreja.

Como já se disse, a obra apresenta-se em capítulos de força desigual. De facto, se o 1º cap. abre realmente ao leitor rasgos claros do que foi a obsessão testamentária em Madrid, por parte das classes mais estáveis do ponto de vista social e económico, e permite uma aproximação ao ritual da morte na faixa cronológica escolhida, o mesmo não se poderá afirmar com a mesma convicção dos capítulos seguintes, particularmente do terceiro, pois a preocupação de aí fornecer ao leitor uma visão da morte para os diferentes estados (o rei, a monja...) não atinge a profundidade e a novidade exigidas num trabalho desta natureza. O 1º cap. constitui de facto um texto relevante para a compreensão da essência, da estrutura e da finalidade cumprida pelos testamentos no séc. XVI em Madrid, revelando a percepção epocal da escatologia católica. O pioneirismo do trabalho de Eire reside precisa e justamente aqui, no facto de ter aberto, para a Península Ibérica, uma investigação centrada no séc. XVI, que só Sara Nalle's fizera para Cuenca (p. 45-46).

Neste cap., as páginas consagradas às artes de morrer, se bem que procurando sobretudo convocar elementos necessários ao desenvolvimento da reflexão – e, por esse facto, sejam sobretudo generalizantes e panorâmicas – apresentam a particularidade de apontar para a reinterpretção tridentina de tais obras e de fornecer ao leitor a informação da ênfase que os novos tratados colocavam na liberdade do testamento. Para além disso, Eire articula esta problemática com a edição da *Agonia del tránsito de la muerte. Con avisos y consuelos que cerca della son provechosos*, de Alejo Venegas, editada em Alcalá, em 1565, tratado que codificava então as mais recentes atitudes do moribundo em relação à morte. Essa articulação afigura-se proveitosa, na medida em que coloca a tónica na fortuna que teve em Espanha a *Preparação para a morte* de Erasmo, obra que justamente influenciou a *Agonia del tránsito...* do toledano Venegas, como Marcel Bataillon teve já oportunidade de demonstrar em *Erasmo Y España*. Todavia, Eire propõe que Venegas teve como intuito mostrar a rejeição da piedade erasmista, ao enfatizar a importância dos rituais de morte católicos, que Erasmo desvalorizava, face à verdadeira caridade e fé em Cristo (p. 27).

Apesar do testamento constituir uma fonte documental de intrincada malha ideológica, rica em percursos a explorar, Eire privilegiou sobretudo a relação do moribundo com a morte e o futuro *post-mortem*, deixando voluntariamente de lado outros veios, como os da relação entre o morto e o vivo, por exemplo.

Em Portugal, a investigação histórica tem também agarrado, nos últimos anos, o filão documental oferecido pelos testamentos, embora se tenha situado, ela também, nos séculos XVII e XVIII. Refiram-se, por exemplo, os trabalhos de Manuela Martins Rodrigues – *Morrer no Porto durante a época barroca: atitudes e sentimento religioso*, dissertação de Mestrado apresentada à Fac. Letras da Univ. Porto (policopiada) ou *Entre o temor e a confiança. O medo da agonia e a presença do Purgatório nos discursos testamentários portuenses (1650-1749)*, artigo editado nas actas do colóquio *Os “Últimos Fins” na cultura ibérica dos sécs XV a XVIII*, Porto, *Revista da Fac. Letras – Línguas e Literaturas*, Anexo VIII, 1997, que procuram estudar o sentimento religioso face à morte, na época barroca. Existem também estudos, raros, sobre o testamento na Idade Média e, embora para um período mais tardio, refira-se também a dissertação de Doutoramento de Ana Cristina Araújo, apresentada à Univ. de Coimbra em 1995, intitulada *A Morte em Lisboa – Atitudes e representações (1700-1830)*.

No entanto, para o séc. XVI português, paira ainda um pesado silêncio em torno dos documentos testamentários, embora eles existam nos arquivos nacionais. Seria interessante ordenar e sistematizar essas fontes documentais, de modo a poder estabelecer-se, com clareza e precisão, linhas de continuidade e de rupturas, face ao sentimento religioso em Portugal, cuja história urge ir fazendo e completando.

É por abrir pistas para uma apreensão de linhas de comportamento perante a morte, numa época até agora pouco privilegiada pela investigação, que o trabalho de Eire se recorta, com mérito, no âmbito dos trabalhos sobre os últimos fins na Península Ibérica.

No Prólogo, Eire apresenta algumas categorias e conceitos-base que estiveram na gestação e percurso da sua metodologia científica, retirados sobretudo

do campo da antropologia, mas não os desenvolve com a profundidade e clareza que seriam de desejar. *Mito, paradigma, ritual* são assim apresentados como motores de uma reflexão que, articulando o mito com o paradigma da boa morte e o testamento com o ritual de morte, procuram mostrar de que modo «myth and ritual relate to each other in the formation of collective attitudes at various social levels» (p. 12). Outra das metas visadas por Eire é provar a relação intrínseca entre o sagrado e o profano, que o autor vê como categorias centrais no pensamento e na vida de piedade espanhola do séc. XVI (p. 12).

Este trabalho é definido pelo autor como a história da morte e da «early modern spanish religion». Propõe-se também como história de santidade no reino de Espanha e das práticas fúnebres em Madrid, embora sem pretensões de exaustividade. Enfim, o autor pretende definitivamente afirmar que o Purgatório aparece como uma noção próxima e alargada na mentalidade da primeira idade moderna em Espanha e que, embora ambicionando o Paraíso, a maior parte dos espanhóis do séc. XVI esperavam, pelo melhor, uma parcela de Purgatório (p. 15), contrariamente ao que sustentou Philippe Ariès. Embora «ávidos de Paraíso», grande parte dos madrilenos do séc. XVI ambicionava esse lugar no Purgatório, pois só as almas dos santos e santas podiam aspirar a uma entrada franca e directa no Céu. Assim, para a generalidade das pessoas, mesmo para as elites, a morte não constituía uma jornada de Madrid para o Céu, mas de Madrid para o Purgatório.

No cap. II, ao centrar-se no paradigma da morte do rei, Eire pretende mostrar de que modo, através da construção do Escorial, esse incomparável monumento à morte, onde os reis viviam, legislavam, rezavam e morriam, Filipe II delineou uma estreita relação entre a forma de viver e morrer e o poder real. Para Eire, o Escorial explica o posterior declínio de Espanha, pois a pressuposição de que os sucessos de uma nação dependiam da fé de um monarca e do seu comportamento face aos valores sagrados leva a que, quer para o caso de Filipe II, quer para o do seu sucessor Filipe III, nenhum reverso da sorte possa ser imputado ao rei, uma vez que a sua atitude perante o sagrado foi considerada ímpar e inegalável em fervor por outra qualquer monarquia europeia do tempo. Assim se construiu o carácter sagrado da monarquia espanhola, sustentado fortemente pelos sermões pronunciados aquando das exéquias de Filipe II. No entanto, apesar de Eire, nas conclusões finais da obra, frisar que apenas pretendeu insinuar uma vaga relação dialéctica entre os rituais de morte espanhóis e o declínio de Espanha (p. 531), e que não pretende afirmar taxativa e deterministicamente essa relação, a sua perspectiva carece, do nosso ponto de vista, de maior sustentação na obra, pois apenas se socorre dos textos que constroem uma legitimação do monarca, como o texto elogioso do Papa Clemente VIII, a 9 de Outubro de 1558 (pp. 351- 352), por exemplo, ou dos sermões de Cervera de la Torre. Mas falarão todos os sermões e textos tão consensualmente?

Eire detém-se com minúcia na descrição dos rituais de morte que envolveram os últimos meses da vida de Filipe II, fundamentando-se em alguns relatos da sua morte, que focalizam a intensa devoção do rei às relíquias de santos, as práticas de caridade, a frequência assídua dos sacramentos, a oração permanente suscitada pela profusão de crucifixos com que se fez rodear o leito de morte, etc.. Eire faz ainda referência aos textos usados por Filipe II para orar, que entretanto se

converteram em exemplos de artes de morrer. Enfim, a atitude de Filipe II face à morte afirmou-se sobretudo por contraponto aos modelos da Reforma que, desta forma e com esta extraordinária projecção, saíram fortemente desvalorizados. Um dos autores mais citados por Eire, Cervera de la Torre, ao interpretar a “boa morte” de todos os monarcas espanhóis, promove a imagem da morte de Filipe II como modelo (p. 354). O seu plano era propor a relação entre a santidade e a boa morte, de que resultava a articulação entre monarca santo e povo escolhido. Assim, com a santa morte de Filipe II, sustentava-se a ideia de que Filipe cumprira a vontade e o trabalho de Deus e que o seu reino fora o escolhido pela vontade de Deus. Segundo Eire, esta ideia de escolha constitui o *leit-motiv* formador e unificador de todos os relatos em torno da morte do rei. E por isso dela sobressaía, para Eire, um significado político incontornável: o de que, morrendo bem, Filipe II provava que foi um bom católico e que a verdadeira fé sempre foi professada pela monarquia espanhola. Filipe II, na morte, mostrou ser um perfeito modelo de submissão à Igreja e aos seus ensinamentos. A tese fundamental sustentada por Eire é a de que Filipe II foi uma parte da cultura que por sua vez ele também formou. Se o seu objectivo foi o de transformar a mentalidade, no que reporta à relação do seu cadáver com a busca do Paraíso, é porque era esse também o desejo manifestado entre os seus súbditos (p. 368). Deste modo, Eire distancia-se de algumas teses que pretenderam ver a rejeição de Filipe II por alguns dos seus súbditos, à luz da concepção que Filipe criara da sua monarquia, como uma vasta instituição monástica, meticulosamente alimentada pelo rei. Trata-se de uma interpretação de Eire que, repetimos, necessitava de maior consistência demonstrativa e de uma mais ampla utilização de textos documentais de apoio.

O cap. III é o que menos aportações traz à investigação de Eire, embora sirva para confirmar a sua tese de que os santos tinham uma entrada directa no Paraíso. Por isso se apoiou nas afirmações de Ribera, cujo escopo evidente era conseguir a canonização de Santa Teresa. Eire detém-se em factos por demais conhecidos do leitor, como o corpo incorruptível da santa, as suas aparições, os milagres que se lhe atribuíram, etc. No entanto, utiliza estes dados para os confirmar como sinais que os espanhóis interpretaram na altura como evidências claras de que Teresa tinha entrado directamente no Paraíso, contrariando assim as teses reformistas. Alba e o próprio corpo de Teresa foram de facto interpretados na altura, por Paulo Zamora, como pedaços de Paraíso. Yepes, por seu lado, deu à morte de Santa Teresa sobretudo uma interpretação politico-religiosa, ao afirmar que o amor de Deus por Teresa, manifestado das maneiras visíveis que todos conheciam, constituía uma prova para o mundo dos erros do Protestantismo e a afirmação da necessidade da acção da Contra-Reforma católica, vista como eleita por Deus. Mas o que sobressai de todos estes relatos hagiográficos é a sua profusa difusão na Península Ibérica e a convicção tridentina por eles expressa de que é possível, a partir da imitação de modelos santos, igualar o paradigma e assim alcançar também o Paraíso (pp. 502-510). O paradigma da boa e santa morte oferece-se como o modelo dominante na incipiente sociedade barroca, que procurava assim vislumbrar, no mínimo, um lugar no Purgatório.

O Epílogo é sub-titulado por Eire como *In death as in life*, sintetizando nele o autor que a morte e o *post mortem* só podiam ser entendidos como reflexão sobre a vida terrena e vice-versa. Assim explica Eire o sucesso de todas as boas mortes de que falou nos capítulos II e III, que se justifica pelo entrelaçamento entre a morte e a vida, a acção e os paradigmas, que o século XVI profundamente viveu em Espanha.

Por tudo isto, e apesar do difícil equilíbrio mantido entre um pioneirismo incontornável e alguma fragilidade expositiva e argumentativa, *From Madrid to Purgatory* é uma obra a ler, sobretudo ao aproximarmo-nos da celebração do quarto centenário sobre a morte de Filipe II.

Isabel Morujão

Ronaldo VAINFAS (org. ), *Confissões da Bahia, Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*, S. Paulo, Companhia das Letras, 1997, 362 pp.

Professor do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Doutor pela Universidade de S. Paulo, Ronaldo Vainfas é um conhecido estudioso da Inquisição Portuguesa.

Há que repisá-lo: os fundos inquisitoriais lusos – acervo riquíssimo de documentação, conservado desde a sua produção à extinção do tribunal numa admirável integridade – continuam a constituir suculenta oferta de cujas possibilidades a historiografia contemporânea está longe de se aproveitar cabalmente. Neste campo proliferam repetições, rotinas e gregarismos de quem prefere a simples reedição de juízos e impressivas sínteses da época liberal ao contacto directo e pessoal com as fontes, mesmo se, como se sabe, estas estão, na sua esmagadora maioria, centralizadamente disponíveis, hoje em excelentes condições de consulta, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Exactamente o que não tem sucedido com Ronaldo Vainfas. O contacto com os fundos inquisitoriais tem-lhe permitido importantes e originais trabalhos sobre a sociedade colonial do Brasil, sendo de destacar dois títulos: *Trópico dos pecados – moral, sexualidade e inquisição no Brasil colonial*, Rio de Janeiro, 1989, e *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, S. Paulo, 1995. Mas não só: em 1992, no âmbito dos trabalhos apresentados no 1.º Congresso Internacional sobre Inquisição, realizado na Universidade de S. Paulo (Maio de 1987), deu a lume *Justiça e Misericórdia: reflexões sobre o sistema punitivo da Inquisição Portuguesa*.

Em 1986-87 Ronaldo Vainfas realizou pesquisas em Lisboa e, no âmbito do 1.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição (17-20 de Fevereiro de 1987), aqui apresentou um estimulante trabalho intitulado *Moralidades do Trópico e Inquisição: notas sobre casamento, celibato e fornicção no imaginário do Brasil colónia*. Neste artigo o autor explora o conteúdo de denúncias e confissões resultantes da *Visitação do Santo Ofício de Lisboa às partes da Bahia e*

*Pernambuco*, encabeçada pelo visitador apostólico Heitor Furtado de Mendonça entre 1591 e 1595. Essas *denúncias* e *confissões* tinham sido já objecto de publicação no Brasil, nas primeiras décadas deste século, por Capistrano de Abreu. Mas o autor não apenas revisitou e revalorizou criticamente estas fontes – o que já seria meritório – como lhes procurou completar os dados, referentes ao universo da população "transgressora" abrangida, com declarado recurso aos ficheiros do A.N.T.T. e do arquivo do Núcleo de Sociologia Histórica do Instituto Gulbenkian (projecto "Inquisição e Sociedade").

Agora, passada já uma década, querendo alargar as possibilidades de acesso do público leitor de língua portuguesa a estas fontes, Ronaldo Vainfas fez dobrar o nosso reconhecimento ao colocar-nos nas mãos, em volume atraente e maneirinho, um texto que «há muito merecia reedição»: o livro das *Confissões da Baía* (1591-1592) da *Primeira visitaçãõ do Santo Ofício às partes do Brasil*. Compreende-se a justeza com que o livro foi integrado numa colecção de «Retratos do Brasil». Com efeito, como na sua *Introdução* reconhece Ronaldo Vainfas (pp. 31-32), este livro de confissões é um «livro de viagem», no tempo e no espaço, que nos faz seguir de muito perto a vida quotidiana da colónia, contactando com os amores, ambições, modos de viver e destinos cruzados das populações branca, negra e ameríndia no momento crucial e criativo em que, sob o signo da monarquia dual ibérica e da ameaça dos huguenotes franceses, o Brasil forjava os pressupostos da sua futura identidade. Mais: estas confissões não são apenas *confissões da Baía*, mas confissões do espaço intercontinental português, porque, como resulta da leitura dos depoimentos dos confitentes perante o visitador apostólico, somos informados sobre factos pretéritos vividos nas metropolitanas Lisboa, Guimarães ou Porto, nas ilhas dos Açores, de Cabo Verde, de S. Tomé ou do Príncipe, na costa de África, na Índia, nas Índias de Castela, no interior dos sertões brasileiros, ou até sob as ondas do Atlântico, no convés de barcos portugueses ou de corsários estrangeiros.

Em termos de leitura, para tornar este livro mais facilmente «palatável» aos nossos contemporâneos, Ronaldo Vainfas seguiu um inteligente critério de modernização ortográfica e de pontuação, evitando outrossim, tal como Capistrano, as «fórmulas tabelioas» (cf. pp. 13-16). Na apresentação da obra, na introdução e notas que a acompanham, tudo parece nortear-se por um compreensível e louvável desejo de boa informação, clareza, simplicidade e didactismo. Todavia, neste aspecto, constitui surpresa desagradável a incoerente inexistência de índices no fim do volume, particularmente de um de lugares e onomástico, facultado que é ao leitor o texto corrido das 121 confissões numeradas, *da cidade e do Recôncavo*, ainda que acompanhado de oportunos esclarecimentos e informações infra-paginais.

A importância do colono cristão-novo numa primeira etapa da História do Brasil (vivendo e prosperando nestas paragens, até à data desta *visitação*, em relativa tranquilidade), as cerimónias da chegada à Baía de Heitor Furtado de Mendonça, o significado social e religioso do Edital da Fé e do Monitório, então publicados, marcando «o grande momento inaugural da acção inquisitorial» nestas terras, o papel da personalidade zelosa do visitador apostólico, exorbitando das instruções "moderadas" do Inquisidor Geral, Cardeal Arquiduque Alberto de Áustria, estes são alguns dos mais importantes aspectos considerados por Ronaldo

Vainfas, com sobriedade e isenção científica, nas páginas da sua *Introdução*. Todavia, da sua leitura, surge-nos, entre outras, uma reserva, formulável nos seguintes termos: habituado por dever de ofício a estas matérias, num contexto metropolitano, e previamente instruído e prevenido sobre as particulares "urgências" do Brasil, que agora atraíam esta iniciativa, terá a «enormidade de confissões e denúncias que ouviu» (p.28) perturbado o visitador apostólico? Dificilmente o acreditaríamos, e o próprio autor o reconhece (ibid.), ao evocar o tipo de casos com que Heitor Furtado de Mendonça se teve de haver: «Casos de cristãos-novos judaizantes, coisa já por ele esperada, e uma plêiade de blasfemos, defensores do direito à fornicção, detratores do clero, sodomitas, bigamos e, sobretudo – e isto sim o pegou desprevenido –, uma tropa de mamelucos praticantes de gentilidades e uma autêntica heresia indígena, chamada na Bahia de Santidade».

Um risco gostaríamos de relevar nesta publicação, não obstante com ela, como referimos, se tenha prestado excelente serviço à comunidade, propiciando-lhe fácil acesso a importante fonte documental do nosso quinhentismo. A flagrância impressiva dum «retrato do Brasil» de finais do século XVI, a partir desta fonte, não resultará, indiscutivelmente, se não numa perspectiva de conjunto e do "apport" que a interpretação de cada caso tratado na mesa da visitaçõ trouxe à história colectiva da colónia. Convidado a "viajar" ao Brasil de finais de quinhentos, perante o repositório de todos estes casos das confissões baianas, excessivamente entregue a si mesmo, um leitor menos destro pode sentir-se carecido de "roteiro" que lhe permita saltar da mera observação curiosa destes comportamentos "castigados", na sua particularização processual, para o enquadramento que lhes confere sentido. Com efeito, não basta, ultrapassando as barreiras do segredo, fazer ouvir as declarações de uma sequência de confitentes e espreitar as principais cenas de actuação inquisitorial do primeiro visitador do «estado e província do Brasil». Importa, através de umas e de outras, fazer sentir esse leitor a vibrante palpitação das formas de vida, motivações e específicas circunstâncias que dão individualidade àquela grande e jovem colónia americana; caso contrário, em vez de um «retrato do Brasil», em vez da desejada representação global da sua realidade humana nessa época, apenas lhe será propiciada uma sequência de imagens da actividade do Santo Ofício em terras brasileiras. Quer-nos sinceramente parecer que um cruzamento destas fontes inquisitoriais com outras fontes de informação, especialmente com as jesuíticas, e particularmente uma inclusão na *bibliografia* que acompanha a *Introdução às Confissões da Bahia* de algumas referências "clássicas", fora do estrito âmbito dos estudos sobre o Santo Ofício no Brasil (o que impede, por exemplo, que se inclua nesse elenco a *História da colonização portuguesa do Brasil* da direcção de Carlos Malheiro Dias, comemorativa do 1.º Centenário da Independência do Brasil? Ou a *História da Companhia de Jesus no Brasil* do Padre Serafim Leite (S.J.)), poderia ser muito útil para obviar a esse risco. Baste lembrarmos, como exemplo, que nesta última obra se fornecem importantes indicações sobre as relações dos jesuítas com os cristãos-novos, sobre o seu relacionamento com a inquisição e, particularmente, com o visitador Heitor Furtado que, à sua chegada à Baía, se instalou no colégio destes padres, sobre a biblioteca deste colégio e sobre os estudos de humanidades, artes e teologia aqui existentes, sobre a leitura de livros proibidos, e até sobre um

atentado frustrado produzido em 1592 contra a vida do visitador, facto referido nas *Cartas de Anchieta* e que, surpreendentemente, Ronaldo Vainfas entendeu deixar passar em claro nesta sua *Introdução*.

Gostaríamos, efectivamente, de ver alargado o texto da *Introdução* e das *notas* que acompanham as *Confissões da Bahia*. Essas *notas* infra-paginais, dotadas de resto de clareza e oportunidade, são predominantemente esclarecimentos de natureza vocabular e precessual. Quer-nos todavia parecer que a riqueza de informações produzidas pela fonte, nas questões que sugere e nas inferências que provoca, se não compadece facilmente com a brevidade e laconismo adoptados pelo organizador da edição. Dois exemplos ainda, relativos a dois temas maiores: a formação intelectual na colónia e as relações inter-raciais. Respeitante ao primeiro, no conjunto destas confissões aparece-nos o nome de três jovens graduados em artes, residentes da Baía, respectivamente dois licenciados e um mestre em artes (pp. 97-98). No «tempo da graça», em 20.8.1591, um deles confessou ao visitador que havia blasfemado, diante desses colegas, haveria sete ou oito meses, ao discutir com o seu mestre, licenciado Domingos Pires, «à porta dos estudos», acerca da conta da circunferência e diâmetro da terra, matéria que então se lia no curso. Ora acontece que esta preciosa informação não é acompanhada de qualquer consideração sobre programas, frequência e regime de estudos, particularmente para alunos externos, no colégio da Baía. Com respeito ao segundo tema, são referidos nas *Confissões* numerosos «brasis cristãos» e mamelucos implicados no culto idolátrico à *santidade*, descaradamente protegido pelo escravocrata do recôncavo Fernão Cabral de Taíde. Vê-se claramente destas páginas que muitos destes mamelucos, à maneira do filho de Tristão da Cunha (n.º 61) viviam «ao modo gentilico», tendo várias mulheres e «conversando carnalmente» as índias. Feita breve referência a esta importantíssima questão da *santidade*, centralizando uma grande teia de confissões e denúncias na colónia, e tendo em conta, para mais, que a crença vaticinava o futuro cativo da gente branca, como aceitar facilmente que o autor, revisitando criticamente os admiráveis escritos de Gilberto Freire, não se tenha querido deter na consideração das relações inter-étnicas e especificidades da miscigenação brasileira? Sendo este zeloso visitador cioso em questões de pureza de sangue, não seria interessante tentar calibrar apreciações e castigos seus em função de uma diferenciada origem racial dos penitenciados? Árvore na floresta, talvez um "pormenor", mas evidenciando impressivamente a diferença de critérios existente entre um *morador* e o inquisidor: no processo de um cristão-novo por si castigado com dureza, Heitor Furtado de Mendonça não admitia que, em versos escritos pelo réu a uma beleza nativa, sua amada, este lhe pudesse ter chamado «perfeita, digna e justa», sendo aquela mulher, a seu juízo, «tão imperfeita, tão *indiana* e tão injusta»... Quantos casos parecidos?

Pedro Vilas Boas Tavares



M<sup>a</sup> Luisa LÓPEZ-VIDRIERO y Consolación MORALES BORRERO, dirs., *Catálogo de la Real Biblioteca. Tomo XII. Impresos Siglo XVII*, Madrid, Editorial Patrimonio Nacional, 1996, 781 pp.

Siempre es bien recibida entre los investigadores la aparición de cualquier catálogo bibliográfico, máxime si, como en el caso que nos ocupa, su contenido describe los ricos fondos de tan regia biblioteca. 5.163 registros inventariados, que, por otra parte, no recogen la totalidad de los impresos del seiscientos custodiados en la Biblioteca y la Farmacia del Palacio Real de Madrid, pues la extraordinaria librería del Conde de Gondomar está siendo objeto de estudio aparte, en el *Proyecto Gondomar*, que en breve comenzará a dar sus frutos. En este caso se describen los libros de don Diego de Sarmiento y sus descendientes. El proyecto de tan elogiable labor, insertado dentro del *Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español*, que coordina el Ministerio de Cultura español bajo la dirección de Mercedes Dexeus, comenzó su andadura en 1984 con una primera catalogación de los textos españoles del siglo XVII escritos en castellano, catalán y vasco. A partir de 1988 se inició una catalogación más exhaustiva, mediante la descripción de los libros impresos «cualquiera que fuese su lengua o lugar de imprenta», dirigida por la entonces directora de esta insigne Librería, doña Consolación Morales Borrero. En 1992, la informatización de la Real Biblioteca, coincidiendo con el relevo en su dirección en manos de M<sup>a</sup> Luisa López Vidriero, obligó a un replanteamiento del trabajo hasta entonces realizado hacia una catalogación automatizada, con lo que ello implicaba. Y así, tras ocho años de arduo trabajo, aparece por fin este grueso volumen de casi ochocientas páginas en donde se observa el desvelo y laboriosidad de un equipo de documentalistas que aunque ha ido mudando a lo largo de estos años, siempre ha contado con el trabajo de Emma Alonso, Isabel Balsinde – coordinadora además del *Catálogo* –, y Marta Sánchez Báscones.

Como señala certeramente en el Prólogo el Presidente del Patrimonio Nacional, don Manuel Gómez de Pablos González, este inventario «es un reflejo de la preocupación por las ideas de Estado que tuvo tanto la Monarquía de los Austrias como la nobleza vinculada a ella». En un largo siglo, el Seiscientos, regentado por tres monarcas, Felipe III (1598-1621); Felipe IV (1621-1665) y Carlos II (1665-1700), España, que ocupaba un lugar privilegiado en la política internacional, ve como poco a poco comienza a desintegrarse su hegemonía, a la vez que se inicia una conciencia de crisis nacional basada en un cúmulo de contradicciones y ambigüedades que quedan perfectamente dibujadas en aquellos versos que pone Gracián en boca de Critilo (*Criticón*, I, 3): «¿A quién no pasará de ver un concierto/ tan extraño compuesto de oposiciones?! Así es, que todo este Universo se compone/ de contrarios y se concierta de desconciertos».

En este contexto surge esta ilustre colección de libros, que forman parte de la colección de los libros de Cámara, pues, como es sabido, un importante volumen del fondo bibliográfico de la colección regia pasó a la Biblioteca Pública Real a principios del siglo XVIII, hoy Biblioteca Nacional de Madrid, tras el incendio del antiguo Alcázar. El montante de libros es muy significativo, al igual que los diferentes idiomas en los que están escritos: español, francés, italiano, alemán,

portugués y latín principalmente. Variada también es su temática: patristica, libros de derecho, obras de autores clásicos, corografías, libros de viajes, historia, cinegéticos, y, como no, literarios, con abundancia de colecciones dramáticas, reflejo fiel de los dispares intereses de una época tan conflictiva como el Seiscentos.

El sistema de presentación de este Catálogo es muy simple en pro de su manejo: se registra cada volumen mediante la ordenación alfabética de sus autores, signados con una letra – inicial del apellido del autor – y un número en correlación. Cada ficha catalográfica desarrolla, pues, el nombre del autor – en el caso de santos y frailes se indica su dignidad eclesiástica y la Orden a la que pertenecen respectivamente –, una completa transcripción del título, la descripción tipográfica detallada de cada impreso – se indica la existencia de grabados y sus autores –, apostillas, signatura, tipo de encuadernación y *ex libris* si lo posee. Van añadidos además, al final del inventario, importantes y útiles índices: onomástico de colaboradores (ilustradores, editores literarios, traductores, etc.), títulos, materias, impresores, editores, lugares de impresión y procedencias. Una página de abreviaturas y signos convencionales inicial ayuda notablemente al profano en los usos bibliográficos.

Es una lástima que tan ardua y encomiable tarea se vea un tanto enturbiada por unos pequeños defectos de forma que perjudican la ágil consulta de esta obra. Así, no se entiende el por qué de la existencia de unos bises y números en blanco, máxime cuando no se explicita a qué corresponden – sólo se subraya: «Números en blanco y bises han sido en ocasiones, muy a nuestro pesar, soluciones imprescindibles» –, dejando al libre discernimiento del lector que en el caso de asientos en blanco puede interpretar tanto que se trata de varios ejemplares de una misma obra – lo que tal vez se podía haber subsanado con un *idem* siempre y cuando se trate de la misma edición y no existan posibles diferencias, como varias emisiones, y su estado de conservación sea idéntico. Con todo podrían aparecer *ex libris* o encuadernaciones diferentes dignos de ser reseñados –, o que tales asientos corresponden a libros inexistentes.

Mayor problema, seguramente achacable a los procesadores informáticos, presentan aquellas entradas en las que se describen varias obras de un mismo autor impresas en diferentes años y en algunos casos con más de una parte. Es el caso, por ejemplo del Obispo de Monopoli, Juan Lopez (O.P.). El asiento L-217 describe su *Quarta parte de la Historia general de Santo Domingo...*, Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1615; el L-218, la *Quinta parte de la historia de Santo Domingo...*, Valladolid: Juan de Rueda, 1621, y el L-219, *Tercera parte de la Historia general de Sancto Domingo*, Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1613. Lo lógico hubiera sido comenzar describiendo la *Tercera parte*, tras ella la *Quarta parte* y por último la *Quinta*, pues tanto la fecha de escritura de la obra como en este caso la de la impresión de los ejemplares así obliga. Sin lugar a dudas el responsable de esta incoherencia es el *sort* del computador que ordena alfabéticamente antes *Quarta parte* que *Tercera parte*. Un tanto de lo mismo se puede decir de las comedias de Tirso de Molina (M-326 y M-327), en donde hubiera resultado más útil para el investigador encontrar primero la *Segunda parte* y tras ella la *Parte tercera*, pues ése es su orden de producción, indiferentemente que en los

ejemplares descritos la *Segunda parte* posee una fecha posterior a la *Tercera*. Bien es verdad que en estos dos casos citados las descripciones se encuentran en la misma página por lo que en principio no suponen un mayor engorro al lector. No así en el caso de las comedias de Lope de Vega, donde el investigador debe leer con atención todas las entradas (de la V-71 a la V-88) pues lo que en principio parece un orden atendiendo al número de cada parte se rompe en V-79 y V-80 describiendo dos ediciones de la *Segunda parte*, entre la *Parte decinueve* y la *Parte veinte*. Y lo mismo le sucede a la V-86 que recoge la *cuarta parte* entre la *Parte veynte y quatro* y la *octava parte*.

Al margen de estos detalles menores, este Catálogo posee una impecable presentación, en la que resulta, pese al volumen del mismo y abundancia de datos consignados en las descripciones, rarísimo encontrar una errata tipográfica, lo que nos da razón del cuidado que se ha tenido en la preparación e impresión de este trabajo. Además se ilustra la obra con una interesante y variada selección de bellas imágenes (portadas, frontispicios, retratos calcográficos...) que enriquecen la obra.

Se trata, por lo tanto, de un trabajo riguroso catalográficamente, en el que se observa un desvelo y pulcritud poco usuales en obras de estas características, que dice mucho del rigor y laboriosidad del equipo de personas que lo ha realizado. Y pese a que difícilmente un lector del mismo logrará evaluar el alcance último de las miles de horas que se le han dedicado en su ejecución, no por ello dejara de denotar el esfuerzo y valor que una obra como ésta posee para la comunidad científica que se congratula con su aparición.

Jacobo Sanz Hermida

CONTINISIO, Chiara – MOZZARELLI, Cesare (a cura di), *Repubblica e Virtù – Pensiero politico e Monarchia cattolica fra XVI e XVII secolo*, Roma, Bulzoni Editore, 1995, 611pp.

Constituída por vinte e seis estudos de amplitudes diversas, esta obra resulta de um colóquio levado a efeito em Outubro de 1993 na Universit  Cattolica del Sacro Cuore de Milão com a colabora o do respectivo Istituto di Storia Moderna, do Departamento de Historia da Universidad Aut noma de Madrid e do Centro Studi Europa delle Corti. Nas palavras dos responsáveis pela edi o, Chiara Continisio e Cesare Mozzarelli, os cinco maiores temas estruturantes – República, virtude, Monarquia Católica, idade moderna, pensamento político – «potevano sembrare fra loro dissonanti o poco pertinenti». Contudo, a aten o prestada   prudência, como virtude política por excelência, confere unidade a um conjunto de contribui es polarizadas, essencialmente, pelo pensamento político dos séculos XVI e XVII.

Examinadas pontualmente, as várias faces do problema conduzem, na maioria das vezes, a ângulos de visão esperados – mas não repetidos ou repetitivos – como acontece com os trabalhos que estudam a tratadística que desenvolve em geral

o tema do «perfeito príncipe católico» ou em particular a «exemplaridade» de Fernando o Católico ou de Filipe II o Prudente. Se, em relação ao primeiro, se pesquisam as origens de um mito, «Alle origine del mito di Fernando il cattolico, Principe virtuoso», de Enrico Bogliolo (13-27), procurando clarificar as razões que levam a que, cento e quinze anos depois da morte do monarca, ele possa surgir nas páginas de Diego Saavedra Fajardo, nas *Introducciones a la politica e Razón de Estado del rey don Fernando el Católico* (1631), como «il fondatore dello Stato spagnolo e il modello di vero re» (13), face ao segundo, historia-se, no interessantíssimo artigo de Chiara Continisio «Il Re prudente. Saggio sulle virtù politiche e sul cosmo culturale dell'antigo regime» (311-354), a «lenda negra» que o envolveu e desenha-se uma pauta comportamental que, ao contrário de interpretações psicológicas, procura enquadrar na cultura de antigo regime formas de agir que passam pela concepção de «da dignità regale, la maestà, la dissimulazione, il senso del dovere, L'ansia di servire Dio con la propria arte di governo...» (313). E, de certa forma, e mais do que Fernando, Filipe II torna-se a figura emblemática deste colóquio, no sentido em que a tratadística estudada pelos diferentes autores se encontra constelada de «príncipes prudentes» e valoriza particularmente o «príncipe contrarreformístico» – «Lineamenti di etica politica nella *Filosofia morale* di Emanuele Tesauro» (29-44), de Evandro Botto, «Esplicar los grandes hechos de vuestra magestad: Virgilio Malvezzi historien de Philippe IV», de José Luis Colomer». E mesmo a reflexão que teoricamente desenvolve o «bom governo», prendendo-o umbilicalmente a um modelo de perfeição ética que realize a conciliação entre o «bonum utile» e o «bonum honestum» – «Religione, armi e 'savi'. L'idea di potere nell'opera di autori bolognesi del seicento», de Gian Luigi Betti (483-496), «El favor real: liberalidad del príncipe y jerarquía de la república (1665-1700)», de Antonio Álvarez-Ossorio Alvarino (393-456) – passa obrigatoriamente pela «prudência», vista como instrumento fundamental de resposta ao desafio de Maquiavel: não só um bom cristão pode ser um bom príncipe, como, mais do que isso, *apenas* um bom cristão é efectivamente um bom príncipe. Daí que, da prudência, encarada na qualidade de virtude política por excelência, se ocupem vários trabalhos na tentativa de esclarecer a sua natureza – conhecimento da vontade divina e das coisas humanas, arte de estado, imperativo de conciliação entre os negócios terrenos e os desígnios divinos, que o título da obra do nosso António de Sousa Macedo, *Armonia Política dos documentos divinos com as conveniências do Estado* (1651) tão bem traduziria, se neste encontro Portugal tivesse estado presente – e precisar os seus fundamentos – herança ciceroniana e estoíca, mas também aristotélico-tomista, com preocupações de catolicismo pós-tridentino. Neste contexto, revelam-se particularmente interessantes as reflexões dispersas pelos vários estudos sobre a «magnanimidade», a «dissimulação», que retém os contributos de Rosario Villari no seu *Elogio della dissimulazione* (Roma-Bari 1987) e os muito importantes e vários trabalhos da Adriano Prosperi, e os sempre discutidos contornos da liberalidade como difícil e instável equilíbrio entre a avareza e a prodigalidade. Aqui se inserem os interessantíssimos estudos de Daniela Frigo «Virtù politiche e 'pratica delle corti': l'immagine del ambasciatore tra cinque e seicento» (355-376), ou não fosse o embaixador perfeito também um modelo de prudência nos seus diversos

contornos e matizes, e «Il modello conservativo della Monarchia Cattolica: la costruzione dell' obbedienza in Botero, Bozio e Charron» (497-510) de Gianfranco Borrelli.

Alguns dos trabalhos examinam também, dentro do tema «Monarquia Católica», aspectos que relevam do título concedido a Fernando – de Pablo Fernández Albalejo, 'Rey católico': gestación y metamorfosis de un título» (109-120) e estudam faces do confronto político entre a Espanha e a França, discutindo os desenvolvimentos vários das designações «católico» e «cristianíssimo».

Menos esperado no enquadramento proposto, mas de forma alguma menos interessante, é o estudo de Giulio Sodano intitulado «Prudenza e Santità nell'età moderna» (151-171). Partindo da necessidade de reconhecimento da heroicidade das virtudes ordinais e cardinais na «proclamazione della santità», o autor explora nos *Summaria* preparados para a Sagrada Congregação dos Ritos «quali atti, gesti, parole e fatti erano ritenuti esempi di un comportamento «eroicamente» prudente di un santo» (151). Seleccionando os processos de canonização de Francesco Caracciolo, Camillo de Lellis, João da Cruz e Bernardino Realino, mostra que o domínio onde a prudência se exerce prioritariamente se prende às actividades relativas ao governo da ordem, embora se prolongue pela direcção de noviços e mosteiros femininos, no sentido em que ambas as tarefas, e particularmente a segunda, requeriam uma enorme prudência, capaz de conciliar suavidade e dureza disciplinar. Não se esgotava, todavia, nestas actividades, a tão imprescindível virtude. Dela dependiam também a justeza e oportunidade de conselhos claramente dados ou apenas sugeridos a quem os consultava (162-163).

Pela diversidade de textos e autores estudados, pelo cuidado e exaustividade bibliográficos, naturalmente nem sempre iguais, mas de uma forma geral rigorosos e objectivos, julgamos estar perante um conjunto de trabalhos de leitura obrigatória para quem se debruça não só sobre o pensamento político dos séculos XVI e XVII, mas também sobre a literatura de comportamento social do mesmo tempo.

Zulmira C. Santos

J. Pinharanda GOMES, *D. Manuel Mendes da Conceição Santos, Vice-Reitor do Seminário da Guarda (1905-1916) e Bispo de Portalegre (1916-1920)*, Ed. da vice-postulação da causa de beatificação e canonização, Évora, 1996, 295 pp.

Na linha de outras biografias por si delineadas, J. Pinharanda Gomes ocupa-se aqui da personalidade e da obra de D. Manuel Mendes da Conceição Santos, neste caso completando anterior trabalho, apenas referente à etapa egitaniense da vida deste prelado.

Com justiça, as palavras introdutórias de Mons. José Filipe Mendeiros, escritas «à guisa de prefácio», encarecem a importância da matéria tratada para a nossa história social e eclesiástica contemporâneas e, conseqüentemente, o valor da

dívida em que ficamos ao autor por mais esta "ressurreição" das batalhas do espírito de que foi protagonista e testemunha priverligiado Manuel Mendes da Conceição Santos, nos últimos anos de regime monárquico e nas duas primeiras décadas de República. No seu Prólogo, com modesta e segura franqueza, dando-nos conta de relevantes notas pessoais e do seu itinerário de investigação (e poder-se-á uma vez mais verificar como os factores afectivos e subjectivos são decisivos na reconstituição de uma biografia!), Pinharanda Gomes apresenta-nos a génese deste livro e o rumo e condicionantes da sua investigação. Da nossa parte, depois da sua gozosa leitura integral (convívio com páginas onde claramente se palpa a riquíssima personalidade e beleza de alma do biografado), apenas formularemos um voto: oxalá que - sem complexos - os nossos contemporanistas, sobretudo aqueles que se ocupam do sidonismo, dos anos vinte e do ressurgimento católico, não hesitem em compulsar este volume, municiando-se da ampla e variada riqueza informativa que nele lhes é prodigalizada.

Tendo nascido em 1876, a juventude, a infância e os estudos romanos de Manuel Mendes da Conceição Santos ocupam um período de 29 anos, até 1905: no oportuno e utilíssimo «inróito breve» consagrado a esta fase da sua vida, o autor baseou-se em obra publicada em 1960 por D. Francisco Maria da Silva, Arcebispo de Braga. Todavia, como, justa e naturalmente, o próprio autor não deixa de sublinhar, os ciclos de vida na Guarda e em Portalegre (cap.s da 1.<sup>a</sup> e 2.<sup>a</sup> partes), correspondendo a dois longos «excursos», são de sua «inteira pesquisa e completo levantamento». Para o efeito, dando como desaparecidos «os diários de D. Manuel» - não entrariam nessa designação *agendas* e apontamentos pessoais avulsos, de reflexão, deste eclesiástico? -, em boa hora Pinharanda Gomes coligiu «documentação valiosa e testemunhal» que «seria pena deixar sepultada em jornais de problemática consulta».

Na medida em que à comunidade científica interessam sumamente a preservação, acessibilidade e divulgação do tipo de fontes usadas nesta obra, sem dificuldade se admitirá que, ainda em boa hora, resolveu Pinharanda Gomes «dar a palavra ao seu biografado». O vivo e sincero aplauso com que o lemos e com que, necessariamente, há-de ser acolhido este livro, não nos inibe, todavia, do apontamento de uma reserva metodológica. Com efeito, uma coisa é a incontornável atitude de «dar a palavra ao biografado», outra é a forma concreta, adoptada pelo autor, para fazer essa voz presente ao leitor de hoje. Em vez do pequeno *Apêndice* existente, em vez de, no corpo do seu próprio texto, ter Pinharanda Gomes procedido a sucessivas, extensas e frequentemente integrais transcrições de longos documentos biográficos e pastorais produzidos por D. Manuel Mendes da Conceição Santos, teria sido francamente preferível - parece-nos - que a secção final do livro tivesse engrossado com a transcrição integral dos documentos mais importantes invocados ao longo da obra; então, as notas de rodapé, corroborando a exegese do autor, fariam a transcrição das partes da fonte sucessivamente aduzidas, enquanto amplo apêndice final arquivava o repositório completo dessa documentação.

Todavia, aspectos de método e forma não retiram interesse a tão benemérita obra. Para além da sua mais óbvia valia, no campo da história social, cultural e política - dada a viva reconstituição neste livro, a um nível regional, de

conflitos e paixões ideológicas que sacudiram todo o país, nomeadamente através de abundante recenseamento de nomes e factos concretos, relativos às duras lutas e vicissitudes de implementação da política eclesiástica republicana na Guarda e na província –, esta obra fornece informações e sugestões preciosas no campo da história eclesiástica e da espiritualidade. Neste último campo, não é difícil fornecer exemplos de alguns importantíssimos temas tocados pelo autor ao longo da obra: o movimento social católico perante as forças partidárias e ideológicas coevas, a comunhão das crianças e o desenvolvimento do culto eucarístico, o incremento da devoção ao Sagrado Coração de Jesus e do culto condestabriano, a espiritualidade sacerdotal de Manuel Mendes da Conceição Santos e o modelo sacerdotal de Santo Afonso Maria de Ligório, os catecismos católico popular e de Pio X – em cujas traduções se comprometeu Manuel Mendes da Conceição Santos – e a doutrinação popular em Portugal. Num largo etcetera entram ainda sensíveis matérias a que este biografado, como prelado, prestou solícita atenção: o incremento das Conferências de S. Vicente de Paulo no nosso país, a assistência religiosa aos soldados portugueses destacados para a guerra, e – em tempos de «República Nova» – a associação de Manuel Mendes da Conceição Santos à Cruzada Nun'Álvares e aos seus ideais de ressurgimento nacional. No meio desta riqueza, não falta sequer o dedo do autor indicando novas pistas à investigação, como quando se interroga sobre se não teria sido o gosto por Lourdes a «ter aberto os olhos» de D. Manuel «para os segredos de Fátima», a que ele terá aderido ainda em 1917, ou, a propósito da crise da pneumónica em 1918, ao lembrar que está por confeccionar uma monografia sobre o tema, tendo por base os documentos pastorais dos bispos portugueses.

Já no final da obra, relatando as vivências de uma sua «viagem decisiva», D. Manuel é posto, deliberadamente, em "contacto directo" com o leitor (pp. 233-248). Falam de novo os documentos. A excelente documentação exumada, parecemos ter todavia um importante significado colectivo não expressamente relevado pelo autor. A descrição da visita *ad sacra limina* do bispo de Portalegre permite sem dúvida ao leitor, a partir das palavras do próprio biografado, aquilatar da acrisolada piedade romana de D. Manuel Mendes da Conceição Santos e do seu entusiasmo perante a Urbe – «cidade augusta», ostentando, «dominadora sempre», o seu «diadema de Rainha do Universo», onde do alto da sua «sedia gestatória», abençoando os fiéis, viu a primeira vez Bento XV, Vigário de Cristo e «o mais alto potentado da terra». Quer-nos todavia parecer que também aqui, neste texto de peregrino, «crónica do bispo para o seu povo», as marcas de entranhada afectividade, devoção e fidelidade filial ao Pontífice Romano têm um sentido "pedagógico" que deve ser relevado: o bispo de Portalegre estava em plena sintonia com sentimentos e expressões que, nesta época, todo o episcopado português procurava incrementar no seio dos fiéis, como resposta ao ataques da incredulidade e do anti-clericalismo. Com efeito, neste relato dos inolvidáveis dias da sua peregrinação, não se patenteia apenas a natural devoção ao sucessor de Pedro e a exaltante experiência de uma audiência particular com o Papa, na qual o prelado português sentiu que Deus lhe falava por meio do seu Vigário; ao transmitir ao seu rebanho a vibração por si experimentada ao contacto com Roma, que, no rescaldo da guerra, se lhe apresentava regorgitando de peregrinos de todo o mundo e de vitalidade espiritual, enfatizada por

numerosas e solenes beatificações e canonizações a que lhe fora dado assistir, este prelado sonhava também uma nova primavera para a igreja em Portugal. A seu ver, a cerimónia de canonização de Joana d'Arc simbolizava precisamente a liberdade, grandes progressos e triunfo social dos católicos gauleses, consagrando a «aliança indissolúvel da Igreja e da França». Por isso, irresistivelmente, ao assistir à glorificação de Joana d'Arc, o seu espírito «vinha cá muito longe, recordando alguém que, como ela, morreu em 1431 e, como ela, foi suscitado por Deus para vingar e vincar a independência da sua Pátria – Nuno Álvares Pereira», e interrogava-se: «Já está sobre os altares, mas não atingiu ainda a glorificação suprema. Quando assistiremos também à sua canonização?».

Também em Roma D. Manuel podia mergulhar na cultura portuguesa. Na sua «crónica» não fica – naturalmente – esquecido o Pontifício Colégio Português de Roma, o «transcendente alcance desta instituição» e o quanto os católicos de Portugal ficavam devendo «à iniciativa patriótica dos nobres Viscondes da Pesqueira». Segundo o testemunho de D. Manuel – e para quando, superando «subsídios» esparsos a reunião de todos esses e outros testemunhos (documentais-arquivísticos e vivenciais) numa grande monografia sobre a instituição? – todos os dias se falava a língua portuguesa e estava-se então no Colégio como em Portugal. Como neste aspecto seria desejável que assim se continuasse!...

Com a devida vénia do autor – a quem, como teremos sublinhado, acresce reconhecimento público por mais esta oportuna obra –, seja-nos permitido, por fim, limitarmo-nos a uma sugestão particular e a um reparo finais. Quanto à primeira, ao olharmos para a reprodução de uma interessante fotografia tirada no santuário de Fátima, numa pose conjunta, aos três sucessivos bispos de Portalegre, e ao lembrarmos-nos da frase ainda há pouco emoldurada num dos corredores do Seminário de Vilar, no Porto, por iniciativa do Dr. António Ferreira Gomes, futuro prelado desta diocese – «de pé diante dos homens, de joelhos diante de Deus» –, «regra de vida» também adoptada por D. Manuel Mendes da Conceição Santos (p. 258), ficamos com a convicção de que valeria a pena esmiuçar as recíprocas influências na relação pessoal entre os três prelados fotografados, porventura propiciando-nos reveladoras linhas de continuidade de uma certa tradição eclesiástica de resistência aos abusos do estado republicano. O reparo é simples: coerentemente com a imagem de um estudo realmente elaborado «sine ira», preferiríamos que o seu autor tivesse eliminado referências anacrónicas a factos da nossa vida política recente (p. 182); não nos parece legítimo que a propósito da participação de Portugal na primeira Guerra Mundial se salte para a apreciação moral de factos passados num outro contexto, cerca de sessenta anos depois, até porque a actual experiência democrática, como facilmente se reconhecerá, quase nada tem de paralelo com a da primeira república, e uma apreciação ponderada e justa da descolonização portuguesa não cabe facilmente... no espaço de um compreensível desabafo.