

Recensões

Josep I. SARANYANA - Ana de ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América* (Segunda Edición), Pamplona, Ediciones Eunate, 1995, 181 p.

A reedição de uma obra – de uma bela obra, aliás, neste caso – permite ou devia permitir, para além de deixar perceber, de algum modo, uma ressonância grata do acolhimento com que foi recebida, corrigir alguma desatenção – real ou aparente – por parte de alguns leitores. E quando as páginas da sua primeira edição (1992) se vêem acrescidas por outras que, ampliando o campo de investigação, reiteram as conclusões iniciais, tudo concorre para que uma mais profunda ressonância se possa esperar e uma maior atenção se lhe deva prestar. As nossas notas a esta segunda edição pretendem visar esse duplo objectivo que, obviamente, é solidariamente coerente.

A primeira edição constava de três capítulos – *Los ideales religiosos de los doce apóstoles de México, Francesc Eiximenis y su influencia en Nueva España e Influências Joaquinistas en la iconografía franciscano-cuzqueña del siglo XVII* – e de *Epílogo – Heterodoxias Españolas y Americanas (Siglos XIII-XVII). Aproximación historiográfica y bibliográfica* –, epílogo tão largo nas suas propostas e cronologias que antes o deveríamos dizer um capítulo de conclusões e de precisões reiteradas dos seus autores. A estas páginas juntaram-se agora outras formando dois novos capítulos: um sobre *La "Declaración del Apocalipsi" (Lima, 1575) de Francisco dela Cruz* e outro sobre *El "Tratado del Apocalypsi" (México, 1586) de Gregorio López*. O enriquecimento desta segunda edição resulta ainda evidente no cuidado posto na sua actualização bibliográfica. E muito embora a obra resulte, como é convenientemente assinalado, da reunião de páginas publicadas pelos seus autores em momentos e lugares diferentes, o conjunto guarda uma notável unidade – travada até por uma certa repetição inevitável (dada a origem e cronologia dos diversos ensaios) de dados e de uma voluntária reiteração de pontos de vista. Porque cremos os seus autores solidários nesses pontos de vista e nas suas teses não aludiremos, nestas notas de leitura, à autoria particular de cada ensaio – o leitor pode perfeitamente controlá-lo – nem discutiremos, ainda que a aceitemos, a tese que enforma toda a obra: "en el debate sobre el joaquinismo americano... algunos historiadores identifican indebidamente el reino escatológico predicado por Cristo con los modelos utópicos preconizados por profetas seculares" (p. 15). Estamos mesmo em crer que, em alguns casos, os autores são extremamente generosos, pois a *moda* (expressão dos autores que fazemos nossa) de tudo referir e querer explicar por Joaquim de Flora tem dado origem a explicações que nada explicam... e resultam, nos casos mais conseguidos, em puras teleologias poéticas que dizem mais

dos seus autores que do Abade florense e da sua influência, directa ou indirecta, autêntica ou atribuída, ao longo de setecentos anos. E na maior parte das vezes Joaquim não é mais que um nome – quase um "abre-te Césamo" – misterioso e indiscutível, pois das suas obras que não são fáceis de ler nem de encontrar, geralmente nada conhecem os que as referem... (Oxalá a tradução da sua obra sob a direcção de G. L. Potestà não tarde a facilitar esta leitura actualmente quase só possível em latim e em caracteres góticos...) e a divisão ternária da História e o terceiro *status*, por si só, não dão mais garantias que as de uma hipótese... Mas também é certo que o Joaquimismo se alimentou, ao longo dos tempos, precisamente destas alusões e destas ignorâncias... E seria extremamente interessante tentar algum dia perceber o porquê dessa utilização "ignorante", mas relevando de uma erudição prestigianante, de Joaquim que, talvez, nada terá a ver, por exemplo, com a sua utilização por parte de alguns grupos franciscanos no século XIII-XIV *en quête* de um profeta que garantisse a sua interpretação da figura de Francisco e da sua *Regra* em dias em que, por um complexo jogo de desafios teológicos – em que iam também rivalidades e interesses – e até políticos, estava em causa a auto-compreensão – entendamos, a sua "originalidade" evangélica intocável por interpretações autoritativas – que da Ordem franciscana se faziam esses grupos. Curiosamente serão estes grupos extremos defensores da letra da *Regra* ditos "espirituais" – outra palavra que constantemente se faz brilhar sem atender a conteúdos e cronologias e geografias, mas, quase sempre, sublinhando ou insinuando a sua dimensão heterodoxa que, quando existiu, foi apenas de alguns – que se verão encarregados de fazer de ponte para o joaquimismo entre os tempos medievais e os modernos e, depois, através da sua descendência observante, entre a Europa e a América. Por isso, percorrem igualmente as páginas da obra de J. I. Saranyana – A. de Zaballa.

Com estas notas sobre uma obra que, no momento actual, representa, tanto quanto conhecemos, a mais ampla e mais cuidada revisão de muitos dos problemas que a "questão" do Joaquimismo levanta em relação à sua influência na história das ideias na Europa e, consequentemente, nas "origens" da América, muito particularmente da América que foi hispânica, gostaríamos, sobretudo, para além de uma simples recensão, contribuir para sublinhar ou discutir alguns dos seus pontos de vista. Em qualquer caso, como um modo de anotar a sua importância. Esperamos que assim sejamos entendidos.

Pelo que fica dito, compreende-se que o primeiro capítulo examine *Los ideales religiosos de los doce Apóstoles de México*, isto é, da missão franciscana observante enviada pelo Ministro Geral Francisco Quiñones e presidida por Fr. Martín de Valencia, quem se terá destacado para tal em virtude do seu espírito missionário se ter despertado ou confirmado por algumas visões, com notas proféticas, sobre a conversão de infieis. "Infieis" – supondo que J. Mendieta copia ou traduz correctamente textos ou tradições – não seria o modo mais exacto de definir os índios americanos e, por isso, talvez as revelações de Fr. Martín não se referissem, concretamente, como se entendeu depois, à conversão dos índios (que não eram, propriamente, infieis), mas, sim, à de povos orientais que ele, numa segunda visão, identificava com os chineses... Talvez isto nos possa ajudar a perceber como em horas de desencanto da sua experiência missionária indiana

desejava voltar-se para esse Oriente, dentro, aliás, de uma certa orientação da sua ordem, onde havia – aí, sim – verdadeiros infiéis. Mas o que é interessante é verificar que esse desencanto é extremamente evocador do que assaltou tantas vezes um Manuel da Nóbrega no Brasil, causado também pela lentidão da "resposta" dos povos à conversão. De qualquer modo, a lentidão da adesão dos índios à fé católica não só contradizia todas as afirmações de descobridores e viajantes que desde a descoberta do Novo Mundo garantiam a fácil conversão dos seus povos, mas também representava uma demora para a urgência ditada tanto por um zelo apostólico baseado no amor de um mandato de Cristo como pelo sentimento de que, em breve, a plenitude dos tempos seria uma realidade num mundo que na plenitude das suas terras conheceria a Cristo. Não discutamos a "extensão" dessa plenitude – assunto que ocupou exegetas e teólogos desses dias –, mas recordemos que tal sentimento informou e enformou muito do pensamento – popular e erudito – dos fins do século XV. C. Vasoli e O. Niccoli têm-no estudado para a Itália desses dias e há bons indícios de que nas cortes de Fernando e Isabel e de Manuel de Portugal se vivia, vacilando entre a realidade de esperança e temor e o tópicio elogio encomiástico que a explorava, em clima semelhante. E, muitas vezes, apelando à autoridade de Joaquim - verdadeiro ou falso, distinção que, para estes dias, não haverá que sobrevalorizar, pois, como muito bem sabem J. I. Saranyana e Ana de Zaballa, quase sempre não se fez e muito do Joaquinismo não é de Joaquim... Teremos ocasião de recordar que Fr. Francisco Quiñones vivia numa Roma altamente condicionada por tal clima. Já houve mesmo todo um colóquio sobre essa *Roma Ermetica* (24- 27. 10. 1983)..., depois, aquando da publicação das respectivas actas, identificada, não menos significativamente, com *La Città dei Segretti (Magia, Astrologia e Cultura Esoterica a Roma. XV-XVIII)*, Milano, Franco Angeli, 1985). De qualquer modo, em 1543, a empresa dos doze Apóstolos chefiada por Fr. Martín de Valencia era, por meio de uma sua carta de 1531, já vista e divulgada, seguramente entre outros, pelo franciscano lusitano Fr. Afonso da Ilha no seu *Tesoro de Virtudes* (Medina del Campo) como um renovado tempo cristão que, porque realizava os ideais e práticas dos primeiros tempos do Cristianismo, deveria identificar-se com a autêntica "idade dourada", suplantando, assim, a cantada por poetas que, tantas vezes, também aspiravam a profetas... E, um pouco mais tarde, com a autoridade que lhe advinha de ser o autor da primeira crónica geral da Ordem, Fr. Marcos de Lisboa também escreverá (*Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, III, 9, 9) sobre a aventura missionária de Martín de Valencia e seus companheiros, relato que, apesar da sua brevidade, valerá sempre a pena confrontar com o de Mendieta, pois, além de ser mais antigo, de ter sido escrito e publicado na Península Ibérica e de ser menos "completo", isto é, menos sujeito a possíveis arranjos posteriores, também pode representar outras tradições de informação. Aqui apenas anotemos que o cronista assinala que as revelações de Fr. Martín se deram quando estava "en maytines oyendo unas lecciones del propheta Esayas"... , um dado que, talvez, possa introduzir um pouco mais precisamente que o relato de Mendieta a esse clima profético dos seus dias que evocámos e que haverá sempre que ter em conta.

De qualquer modo, independentemente do interesse das páginas que os autores dedicaram à obra e figura de Francesc Eiximenis e da importância que

algumas páginas do seu *Llibre dels Àngels* possam ter servido de fonte a J. Mendieta, cremos não será necessário sobrevalorizar tal fonte – como faz A. Milhou e discutem, aceitando, ao parecer, implicitamente, os autores essa sobrevalorização – para traçar a ponte – uma das pontes, aliás – entre os franciscanos ditos espirituais e os observantes hispânicos..., nem recorrer ao apreço de Fr. Hernando de Talavera pela obra do minorita catalão como algo que "pudo influir notavelmente" para explicar ou a difusão da obra de Eiximenis junto dos franciscanos observantes. Estamos em crer que essa difusão datará de muito antes, já que o *Llibre dels Àngels*, em latim ou em tradução, é uma obra muito presente nas pequeninas bibliotecas franciscanas observantes portuguesas da segunda metade de Quatrocentos, como já tivemos ocasião de assinalar aquando da publicação de alguns dos seus inventários. Um dado que pode ajudar a esclarecer muitos dos leitores das edições que da obra se fizeram ao longo dos séculos XV e XVI como lembram os autores (p. 158 *et passim*). Mesmo que obra de Eiximenis, para além da questão de remeter para esse desconhecido *Llibre dels miracles de sent Miquel...*, nos deva merecer atenção – essa presença nas casas observantes portuguesas parece, a seu modo, exigir-lo – estamos em crer que há muitos outros elementos que, quando os juntamos, podem ganhar consistência mais que suficiente para sobre eles atravessar muito do espírito e das obras desses grupos franciscanos mais radicais do século XIII –XIV ou seus epígonos que, mais ou menos embuidos de esperanças de renovação apoiadas em Joaquim – verdadeiro ou falso, lido ou conhecido por tradição oral – se espalharam pela Europa, nomeadamente pela Península Ibérica. Lembremos os contactos certos de alguns portugueses e espanhóis que pela Úmbria, pelas Marcas e pela Toscana dos meados do século XIV andaram durante anos nos círculos espirituais do Beato Tomasuccio de Foligno – terceiro franciscano como querem os cronistas ou elemento de um grupo de "fraticelli ortodossi di obediencia episcopale" (M. Sensi, *Le Osservanze Francescane nell' Italia Centrale*, Roma, 1985, 118), pregador itinerante, emparedado, profeta difundidíssimo de castigos políticos e renovação espiritual – donde regressaram a Castela e Portugal para dar origem a uma nova ordem religiosa profetizada pelo seu mestre – digamo-lo assim para abreviar – que muitos, mas não para os principais que de lá regressaram, identificaram ou aceitaram identificar com a nascente ordem dos jerónimos. Também através deles se difundiu Jacopone da Todi – ou laudes que estavam próximas do seu espírito – que, se não foi propriamente um "espiritual", não deixou de ser um radical crítico de muito que os espirituais criticavam e de esperar muito do que eles esperavam.... Mas muito mais importante que todos estes grupos eremíticos e religiosos deverá ter sido a presença de Ubertino da Casale que circulava não só em Aragão onde, como assinalou Pou y Martí, terá sido traduzido por volta de 1404, mas também em Castela e Portugal... Antes do *De Conformitate a Arbor Vitae Iesu Christi Crucifixae*, tão devedora a S. Boaventura, divulgava, com os tons críticos conhecidos, temas boaventurianos e esperanças de renovação da Igreja, apoiada – tal renovação – numa ordem franciscana que renovaria o espírito de Francisco segundo a sua verdadeira *intentio*... Tais esperanças, fixas na sua cronologia, remetiam, como bem se sabe, através de Olivi, para Joaquim de Flora... O Vº livro da *Arbor* é essencial para estes temas e a sua difusão depois de impresso em Veneza em 1485

parece-nos, tal é a sua presença nas pequenas bibliotecas franciscanas desses dias, como uma revelação que confirmava ideais e orientações que presidiram aos começos e desenvolvimentos da Observância e reformas franciscanas tanto em Itália como na Ibéria. E apesar de um certo S. Boaventura garantidor – mais por devoção e por ornamento retórico do que por convicção teológica, distinção pertinente em que insistem os autores, mas que fora dos círculos de alta teologia talvez não tenha tido a pertinência que hoje lhe atribuímos – de Francisco como o Anjo do Sexto Selo receber em *Arbor Vitae* confirmação e divulgação – Marcos de Lisboa é Ubertino que cita a tal propósito – facilmente se reconhecerá que nem o autor nem a obra recebem a atenção correspondente à que mereceram nos tempos de arranque e consolidação de observâncias e reformas franciscanas... E havia ainda, como muito bem assinalam os autores, o *Floreto de Sant Francisco*, compilação importantíssima de fontes franciscanas, mas que não foi a única que se fez na Península Ibérica. Talvez mais antiga do que ela será essa *Vida* de S. Francisco dos começos do século XV que se guarda em Coimbra e que, mais do que uma biografia, representa uma compilação e, por isso, assim foi recentemente estudada e publicada (Porto, 1993). O *Floreto*, no entanto, não é apenas importante pela profecia dos *duo viri* que lá se encontra atribuída a Joaquim..., mas também por muitas profecias que, recolhidas de Ângelo de Clarenó, continuavam a garantir uma renovação espiritual da Igreja - entenda-se também do mundo - garantida, por sua vez, pelos franciscanos e que estes gostaram, por necessidades polémicas certamente, de ver garantidas por um Joaquim a quem atribuíam o *In Hieremiam*.... E convirá não esquecer quanto de Joaquim - autêntico ou não - foi, muitas vezes, mais que uma autoridade, uma "vulgata" de textos mais ou menos fragmentários em que todos liam o que esperavam...

Compreende-se que todo este clima fosse favorável ao acolhimento de um texto tão importante como polémico ao longo do século XVI, nomeadamente à volta dos anos em que partiu a missão franciscana observante para o México. Referim-nos, obviamente, à *Apocalypsis Nova* atribuída ao "beato" Amadeu da Silva, o irmão de Santa Beatriz da Silva, portugueses que pela sua formação e vivências espirituais há que dizer hispânicos. É uma obra igualmente tão importante como geralmente pouco referida nestes contextos da missão franciscana dirigida por Fr. Martín de Valencia. E, no entanto, sabemos da importância que lhe concedeu Fr. Francisco Quiñones, pois foi ele que trouxe para Espanha (c. 1523) uma cópia da obra que precisamente andou pelo Novo Mundo donde regressou para ser lida e copiada e, depois, analisada e aprovada pelo arcebispo de Sevilha, Alonso Manrique. Tudo isto foi confirmado pelo futuro S. Pedro de Alcântara em 1543 e não temos motivos para duvidar nem da sua memória nem da sua palavra. De todos os modos, não deixa de ser interessante anotar como meio de confirmar o interesse que tal obra teria para o Ministro Geral franciscano à volta de 1524, que o secretário do Cardeal Francisco Quiñones será, precisamente, o franciscano Pedro Galatino, leitor e comentador da *Apocalypsis Nova* no seu *De Arcanis Catholicae Veritatis* (1518)... Mais do que as esperanças no *Papa Angelicus*, figura obsessiva do texto do pseudo-Amadeu, de duvidosa ascendência joaquimita, mas que, quase sempre, se viu "anunciada" pelo Abade Joaquim, interessa-nos anotar as esperanças de renovação

que, apoiada nesse pontífice, conlevava. A. Morisi-Guerra voltou, recentemente, a expor esse plano de reforma (*The 'Apocalypse Nova': A Plan for Reform in Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, ed. by M. Reeves, Oxford, 1992). Como aludimos já, o joaquimismo, mais do que esse sistema exegético-teológico de que os autores sublinham com pertinência os cinco pontos fundamentais (p. 19-20), refinadamente explorado nas suas conseqüências, foi, quase sempre (e nos melhores dos casos), um conjunto de temas – nem sempre coerente – derivado de leituras tantas vezes circunstanciais e dramáticas e fragmentárias de obras do Abade calabrés ou a ele atribuídas com o fim de garantir esperanças de uma *nova aetas* e, logo, de uma *renovatio* cuja iminência se desejava e se temia... Outras tantas vezes, uma autoridade de quem quase nada se conhecia, mas que autorizava tais esperas e esperanças... Os autores sabem tudo isto muitíssimo melhor do que o autor destas notas e se nelas insistimos é porque pensamos não será totalmente correcto (porque incompleto) em sede de história cultural procurar (principalmente, para não dizer quase somente) saber se tal ou tal autor, tal ou tal ideia representam *posiciones teológicas genuinamente joaquinistas*. Geralmente não representaram..., mas funcionaram como se representassem... Mas o contribuir para fazer ver essa diferença – e obrigar a distinguir com rigor conceitos geralmente tão alegremente trazidos e levados como escatologia e apocalíptica, etc. – é um mérito indiscutível desta obra.

Mas, neste momento, talvez seja conveniente não perder de vista que neste clima que sumarissimamente acabámos de evocar "o reino escatológico pregado por Cristo" implicava, como, pelo menos, uma etapa sua, essa *renovatio*... antecipadora (ou coincidente em parte, que de tudo houve defensores) de uma *nova aetas* de que os franciscanos (com mais ou menos radicalismo) sempre se sentiram os preparadores mais imediatos, precisamente devido ao papel de *alter Christus* especialmente atribuído a Francisco de Assis. E o apressar a chegada do reino de Cristo passava, assim, como declarava, com uma linguagem inspirada, de acordo com o relato de Mendieta, nos salmos, Martín de Valencia, pela conversão de (todos) os infiéis, trabalho em que deveria pôr-se urgência, pois os tempos estavam a chegar ao fim... Por muito que utilize as expressões do salmista e por muito que agostinianamente interpretemos o seu pensamento – e não há nenhuma razão para o não fazer, como estabelecem J. I. Saranyana e A. de Zaballa (p. 32) – a urgência que punha Fr. Martín nesse trabalho missionário pode medir-se pelo seu desejo de que os seus dias fossem suficientes para assistir a essa conversão, conversão que anunciaria a plenitude do mundo convertido a Cristo..., os últimos tempos. Retórica? Não cremos, mas, de qualquer maneira, o seu modo de traduzir uma urgência numa época em que muitos pensavam, com base em sinais e profecias vários e desvairados, que os tempos iam mesmo acabar... Por outro lado, essa conversão, que deveria ser uma *conversio* no pleno sentido da palavra, implicava estabelecer um estilo de vida que, nessa plenitude e na sua plenitude, se podia dizer essa idade dourada de que a vida dos primeiros cristãos era como que o arquétipo. Os filhos de S. Francisco, nomeadamente através da visão que sempre evocavam dos tempos "míticos" da sua experiência "fraterna", viam-se como os seus renovadores por antonomásia..., esses renovadores que Joaquim teria profetizado nos *virii spirituales*

que dariam um sentido contemplativo à vida da Igreja, entenda-se, do mundo nos últimos dias... Os jesuitas, como ainda defenderá, em 1603, citando e discutindo Joaquim, um Brás Viegas, comentador do *Apocalipse* de grande altura e de grande difusão, também gostaram de se rever nesses *virii spirituales*... Seria relativamente fácil juntar textos franciscanos em que esta visão se fixa ao longo dos séculos e, perdoe-se-nos a insistência, muito do seu zelo apostólico missionário tinha aí uma justificação e um estímulo. Baste-nos aqui recordar novamente esses comentários de Fr. Afonso da Ilha em 1543. Claro que nada disto se poderá identificar, sem mais, com "los modelos utópicos preconizados por profetas seculares" que, se bem entendemos, manejam muitos dos que entram "en el debate sobre el joaquinismo americano", como bem assinalam J. I. Saranyana e A. de Zaballa (p. 15). Daí que a questão central de todo este *Joaquin de Fiore y América* – "la presentación escatológica de san Francisco, supone, *eo ipso*, una eclesiología utópicojoaquinita?" (p. 29) – tenha de ser resolvida em sentido negativo.

Depois dessa discussão sobre o joaquinismo que poderia ter informado os franciscanos que foram para a América, os autores examinam os possíveis traços joaquimitas em gente que mais tarde, da segunda metade do século em diante, passou ao Novo Mundo. E fazem-no analisando três casos exemplares.

O primeiro é o de Fr. Francisco de la Cruz, O.P. (1529-1578), com a sua *Declaración del Apocalipsi* (Lima, 1575). Não nos interessem aqui os seus dados biográficos – grandezas e misérias – que J. I. Saranyana e A. de Zaballa sintetizam e discutem, apoiados, em algum caso, em excelentes estudos de mestres como V. Abril Castelló..., A. Huerga..., P. Castañeda..., limitando-nos a anotar que, em resumidas contas, estamos perante um caso de alumbradismo nas Índias. E mais ainda: de um comentário do *Apocalipse* escrito na prisão e, a crer no seu autor, em intervalos lúcidos da loucura que o vitimou desde 1574. Será um tanto estranho aceitar um texto elaborado nestas condições – que fé dar à declaração do autor de que o escreveu em momentos de lucidez? –, mas poderemos concordar em que nele brotam temas que, porque documentados no ambiente limiano do tempo, poderão merecer ser tidos em alguma consideração no contexto do joaquinismo americano. Entre essas temas destaquesmos, mesmo se envolto em roupagens bem pouco joaquimitas, a ideia de uma *renovatio* que, depois de uma purificação profunda da Igreja – romana e peruana – através de uma série de trágicos castigos de que o turco seria o principal instrumento, viria levada a cabo pelo próprio profeta, Francisco de la Cruz, para tal eleito papa e rei de Israel e pelo seu filho, Gabriel, que, novo Salomão, seria imperador de todas as Índias... Mesmo que, como muito bem assinalam os autores, fáltem ao "sistema" de Francisco de la Cruz os elementos essenciais do joaquinismo – mas, perdoe-se-nos a insistência, estes faltaram quase sempre – a ideia de *renovatio* que percorre o seu comentário do *Apocalipse* parece dever mais à adaptação, em sede peruana, de profecias do pseudo-Metódio, um "santo" que também será citado nos círculos alumbrados que se reclamavam da autoridade de Gregorio López e por tantos que, nos fins do século XVI e começos do seguinte se dedicavam a especular, profeticamente, o regresso do rei Sebastião de Portugal para vir a ser o último imperador do mundo em companhia do Papa Angélico... Uma boa – com o seu quê de loucura – elaboração deste divulgadíssimo texto seria suficiente

para fornecer ao autor o quadro em que inscrever castigos purificadores..., conquistas e eleições de imperadores e papas... E, por muito que a aproximação possa ser favorecida por certos temas de algumas críticas, por uma cronologia e pela pertença à mesma ordem religiosa, não cremos que seja necessário apelar a uma possível influência de Savonarola... E – a reflexão é apenas nossa – muito menos a uma leitura personalizada, isto é, *pro domo sua* – como fez às cartas das sete Igrejas da Ásia... – de algumas páginas da *Apocalypsis Nova* de que tantos – frades..., jesuitas..., cardeais – se serviram para justificar as suas pretensões a "papas angélicos" garantidores de uma renovação da Igreja e do mundo... Haveria ainda a referir a questão da passagem da Igreja às Índias, mas o que pessoalmente conhecemos do texto de Francisco de la Cruz não nos permite avaliar convenientemente a sua implicação mais profunda. De qualquer maneira, "semeado" ou não por Las Casas a quem Francisco de la Cruz, se bem interpretamos as referências apontadas pelos autores, teria ouvido algo sobre o assunto, não deixa de ser interessante que a Igreja que deverá passar às Índias seja uma Igreja reformada..., isto é, purificada por castigos divinos que aí virá a ter por pontífice-rei o profeta e a sua descendência... Cremos ainda não haver um estudo sistemático desta ideia da passagem da Igreja ao Novo Mundo... e seria interessante estudar as suas origens e o seu desenvolvimento ao longo do século XVI, pelo menos. Lembremos aqui que um Luis de Blois na sua carta-dedicatória a Florentius da *Instituição Espiritual* se fazia eco da mesma possibilidade não para aí instaurar qualquer "Nova Igreja", mas, sim, para oferecer à Igreja o território que na Europa estava perdendo face ao avanço da Reforma... Claro que nas palavras do abade Blósio transparecia a ideia que tal seria uma necessidade no caso desse avanço não ser contido por uma reforma da vida cristã... Por lá se refugiaria a melhor parte..., a parte sã.... Em L. de Blois e em outros autores (um M. Severim de Faria, no Portugal dos meados do século XVII...) o que parece sublinhar-se é a ideia de refúgio... e não de *translatio* que está subjacente a renovações do tipo das de Fr. Francisco de la Cruz. Terá havido contaminação dos matizes do tema? Independentemente do preciso estudo a que deu origem, merecia o caso tanta atenção no contexto do joaquimismo? Talvez, pois, para além de nos oferecer uma brecha para ver algo dos movimentos que percorriam a vida religiosa do Novo Mundo quando ele ainda era novo – alumbradismo..., profetismos... etc. – não tem faltado, como chamam a atenção os autores, quem, em seus estudos, o tenha interpretado, *pro domo sua* também, como exemplo de milenarismos e joaquinismos...

O caso seguinte é dedicado a examinar outro comentário do *Apocalipse* – mais outro de uma série de que foram férteis os anos finais do século XVI e começos do seguinte na Península Ibérica. Trata-se do *Tratado del Apocalipsi* (México, 1586) de Gregorio López cuja *Vida* publicou em 1613 o P. Francisco Losa, como fruto da sua experiência de vida junto do célebre eremita durante os anos finais da existência do seu biografado. Assinalemos, ainda que os autores não se ocupem de tal aspecto – e verdadeiramente não tinham por que o fazer – quanto o caso de Gregorio López interessa ao estudo do eremitismo nos tempos modernos – na Europa e no Novo Mundo –, um "universo" praticamente desconhecido, já que apenas o eremitismo medieval costuma merecer a atenção dos investigadores. Interessou-lhes a possível

relação do eremitão com alguns grupos de aluminados que teriam explorado as suas relações como fonte autorizada para algumas das suas doutrinas sobre "un nuevo estado que [Deus fundaria] despues de la consumación del mundo". Naturalmente que esta perspectiva interessa de sobremaneira para examinar o comentario sobre *Apocalipse* de um autor que, segundo as mesmas testemunhas, se interessava especialmente em saber quando apareceria a Jerusalém celeste descrita no mesmo livro novo-testamentário (21, 5). Uma desilusão, já que o "padre de los aluminados de México", segundo Álvaro Huerga citado pelos autores (p. 104), nesse seu *Tratado del Apocalipsi* nada afirma nesse sentido e o seu comentário, fruto de um profundo conhecimento das Escrituras por parte de quem era ainda astrólogo, cosmógrafo e geógrafo (p. 106) e leitor de muitos autores místicos – aqui convirá, algum dia, rastrear melhor essas leituras que por ora nos garante F. Losa – mantem-se dentro dos limites da pura ortodoxia, como demonstra a análise a que procedem J. I. Saranyana e A. de Zaballa. Restaria, no entanto, um apocaliptismo extra-comentário que se conhece graças aos processos dos aluminados que contactaram Gregorio López e que os autores examinam com detenção. Mesmo sendo possível que F. Losa tenha escrito a biografia para "salvar" Gregorio López de qualquer suspeita de aluminadismo, como sugerem (*maliciosamente?* perguntamos, retomando com alguma malícia também, uma pista dos autores...) com razão J. I. Saranyana e A. de Zaballa (p. 102, 115, 116) – e talvez mais do que de aluminadismo desse apocaliptismo que, atribuindo-lho, revelavam como seu os aluminados... –, não nos parece que os elementos oferecidos relevem de qualquer tipo de joaquimismo e que Gregorio López conhecesse "el pensamiento del Florense y lo apreciaba" (p. 119). Sinceramente, pela única referência que, se bem lemos, faz G. López a Joaquim e em que o cita entre outros nomes de gente que teve espírito de profecia (p. 111) e por tudo o que, com tanta precisão, discorrem os autores não conseguimos ver onde se revele esse conhecimento e esse apreço. Aceitamos que seja ignorância nossa. Preferiríamos, como no caso de Francisco de la Cruz, sublinhar, mais do que qualquer e mais provável conhecimento da *Apocalypsis Nova* em cópia mais ou menos completa ou fragmentária, a elaboração da profecia do Pseudo-Metódio, explicitamente citada pelo aluminado P. Juan Plata...

Relevemos como pormenor insignificante no contexto de *Joaquín de Fiore y América* o interesse que Miguel de Molinos manifestou pela experiência mística de Gregorio López, um interesse que foi um pouco fatal à fama do eremitão do México... Notemos, porém, que a condenação de Molinos repousou, principalmente, sobre a sua correspondência e testemunhos orais – processo que, misteriosamente (?), desapareceu – e que o seu *Guia Espiritual*, texto em que Gregorio López é citado, não mereceu qualquer condenação nesse momento... Depois, claro!, de um autor condenado tudo se tornava suspeito... e indexável, peripécias que J. I. Telechea, ponderadamente, resume na introdução à sua edição desse célebre obra de Molinos.

O último capítulo, dedicado a discutir a possível influência – e os seus caminhos – de Joaquim de Flora no Novo Mundo, examina não textos, mas imagens desde um ponto de vista iconográfico-teológico. Um pouco mais concretamente, o quadro *La profecia* das séries franciscanas dos conventos dos Menores em Cuzco,

Opoca e Santiago de Chile onde, em trabalho original dos meados do século XVII ou em cópia da segunda metade de Setecentos, S. Francisco, alado e estigmatizado, aparece rodeado pela Sibila Iriteia, S. Boaventura, S. João Evangelista e por Joaquim. Interessante que nesta pintura que parece deverá interpretar uma gravura anterior, se esclareça, em letreiro pintado no próprio quadro, que essa representação de S. Francisco depende, "como entendió San Buenaventura a la letra", de Joaquim... Aqui não cabe recorrer à sabedoria de Chiara Frugoni (*Francesco e l' Invenzione delle Stimite*, Turim, 1993) para esta invenção... Deixemos a cuidada análise a que procedem os autores sobre as restantes figuras do quadro – uma análise com sólido apoio bibliográfico –, para nos ocuparmos apenas do que diz respeito ao abade florense, cuja presença no quadro "es decisiva para su análisis teológico, pues la interpretación del resto de las figuras depende de él, en buena medida" (p. 134). Verdadeiramente dependentes parecem ser apenas S. Francisco e S. Boaventura e não cabia esperar que, para além do que possam dever às desconhecidas gravuras em que directamente se inspiraram, os artistas tivessem, nos meados do século XVII, aportado grandes originalidades ao "joaquimismo" em sede franciscana, mesmo no Novo Mundo... Temos a sensação de que, com outros meios e com detalhes que a pintura permite ou obriga, repetem ideias e ideais que já encontramos na hora da partida de Fr. Martín de Valencia... Aliás, aquele esclarecimento do letreiro do quadro de Cuzco – "como entendió San Buenaventura a la letra" – parece remeter para uma passagem em que Ubertino garante o mesmo nos começos do Livro Quinto da *Arbor...*, como repete Fr. Marcos de Lisboa no prólogo das suas *Crónicas...* Mesmo que, como não se cansam de lembrar os autores, S. Boaventura "no tuvo influencia joaquinita decisiva", foi sob a autoridade do Doutor Seráfico que, muitas vezes, estas interpretações se foram fazendo... E, pelo que temos vindo a sugerir, talvez – talvez! – seja mais importante começar a valorizar o papel de Ubertino que continuar a discutir o lugar – importante, sem dúvida – do *De Conformitate...* As conclusões dos autores quanto ao joaquimismo do quadro de Cuzco são, naturalmente, de aceitar, já que, mesmo a um não especialista, a presença de Joaquim, mais, talvez, do que o resultado de um joaquimismo puramente ornamental (p. 143), se deverá, independentemente de qualquer interpretação doutrinária, a esse facto indelével de Joaquim ser visto como um profeta, entre outras coisas, do "aparecimento" na economia da História da Salvação do *muito pobrezinho S. Francisco...*, mesmo que tal facto se baseie em textos mal interpretados... e em textos apócrifos... Infelizmente, a História nem sempre se fez com textos, mais que autênticos, verdadeiros... Cremos, por isso, que mais do que tentar mostrar com grande rigor que tais ou tais doutrinas..., tais ou tais interpretações de este ou aquele autor nada têm a ver com o que autenticamente escreveu, é, muitas vezes, mais importante, porque mais esclarecedor em sede da história das ideias – mesmo teológicas –, seguir os textos "falsos" e ver como funcionaram como "verdadeiros". De qualquer modo, esta nossa preferência em nada invalida – antes sublinha – a importância dos trabalhos de J. I. Saranyana e A. de Zaballa. Sempre serão um marco de referência, tal como o serão as notas historiográficas e bibliográficas com que encerram a obra, notas em que, mesmo se em algum caso, como se depreenderá do que fica até dito, nem sempre estaremos de acordo, se revelam leitores

atentíssimos da bibliografia à volta das questões joaquimitas... E um dos defeitos de muitos dos estudos joaquimitas que se vêm publicando, é, quando merecem esse nome, o recurso a uma bibliografia não só parcelar, mas, principalmente, acrítica e arcaica... Esperemos que, algum dia, os autores nos ofereçam a síntese final de todo o seu saber e enquanto esse dia não chega – quase parafraseamos Fr. Martin... – que continuem a alimentar a nossa esperança com outros trabalhos como este.

José Adriano de Freitas Carvalho

Las Clarisas en España y Portugal (Congreso Internacional, Salamanca, 20-25 Septiembre, 1993). *Actas*, Org. da Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos. Coordinación editorial de José Martí Mayor, OFM e M^o del Mar Graña Cid, Madrid, José Vicente, 1994, 2 Partes, 4 vols., 2.126 pp.

Muito se tem escrito, falado e filmado sobre Francisco de Assis, dilecto filho da burguesia daquela cidadezinha umbra, que, no seu tempo, terá conhecido uma importância política e económica bem maiores que a que possui nos nossos dias. Encanto e esplendor, serenidade e misticismo para sempre ali permaneceram. Fama não lhe faltará também, advinda dos seus filhos mais conhecidos, à frente dos quais aparece o *Poverello*. Poucas serão as figuras da humanidade com tão grande universalidade e intemporalidade, fama e impacto civilizacional. Das várias lendas e cronistas, de Sabatier e Jorgenssen a Manselli ou Cardini, entre tantos outros numa constelação de brilhantes biógrafos e estudiosos da figura histórica do *Poverello* e do fenómeno por ele desencadeado, ainda não se conseguiu esgotar o essencial acerca da sua figura histórica e do movimento espiritual e religioso, em todas as suas dimensões e projecções várias, por ele fundado na primeira década de '200 naquela cidadela fortificada sobre a fértil planície da Úmbria.

Um fenómeno que, como diria Th. Desbonnais, a partir de uma simples intuição do jovem assisano e da sua humilde e evangélica *fraternitas* - a que um dia ditou uma regra - se terá transformado na maior ordem religiosa da Cristandade. O seu êxito e difusão conheceram pontos altos e ritmos espantosos, espalhando-se os frades por toda a Europa e sempre na mira da missionação e evangelização em terras de muçulmanos e gentios da Ásia ou norte de África, conhecendo ora o sucesso, ora o martírio. Aos ritmos espantosos sucederam-se por vezes ritmos bem mais brandos motivados por momentos delicados e de profunda e dilacerante divisão no seio da Ordem.

Como a maior parte das ordens religiosas medievais, também esta ordem assistiu ao aparecimento do seu ramo feminino, que, tal como os seus irmãos, conheceu um desenvolvimento magnífico e uma multiplicação numa série imensa de congregações e divisões. A enorme adesão de efectivas a esta nova forma de espiritualidade feminina, de vida comum em torno de um ideal de pobreza adaptado à sua condição feminina, pioneira de um vasto movimento místico que nunca mais cessou - surgindo uma série de ramos femininos de outras ordens inspirados no

sentimento religioso, experiência e estilo de vida das Damas Pobres de Stª Clara - demonstra bem a vitalidade e dimensão atingidas pelas clarissas ao longo dos seus quase oitocentos anos de história, na Europa, primeiramente, e nos outros continentes, a partir do séc. XVI. Estamos, volvidos estes oito séculos de vida clariana, perante uma verdadeira cruzada de sucesso e de grande dinamismo ao nível da história da espiritualidade e, num quadro mais abrangente, da própria Humanidade.

A história repetiu-se uma vez mais, com as devidas diferenças circunstanciais. A exemplo do jovem conterrâneo, também rico, uma jovem mulher de Assis, também rica e de renomada família no burgo, adere a um novo projecto de vida e de união espiritual a Deus, alicerçando todo o seu futuro género de vida religiosa nos ensinamentos evangélicos, imitando o filho dos Bernardone na humildade, na pobreza e na alegria de viver o *ritorno* aos mais puros preceitos de vida cristã. De uma forma espontânea, singular, uma e outra mulher se lhe foram juntando, tal como acontecia na primitiva *fraternitas* de Francisco. O projecto deste conhecia, assim, uma nova dimensão, uma diferente projecção dos valores defendidos pela sua jovem comunidade que brotava na Úmbria. Clara e as suas irmãs pobres nunca mais seriam somente algumas, irradiando de S. Damião e espalhando-se, como as flores no despontar da Primavera, pelas sete partidas da Cristandade.

A cruzada da Damas Pobres de Assis não mais cessou, relançando e reforçando uma nova forma de comunhão espiritual, de sentimento religioso, numa renovada forma de cenobitismo feminino. Atravessou séculos, com sucessos e com problemas, com mais ou menos vocações, mas sem nunca deixar de reluzir no imenso clarão da Cristandade que era o novo mundo do franciscanismo. Logo nos alvares desta sua propagação pela Europa, chegaram as clarissas à fronteira ocidental do mundo cristão, à terra onde a cruz de Cristo ainda media forças com a lua maometana: a Península Ibérica. Aqui, como em todo o mundo cristão, despontou e frutificou a semente dos ideais clarianos, cobrindo gradualmente a Península com os seus conventos. Ter-se-ão transformado, as clarissas ibéricas, num dos mais importantes bastiões e férteis rebentos do ideal de vida de Clara Favarone, animado pelas reformas sucessivas e variantes regionais ou epocais tal como sucedia, de uma forma mais crispada e conturbada, com a Ordem Primeira.

Nesta perspectiva, e ao comemorar-se o nascimento da santa fundadora, aparece-nos a realização de um congresso dedicado aos estudos clarianos como um momento oportuníssimo e de forte simbolismo para a actualização e clarificação dos quase oito séculos de vida franciscana das clarissas na Península Ibérica.

Plenamente conseguido tal intento, numa abordagem excelente das mais diversas tonalidades que matizaram a presença das clarissas neste rincão da Europa. Acima de tudo, este congresso apresenta-se, de um ponto de vista pragmático e congregativo, como uma realização capaz de conferir e consolidar a autonomia científica dos estudos clarianos no seio da questão franciscana, muito mais estudada e aprofundada a nível masculino, esquecendo-se os seus investigadores, por vezes, das Irmãs Pobres de S. Francisco, perfeitamente associadas ao despontar do movimento pauperístico lançado pelo jovem umbro. Contudo, mantêm-se ligados os

estudos clarianos, e muito bem, ao ideário franciscano que lhe assistiu desde sempre e no qual ubicou todo o projecto espiritual baseado na experiência mística de Stª Clara. Esta ligação, lógica e doutra maneira impensável, está bem patente, no referido congresso, no elevado interesse despertado junto dos investigadores oriundos das famílias da Ordem Primeira, sejam observantes, capuchinhos ou, também, de terciários. Para além da qualidade das suas exposições, realce-se o facto de lhes pertencer a ideia e boa parte da organização deste evento (da Associação Hispânica de Estudos Franciscanos), ao qual dedicaram grande esforço e empenho científico. Na linha, diga-se, daquele que é considerando o grande especialista da história e herança da Ordem de Stª Clara na Península, Fr. Ignacio Omaechevarría, OFM. Este, como muitos outros, representa todo um esforço constante de pesquisa da história clariana desde há algumas dezenas de anos a esta parte, assegurado, perfeitamente, como se poderá ver bem nestas *Actas*, quer com a realização de eventos como este, quer pelo elevado número de congressistas que nele participou e que desse esforço historiográfico são continuadores. E muitos são os nomes ilustres da investigação clariana de Espanha e Portugal congregados nesta reunião decorrida no ano de 1993.

Note-se, de igual modo, a transposição das paredes dos conventos e das comunidades científicas dos vários ramos da ordem no que respeita ao corpo de investigadores clarianos: a participação dos não religiosos é elevada, demonstrando todo o interesse que o tema desperta no mundo laico e toda a sua atracção, como sentido de estudo, pela inegável influência do projecto de vida das freiras de Santa Clara na esfera mental - civilizacional porque não? - das populações que rodeavam as suas casas ou que gravitavam em torno das suas figuras de maior santidade ou projecção mística.

A bibliografia constante das mesmas *Actas*, e citada em todas as comunicações, atesta também todo esse interesse crescente em torno da temática franciscana na sua perspectiva feminina. Nas *Palavras Prévias* que abrem o 1º volume da primeira parte destas *Actas*, os seus editores revelam a surpresa que lhes proporcionou este congresso quando depararam com tantas intenções de participação e da variedade temática - para além da qualidade e alcance científico - das várias "ponências" levadas a efeito, ultrapassando-se as expectativas geradas pela própria organização. O esforço de edição e apresentação das *Actas*, perante tão elevado número de temas e exposições, é notável e de extremo rigor científico, evidenciando-se quer na sua composição gráfica quer no ordenamento temático, dividindo em várias secções temáticas de forma a agrupar de forma coerente o variado conjunto de exposições de acordo com a respectiva área científica. Na composição gráfica poucos são os reparos a fazer. Talvez um aspecto haja que consideremos importante apontar aqui: os mapas. Nem sempre a informática poderá ser um auxiliar infalível ou para tudo servindo de forma perfeita ou correcta. Digamos que, no caso dos mapas, algumas são as imperfeições a assinalar, desde a pouca exactidão à difícil identificação das variáveis expostas ou do seu conteúdo, para além da ausência de certos elementos essenciais ao nível de cartografia. Não mancham, estas pequenas falhas - para mais em algo de somenos importância no conjunto dos trabalhos expostos e para o qual não vislumbramos na organização nenhum géografo ou

cartógrafo - o elevado teor científico e a extrema qualidade de edição destas *Actas*, que, numa apreciação global, se pode considerar excelente. Quanto à organização dos textos, índices, anexos, bibliografia, abreviaturas... denota-se um elevado grau de perfeccionismo e competência (profissional diríamos) da parte dos seus editores, apresentando uma excelente sequência e disposição dos temas em exposição, proporcionando a quem não esteve presente uma clara ideia e imagem do que terá sido o decurso dos trabalhos. A um nível intensíssimo aliás, a avaliar pela quantidade de comunicações e da preenchida parte social do programa.

Relativamente ao ordenamento temático, este evidencia inequivocamente a imensa variedade de assuntos expostos e reforça o carácter interdisciplinar da investigação clariana. Com efeito, se atentarmos bem nos índices das duas partes das *Actas* – cada uma delas dividida em dois volumes – facilmente deduziremos o esforço ordenativo dos seus editores perante tão considerável e riquíssima variedade temática. Documentação e arquivos, biografias, espiritualidade, história, arte e arquitectura, música, literatura, cartografia e bibliografia, missiologia, são os vários temas apresentados referentes à presença das clarissas na Península Ibérica. De todos os temas expostos, as “ponencias” de carácter biográfico e histórico são as mais numerosas, demonstrando-se uma maior antiguidade desse tipo de pesquisas. Dos vários trabalhos apresentados relativos a essa área temática, dois são da autoria de investigadores portugueses, alusivos às biografias e “vidas” de Clara e à figura de uma ilustre clarissa espanhola. No que respeita às demais biografias apresentadas, estas não se reportam exclusivamente a Clara (poucas...), aparecendo-nos um número muito maior ligado a vidas de insígnies clarissas espanholas: quanto a portuguesas, nada há a assinalar, ainda que apareça uma comunicação de Fr. Tarcisio de Azcona, OFM Cap., alusiva à vida de uma princesa espanhola tornada clarissa em... Portugal, para além de uma análise iconográfica da figura jacente de uma clarissa de nome (pelo menos a sua grafia) português: Constança de Noronha. Não propriamente biográfico, um outro trabalho de origem portuguesa foi exposta dedicado à protecção das clarissas em Portugal no séc. XV pela rainha D^a Leonor e todo o seu apoio dado à introdução da reforma coletina no nosso país. Dos vários temas analisados, a fatia maior de comunicações – não só biográficas ou históricas – reporta-se, todavia, à presença da Ordem segunda em Espanha.

Do ponto de vista histórico e arquivístico, muito se terá avançado neste Congresso, mais do que em qualquer outro plano talvez, evidenciando-se o nível avançado de investigação em que se encontra esta área de estudos. Para o caso português, para o trabalho sobre a actuação da rainha D^a Leonor atrás mencionado, surge um esforço de síntese assinalável do Pe. Montes Moreira, OFM, relativo à presença multissecular das clarissas no nosso país, de que muito há para investigar.

Quanto à espiritualidade, esta aparece ainda muito ligada às exposições de carácter biográfico, numa perspectiva amplamente baseada na análise da linguagem dos textos místicos, das “vidas” e da própria iconografia. De qualquer modo, a qualidade dos trabalhos apresentados demonstra todo um esforço de pesquisa e actualização daquilo que se tem extraído da vivência mística e dimensão espiritual das Damas Pobres de S. Francisco na Península. Melhor, neste campo, não se poderia fazer no quadro deste congresso.

De toda a surpresa demonstrada pelos editores, algo nos aparece, nestas *Actas*, que por si só evidencia de sobremaneira todo o esforço de estudo das diversas vivências e realizações clarianas. Para além das ditosas filhas que a Ordem teve em terras ibéricas, da sua extraordinária projecção espiritual e importância histórica ao nível regional ou em determinadas circunstâncias epocais na sua área de influência, o plano artístico surge-nos – folheando as páginas destas *Actas* – como uma grata surpresa e algo que não esperávamos tão desenvolvido e em tão grande profundidade e avanço científicos. De facto, o conjunto de comunicações dedicadas ao tema, com a diversidade de abordagem temática, demonstra por si só a vitalidade e dinamismo deste ramo dos estudos clarianos para o caso peninsular. Pintura, arquitectura, música, arte funerária, são algumas das manifestações artísticas nas quais as clarissas se projectaram ao longo da sua já longa presença no sudoeste europeu. Também a literatura aparece como secção autónoma no conjunto dos trabalhos apresentados nos cinco dias de congresso, reforçando a nota de interdisciplinaridade que caracteriza os esforços (e resultados) científicos congregados em torno do ramo feminino do universo franciscano. Presentimos, neste aspecto literário, um dos futuros ramos de investigação a desenvolver nos estudos clarianos.

Muitos são os pontos de grande interesse e qualidade que estas *Actas* possuem, ilustrados pela variadíssima e imensa galeria de imagens e ensinamentos que nos são fornecidos pela sua leitura, desenhando-se, de forma clara e definida, todo um género de vida e de sentimento religioso presentes em oitocentos anos de vida das clarissas peninsulares.

A impressão com que ficámos da leitura deste corpo de *Actas* é, por conseguinte, extremamente positiva e esclarecedora. Fornecendo ideias, metodologias, indicações, áreas de interesse e linhas de orientação, informação, enfim, toda uma série de elementos sobejamente válidos e ricos no que concerne a um incremento dos estudos clarianos no nosso país, ainda reduzido – no número, não na qualidade – a um pequeno grupo de estudiosos relativamente dispersos. A envergadura desta efeméride está, pois, muito bem documentada neste quatro volumes de *Actas*, demonstrando toda a vitalidade e dinamismo científico que animaram e asseguraram o decurso do Congresso Internacional *Las Clarisas en España y Portugal*. Uma vez mais, reiteramos o desejo de ver cada vez mais estudos da autoria de portugueses a esta temática dedicados, de forma a se empreender todo um esforço de clarificação histórica – e não só – para a presença de clarissas no nosso país, para o qual se poderá, eventualmente, encontrar um bom espólio documental capaz de propiciar uma série de elementos e bases de pesquisa para a prossecução dos projectos de investigação subordinados ao tema. Para tal, servem as *Actas* do Congresso em epígrafe como um excelente tónico e um multifacetado conjunto de áreas para onde pode direccionar-se qualquer tipo de investigação. De qualquer forma, fica a ideia – e o desafio – de que muito há ainda por estudar no que concerne à presença destas irmãs da pobreza na Península Ibérica, nomeadamente, em Portugal.

Fr. António do ROSÁRIO, O.P., *Escritores Dominicanos Século XVII com 'Obras Meores'*, Porto, Arquivo Histórico Dominicano, s.a. [1995], 123 pp.

Fr. António do Rosário, benemérito cronista da Ordem de S. Domingos em Portugal, não necessita de qualquer apresentação, já que o seu labor de descobridor, editor e comentador de textos e documentos dominicanos é tão longo como perseverante. Um exemplo para todos nós e – se nos é permitida a lição – para todas as ordens religiosas que trabalham em Portugal. A essa larga lista de publicações junta agora este trabalho de pesquisa bibliográfica, essa tão ingrata como recompensante investigação. E urgente.

Numa "Introdução" em que expõe as "Premissas" do seu trabalho, Fr. António do Rosário, não só explica os seus critérios editoriais, mas também chama a atenção para a importância doutrinal – indiscutível – de muitos desses textos a que chama, com um simpático arcaísmo, "obras meores" por oposição às que geralmente são ditas "maiores" – tratados..., sermões..., obras poéticas... Uma importância doutrinal que não diz apenas respeito a doutrinas de fé e costumes, mas também de letras humanas – da poesia à história. É o momento aproveitado para anotar o interesse do trabalho dessas "lucernazinhas" dominicanas – assim lhes chama o autor aos seus autores – e também para, um pouco mais polemicamente e em tom que nos quer parecer um tanto áspero..., repor – de "uma vez para sempre" – a verdade sobre o papel dos dominicanos nos "malefícios inquisitoriais"... "Ora, e assente-se, escreve Fr. António do Rosário, de uma vez para sempre, os Dominicanos não foram quem, primeiro, pugnou pela vinda do Santo Ofício para Portugal, nem Dominicano algum foi omnipotente Inquisidor-Mor ou Geral, que era quem tudo mandava". Seria muito difícil rebater a verdade histórica destas afirmações de um autor que pertence à Academia Portuguesa de História..., mas também é verdade histórica que, se a primazia da lembrança e dos esforços de introduzir a inquisição em Portugal não lhes pertence, a questão inquisitorial e de todos os seus *malefícios* – os discutíveis e os indiscutíveis – não é propriamente uma questão de primazia... Se com a Inquisição todas as ordens religiosas, com mais ou menos incidência e variações cronológicas, colaboraram, tal como tantos leigos, o saber quem colaborou primeiro é um dado histórico importante, mas não assenta que, por muitos motivos – que vão das circunstâncias históricas de um momento até à sua "vocação" definidora como ordem – essa colaboração dominicana não tenha existido e que não tenha sido particularmente relevante. E que interesse terá que em Portugal nenhum dominicano tenha sido inquisidor-mor – um cargo quase "apropriado" por membros da família real ou de famílias palatinas? Não o foi entre nós, mas foi-o, por exemplo, em Espanha (Castela)... Sincera e infelizmente, não cremos que tais dilucidações reponham nos devidos termos tudo o que, com tantos disparates tantas vezes, se repete sobre a Inquisição, começando mesmo pelos seus *malefícios*. Por isso, seria urgente, para que, como escreve o autor, "os meios escolares" deixem de ter essa larga base da ignorância construída sobre certas "asserções feitas, repetidas, em toada momocórdia", que, além de se chamar a atenção para que, variantes à parte, o

fenómeno inquisitorial moderno não é um exclusivo da Europa católica, dispusésemos de uma obra como a que B. Bennasar elaborou para Espanha e os estudos inquisitoriais conhecessem entre nós renovação e aprofundamento que, se não evitam que monocordicamente se repitam disparates, permitem que, com bases seguras, possamos não só proclamar, mas também – e sobretudo – justificar por que razões o são... Mas isto exige um programa vasto e sistemático que não pode limitar-se à publicação e estudo beneméritos de alguns processos ora de protestantes, ora de bruxas, ora de censuras de letrados, ora de judeus e cristãos – novos, etc... Exige amostragens profundas e sistemáticas que revelem números e significativas de momentos, crimes e faltas – que nem sempre foram de fé e costumes – orientações, teorias jurídicas, crises, dúvidas, avanços e recuos, pressões e resistências, geografias regionais, etc... Que estude como começou – o que já se sabe relativamente bem –, como continuou e se desenvolveu e como, felizmente, foi acabando e acabou como corpo institucional em 31. III. 1821. Tal estudo, apesar da comodidade de ter os processos reunidos num arquivo único – comodidade que tanto nos elogiam os que estudam os arquivos espanhóis – é uma tarefa tão ingente como urgente e, por vezes, incómoda. Como a verdade.

Mesmo se limitado ao acervo bibliográfico da Biblioteca Pública Municipal do Porto (BPMP), o voluminho, acompanhado da respectiva "Tabuada" geral e de índices de Abreviaturas, Siglas e Fontes, da *Bibliografia com Obras Meores* e de Cotas na BPMP dos textos com *Obras Meores*, é, como dissemos, um riquíssimo repositório de informações sobre textos mais ou menos breves de crítica doutrinária e literária que muitos dos seus irmãos de hábito do século XVII foram produzindo nas mais variadas circunstâncias, lugares e finalidades. Por obrigação, por devoção, por autoridade... Efectivamente, concebido como início de um plano mais vasto e, por isso, apenas oferecendo neste volume I/I os autores cujos nomes começam pela letra A, *Escritores Dominicanos com Obras Meores* regista, sumária, mas essencialmente, a biografia e a bibliografia de cada um dos recensados e publica os textos menores que ficaram dispersos e, conseqüentemente, muitas vezes ignorados, por obras que iam prologando, censurando, aprovando, etc... E não só regista como publica esses textos, o que torna este volume um precioso instrumento de trabalho não só para os investigadores da história cultural, da história da espiritualidade, mas também para todos os que se dedicam à história mais propriamente dita literária do século XVII. Quem teria recordado, por exemplo, aquela Ana de S. José, priora do Convento de Jesus de Aveiro, como poetisa?

No entanto, estamos em crer que o amor de Fr. António do Rosário aos seus irmãos de hábito e às suas obras menores – que como muito bem o sublinha nem sempre o são – o terá levado a alguns critérios que talvez relevem mais desse amor que da pertinência do seu plano de trabalho. Não discutimos aqui a inclusão de muitos autores de quem se conhecem obras maiores – tratados..., sermões..., crónicas..., etc. –, mas de quem se ignora qualquer obra menor... Aceitemos que essa inclusão de um desses autores sem obras menores num repertório bibliográfico de obras menores parte do pressuposto de que alguma terá escrito e que aqueles "ainda nada se registou"..., "ainda não se registaram"... são um desafio a essa investigação urgente a que António do Rosário nos convida. Mas quando se diz que "nada se

registou" – supondo que não é uma simples variante, por um desses lapsos de que todos sofremos, da fórmula anterior – para que catalogar tal autor que não tem obras menores? Por outro lado, se o sermão é considerado uma obra maior que determina a inclusão de um autor no catálogo, porque se não se incluem alguns trechos de sermões entre as obras menores de certos autores? E impertinência por impertinência, porque considerar entre as obras menores de um autor o Privilégio real concedido à publicação de alguma sua obra maior, como acontece, por exemplo, a Fr. António Feo a propósito dos seus *Tratados Quadragesimais* (p. 94)? E seriam de incluir entre as obras menores de um autor as licenças do Mestre Geral para a publicação de uma crónica (p. 59)? E a longa e notável aprovação de Fr. Tomás Aranha à publicação da *Segunda Parte da História de S. Domingos particular do Reino e Conquistas de Portugal* não deveria ter sido reservada para o futuro volume de *Escritores Dominicanos com Obras Menores* cujo nome começa pela letra T? Talvez sem razão, temos dificuldade em distinguir certos textos (*obras meores*) classificados, à falta de melhor, naturalmente, de "juízo crítico" de outros classificados de "despacho". Um bom exemplo poderá ser o "juízo crítico" emitido por Fr. António de Castro sobre os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1654) – que não é mais que o parecer exigido pela Inquisição para a aprovação e publicação da obra – e o "despacho" – classificação esta com apoio na tradição "literária" burocrática inquisitorial – que o mesmo frade deu sobre o repertório desse mesmo *Estatuto...* (p. 74). Pelos que conhecemos e pelos que se nos oferecem em *Escritores Dominicanos...* temos mesmo algumas dúvidas, não sobre a legitimidade, mas sobre o interesse de incluir como "obra menor" tais despachos, já que na sua enorme maioria se limitam a repetir estereotipadas fórmulas comuns a dominicanos, franciscanos, jesuitas, oratorianos, etc.. São obras que por tudo isso e pela sua brevidade de fórmula bem se podem dizer menoríssimas..., e cremos que Fr. António do Rosário nos acompanhará se dissermos, glosando o seu texto introdutório, que neles não se vislumbra qualquer obra grande em embrião... Mas, apesar disso, cremos que ao decidir incluir todas as que foi encontrando, o autor escolheu o único caminho objectivo possível para uma obra como a que se propõe. Ainda que nada valham como obra, mesmo menor, tais despachos podem servir, algum dia, a quem se interessar pelo seu autor.

Como bem sabe Fr. António do Rosário, quem escreve estas notas tem cometido faltas bem mais graves do que estas e se aponta estes *peccadillos* de trabalho benemérito é com o desejo de que a continuação, que todos esperamos, desta obra saia ainda mais perfeita.

José Adriano de Freitas Carvalho

Francisco Contente DOMINGUES, *Ilustração e Catolicismo - Teodoro de Almeida*, Lisboa, Ed. Colibri, 1994, 188 pp.

Centrado sobre a figura do oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804), este estudo de F. C. Domingues revela-se uma utilíssima contribuição para um mais rigoroso conhecimento de uma área de saber em que muito permanece por fazer em Portugal, sobretudo se seleccionarmos como termo de comparação a investigação e produção editorial no âmbito da Ilustração, em países como a vizinha Espanha, França ou Itália.

Responsável por uma vastíssima obra que cobre praticamente toda a segunda metade de Setecentos, de 1751 a 1804, o oratoriano Teodoro de Almeida não tem, todavia, gozado da atenção merecida, se bem que trabalhos importantes, mas de orientação particular – difusão em Espanha e França, mecanismos editoriais, tradutores – como os de Robert Ricard e Marie-Hélène Pivnik lhe tenham sido dedicados. Com o objectivo anunciado de interpretação global, existe a dissertação de doutoramento de Ferdinand de Azevedo S.J. que, a despeito de méritos inegáveis, não conseguiu, porém, libertar-se do esparrilho do enquadramento biográfico e do resumo dos textos mais importantes, sem verdadeiramente chegar a equacionar o alcance e significado cultural da obra e acção do oratoriano, no âmbito da Ilustração. F. C. Domingues, se bem que desenvolva uma ideia já presente em Ferdinand de Azevedo – e numa muito ampla bibliografia que teria valido certamente a pena utilizar – a da conciliação *Fé/Luzes*, através da formulação Ilustração e Catolicismo, obtém resultados mais seguros, no sentido em que procura integrar, por meio de informadas sínteses dos conhecimentos já existentes, a figura e a obra de Teodoro de Almeida, muito particularmente a *Recreação Filosófica*, no contexto cultural de Setecentos, revelando-se menos preso à vertente biográfica. O Capítulo I apresenta resumidamente o que se sabe sobre a fundação e vocação pastoral do Oratório, evidenciando, como o havia feito Vicente Ferreira de Sousa Brandão na sua utilíssima *Recopilação...*, que a dimensão pedagógica não surge de início, mas em tempos posteriores, de certa forma imposta pela necessidade de obstar à falta de preparação de alguns dos membros da Congregação. O Capítulo II historia a polémica que envolve a divulgação da Filosofia Experimental, por onde já havia passado A. A. Banha de Andrade, descrevendo e procurando interpretar algumas das reacções aos primeiros tomos da *Recreação*, acentua o eclectismo filosófico de Almeida e, na esteira de F. de Azevedo, sugere que o oratoriano "estruturou uma espiritualidade onde procurou harmonizar o cristianismo com a Filosofia das Luzes, tal como se propunha fazer no domínio filosófico"(p.84). Abandonando esta dimensão que não chega a demonstrar – e também não era certamente esse o objectivo do seu estimulante estudo – F. C. Domingues passa a privilegiar nos Capítulos III - "Projectos culturais e projectos políticos no Pombalismo" e IV "A fundação da Academia das Ciências e a polémica da oração de abertura", alguns dos mais significativos factos da biografia de Teodoro de Almeida, a saber, o desterro para o Porto, por ordem de Pombal, o subsequente exílio, fugindo a alegadas ordens de prisão emitidas pelo ministro de D. José, o papel na fundação da Academia das

Ciências, após o regresso à pátria e a discutida oração de abertura, em Julho de 1780. A fonte privilegiada para o estudo destas questões, em especial no que diz respeito ao desterro, exílio e vicissitudes da fundação da Academia é a *Vida do Padre Theodoro de Almeida...* (ANTT, ms da Livraria 2316), documento atribuído por Ebion de Lima a Joaquim Dâmaso, a acreditar nas palavras de F. de Azevedo, que afirma ter recebido a informação por carta, texto obviamente tentador, no sentido em que aduz explicações para a maioria dos factos controversos da biografia almeidiana: divulgação da Filosofia Experimental, desterro, exílio, Academia das Ciências, respectiva Oração de abertura, estabelecimento da Visitação em Portugal, mudança das Necessidades para a primitiva Casa do Espírito Santo. Independentemente do indiscutível valor do manuscrito, teria talvez valido a pena prestar alguma atenção à natureza do texto, uma *Vida*, praticamente uma "biografia devota", que não pode ler-se fora do enquadramento retórico a que naturalmente pertence. Daí que, ainda que integradas no contexto histórico-cultural da época por F. C. Domingues, essas justificações não deixem de provir de um assumido discípulo de Teodoro de Almeida que, alegadamente, as ouviu "da boca do seu Mestre". Apenas como exemplo, pelo que se refere aos motivos do desterro para o Porto, para além das razões aventadas pela *Vida...*, haveria talvez que procurar outras menos evidentes e mais complexas, centradas nos círculos da alta nobreza que o oratoriano dirigia espiritualmente, confessava e, em alguns casos, até ensinava, e que coincidia com os sectores politicamente hostis a Pombal. O Capítulo V "Ilustração e Catolicismo: a ética do saber na obra de Teodoro de Almeida" é que, verdadeiramente, equaciona a questão consagrada pelo título, um pouco através de obras mais tardias do oratoriano e, sobretudo, pela referência aos Tomos IX e X da *Recreação* (1792, 1800) que C. Domingues entende como um todo – e, em rigor, haveria que discutir se será exactamente assim – sintetizando pela denominação do Tomo IX, *Harmonia da Razão e da Religião*, os dois domínios, ditos por F. de Azevedo "Fé e Luzes" e por C. Domingues "Ilustração e Catolicismo". As características deste estudo, originalmente uma dissertação de mestrado, não contemplam, obviamente, apesar de estarmos perante uma excelente introdução à obra e figura do oratoriano, o tratamento aprofundado dos problemas enunciados. Permitimo-nos, todavia, uma sugestão inspirada pelo muito interesse do trabalho em causa. Julgamos que, de um ponto de vista teórico, poderia ser eficaz situar o problema das relações Ilustração/Catolicismo, no seio de uma larga e segura bibliografia, de B. Plongeron a Mario Rosa ou Passerin d' Entrèves, essencialmente porque ela alerta para a possibilidade de pensar aspectos que em Almeida parecem restritos ou particulares, num mais amplo e complexo contexto cultural, espanhol, francês e italiano - com óbvias diferenças mútuas - levantando uma questão tão pertinente quanto estimulante: em vez de Ilustração e Catolicismo, será possível e produtivo falar em Ilustração Católica como projecto global?

Martine AZOULAI, *Les péchés du Nouveau Monde, Les manuels pour la confession des Indiens, XVI.e - XVII.e siècle*, Paris, Albin Michel, 1993, 261 pp.

Neste livro, sob título de intenção algo provocatória e efeito bem conseguido, Martine Azoulai leva-nos a evocar vectores e estratégias missionárias de catequização na América espanhola, com especial destaque para a utilização pastoral, junto da população autóctone, de manuais de confissão, devidamente traduzidos e adaptados a partir de modelos e exemplares anteriores do velho mundo.

Tendo em conta que esses manuais, redigidos pelos seus potenciais utilizadores, clero secular e regular, contêm traduzida a lista das perguntas a fazer pelos padres, no momento da confissão, referentes aos pecados eventualmente cometidos pelos indivíduos dessas populações indígenas, Martine Azoulai vai valorizar um comparativismo de grelhas de perguntas e diferentes tónicas estratégicas na administração da confissão sacramental entre textos do velho e novo mundo, visando fazer o seu leitor contactar com «os pecados do novo mundo» vistos pela Igreja missionária da época tridentina e post-tridentina. Mas, apesar de a autora nos levar ao seio da vida colonial americana, ela própria reconhece que os manuais de confissão americanos dificilmente nos permitem ultrapassar o contacto com um índio «médio» e «arquetípico», sendo certo que os interrogatórios penitenciais propiciam dados resultantes de uma realidade original "deformada" por grelhas de interpretação, ordenação e classificação próprias do código moral do velho mundo, transportado por missionários e curas.

No entanto, uma terceira e última parte da obra, dedicada aos caminhos do imaginário ameríndio em contacto com a fé cristã, vai permitir à autora, a partir de passagens extraídas de manuais americanos, e de bibliografia especializada de apoio, realizar excelentes explicações descritivas de carácter antropológico sobre os sonhos, as aves do bestiário indígena, os augúrios, o lugar e função das bebidas alcoólicas, etc., explicações essas convergindo na afirmação de uma terceira realidade, nova e original, palpável também a partir dos interrogatórios desses manuais: a existência de uma expressão religiosa sincrética, índia e mestiça, a que a autora resolve chamar o «cristianismo americano» (Conclusão, 175-184). Neste particular, a autora chama-nos a atenção para a importância do funcionamento, simultaneamente criativo e integrador no conjunto da catolicidade, das confrarias de índios; para o papel condicionante das categorias mentais dos autóctones na apresentação catequética do dogma (bem patente na intraduzibilidade de «Espírito Santo», no relativo apagamento deste mistério no esforço doutrinador, e na singularidade das suas representações iconográficas americanas); e ainda para a evolução da linguagem da hierarquia, conforme se ia consumando uma aculturação vitoriosa do cristianismo: no fim do século XVII advertiam-se as populações para os perigos da «superstição», quando um século atrás se combatia assanhadamente a «idolatria» (p.183).

Estritamente na perspectiva de uma obra visando zonas de evangelização espanhola, e exceptuado o senão de uma reduzida bibliografia referente a *catecismos* e *doutrinas cristãs*, neste livro merece ser sublinhada a boa informação

bibliográfica, ao nível de fontes e de «trabalhos contemporâneos» na área, sendo igualmente de relevar o grande número de manuais de confissão consultados e, neste domínio, a significativa lista de manuais americanos estudados. Não podemos, no entanto, deixar de manifestar o nosso espanto ao verificarmos que Martine Azoulai, apesar de referir (p.137) «um best-seller dos dois lados do Atlântico» do português Manuel Rodrigues (*Suma de casos de conciencia*, Salamanca, 1595), e incluir nos seus quadros o *Catecismo brasilico* de António de Araújo, S.J., (Lisboa, 1618), incoerentemente, sem visível observação explicativa prévia de ressalva, pôde tratar do «Novo Mundo» subtraindo-lhe o imenso "continente" brasileiro, ignorando particularmente fontes e bibliografia portuguesa, mesmo no estrito campo dos manuais de confessores e penitentes, um rol considerável a iniciar no conhecido e reeditado *Breve memorial dos pecados e cousas que pertencem ha confissam* de Garcia de Resende (Lx.^a, 1518). Ora seria lógico que se quisesse observar uma zona de missionação onde, depois das pioneiras experiências da Guiné e Congo, cedo se experimentaram métodos catequéticos com impacto para futuro, nomeadamente na área jesuítica. Lembramos particularmente os meninos da doutrina dos padres Nóbrega e Anchieta, réplica, nos trópicos, de métodos e de uma solicitude pastoral anteriormente posta à prova, àquem Atlântico, pela escola sacerdotal avilina; mas damo-nos conta que a autora não considerou este âmbito da doutrinação. E todavia, o tipo de manual para a confissão que a autora considera – do género do *Confessionário ou interrogatório breve para os confessores preguntarem aos penitentes*, Coimbra, 1557, de D. João Soares – não deve ser separado de outro tipo de manuais (*catecismos, doutrinas maiores e menores*), inseridos numa única estratégia catequética, e compostos por vezes pelo mesmo autor, como sucede em Portugal com o lóio Frei Pedro de Santa Maria, que além do seu *confessionário* (Coimbra, 1553), compôs uma *cartilha* e uma «*doutrina maior*». De resto, haveria também de ser útil fazer o paralelo entre as experiências de tradução de manuais feitas na América e as empreendidas no malabar em datas próximas.

Na primeira parte da obra são particularmente interessantes, sugestivas e ricas de informação as páginas consagradas aos inícios da administração da penitência na América, mostrando as primeiras técnicas utilizadas pelos missionários para ultrapassagem das barreiras linguísticas, as diferentes sensibilidades pedagógicas e regionais de franciscanos, dominicanos e jesuítas no ensino da doutrina, e simultâneamente, a evolução de um ensino prevalentemente feito nas línguas autóctones para o ministrado em espanhol, correspondendo à passagem do encontro inicial de culturas à hispanização forçada.

É na segunda parte da obra que se coloca de novo, expressamente, a questão dos «pecados do novo mundo», quanto à forma, evidentemente, iguais aos do velho mundo e de sempre, mas que poderíamos considerar até, efectivamente, *pecados do velho mundo*, no sentido das culpas deste na desarticulação quadro mental e social ameríndio.

Martine Azoulai nesta sua obra mostra que os missionários tiveram que contar com os ritos penitenciais e de purificação pré-hispânicos, para marcarem bem, perante os índios, a novidade radical do cristianismo, não desdenhando embora um aproveitamento catequético desse subsolo aí encontrado – manifestando estruturas

permanentes do comportamento religioso –, para lhe insuflarem espírito cristão. A autora, sucinta e sugestivamente (73-77) evoca-nos a noção de *falta* no México pré-cortesino: era «pecado» (*tlatlacolli*) algo que rompia o equilíbrio social, físico e metafísico, dele advindo a morte, a doença e o sofrimento; por seu turno, segundo nos assevera, no mundo andino, a palavra *hucha*, termo quíchua, foi retido pelos missionários para designar pecado, num sentido católico, embora originariamente designasse simplesmente um desequilíbrio e uma mudança de estado, sem esse sentido. Conclui a autora pelas profundas divergências entre o pecado cristão, «não imanente», supondo a responsabilidade humana individual, e o ameríndio, ligado às origens, de dimensão cósmica, afectando corporativamente a sociedade, e dela exigindo cerimónias colectivas, restauradoras do equilíbrio perdido. Não o diz Martine Azoulai, mas é caso para pensar que, num terreno destes, não terá sido difícil aos missionários inculcar a ideia de queda original... com a sua dimensão cósmica e corporativa, um outro sentido católico de pecado, não considerado pela autora. No entanto, com os elementos carreados, a autora mostra com nitidez que o esforço dos pedagogos cristãos em relação aos índios, ia de facto no sentido de individualizar e interiorizar a noção que eles tinham de pecado.

No domínio das questões morais objecto de questionário por parte dos confessores, Martine Azoulai, salientando que «l'évocation de la violence traverse les manuels américains comme une bourrasque», garante que nestes manuais estas questões se colocam de uma forma francamente mais rude e directa do que nos manuais europeus. Razões? Como para o alcoolismo, convirá, com a autora, dividir a resposta, não definitiva, em duas ordens de razões, raízes culturais, anteriores à chegada dos brancos – e a autora evoca-nos, por exemplo, os cultos sanguínários pré-existentes –, e razões resultantes do choques de culturas, com violências institucionais cada vez mais ameaçadoras. Quanto ao «sexo americano», desconto feito à uma maior e natural espontaneidade e soltura de costumes, por parte das populações ameríndias, que os missionários sempre tendiam a enfatizar – em todas as paragens –, a preceituação moral é igual àquela que todos conhecemos da *Prática do confessorio* de Jaime Corella, um compêndio que, de resto, não seria muito do agrado de um certo rigorismo vindouro; ninguém, evidentemente, esperaria novidades. No entanto, mais uma vez, a autora tem o condão de, de uma forma leve e sugestiva, nos fazer situar no contexto colonial destes questionários, às vezes palpável em apenas pequenas nuances terminológicas.

Entre outros aspectos, uma leitura estimulante para reflectir sobre questões permanentes nas relações fê-cultura, missiologia e aculturação religiosa.

Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and metaphor*, New York-San Diego-London, Harcourt Brace & Company, 1994, 518 pp.

Desde os primeiros tempos do cristianismo, a figura de Maria Madalena tem constituído uma fonte de polémica e de inspiração, sobre a qual se foram inclinamando teólogos, moralistas, historiadores e artistas. A proximidade de Jesus Cristo permitiu a esta mulher adquirir um estatuto privilegiado no quadro da herança espiritual cristã, tanto mais importante quanto terá sido por ela que os apóstolos primeiro tomaram conhecimento da ressurreição de Cristo, acontecimento central de toda a História, desde uma perspectiva cristã, sem o qual, como escreveu S. Paulo, a fé seria vã. Num plano diferente, este papel nuclear que Maria Madalena desempenha no dealbar do cristianismo aponta para um protagonismo de certas figuras femininas mais íntimas de Cristo na vida da Igreja primitiva que a misoginia dos seus dirigentes posteriores terá feito desaparecer. A vastidão e importância dos problemas que a figura da *beata peccatrix* suscita são de tal ordem que a sua figura tem desempenhado, na arte e na cultura ocidentais, um papel permanente, complexo e relevante, tendo servido em diferentes situações de argumento ou fundamento de posições morais e teológicas. O interesse que esta santa despertou em S. Agostinho, S. Gregório Magno, S. Bernardo e outros Padres e Doutores da Igreja tem a sua contrapartida, no plano artístico, nas múltiplas representações escultóricas e pictóricas que desde os primórdios do cristianismo a tomaram por modelo.

Na presente obra, Susan Haskins propõe-se abordar a figura de Maria Madalena enquanto mito e metáfora, como indica em sub-título. Para alcançar esse objectivo, socorre-se dos contributos que diferentes áreas no campo das ciências humanas lhe podem fornecer, no sentido de historiar o processo de formação da imagem mítica da *beata peccatrix* e de mostrar a interacção que esta foi estabelecendo – e ainda hoje estabelece... – com a sociedade e a cultura ocidentais. Um tão vasto propósito é concretizado através do recurso a documentos e análises colhidos em domínios tão diferentes – e, simultaneamente, tão afins... – como a arte, a literatura e a religião. Enquanto obra de síntese, o trabalho de Susan Haskins faz intervir materiais muito diversos, organizando-os em torno de um vector estruturante, definido pelas representações plásticas de que Maria Madalena foi objecto. Não se trata, no entanto, de um simples catálogo de pinturas e esculturas que tomam a Santa por modelo. O alcance da presente abordagem é muito mais vasto, sobrepondo a história da arte a domínios como a crítica literária, a sociologia, a espiritualidade e a história das mentalidades. Trata-se, efectivamente, de um autêntico trabalho de história cultural, convocando e integrando uma multiplicidade de saberes, no intuito de dar conta de toda a complexidade implicada nas representações artísticas e sociais de Maria Madalena.

Susan Haskins organiza a sua exposição segundo um critério cronológico, começando por uma análise dos textos evangélicos e terminando na actualidade. Um tão amplo arco temporal é segmentado em períodos históricos que a autora agrupa em torno de uma imagem contemporaneamente prevalecente da Santa. Os primeiros séculos da era cristã atribuíram a esta "companheira do Salvador" um destaque

privilegiado consubstanciado na imagem da *apostola apostolorum* que os relatos da ressurreição documentam e que lhe conferiu um protagonismo semelhante ao dos principais discípulos de Cristo na organização das primeiras estruturas da Igreja. O período medieval corresponde a uma perda progressiva deste protagonismo, sendo reequacionado o seu significado religioso no sentido de a valorizar enquanto metáfora da penitência. Nas biografias medievais mais ou menos fantásticas, as quais vêm a coagular na *Legenda aurea*, fixa-se a sua imagem de modelo de arrependimento e conversão, objecto da inesgotável misericórdia divina. Centrada no sul de França, a lenda de Maria Madalena suscitou uma corrente de peregrinos que se dirigiam a Vézelay, com a intenção de reverenciar os supostos restos mortais da *beata peccatrix*. A autora faz, com brevidade e precisão, a história dessas peregrinações e dos processos utilizados para as alimentar, não deixando de referir, igualmente, a intervenção social que este culto despoleta, particularmente nas acções de recuperação e reintegração das prostitutas, segundo o modelo da Santa. Com o Renascimento, a imagem que se destaca é a da *dulcis amica dei*, valorizando a intimidade com Cristo, a solicitude e a comunhão espiritual com o Salvador. A importância atribuída à dimensão contemplativa deste relacionamento impõe-na como símbolo do amor místico e explica a frequência da sua presença em textos poéticos de influência petrarquista. As lágrimas de Maria Madalena, entendidas como expressão do arrependimento e forma de penitência, constituem o *leit motiv* das suas representações artísticas. Na sequência das determinações do concílio de Trento, multiplicam-se as obras que se debruçam sobre a sua vida exemplar, destacando especialmente o arrependimento e expiação das suas culpas. A imagem mais comum representa a Madalena penitente, encerrada na sua gruta, entregue à meditação sobre a vanidade das ambições sociais e dos bens terrenos, um exemplo de *contemptus mundi* que moralistas e pregadores utilizam recorrentemente. A popularidade da Santa despertou em muitas mulheres de sociedade o desejo de se verem retratadas na pele de Maria Madalena, favorecendo, assim, a multiplicação das suas representações e a sua dessacralização. O século dezanove serviu-se também da figura da Santa para veicular impor conceitos sobre sexualidade, amor, pecado e papel da mulher nas classes médias da sociedade: "Her age-old association with fallen women made her a central figure in the examination of feminine sexuality with its connotations of sin and moral inferiority, particularly as societies struggled with the major social problem of prostitution" (p. 365).

A referência ao papel que o século dezanove atribuiu a Maria Madalena deixa clara a intencionalidade de Susan Haskins na sua pesquisa. Através das investigações a que se entrega, a autora deseja demonstrar o direito histórico das mulheres a um lugar mais destacado na Igreja, particularmente ao nível da sua hierarquia. Em sua opinião, "the woman by the cross represented the more positive aspects of woman in Christianity: her ministering role, strength, courage and faith are in sharp contradistinction to traditional 'feminine' meekness and passivity, traits which had long served only to subordinate women" (p. 365). Esta perspectiva militante não põe em causa o rigor e a atitude científica do trabalho de Susan Haskins, embora o condicione na sua orientação. Estamos em presença de um trabalho que pretende demonstrar uma tese, a do protagonismo histórico das

mulheres no movimento fundacional do cristianismo, pondo ao serviço desse desiderato a capacidade que a sua autora revela de utilizar os métodos científicos praticados nas ciências humanas, particularmente no plano da recolha e interpretação dos documentos. A perspectiva de certo modo 'feminista' que a autora assume na sua abordagem da figura de Maria Madalena é transparente em toda a obra, mas aparece inequivocamente no fecho do texto, onde se regista, à maneira de epílogo, a seguinte informação: "On 11 November 1992 the General Synod of the Church of England voted to ordain women as priests" (p. 400). Aparentemente, Susan Haskins interpreta esta decisão conciliar como um reconhecimento por parte da hierarquia anglicana da justiça da sua tese.

Poderá admitir-se que o empenhamento 'militante' da autora tenha deformado uma ou outra visão de Maria Madalena; no entanto, a manifestação inequívoca desse empenhamento dá prova da sua honestidade intelectual. Apesar deste aspecto, a obra revela-se utilíssima, pelo grande manancial de informações que faculta e de pistas que aponta, para quem deseje aprofundar a importância e o significado não só de Maria Madalena mas genericamente das mulheres na história do cristianismo. Como obra de síntese, poderá revelar insuficiências no desenvolvimento de alguns aspectos particulares deste amplo campo de trabalho, mas tem a grande vantagem de proporcionar ao leitor português um ponto de vista diferente do que podemos encontrar habitualmente nos poucos trabalhos dedicados a estes temas a que temos acesso. De qualquer modo, há que destacar o facto de Susan Haskins tratar nas suas diferentes vertentes uma figura em que convergem problemas de tão diversa ordem e que desafiam tão diferentes domínios do saber. Em nossa opinião, estamos perante um bom exemplo do rico contributo que uma abordagem histórico-cultural pode trazer ao conhecimento científico.

Luis de Sá Fardilha

Luis de Moura SOBRAL, *Pintura e Poesia na Época Barroca*, Lisboa, Editorial Estampa, 1994, 234 pp.

A obra que agora se apresenta constitui mais um estudo de Luis de Moura Sobral, em torno de uma área que se vem desenhando como preferencial, no conjunto da bibliografia geral do autor: a pintura barroca portuguesa. Se o seu título, por um lado, sintetiza de imediato a essência dos textos aqui editados e coloca em evidência a efectiva natureza relacional destas duas artes da pintura e da poesia no século XVII, por outro lado, ele de alguma maneira oculta ao leitor, numa primeira abordagem, o real impacto que esta obra de Luis de Moura Sobral adquire para a história da arte, da literatura e da cultura portuguesa do século XVII.

Trata-se de uma edição crítica, precedida de um estudo simultaneamente ousado e consistente dos textos que constituíram a homenagem com que a Academia dos Singulares de Lisboa, em 1670, celebrou o pintor Bento Coelho da Silveira, na

altura considerado um dos vultos mais representativos da pintura portuguesa do século XVII, e que permaneceram até hoje, na sua maioria, inéditos.

Através destes textos, que se inscrevem homogeneamente na poesia efrástica – género provavelmente dinâmico na cultura europeia da época, mas de difícil, se não exigua documentação nos testemunhos que dele nos restam no contexto português –, consegue o leitor mais alguns dados para a apreciação do que foi a vitalidade das nossas Academias barrocas, na sua articulação com a efervescência intelectual da época. Os mesmos textos adquirem, nesta obra, a importância fundamental de suprirem a mingua de informações que hoje se detêm sobre a pintura lisboeta da década de 60-70 do século XVII, ao permitirem reconstituir, ainda que de modo conjectural, obras que a História, por vicissitudes várias, não guardou.

A obra apresenta duas partes iniciais, a primeira dedicada à contextualização da homenagem e à particularidade do género efrástico (género literário erudito e de origem arqueológica, caracterizado pelo comentário poético de obras de arte (pp. 35-37)) e a segunda consagrada à reconstituição dos desaparecidos quadros de Bento Coelho, a partir dos textos em causa, seguidas de uma conclusão e de um apêndice que funciona, efectivamente, como a terceira parte do livro. Aí, o autor transcreve os textos conservados no manuscrito 2578 da B.G.U.C., ao que tudo indica já organizados para uma edição que no entanto não chegou a ser viável, à semelhança do que havia acontecido com os textos de duas sessões anteriores, que a Academia havia feito editar em 1665 e em 1668. E traduzem-se para português, numa versão cuidadosamente revista por Ana Paula Quintela, alguns textos latinos dessa homenagem, numa clara preocupação com a acessibilidade desses textos ao público de hoje. Registe-se ainda, como marcas do apuro criterioso que o autor colocou na organização desta obra, para além de uma bibliografia conceituada e de referência utilíssima, um índice dos quadros de Bento Coelho, pela ordem por que são mencionados nos poemas, um índice dos poetas, acompanhado dos *incipit* das poesias de cada um, um índice dos *incipit* das composições, registando entre parênteses o respectivo autor, e um índice das ilustrações em extra-texto – que constitui um magnífico apoio documental com que o autor sustenta a sua leitura coesa do universo cultural europeu de Seiscentos.

Depois de, inicialmente, ter pensado integrar estes textos num livro, que anuncia em preparação, sobre a pintura de Bento Coelho da Silveira, o autor optou – e em boa hora o fez – por lhes dar tratamento monográfico, atendendo à raridade do seu teor, do seu género, do seu conjunto e da sua homogeneidade.

A homenagem é constituída, na sua totalidade, por três momentos, os *Carmina Amicorum*, compilados em 1670 pelo Presidente da Academia, José de Faria Manuel, e um concurso poético subordinado ao tema da Imaculada Conceição. Uma terceira parte integra o conjunto agora editado, constituída por epigramas latinos de Frei José da Assunção a Bento Coelho, mas que Moura Sobral situa numa época mais tardia, provavelmente dos primeiros anos do século XVIII (p. 20).

Esta homenagem dos Singulares revela a existência de aproximadamente quarenta obras de arte, hoje quase todas desaparecidas, e traduz, por parte dos

poetas Académicos, uma acesa "consciência estética que importa considerar para o entendimento correcto da cultura pictural do Seiscentos portugueses" (p. 12)

Esta edição não contribui apenas para iluminar a produção e a situação sócio-cultural de Bento Coelho da Silveira. Ela constitui um importante contributo para a história geral da cultura portuguesa de Seiscentos, pelo modo como, através dela, se pode apreciar a sensibilidade da época à figura de um Pintor, considerado merecedor de uma obra literária colectiva, o que leva a "equacionar de maneira totalmente nova o problema das relações entre a pintura e a "grande" cultura da época" (p. 12).

Na primeira parte, o autor apresenta características gerais da obra barroca de Bento Coelho, situando-o no seu tempo e adivinhando-lhe influências e confluências (pp. 21-25). Aí, Moura Sobral revela a participação do pintor na Academia também como poeta, apoiando-se na transcrição de poemas da autoria de Bento Coelho, que haviam sido publicados pela Academia em 1665 e 1668. De seguida, o autor detém-se numa breve apreciação da actividade dos Académicos, com o objectivo de sustentar que essa actividade não se restringia a um plano meramente literário, como as poucas colectâneas publicadas podem, redutoramente, dar a entender. Sublinha-se assim que as Academias constituíam "associações de estudos e conferências onde se tratavam os mais variados aspectos da erudição contemporânea" (p. 28), frisando-se deste modo a sua acção no dinamismo cultural da altura.

De facto, se estudos como os de Elze Matias têm rasgado novas perspectivas para a compreensão da dinâmica cultural da sociedade lisboeta de Seiscentos, no âmbito das Academias, este acervo de textos dos Singulares vem alargar e tornar mais consistente a leitura dos seus polifacetados vectores de existência.

Logo desde o início, Luis de Moura Sobral faz questão de reivindicar uma orientação de abordagem deste acervo sob a perspectiva da história da arte. Por isso, ainda que o autor não se furte a incursões no domínio da crítica, da teoria e da história literárias - chegando mesmo a propor a autoria de António Serrão de Crasto para o poema que a antologia apresenta anonimamente sob a designação de "um padre da Companhia" - este acervo de textos agora publicado aguarda também um estudo mais direccionado para a sua importância literária.

A primeira parte termina com uma delimitação da especificidade do género ecfrástico, procurando o autor enquadrá-lo e surpreendê-lo na generalidade da cultura europeia da época, no sentido de lhe precisar tópicos e delinear procedimentos estilísticos e literários de apreciável codificação. A partir daqui, será possível reequacionar a avaliação que se tem feito acerca da importância deste tipo de poesia, que a história da arte e da literatura em Portugal têm menosprezado, por ignorância da especificidade do género. Alguns destes poemas, que foram já objecto de uma publicação isolada, não foram de facto devidamente entendidos à luz da especificidade própria do género ecfrástico. Assim, este trabalho de Moura Sobral permite reorientar as aproximações anteriormente feitas a estes textos por Gomes Teixeira, em 1977, e por Sousa Viterbo, em 1920, recuperando os textos como contributos importantes para a literatura portuguesa e para a história da arte.

A segunda parte da obra constitui o núcleo central deste estudo e é sem dúvida o sector mais ousado e ambicioso da obra. Neste capítulo, Luís de Moura Sobral reafirma a originalidade deste conjunto de textos, que julga tratar-se de um caso isolado no conjunto da literatura europeia de Seiscentos, enquanto "homenagem poética colectiva de uma Academia literária a um pintor contemporâneo" (p. 51). De facto, o autor percorre uma série de exemplos deste tipo de poesia efrástica em toda a Europa, situando-se no contexto português, para onde detecta uma reduzida fortuna do género, antes e depois de 1670. Em nota de rodapé, o autor assinala algumas das obras do século XVIII português de carácter panegírico que ilustram a abrangência de tal género no nosso universo literário, a que poderia também ter juntado a referência à série de poesias dedicadas ao retrato da Rainha de Hungria, editadas na *Oraçam Académica* de Frei Francisco da Cunha, em 1743, entre outros poemas dispersos pelas antologias nacionais.

A vertente predominantemente descritiva dos textos poéticos do manuscrito 2578 permitiu ao autor "reconhecer a variante iconográfica representada" e há condições para acreditar que os quadros descritos existiram mesmo. António Leitão de Faria, na "Dedicatória", afirma que "estes poetas admiráveis" se reuniram "em casa do Senhor Bento Coelho da Silveira, de onde levavam assunto para os seus poemas" (p. 57). Nesta convicção de base, toda a segunda parte desta obra de Moura Sobral é ocupada pela enumeração e identificação dos quadros descritos nos poemas, tomados nesta obra como principal fonte documental, que o autor procura tornar mais consistente, através da exibição de um interessante apoio de imagens nacionais e europeias da mesma época – e faça-se aqui um parênteses, para realçar a apreciável qualidade do trabalho gráfico deste livro –, cuja temática, ideologia ou carga simbólica encontram correlato nos quadros dados como desaparecidos de Bento Coelho da Silveira. Neste ponto, é de assinalar o minucioso trabalho de filigrana realizado por Moura Sobral sobre a malha cultural da sociedade europeia da idade moderna, não só para a reconstituição das obras do pintor, como para o entendimento da ideologia que lhes estava subjacente. Daí decorre que esta obra de Moura Sobral não se limite a ser um inventário, sempre útil, aliás, como primeiro passo, de pinturas desaparecidas, mas constitua um esforço e uma proposta de leitura da história e do entendimento da funcionalidade da obra pictural, no contexto da Restauração.

Não cabe no âmbito desta notícia descrever as obras reconstituídas pelo autor. Refira-se apenas que o autor segue uma metodologia que analisa os quadros reconstituídos por ciclos e séries, pois os poetas que os descreveram deixaram no texto marcas da sua distribuição no espaço, constituindo às vezes "um verdadeiro roteiro para uma visita guiada" (p. 74). Analisam-se primeiro três importantes séries de pinturas (o ciclo da Capela Real do Paço da Ribeira, o ciclo hospitalar da Capela dos enfermos da Companhia de Jesus em Coimbra e a série das quatro "Matronas Insignes", que constitui um tema bastante raro na pintura portuguesa). De seguida, analisam-se os outros quadros, a partir de uma ordem temática ou iconográfica, correspondente "mais ou menos à divisão da pintura em "géneros" (p. 57).

A terceira parte constitui a edição crítica propriamente dita do manuscrito 2578, que o autor optou por transcrever dentro da normalidade gráfica que os textos

teriam hoje. Por isso, para facilitar a sua leitura, o autor procedeu à actualização da ortografia, da acentuação e da pontuação. Em notas de rodapé, onde o autor teve o cuidado de registar as notas de margem que o próprio manuscrito possui, aparece também a tradução para português dos textos latinos. O discurso de José de Faria Manuel aparece também comentado, de modo a informar o leitor sobre as fontes teóricas e literárias de onde Faria Manuel terá retirado as referências eruditas às teorias da arte da poesia e da pintura que percorrem o seu discurso. Simultaneamente, Moura Sobral anota a difusão que essas referências terão tido na época, noutros autores, com vista ao estabelecimento da coesão que sustenta a sua leitura acerca da presença de teorias da arte, no discurso geral da idade moderna.

Para o conjunto de quadros que ornamentavam a Capela Real – pinturas desaparecidas de que até hoje ainda ninguém se ocupou – Moura Sobral sustenta que elas constituíam, na sua generalidade, um programa de grande alcance político e ideológico (p. 68), sendo esta a grande significação deste ciclo de pinturas: dignificar e glorificar os dirigentes da nação, através da exposição pictórica das acções gloriosas dos santos e mártires da pátria, numa época tão conturbada e instável como foi a da Restauração.

Relativamente aos quadros da Capela dos enfermos, as poesias dos Singulares têm o mérito de revelar obras de que se desconhecia até hoje, ao que se pensa, a sua existência. As telas desse ciclo inserem-se na temática das curas milagrosas de Cristo, inscrevendo-se por isso com naturalidade na tradição dos ciclos hospitalares.

É sobretudo para a série das quatro obras representando as matronas insignes (Judite, Jael, Semíramis e Lucrécia) que a análise de Moura Sobral se revela audaciosa e particularmente aliciante. Ao longo de várias páginas que deixam o leitor preso ao fio do discurso, Moura Sobral procura demonstrar que o verdadeiro tema destes "quadros de Bento Coelho era a rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia" (p. 91), constituindo a tela de Semíramis o elemento interpretativo determinante. Estes quadros parecem pois inserir-se, segundo o autor, na tradição panegírica da Corte de Lisboa, e "fazem a apologia da acção e reivindicam a preponderância da razão de Estado para a conduta individual dos príncipes" (p. 98).

O bloco de poesias dedicadas a um quadro da Imaculada Conceição lê-o Luís de Moura Sobral como um conjunto de poemas que ultrapassa a área estritamente devocional. A tela e as poesias que suscitou parecem adequar-se a uma problemática bastante recorrente entre os pintores e teorizadores de pintura no século XVII, ao permitirem "estabelecer paralelos entre o pintor e o *deus artifex* ou o *deus pictor*". "A capacidade criadora de Bento Coelho iguala-o a Deus", segundo se infere das afirmações explicitamente feitas nas poesias dos Singulares, "pois tão bela é a sua "cópia", a sua Imaculada, como o original, a "criação divina" (p. 111). A mesma pintura da Imaculada deixa ainda nos poemas marcas de uma simbologia combativa fundamentada na serpente que representava, "justificada pelo desfecho favorável das guerras da Restauração" (p. 113).

Como conclusão, Moura Sobral realça a convicção de que a totalidade da homenagem dos Singulares a Bento Coelho reflecte a ilustração da doutrina da *ut pictura poesis* em Portugal, no século XVII. A boa poesia e a boa pintura deveriam

ser imitação ideal das acções humanas, revelando-se assim a grande conformidade entre as letras e a pintura, profusamente ilustrada por Francisco de Holanda. No discurso de Faria Manuel, encontra o leitor a justificação para os Singulares se ocuparem de pintura: "suposto que a pintura com a poesia, com as ciências tem tanto ou mesmo lugar, bem nos serve para a Academia o valermos da pintura" (p. 120).

No capítulo de conclusão, Moura Sobral conclui que, no que diz respeito às teorias da arte enunciadas, os poemas acusam um posicionamento estético que reclama da *mimesis* de tipo aristotélico e, simultaneamente, da *idea* platónica. Nos poemas, essas referências "combinam-se habilmente num discurso ordenado em sentido ascendente para nos apresentarem a concepção neoplatónica da criação artística como o ponto de chegada duma visão de tipo aristotélico. A "Homenagem" de 1670 foi de facto construída com o rigor programático e simbólico dum ciclo pictural contemporâneo. A sua elaboração obedeceu a um projecto de recorte e intuito nitidamente teóricos, e foi esse projecto que determinou a divisão do livro de 1670 em duas partes e a criteriosa colocação de determinados poemas nos sítios estrategicamente mais eficazes da obra" (p. 127). "Da primeira até à última ecfrese da colectânea de 1670, o leitor assiste pois à trajectória ascensional de Bento Coelho, do mundo imperfeito das realidades sensoriais, o Visível, até ao universo supra-sensível das ideias puras, o Invisível. A "Homenagem" dos Singulares é assim, a representação poética da apocose do pintor no ano do seu quinquagésimo aniversário(...)" (p. 129).

A globalidade destes textos constitui pois um núcleo densamente informativo quer para o que se poderá chamar de literatura artística portuguesa do século XVII, quer para a compreensão da funcionalidade artística e ideológica da pintura, nesse lapso de tempo.

De tudo isto, e da convicção entusiasmada com que expõe as suas propostas de interpretação dos textos e das telas desaparecidas, resulta uma leitura aliciante e informativa. E apesar de, nesta obra, o autor se movimentar sobre o terreno bastante árido da reconstituição conjectural da pintura portuguesa desaparecida, não será demais afirmar que, nesse âmbito, Luis de Moura Sobral conseguiu trazer cor a algumas sombras da História.

Isabel Morujão

