

Recensões

Juan Pujana, *La reforma de los Trinitarios durante el reinado de Felipe II*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006, 745 pp.

El libro que aquí presentamos da a conocer un tramo esencial de la historia de la Orden Trinitaria, a saber, el periodo de reformas que, a partir del Concilio de Trento, se fueron sucediendo entre los trinitarios españoles. Estas reformas, que coincidieron en buena parte con el reinado de Felipe II (1556-1598) y con el generalato del P. Bernardo Dominici (1570-1597), fueron preparando el terreno a la institución de la descalcez trinitaria en 1599, con el breve *Ad militantis Ecclesiae regimen* de Clemente VIII¹. El cruce – unas veces polémico y otras, integrador – entre el programa defendido por Roma y los proyectos elaborados por la Corona española es la plataforma de la que van surgiendo las distintas actuaciones renovadoras.

Considerando que la Orden de la Santísima Trinidad y de redención de cautivos es escasamente conocida en Portugal, al no haber sido restaurada después de 1834², ofrecemos a continuación algunos datos sobre la misma – especialmente en tierras lusas –³. La Orden fue fundada en Cerfroid (Meaux, Francia) a finales del siglo XII por el provenzal san Juan de Mata (c.1154-1213), siendo aprobada su regla en 1198 por el papa Inocencio III. Se trata de un instituto eminentemente activo, cuyo apostolado se centra en la redención de cautivos – carisma también compartido por los mercedarios – y en el servicio a los pobres. Iconográficamente, su distintivo es el hábito blanco, con una característica cruz rojiazul sobre el pecho⁴.

¹ Importa señalar que, desaparecidos los trinitarios calzados (1894), la rama descalza es la única que ha pervivido hasta la actualidad, con 569 frailes, según el *Anuario Pontificio* del año 2006. Hay que contar además a las monjas trinitarias contemplativas y a varios institutos femeninos de vida activa.

² Me parece importante destacar que, a diferencia de España, en el Portugal del último cuarto del siglo XIX no hubo una Restauración tan efectiva por lo que respecta a las órdenes antiguas, ni tampoco una “segunda restauración” a partir de 1940.

³ La crónica clásica es la de Jerónimo de São José, *Historia chronologica da esclarecida Ordem da SS. Trindade e redempção de cativos, da Provincia de Portugal*, Lisboa, Simão Tadeus Ferreira, 1789-1794, 2 vols.

⁴ La cruz griega inicial tenía los extremos abiertos, pero la descalcez trinitaria adoptó la cruz de brazos rectos, más sencilla.

La entrada de los trinitarios (o trinos) en Portugal data de principios del siglo XIII, en el contexto de la Reconquista cristiana. Ya hacia 1207 D. Sancho I les cede una ermita en Santarém. El convento de Lisboa parece haber sido iniciado en 1218 por D. Afonso II. Más tarde aparecerían los conventos de Sintra (1400) y Lousa (1500), y el colegio de Coimbra (1552). Hemos de mencionar, además, otros dos conventos de vida más efímera en Silves (1239-1450) y en Faro (1415-1450). Ya en época posterior, se construyen los conventos de Alvito, Lagos e Setúbal. Finalmente, atravesando la frontera desde España, los trinitarios descalzos fundarían cuatro casas en Portugal, entre 1722 y 1750. No siendo una orden dedicada particularmente al estudio, aún así Barbosa Machado menciona un total de 89 escritores trinitarios portugueses (85 calzados y 4 descalzos)⁵. Por su parte, en la España de comienzos del siglo XVII descuella la figura del Fr. Hortensio Paravicino (1580-1633), predicador real. Recordemos que, entre los trinitarios próximos a la Corte entre finales del siglo XV e inicios del XVI, habría estado el mítico Fr. Miguel de Contreras (o Contreiras), supuesto confesor de la reina D. Leonor y tradicionalmente considerado como uno de los fundadores de la Misericordia de Lisboa⁶.

El siglo XVI es la era de las reformas eclesiales. Concretamente en el ámbito de la vida religiosa hay un anhelo general por la vuelta a la pureza carismática de los orígenes, dejando atrás la decadencia de la relajación disciplinar. En este sentido es de destacar que las casas portuguesas fueron las primeras de toda la Orden en ser reformadas, en el contexto reformador impulsado por D. João III y apoyado por el papa Paulo III. El movimiento reformador, iniciado en 1545 por los jerónimos Fr. António de Lisboa y Fr. Brás de Barros – como comisarios pontificios –, fue continuado, a partir de 1553, por Fr. Salvador de Melo, de la Orden de Cristo. El primer núcleo reformado se instaló en el convento de Santarém (1554). A partir de 1555 se implantó la reforma en la casa de Lisboa. El proceso culminó en 1561 con la celebración del capítulo provincial de la Orden, en el cual fue elegido como ministro provincial Roque do Espírito Santo y donde fueron renovados los estatutos, los cuales serían aprobados por Pío V con la bula *Quia libenter* (1561). A partir de entonces, los trinitarios portugueses retomarían el rescate de cautivos, que había quedado interrumpido

⁵ Cf. Francisco Álvaro Loureiro da Silva, *Bibliografia dos autores trinitários portugueses*, tese de mestrado em História da Cultura Portuguesa, Universidade do Porto, 1996.

⁶ Véase al respecto Ivo Carmeiro de Sousa, *A Rainha D. Leonor (1458-1525)*, [Lisboa], FCG-FCT, 2002, 335-350.

en 1460 por orden de D. Afonso V. Desde 1558 hasta 1778, se calculan más de 7.000 personas rescatadas⁷.

Tras la presentación realizada por el Ministro General de la Orden, P. José Hernández Sánchez, el libro se abre con las sabrosas páginas del capítulo dedicado a la Regla trinitaria. Como es natural, la mayor parte del volumen está ocupada por los diversos intentos de reforma que se fueron sucediendo a lo largo de más treinta años. Destaca el papel desempeñado por el religioso salmantino Diego de Guzmán, como ministro provincial de Castilla primero (1586-1589), y después como comisario general en los años cruciales que van desde 1593 a 1598. Y culmina con los pasos iniciales de la gran reforma, ya impulsada por Juan Bautista de la Concepción. Al estudio sigue un extenso apéndice documental de más de trescientas páginas.

Por lo que respecta a España, al no haber existido una corriente de observancia en el seno de la Orden de san Juan de Mata, cronológicamente el punto de partida de esta investigación del P. Pujana es el Concilio Tridentino y su decreto *De regularibus* (1563). Aunque el marco geográfico de la investigación es España – donde en el siglo XVI se encontraban casi la mitad de los conventos de toda la Orden –, desde nuestro punto de vista, debemos destacar las numerosas referencias a Portugal que encontramos a lo largo del libro. Así, Juan Pujana dedica varias páginas a la reforma realizada en la provincia portuguesa (pp. 44-47). Asimismo, desfilan por sus páginas un puñado de nombres de trinitarios lusos que vivían en conventos españoles: Agostinho Cardoso do Espírito Santo, Luís de Lisboa, Isidro de Pereira, Hernando Pato, António do Espírito Santo, etc. También aparece Fr. Paulino da Apresentação, procurador de la provincia lusa. En los años finales desempeñará un papel importante el religioso andaluz Cristóbal de Gaona, como visitador de las provincias de España y Portugal.

Ciertamente, el libro requiere una lectura atenta, entre otras cosas, por la inclusión de abundantes párrafos en latín y en italiano (tal vez se podrán haber traducido los textos, dejando la forma original para los apéndices documentales). Los documentos ofrecidos – en su inmensa mayoría hasta ahora inéditos – proceden de cinco archivos: el General de Simancas (Valladolid), el Archivo Histórico Nacional (Madrid), el del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid), el trinitario de San Carlino (Roma) y el Archivo Segreto Vaticano.

Aparentemente, los resultados de estos intentos renovadores fueron más bien escasos. Juan Pujana concluye que “Al exceder en sus pretensiones de

⁷ Juan Pujana, *La Orden de la Santísima Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1993, 64-65 y 110-111. Cf. Bonifacio Porres Alonso, *Libertad a los cautivos. Actividad redentora de la Orden Trinitaria*, Córdoba, 1997, I, 431-434.

cambio y en autoritarismo regalista y no contar desde dentro con el apoyo del movimiento observante, la reforma de Felipe II no logró imponerse entre los trinitarios españoles” (p. 398). Ahora bien, la parte narrativa del libro culmina con los primeros pasos renovadores de Fr. Juan García Rico – el futuro san Juan Bautista de la Concepción –, en quien desembocará un siglo de esfuerzos reformadores, logrando una reforma netamente hispana. En este sentido es fundamental la congregación general de los trinitarios españoles celebrada en Valladolid en mayo de 1594 y la inauguración de la experiencia recoleta en la casa de Valdepeñas.

A lo largo de estas páginas es interesante constatar los numerosos paralelismos con la reforma efectuada en otras órdenes religiosas por aquellas mismas décadas que acompañaron y que siguieron al Concilio de Trento: la Descalcez alcantarina, el Carmelo teresiano, la Recolectión agustiniana, los mercedarios descalzos, etc. (pp. 328-330)⁸. A veces, incluso, encontramos los mismos personajes, como el dominico Agustín Salucio (1523-1601), amigo de los primitivos jesuitas y de la reforma teresiana, y visitador de los trinitarios andaluces entre 1589 y 1590. Podríamos añadir el hecho de que, de algún modo, también la reforma trinitaria comienza en Castilla.

El trinitario vizcaíno Juan Pujana Ascorbebeitia es Doctor en Teología espiritual por la Universidad Gregoriana de Roma. En la actualidad dirige el Secretariado trinitario de Salamanca, cargo en el que sustituye al benemérito P. Nereo Silanes. A lo largo de tres décadas, su principal campo de estudio ha sido la vida y obra de san Juan Bautista de la Concepción (1561-1613), Reformador de la Orden Trinitaria y místico de primer orden, tardíamente canonizado en 1975. Así, tras el ejemplar estudio biográfico-espiritual titulado *San Juan Bautista de la Concepción. Carisma y misión* (Madrid, BAC, 1994), ha llevado a cabo la edición crítica de toda su producción literaria a lo largo de cuatro volúmenes de gran formato (Madrid, BAC, 1995-2002)⁹. Cuenta, además, con numerosos artículos en la revista *Trinitarium* (Madrid, 1988-), así como en otras revistas especializadas. Desgraciada e injustamente, Juan Bautista de la Concepción sigue siendo en muchos ámbitos “un gran místico en la penumbra”¹⁰; pero nadie le podrá regatear al P. Pujana un esfuerzo constante que le coloca en la línea de otros estudiosos del último medio siglo entregados a un autor de la historia

⁸ Podemos recordar también el caso, menos conocido, de las monjas dominicas; cf. Cándido Ániz Iriarte, *Reforma y Recolectión Dominicana (s. XVII)*, Salamanca, San Esteban, 1998.

⁹ Vol. I: *Escritos espirituales*; vol. II. *La reforma trinitaria*; vol. III: *Espíritu de la reforma trinitaria*; vol. IV: *Exhortaciones y pláticas*; los tres primeros editados con la colaboración de Arsenio Llamazares.

¹⁰ Ello todavía hoy, más de dos décadas después del artículo de Juan Pujana, “Un gran místico en la penumbra, san Juan Bautista de la Concepción”, en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, IV, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1989, 167-184.

religiosa peninsular del Siglo de Oro: Luis Sala Balust, con san Juan de Ávila; Álvaro Huerga, con Fr. Luis de Granada; José Ignacio Tellechea con Bartolomé Carranza; Tomás Álvarez, con santa Teresa de Jesús; José Barrientos, con fr. Luis de León; o Raúl de Almeida Rolo, con D. Fr. Bartolomeu dos Mártires; a los que todavía podríamos añadir más nombres eminentes como Melquiades Andrés, José García Oro, o José Adriano de Freitas Carvalho.

Sólo nos resta felicitar al autor por tan encomiable trabajo, deseándole que siga produciendo frutos tan granados como este maduro libro, investigación verdaderamente novedosa, de las que hacen avanzar la ciencia – en este caso histórico-religiosa-espiritual – y el conocimiento. Terminamos con sus propias palabras, afirmadas con convicción e iluminadas por la fe: “La clave política, con ser importante y necesaria para esclarecer el desarrollo de los acontecimientos religiosos, no da razón suficiente de las reformas postridentinas que hemos trazado y, menos aún, de la obra llevada a cabo por san Juan Bautista de la Concepción. En mi opinión, a la postre es más decisiva la dinámica espiritual y providencial” (p. 401).

Eduardo Javier Alonso Romo

Actas da conferência *La Misión y los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: Câmbios y Permanências en el V Centenário de San Francisco Javier SI, paradigma del espíritu misional ignaciano*, coordenação José Jesus Hernández Palomo e Rodrigo Moreno Jeria, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2005, pp. 287.

As actas da Conferência *La Misión y los Jesuitas en la América Española, 1566-1767: Câmbios y Permanências en el V Centenário de San Francisco Javier SI, Paradigma del Espíritu Misional Ignaciano* com a coordenação de Jesus Hernández Palomo e Rodrigo Moreno Jeria, constituem, sem dúvida, uma obra de grande qualidade, a qual conta com a participação de nove dos mais reputados estudiosos da Companhia de Jesus na actualidade.

Ao fazer a apresentação das actas (pp. 15-16) o P. Provincial da Província Bética da Companhia de Jesus, o P. Francisco José Ruiz Pérez, S.J., destaca três coincidências felizes com a realização da mesma conferência. São elas a coincidência de em 2005 se celebrarem os 450 anos da fundação da Província Jesuíta da Bética, o facto de Sevilha ter sido o ponto de partida de muitos missionários para o Novo Mundo e ainda a necessidade de se encontrarem novas linguagens para as novas fronteiras.

No primeiro artigo, “Espiritu misional de la Compañía de Jesus”, pp. 17-42, o P. Manuel Ruiz Jurado S.J. começa por definir o carácter fundamental da missão para a Companhia de Jesus (pp. 17-19). Segue-se uma panorâmica geral das actividades da Companhia nas várias províncias da América espanhola, incluindo os aspectos mais distintivos de cada uma destas províncias.

O artigo «Los métodos misionales jesuítas y la Cultura de “los otros”» (pp. 43-65) por Fermín del Pino Díaz é um dos artigos mais originais desta colectânea. Del Pino Díaz relaciona a missão com o humanismo, ou seja, com a recuperação da sabedoria antiga e a sua divulgação por parte dos missionários. Esta perspectiva humanista verifica-se, por exemplo, na tentativa de controlo político e linguístico por parte da Espanha imperial, através da enorme produção de gramáticas e tratados etnográficos católicos durante os séculos XVI e XVII (p. 51)¹¹.

Segue-se um texto intitulado “La importancia de la música en las misiones de los jesuítas” (pp. 69-86) por Johannes Meier, director do projecto de investigação „Jesuiten zentraleuropäischer Provenienz in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika (17./18. Jahrhundert)“ (Jesuítas de proveniência centro-europeia na América Portuguesa e Espanhola, sécs. XVII-XVIII), Mainz, Johannes Gutenberg-Universität. Devido à importância do papel jogado pela música nas missões do Paraguai, na sua análise da pedagogia musical praticada pelos jesuítas, Meier baseia-se sobretudo em informação relativa a esta província. Parece-nos particularmente importante o recurso que Meier faz à iconografia, nomeadamente às ilustrações com cenas de música e baile do *Codex pictoricus Mexicanus* (pp. 77-78). O último e talvez mais importante capítulo deste muito documentado contributo debruça-se sobre a música nas missões bolivianas dos Mojos e da Chiquitanía (pp. 78-85), pois trata-se das regiões onde melhor se conserva a herança musical jesuítica (p. 78). Destacam-se neste contexto o jesuíta e compositor italiano Domenico Zipoli (1688-1726), pp. 78-70 e sobretudo o suíço P. Martin Schmid, distinto arquitecto e compositor (pp. 80-86)¹².

O artigo por José Jesús Hernández Palomo intitula-se „Acción misionera y espacio en México: un proyecto de división provincial“ (pp. 87-115). Com base numa análise muito exaustiva dos 52 extensos capítulos da «Relação – Informação» por Andrés Rada datada do séc. XVII que discute a necessidade de dividir a Província do México em duas províncias, o texto de Hernández Palomo

¹¹ O artigo *A propósito do clasicismo de Anchieta. La obra lingüística y etnográfica de los jesuítas en relación con el Renacimiento*, in *Revista Andina* 36, Cuzco (2003), pp. 65-81, pelo mesmo autor constitui uma análise profunda do tema.

¹² *Martin Schmid 1694-1777. Missionar-Musiker-Architekt. Ein Jesuit aus der Schweiz bei den Chiquitano-Indianern in Bolivien*, Lucerna, 1994.

«se debe entender sobre todo como una contribución a una mejor comprensión a la acción colonizadora y misionera de la Compañía» (p. 87).

A importância do artigo do P. José del Rey Fajardo S.J. „Aportes para el estudio de cambios y permanencias en las misiones jesuíticas de la Orinoquia“ (pp. 117-150) deve-se, em grande medida, ao facto que esta região formada por territórios actualmente fazendo parte da Venezuela, da Colômbia e do Brasil, ser ainda uma das áreas mais negligenciadas pela historiografia (p. 117).

No seu artigo „Jesuítas en la Amazonía: experiencias de Brasil y Quito“ (pp. 151-186) Peter Downes, investigador encarregado da Missão de Quito dentro do projecto de investigação orientado pelo Professor Johannes Meier, apresenta algumas dificuldades colocadas à missão nestes dois contextos geográfico-culturais. Downes consegue provar com exemplos vários que a incapacidade de os jesuítas conseguirem providenciar as missões com suficientes instrumentos técnicos determinou em grande parte o fracasso da sua actividade missionária (pp. 153-156). Problemas de comunicação (na palavras de Downes a Babel amazónica, pp. 156-162), de cosmovisões muito diferentes, mesmo irreconciliáveis (pp. 162-166), a dificuldade de assentamento de povos nómadas ou semi-nómadas (pp. 166-171) e ainda o afastamento do missionário relativamente a estas comunidades (pp. 181-185) constituem uma série de problemas colocados pelas dificuldades de relacionamento entre europeus e os povos locais. Downes termina com a referência aos problemas internos das comunidades índias, isto é, a difícil convivência entre os índios ou os confitos inter-tribais (pp. 178-180).

No seu artigo „Exploradores o evangelizadores? La Misión de los Mojos: cambio y continuidad (1667-1676)“, pp. 187-238, o P. Francisco De Borja Medina S.J. inicia o estudo da Missão dos Mojos no Peru, com um enquadramento definido pelo „programa misional“ das instruções do Geral Francisco de Borja a Ruiz de Portillo (pp. 189-195), assim como pela concepção missionária definida pelas menos conhecidas „instrucciones“ de Hernando Cabero de Henao (1674, 1676), pp. 195-198. Borja Medina destaca ainda o papel primordial do Irmão Juan de Soto na evangelização dos Mojos, dedicando quatro capítulos à mesma figura. Ou seja, os capítulos intitulados „El H. Juan de Soto y el origen de la Misión de los Mojos“ (pp. 198-201), „El H. Soto evangelizador de los Mojos“ (pp. 201-204), o capítulo com o título „Propuesta de Soto: contra las malocas, la encomienda perpetua“ (pp. 204-206) e ainda o capítulo „Primer pueblo misional: Santíssima Trinidad de la Provincia de los Mojos“ (pp. 206-208). Curiosamente, o fracasso da era do Provincial Julián de Aller S.J. (1669-1672), pp. 208-211, levou a uma reformulação da concepção missionária praticada no Peru. A concepção de missão de Cabero de Henao difere da concepção de Aller, na medida em que Cabero de Henao defende uma concepção de aculturação. Ou seja, Cabero de Henao argu-

menta com a necessidade duma cuidadosa análise das características geográficas, climáticas, etnográficas, demográficas, e sobretudo da capacidade de absorção da mensagem evangélica por parte dos povos locais (pp. 211-216).

Rodrigo Moreno Jeria, no seu artigo „Metodologia Misional Jesuítica em la Periferia Austral de América“, pp. 239-263, é o único autor deste volume a estudar a missão jesuítica em relação com a obra de evangelização realizada pelas outras ordens missionárias na América. A concentração exclusiva por parte dos restantes autores deste volume na missão jesuítica constitui uma lacuna desta notável colectânea.

Esta obra termina com o artigo „La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso (pp. 265-287) pelo P. Michael Sievernich SJ, director da Faculdade de Filosofia da Johannes Gutenberg Universität, Mainz. Trata-se duma particularmente bem conseguida síntese geral da concepção geral jesuítica de missão apresentada com uma clareza como é tão característico deste autor. Sievernich define a missão, segundo o triplo significado de missão pessoal (capítulo „Espiritualidade ignaciana“, pp.267-269), operativa, ou seja, o distinto quarto voto jesuítica de ir em missão *ad Majorem Dei Gloriam* (capítulo „Movilidad jesuítica“, pp. 269-274)“ e ainda territorial (capítulo „Organización global“, pp. 274-279). De grande interesse nos parece o capítulo final (capítulo Aplicación actual, pp. 284-287) do artigo de Michael Sievernich dedicado à actualidade da missão jesuítica no mundo global contemporâneo.

Cristina Osswald

Frei Sebastião de Paiva, *Tratado da Quinta Monarquia*, Prefácio e revisão de Arnaldo do Espírito Santo, Introdução de José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, Coleção Pensamento Português, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2006, pp. 401.

Quando são ainda tão poucas os documentos que nos levem a conhecer em profundidade o génese do fenómeno Sebastítico, é de louvar a edição de *Tratado da Quinta Monarquia* do Trinitário Frei Sebastião de Paiva até então inédito... Num tempo aparentemente impróprio (1641) – porque as energias pátrias se empenhavam em defender a Independência, sustentando a coroa de D. João IV – o autor revela-se um fervoroso sebastianista afirmando a convicção na viva e vinda do rei desaparecido...

A edição teve como matriz, um manuscrito apógrafo que tem uma versão integral do também apógrafo pertencente à Biblioteca Nacional de Lisboa

– secção dos reservados, cód. 810, em que, por coincidência, se encontra um exemplar manuscrito da obra de Fr. João da Cruz já atentamente estudada (Ilídio RODRIGUES, Fr. João da Cruz – *Reino de Portugal Prophetizado a Esdraz* – Dissertação de Mestrado em História da Cultura Portuguesa – Época Moderna –, F. L. U. P., Porto, 1996). O *Tratado da Quinta Monarquia* – usando o tradicional programa profético relativo ao «Quinto Império»... – é uma apologia da crença de que o rei malgrado em África era o verdadeiro «Encoberto», de que seria ele o «último Imperador» que, com o «Papa Angélico», protagonizaria a futura reforma universal...

Para além da actualização e edição cuidada do *Tratado da Quinta Monarquia* de Frei Sebastião de Paiva, a obra tem ainda um estudo introdutório (15-121), e – por Manuel Gandra – (121-158)... – um trabalhado «Índex dos autores citados e glosados»...

Pensamos, no entanto, que a tentativa de desenhar a «genealogia e carácter» do Messianismo Sebástico e de interpretar a obra na sua relação com as correntes proféticas em Portugal, foi um exercício lacunar, pouco largo e pouco profundo...

1 – No que diz respeito à questão da influência do joaquimismo e pseudo-joaquimismo no fenómeno sebástico (66-77) não se foi muito além da verberação de teses que se têm revelado de frágeis fundamentos. A verdade é que, em Portugal – contrariamente ao que aconteceu em vários pontos da Europa... –, até à primeira metade do século XVI, são raríssimas as manifestações do profetismo ou apocaliptismo joaquimita. Ponderadas todas as notícias, escalpelizados todos os vestígios, não temos mais que acontecimentos potencialmente indiciadores, referências dispersas, associações muitas vezes tortuosas ou climas de expectativa e ansiedade de tonalidade apocalíptica – como o que se viveria aquando da eleição do Mestre de Avis como rei de Portugal e no período da Expansão ultramarina – que, na relação com a obra joaquimita e pseudojoaquimita, formam um terreno muito incerto...

O primeiro a tratar a questão da influência do Joaquimismo na cultura portuguesa foi Jaime Cortesão em *História dos Descobrimentos Portugueses*, falando na possível influência de Arnaldo de Vilanova na corte portuguesa, através da correspondência que este teria mantido com a rainha Santa Isabel, e relevando a importância que a «espiritualidade franciscana» tivera nos descobrimentos portugueses. As festas da «coroação do imperador» seriam um possível testemunho da devoção ao paráclito... (Cf. Jaime CORTESÃO, *História dos Descobrimentos Portugueses*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1979, pp. 66-67; 77; 151-152; 154-155); António Quadros, nesta senda – presumindo que Vilanova tivesse estado em Portugal durante algum tempo... – não resiste a imaginar as

possíveis conversas com Isabel de Aragão e com D. Dinis... Com certeza não teria escapado à análise do médico alquimista as curiosas circunstâncias em que o monarca português tivera acesso ao trono, assim como a significativa data do seu nascimento... Recorde-se que das cogitações de Joaquim de Flora resultou o ano de 1260 como o ano do Anticristo, depois do qual se iniciaria a idade do Espírito Santo.... O Monarca português nascera precisamente em 1261, e esta realidade, aliada às circunstâncias inesperadas que lhe possibilitaram a subida ao trono, eram, com certeza, para um joaquimista obcecado com os sinais proféticos, uma clara predestinação: D. Dinis teria sido «dado à luz no ano I da Idade do Espírito Santo»... (Cf. António QUADROS – *Portugal Razão e Mistério*, Guimarães Editores, 2ª Edição, Lisboa, 1987, Vol. II, pp. 18; 23; 33; 40; 58; Veja-se Também Agostinho da SILVA, *Considerações e outros textos*, Assírio e Alvim, 2ª edição, Lisboa, 1989, pp. 89; 97; 112; 114-115).

Na Crónica de D. João I, por exemplo, a páginas tantas, Fernão Lopes consagra um capítulo ao tema da «septima hidade que sse começou no tempo do meestre». Recorrendo a *De temporis* de Eusébio e a Beda, fala nas idades do mundo, sendo a sétima de «folgança» das almas no paraíso, e compara o seu tempo com essa nova idade com um novo Rei e uma nova geração de gentes... Claro que esta evocação da sétima idade é uma figura de retórica que – traduzindo o esquema do capítulo final da *Civitate Dei* de S. Agostinho sobre a divisão da história humana – serve para formalizar uma crítica social severa... (Cf. José Adriano de Freitas CARVALHO, *Joachim de Flore au Portugal: XIIIème – XVIème Siècles. Un Itinéraire Possible* in «Il Profetismo Gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento» (« Atti del III Congresso Inter. di Studi Gioachimiti», S. Giovanni in Fiore, 17 – 21 settembre 1989) Genova, Marietti, 1991, p. 425; No *De planctu ecclesiae* de Álvaro Pais consente-se uma «idade de ouro» da Igreja depois da vitória sobre o Anticristo... (Cf. Mário MARTINS, *O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval*, Coimbra, 1951, pp. 59-62; Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, (ed. de Eugenio Asensio), Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra, 1958, p. XXIV); E na *Ropicapnesma* de João de Barros – redigida entre Janeiro e Maio de 1531, e publicada em Lisboa em 1532 – é perceptível uma visão evolutiva do tempo pela repartição histórica em «seis idades»... Na opinião de Veiga Torres é nesta obra, e na *Crónica do Imperador Clarimundo* – 1522 – do mesmo autor que aparecem as primeiras manifestações do ideário joaquimista... (Cf. J. Veiga TORRES, *O Tempo Colectivo Progressivo e a Contestação Sebastianista*, in *Revista de História das Ideias* nº6, Coimbra, 1984, p. 251).

Também nos parece fácil a forma como, em trabalhos mais recentes – com base em testemunhos literários como as cantigas medievais..., artísticos e

arquitectónicos, como o Mosteiro da Batalha..., e etnográficos – se encontram «reminicências», «ecos», «indícios» das ideias «joaquimitas»... (Cf. Manuel GANDRA, *Joaquim de Fiore, Joaquinismo e Esperança Sebástica*, Lisboa: Fundação Lusfada, 1999, pp. 40; 41; 57...; José Eduardo FRANCO, *Joaquim de Flora e a Idade do Espírito Santo*, in *Comunio* (6), Lisboa Nov.-Dez., 1997, pp. 544-552; José Eduardo FRANCO, *Joaquim de Flora e sua influência na Cultura Portuguesa*, in *Brotéria* 151, Lisboa, Out. 2000, pp. 285-303; José Eduardo FRANCO, *A utopia da Idade do Espírito Santo de Joaquim de Flora*, in *Brotéria* 151, Lisboa, Ago.-Set., 2000, pp. 203-216.)

Na opinião de outros, os descobrimentos e a expansão ultramarina, de várias maneiras provocaram o «renascimento» de referências Joaquimitas..., e a Corte de D. Manuel (1495-1521) teria vivido numa ambiência profética, cruzadística e joaquimita que se manifestara na pretensão de levar a cabo uma cruzada sobre Jerusalém que efectivasse a libertação da terra santa. Nos afamados momos que se celebraram no natal de 1500 eram feitas alusões à sonhada «passagem» (Cf. I. S. RÉVAH, *Manifestations théâtrales pre-vicentines: les «momos» de 1500*, in *Bulletin d'histoire du Théâtre Portugais*, III (1952), 91-105); Em 1506 o monarca escreve duas cartas ao Cardeal Cisneros em que revela estar a fazer diligências para tal empreitada (Cf. Costa BROCHADO, *A espiritualidade dos descobrimentos e conquistas dos Portugueses*, in *Brotéria*, tomo 40, 1945, pp. 25-42; Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ob. cit., p. XXVI; Entre 1509 e 1521 D. Manuel recebe missivas das terras do Preste João, que o animavam a protagonizar a conquista do Santo Sepulcro (Cf. Luís Filipe BARRETO, *Viagens de Bartolomeu Dias e Pero da Covilhã*, Lisboa, 1988, (doc. 26, 45-46, 50); Numa outra que Afonso de Albuquerque lhe escreve da Índia – em 25 de Outubro de 1512 – refere-se um manuscrito de um frade franciscano de nome João Alemão, que Eugenio Asensio pensa ser o mesmo «Fr. Juan Alemán» – ou «Alamany», «Unay ou Uray Alemani» – autor de um manuscrito de carácter apocalíptico intitulado *Libro que habla de los grandes hechos...* No entanto, é pouco provável que a homonímia tivesse o mesmo referente... (Cf. Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos*, (ed. de Eugenio Asensio), Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra, 1958, p. XXVIII; José Adriano de Freitas CARVALHO, *Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do Século XIV a Meados do século XVI – Introdução a um Projecto*, in *Revista de História* (C.H.U.P.), XI (1991/ 1993), pp. 85-86).

Nesta sequência também não faltaram aqueles que viram nas Trovas de Bandarra uma influência manifesta das ideias atribuídas a Flora, inserindo-as numa corrente «messiânica e joaquimita ibérica» (José Alberto Veiga TORRES – *Foction et Signification Sociologique du Messianismee Sebastianiste dans la*

societe Portugaise, (tese de Doutoramento), Sorbone, Paris, s. d., p. 250; J. Veiga Torres TORRES, *O tempo colectivo progressivo...*, ob. cit. p. 255). Pela análise das várias edições de trovas – e a identificação de temas como a repulsa da sociedade contemporânea vista como corrupta e fragmentada, o desejo de uma «nova sociedade», universal, unida e pacificada pela autoridade sagrada de um imperador – e pela analogia de alguns versos do sapateiro com outros de obras que se inseriam nesse filão, sustenta-se que havia em Trancoso conhecimento desta corrente, que Bandarra usara como forma de denunciar a corrupção da sociedade e do clero... A trova que Gonçalo Anes citou em tribunal, por exemplo – «um grande Leão se erguerá»... –, remeteria para o poema de Rodrigo Yanez sobre a vitoriosa participação de Afonso IV na batalha do Salado que, na descrição da contenda, se serve do profeta Merlim prevendo a vitória do «Leão» – o Rei Afonso IV – contra o «porco» muçulmano (Teófilo BRAGA – *O Povo Português nos seus Costumes Crenças e Tradições*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1886, vol.II, pp. 238-239; José Alberto Veiga TORRES – *Foction et Signification Sociologique du Messianismee...*, ob. cit., p. 249).

Outra achega neste sentido seria a constatação da proximidade da obra do sapateiro com o *Libro de los grandes hechos* do franciscano Juan Unay, composto provavelmente na primeira metade do século XV, uma obra recheada de expectativas messiânicas, abordando temas como o Encoberto, a referência aos eventos iminentes, a expulsão dos muçulmanos, a futura conquista de Jerusalém etc., candentes na época dos reis católicos... A sua «tendência alegórica» tão típica da literatura castelhana do século XV, o facto de se iniciar com uma visão ou sonho tido numa alta montanha, rodeado de bestas selvagens..., o privilégio das fontes bíblicas e a omissão das *autoritas* proféticas da Idade Média..., a semelhança de um ou outro verso – como *Ja o tempo desejado*, com «ya el tienpo es llegado» –, são vistos como provas da adjacência deste texto relativamente às Trovas...

Pensamos, no entanto, no que a Bandarra diz respeito – para além da dificuldade insanável de sabermos que versos seriam efectivamente do poeta de Trancoso e aqueles que lhe foram atribuídos... – que pode ser redutor, simplista, ver nestes possíveis temas das trovas, e num ou outro verso coincidente, um sinal de coesão com as ideias pseudojoaquimitas... Muitos destes motes, destes «sonhos» e destas figuras pertenciam a uma longa tradição cultural, resultavam de anseios, medos ou insatisfações perante as situações presentes..., e eram usados por estratos sociais diversos com fins propagandísticos de causas políticas ou religiosas... É certo que D. João de Castro diz que as trovas trabalhavam esses temas, mas – para além de também dar notícia das variantes formais e temáticas... – «precisava» de fazer essa colação porque dela dependia – no seu ponto

de vista... – a «certificação» do valor profético dos versos do sapateiro... Como acertadamente referiu José Adriano de Carvalho, a respeito do desembarço em ver em determinados motes influência joaquimitas, que importava «estudar a realidade do funcionamento dos termos... distinguindo, com a precisão possível, o que é um projecto actualizador..., o que deriva de apelos a cânones retóricos para exaltação e propaganda de personagens e ideias..., o que decorre da espiritualidade e o que, tantas vezes como mero invólucro, releva da política... E tudo isto sabendo que, então, os fios se entrecruzam poderosamente tanto para exaltação de gestas e de conquistas como de projectos imperiais e não só portugueses» (José Adriano de Freitas CARVALHO, *Conquistar e profetizar...*, ob. cit., p. 87).

Sinais mais visíveis e merecedores de maior crédito – embora continuem a ser polvilhos dispersos e frágeis... – foram os que chegaram a Portugal entre 1350 e 1380, quando um grupo de eremitas portugueses, espanhóis e italianos, por influência de uma profecia de Tommasuccio de Foligno – um profeta da *renovatio ecclesiae et mundi* de inspiração joaquimita –, vêm para Espanha aguardar a descida do Espírito Santo que fundaria uma «nova ordem»... A escolha inicial dos montes de Toledo não foi ocasional. Toledo encontra-se no centro de Espanha como Jerusalém, simbolicamente, se encontrava no centro do mundo. Estes eremitas viriam a dispersar-se e só mais tarde, depois de 1367, começariam a organizar-se na ordem de S. Jerónimo, ordem Ibérica que nunca aceitou de bom grado uma expansão para além das fronteiras da Europa (José Adriano de Freitas CARVALHO, *Nas Origens dos Jerónimos na Península Ibérica: do Franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo; o Itinerário de Fr. Vasco de Portugal* in «Rev. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto» (Porto), IIª Série; I, (1984), pp. 11-131; José Adriano de Freitas CARVALHO, *Joachim de Flore au Portugal...*, ob. cit., pp. 418-421; José Adriano de Freitas CARVALHO, *Conquistar e profetizar...*, ob. cit., pp. 72-75).

No *Floreto* – uma compilação de fontes franciscanas feita na Península Ibérica nos finais do século XIV e início do século seguinte, que circulava manuscrita já antes de 1451 em castelhano, catalão e português, e impressa em Sevilha em 1492 – no capítulo XIII, aparece uma profecia atribuída a Joaquim de Flora – *Profecia de Joachim Abad de la orden de los predicadores et de los menores* – que anunciava, nos *novissima tempora*, a substituição das ordens mendicantes por uma nova ordem (*Floreto de São Francisco*, Rep. Facs. do Incunábulo nº 175 da Biblioteca Nacional de Lisboa, nota de apresentação por José Adriano de Freitas Carvalho, Porto, 1988, 28; José Adriano de Freitas CARVALHO, *Joachim de Flore au Portugal...*, ob. cit., pp. 421-422; José Adriano de Freitas CARVALHO, *Conquistar e profetizar...*, ob. cit., pp. 82-83)... E em 1538, Diogo

Castilho, filho de João Castilho, um famoso arquitecto de D. Manuel, publica, na Bélgica, *Origem dos Turcos*, em que refere inúmeras profecias da destruição do turco pelo imperador Carlos V, entre as quais está uma tirada do fim do *Super Hieremiam* (Gaspar de LEÃO, *Desengano de Perdidos...*, ob. cit., p. XXV).

Frei Marcos de Lisboa na *Crónica da Ordem dos Frades Menores* revela conhecer a polémica sobre a pobreza que grassou na ordem de S. Francisco e considerar as abordagens dos joaquimitas Pedro Juan Olivi, Angelo Clareno, Ubertino de Casale e Jacopone de Todì de quem apresenta uma minuciosa biografia. A obra de Gaspar de Leão – *Desengano de Perdidos*, 1573 – como outras contemporâneas..., está perpassada por um estranho sentimento apocalíptico, uma convicção inexplicável de estar próximo o fim dos tempos... É um facto que o «tronco central» da doutrina do Abade não aparece nesta obra, mas – nas palavras de Eugenio Asensio – «si se cava, se descubren numerosas raicillas de árbol joquinita que solo aguardan una subida de savia para criar hijuelas». São no fundo pinceladas características do artista calabrês que se percebiam na utilização dos livros proféticos – como Isaías, Jeremias e o Apocalipse – na tentativa de interpretar o presente e desvendar os meandros do futuro e no aparecimento de temas como a espera do Papa-Angélico e do imperador, a santa liga, a idade de ouro, o aparecimento do Anticristo...

Ao longo do século XVII os exemplos destes ecos começam a ser bem mais audíveis e quase sempre provocados por padres da Companhia que se tinham como profetizados nos textos do Abade... É isso que acontece no *Commentarii exegetici in Apocalypsim* que Brás Viegas edita em 1601, em Évora – que D. João de Castro cita e cujas interpretações reitera...; na *Beneditina Lusitana* de Frei Leão Tomás; nas *Disputationes super libro Apocalypsis* de Bento Pereira – 1606; e na *História dos Religiosos da Companhia de Jesus... nos Reynos e Provincias da India Oriental* de Sebastião Gonçalves – 1614. E depois da restauração muitos – possivelmente sem «darem o seu a seu dono»... – usaram os mesmos processos, beberam nas mesmas fontes...

2 – No que à literatura sebástica diz respeito, não podemos dar à obra de Sebastião de Paiva o protagonismo que os autores do estudo introdutório para ela reivindicam... Não é no *Tratado da Quinta Monarquia* de Frei Sebastião de Paiva «que a influência extraordinária do abade calabrês mais se exprime no século XVII» (77), nem «o primeiro grande esforço de elaboração teórica nascido da crença sebástica, assim como o primeiro texto em Português de fundamentação apologética do Quinto Império» (84)... Outros houve que, décadas antes, leram à exaustão a obra de Flora e beberam nela o fundo e a forma para sustentar a esperança na vinda do rei malogrado... E, pelos dados que hoje temos, poderemos dizer com alguma segurança que – no que à literatura «em portu-

guês» diz respeito – esse protagonismo está reservado para D. João de Castro – o neto do vice-rei – cujos trabalhos revelam ter sido um empenhadíssimo e consistente leitor das obras atribuídas a Flora... (João Carlos Gonçalves SERAFIM, *D. João de Castro, «O Sebastianista» – Meandros de vida, e razões de obra* – Tese e Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2004).

O que os seus escritos deixam entender é que a primeira convivência com este legado teria acontecido em Paris nos frenéticos anos de 1586/87, quando, em ruptura com D. António e na ânsia de arranjar forma de o descredibilizar e de sustentar a ideia da vinda de D. Sebastião, procura e copia em várias bibliotecas de Paris inúmeras profecias, de diferentes idades e proveniências... Em 1597 escreve uma obra também intitulada *Tratado da Quinta Monarquia*, em que, na relação com o legado de, ou atribuído a Joaquim de Flora, estava ainda numa fase embrionário... Das obras autênticas só cita uma vez o Comentário ao Apocalipse...; das espúrias, refere o *Super Hieremiam*, os *Vaticinia*, o *Super Esaïam* e o *De Oneribus Prophetarum*... O momento decisivo para o reforço e a solidificação da relação com as ideias atribuídas a Joaquim de Flora foi a estadia em Veneza entre Julho e Dezembro de 1600... E depois da prisão definitiva do falso-rei em Florença e da viagem relâmpago a Portugal em 1601, D. João de Castro regressa a Paris – de onde nunca mais saíria... – e dedica-se mais afincadamente à recolha, confrontação e interpretação de profecias, tendo sempre a obra de Flora como referência... Na *Paraphrase* (1603) – reiterando o «esquema» traçado no *Tratado da Quinta Monarquia*, para o qual remete frequentemente... – tem como argumento-forte para provar que o sapateiro tivera «espírito de profecia», a conformidade, ou «concordância», das trovas com os vaticínios do Abade... E depois de receber as notícias de que o homem que se dizia ser rei de Portugal tinha sido sentenciado em S. Lúcar, «agarra-se» definitivamente «às obras de Flora» – que tinha como autoridade profética inquestionável – para refutar notícia tão adversa. N' *A Aurora* (1604) é já clara uma maior propriedade na relação com estas fontes e, em consequência, uma mais apurada compreensão da doutrina e dos processos joaquimitas – como o «esquema trinitária» e o «método da concórdia»... Pela forma como as refere, pelo rigor e minúcia com que as cita, é claro que, desta feita, tivera com elas um contacto directo que lhe permitiu precisar e ampliar muitas referências...

É neste legado que bebe a visão dos tempos e os processos interpretativos – estudando e procurando «analogias e concórdias»... – de forma a encontrar explicações para os acontecimentos contemporâneos, a desvendar os segredos pátrios. É pela sua pena que a visão optimista e progressista do porvir tão

característica desta corrente passa a ser uma ascendência essencial no sentimento sebástico...

Os temas – como a recuperação de Jerusalém, a conversão universal, a propagação do Evangelho por todo o mundo, a vinda do papa angélico e do último imperador... – há muito fervilhavam no seio da ordem dos franciscanos, tendo como *alma-mater* a mítica obra de Joaquim de Flora – que corria misturada com as profecias de Merlin, de Cirilo, das Sibilas etc., – e se espalhavam por todo o ocidente europeu funcionando como *leit-motiv* de insatisfações e anseios.... E o Sebastianismo vivido – e, de certa forma, arquitectado – por D. João de Castro teve como factor determinante este legado *joaquimita* ou, com mais rigor, o *pseudo-joaquimita*», devendo, por isso, ser interpretado como um fenómeno europeu, que ganhou neste contexto tonalidades lusas.

João Carlos G. Serafim