

ELENA GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA, **La cuaderna vía española en su marco panrománico**, Madrid: Fundación Universitaria Española (Colección Tesis Doctorales *Cum Laude*. Serie L-58), 2010, ISBN: 978-84-7392-757-4, 392 p.

*La cuaderna vía española en su marco panrománico* es el fruto de las investigaciones doctorales llevadas a cabo por Elena González-Blanco – licenciada en Filología Hispánica y Filología Clásica –, que defendió su tesis en 2008 y obtuvo el Premio Extraordinario de Filología de la Universidad Complutense de Madrid en el curso 2007/2008.

En este libro – en el que solo encontramos una parte de los resultados de su vasta pesquisa sobre la cuaderna vía –, el deseo de la autora es «acercarnos al estudio de la cuaderna vía o tetrástico monorrímo de alejandrinos desde una nueva perspectiva panrománica que hunde sus raíces en el medievo latino» (p. 25). Intentando elaborar un *corpus* completo del tetrástico medieval en francés, italiano, castellano, provenzal, catalán y galaico-portugués, que le lleva a reflexionar sobre la unidad temática y formal de las composiciones censadas.

El libro se divide en tres grandes bloques:

En el primero de ellos encontramos los agradecimientos de la autora (p. 17 y 18), seguidos de un prólogo de Ángel Gómez Moreno – director de la tesis –, en el que se cuentan los orígenes de la investigación llevada a cabo por su doctoranda (p. 19 a 23).

El segundo bloque – que constituye el grueso de este libro – esté formado por seis apartados que describiremos a continuación. En primer lugar encontramos la *Introducción* (p. 25 a 30), en la que la autora sienta las bases, ordenación y objetivos primordiales de su trabajo, que se centra en el hispanismo y el comparatismo, trazando «una visión de conjunto que proporcione el mayor número de datos posible y, a su vez, sirva de punto de partida y de material de trabajo para futuras investigaciones sobre el tetrástico monorrímo de alejandrinos, la poesía narrativa medieval y la literatura comparada romance» (p. 26); además de realizar un repaso bibliográfico de los estudios existentes sobre la cuaderna vía y su panromanismo, que van desde 1924 hasta 1988, y han servido de base a su investigación (p. 26 a 30).

En un segundo y extenso apartado (*Presencia del tetrástico monorrímo de alejandrinos en la literatura francesa medieval*, p. 31 a 140) analiza la cuaderna vía en la literatura medieval francesa, consiguiendo censar más de 170 composiciones en alejandrino, entre finales del siglo XII y comienzos del XV. Y llama la atención sobre las escasas investigaciones literarias que se han hecho en Francia sobre esta estrofa, a pesar del elevado número de textos conservados (p. 31 a 33). Incluyendo,

a continuación, el *corpus* de las composiciones francesas (p. 33 a 140), «a modo de breves fichas en las que se exponen los principales datos acerca de su autoría, fecha de composición, manuscritos y ediciones, temática, fuentes y métrica» (p. 30). Los textos están organizados por fechas: tres pertenecen al último tercio del siglo XII (p. 33 a 40), dieciséis a la primera mitad del siglo XIII (p. 40 a 53), siete a mediados del siglo XIII (p. 54 a 60), cuarenta y cinco a la segunda mitad del siglo XIII (p. 60 a 89), diez a finales del siglo XIII o principios del XIV (p. 89 a 96), cuarenta a la primera mitad del siglo XIV – época en la que destaca sobremanera el poeta Jehan de Saint-Quentin – (p. 96 a 123), cuarenta y seis a mediados y a la segunda mitad del siglo XIV – destacando los treinta y cuatro poemas de Gilles le Muisit – (p. 124 a 136), cuatro a principios del siglo XV (p. 136 a 139) y seis más que no se datan ni analizan por la imposibilidad de acceder a los textos (p. 139 a 140).

El tercer apartado (*Presencia del tetrástico monorrímo de alejandrinos en la literatura italiana medieval*, p. 141 a 209) lo dedica González-Blanco al análisis del alejandrino en la literatura italiana de la Edad Media. La estrofa adquiere importancia durante el *duecento* y el *trecento*, gracias a destacados autores, como Bonvesin da la Riva, Jacopone da Todi o Ugucione da Lodi. Por lo que respecta a la localización, abundan las composiciones en el norte de Italia, aunque también merecen ser destacadas las de Sicilia. A pesar de la riqueza de estas composiciones, no destacan los estudios de con junto por parte de la crítica, ni abundan las ediciones de estos textos italianos en alejandrinos. Se incluye, también, en este apartado un análisis por fechas de más de sesenta composiciones italianas (p. 142 a 209): dos de finales del siglo XII (pp. 142 a 147), diez de la primera mitad del siglo XIII (p. 147 a 160), treinta y ocho de la segunda mitad del siglo XIII – momento en el que destacan Todi y Bonvesin, con quince y diecinueve composiciones respectivamente – (p. 160 a 191) y doce en el siglo XIV (p. 191 a 209).

Se dedica el cuarto apartado del segundo bloque (*Presencia del tetrástico monorrímo de alejandrinos en la literatura española medieval: la cuaderna vía y el Mester de Clerecía*, p. 211 a 288) al análisis de la cuaderna vía en la literatura medieval escrita en lengua castellana. En la introducción (p. 211 a 218) la autora hace un recorrido histórico y bibliográfico – no exento, en ocasiones, de un matiz crítico – por los estudiosos y los estudios que se han ocupado de este tipo de composiciones medievales en castellano; que demuestra, sin duda, que sobre este tema hay una bibliografía mucho más abundante en España que en Francia e Italia, a pesar de que el número de composiciones sea menor en España que en los otros dos países. Como en los anteriores apartados, también se incluye un análisis por fechas de las composiciones castellanas en cuaderna vía (p. 218 a 288): dieciséis textos en el siglo XIII – centuria en la que destaca el poeta riojano Gonzalo de

Berceo – (p. 218 a 250) y siete en el siglo XIV (p. 251 a 267). Mención aparte merecen los poemas castellanos en cuaderna vía compuestos por judíos, que son cuatro (p. 267 a 279), las tres obras de datación incierta (p. 279 a 282), otros tres poemas menores en cuaderna vía que han sido encontrados en devocionarios (p. 282 a 284) y las tres obras perdidas (p. 285 a 287).

En el brevísimo apartado quinto (*El tetrástico monorrímo de alejandrinos en otras literaturas romances medievales*, p. 289 a 291), Elena González-Blanco recoge sucintamente la existencia de poemas emparentados con el alejandrino en lengua provenzal, catalana y galaico-portuguesa, donde las incidencias son poco destacables en comparación con el francés, el italiano y el castellano.

Finalmente, la autora dedica un amplio y último apartado a las reflexiones finales (*Conclusiones*, p. 293 a 323), en el que hace un balance de los materiales recopilados y expuestos en los anteriores apartados. La comparación de los diferentes *corpus*, le lleva a concluir que:

a) La literatura francesa es la que posee el mayor número de poemas en tetrásticos monorrímos de alejandrinos, que los poemas van desde finales del siglo XII hasta finales del XIV, que la crítica sobre el asunto es escasa (p. 293 a 294); que no se puede determinar con exactitud la zona geográfica de la que proceden los poemas franceses, aunque hay un claro predominio de poemas procedentes de la zona norte del país (p. 295 a 296).

b) La literatura italiana también presenta abundantes e interesantes testimonios, aunque en menor cantidad que la francesa (p. 294); y desde el punto de vista geográfico (p. 297 a 299) «la estrofa se encuentra presente en toda la geografía de la Italia medieval del Duecento y el Trecento con una grandísima riqueza y variedad temática y formal. La mayor densidad de textos se concentra en el Norte del país, y especialmente en las regiones de Lombardía y Véneto, de donde son originarias las primeras composiciones en tetrásticos, posiblemente debidas a la influencia francesa, y gracias a la facilidad de comunicación entre éstas» (p. 297).

c) El *corpus* de la literatura española es menor que los anteriores, pero más conocido por el importante número de estudios que se le han dedicado (p. 294); y resulta más complicado ofrecer una clasificación geográfica del mismo (p. 300).

d) Por lo que respecta a la temática de los poemas compuestos en tetrásticos (p. 300 a 313), se comprueba «que los tópicos y asuntos centrales de las diferentes obras se repiten» (p. 300), hecho que justifica que la autora haga referencia al carácter panrománico del tetrástico monorrímo. Observándose también «que los temas bíblicos, religiosos, morales y satíricos se extienden durante todo el periodo de composición de este tipo de obras, mientras que en el siglo XIII predominan los poemas marianos y los textos alegóricos, además de pertenecer a esta época casi todos los poemas políticos, goliardescos y líricos. El siglo XV será en cambio el

siglo de los *dots* y también el período de mayor importancia para la composición de relatos hagiográficos (especialmente en el área francesa)» (p. 302-303).

e) El aspecto más conflictivo es el de la datación y autoría de estos textos (p. 313 a 318), puesto que en la mayoría de los casos se desconoce al autor, porque el texto se ha encontrado en un manuscrito misceláneo o porque los esbozos del 'yo' poético no abundan en esta época (p. 313 a 315). Con respecto a la datación, se encuentran problemas similares por la abundante falta de datación de los textos.

f) Finalmente (p. 323), la autora colige que «el tetrástico monorrímo de alejandrinos es una estrofa clave en la poesía narrativa de las literaturas romances francesa, italiana y española... Su origen hunde las raíces en la poesía mediolatina, donde se gesta. Adquiere su forma definitiva durante los siglos XII y XIII». Y lo más importante e innovador para los futuros estudios de literatura medieval en lengua castellana, que no podemos hablar «de una cuaderna vía de origen español, ni de un mester de clerecía refiriéndonos tan solo a esta estrofa perteneciente a una ubicación geográfica concreta. El concepto es mucho más amplio, pues se trata de una estrofa panrománica, utilizada como vehículo de expresión de numerosos conceptos y de una importancia vital en la literatura medieval paneuropea... dentro de este panromanismo al que hemos llegado en nuestras conclusiones, no podemos poner barreras lingüísticas, geográficas, ni métricas, puesto que lo que en realidad estamos caracterizando no es el alejandrino, ni la cuaderna vía ni el tetrástico, sino la narrativa medieval panrománica de los siglos XIII y XIV» (p. 323).

El tercer y último bloque del libro (p. 325 a 392) recoge un índice de autores antiguos y medievales (p. 325 a 329), el listado de siglas utilizadas (p. 331) y una extensa y útil bibliografía (p. 333 a 392).

La investigadora González-Blanco nos presenta un estudio recopilatorio y contrastivo en un marco literario panrománico, que servirá de referencia a los estudiosos que pretendan analizar el tetrástico monorrímo francés, italiano o español. Sin duda, su obra no estará exenta de polémica – principalmente en el ámbito del hispanismo –, pues el *corpus* presentado y las conclusiones a las que llega la autora hacen que se tambaleen algunas de las líneas de investigación seguidas por destacados medievalistas.

En definitiva, un interesante y arduo trabajo que nos ayuda a comprender mejor la narrativa poética medieval castellana y panrománica; y nos aporta una visión diferente del llamado 'mester de clerecía'.

**María Eugenia Díaz Tena**  
 CiLengua & CITCEM  
 diaztena@gmail.com

SARA AUGUSTO, **A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco**. Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Lisboa: Fábrica das Letras, Lda., 2010, ISBN 978-97-2311-353-2, 500 p.

Motivada pelo estudo anterior do *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, matéria de análise da sua dissertação de mestrado, Sara Augusto descobriu um universo de ficção barroca portuguesa que lhe imprimiu a vontade de dirigir novos projectos para o desenvolvimento do tema então abordado, sublinhando a importância da expressão alegórica durante o período Barroco. Estruturada em três grandes partes, respectivamente intituladas «De tropo a forma de expressão», «A alegoria na novela pastoril» e «A ficção romanesca do barroco: intenção alegórica e narrativa alegórica», a tese de doutoramento da mesma autora que agora se apresenta, intitulada *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*, teve como principal intuito «perceber de forma clara o tratamento da alegoria na ficção romanesca do Maneirismo e do Barroco, as diversas formas que assumiu, a sua eficácia nos objectivos procurados pelos escritores e editores, e o sucesso que obtiveram as cerca de trinta obras em que pode ser considerada ou que a ela recorrem e que, (...) cobrem século e meio de literatura»<sup>1</sup>. A leitura de bibliografia crítica sobre os dois temas de carácter mais genérico em que se fundou o seu trabalho, por um lado a periodização literária do Maneirismo e do Barroco, por outro o conceito de alegoria, rapidamente revelou que não estaria correcta, nem tão pouco completa uma abordagem da ficção romanesca alegórica que não englobasse a novelística pastoril. Assim sendo, o *corpus* textual reunido passou a estender-se desde os inícios de Seiscentos até meados do Século XVIII, sendo suficientemente representativo para perceber diferentes entendimentos e aplicações da teoria de *tropis*.

De molde a aprofundar alguns conhecimentos sobre a alegoria que permitissem ampliar a simples noção de tropo e integrar a alegoria na produção poética de Seiscentos, tendo sempre em vista o seu enquadramento retórico, Sara Augusto desenvolveu numa primeira parte, «De tropo a forma de expressão», dividida em cinco capítulos, o contacto com diferentes leituras da alegoria, passando pelas formulações da retórica clássica e da tradição medieval à abordagem barroca de Francisco Leitão Ferreira, de Emanuel Tesouro e de Baltasar Gracián. Sobre este percurso é possível retirar algumas conclusões, nomeadamente a indiscutível permanência da definição clássica de alegoria,

<sup>1</sup> AUGUSTO, Sara (2010) - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*. Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Lisboa: Fábrica das Letras, Lda., p. 16.

estabelecida pelos retores latinos, Cícero e Quintiliano sobretudo, depois de uma utilização continuada como figura retórica que consistia em dizer uma coisa para fazer compreender outra. Correspondendo a uma tradição estabelecida e apreendida ao longo de séculos e de Cristianismo, a estrutura alegórica dos textos pode ter permitido o sucesso da conjugação entre o *docere* e o *delectare*, estando desde logo justificada pela utilização recorrente da alegoria nas Sagradas Escrituras. A intensificação do ornato como característica do discurso elaborado, implicando o recurso a tropos e figuras como característica da boa eloquência, parece não ter conduzido a qualquer reformulação da alegoria como conceito retórico (só a leitura de Tesouro, modelo por excelência de Leitão Ferreira, permitirá perceber a intrínseca ligação, nesta altura reforçada, entre metáfora e alegoria, sendo esta tida como continuação da primeira). Com a sobrevalorização do ornato e da eloquência operada pelo Barroco, o discurso alegórico assumiu uma centralidade essencial, acabando por romper um determinado ponto de equilíbrio que o próprio Leitão Ferreira pretendia estabelecer. Só a teorização de Baltasar Gracián parece ter coordenado com êxito a definição de alegoria com abundante exemplificação, reforçando o carácter ficcional da alegoria e a sua narratividade daí decorrendo o sucesso da união entre o deleite e o proveito.

Por outro lado, desde logo se destacou «a importância da contínua relação estabelecida entre a alegoria e as suas manifestações visuais, sobretudo com a tão forte tradição emblemática dos séculos XVI e XVII»<sup>2</sup>. Já no último capítulo desta primeira parte, depois de ultrapassada a definição de alegoria como translação de sentido, com base na analogia, procurou confirmar-se a alegoria como macroestrutura textual. Assistiu-se, pois, a um processo de «invasão» alegórica, passando de pontual tropos enriquecedor do discurso barroco a elemento estruturador, sobretudo no que diz respeito a um género que podemos considerar especificamente barroco, a «alegoria moral». De acordo com Sara Augusto, «assente na ficção, em determinado contexto de produção e de leitura, a alegoria deve ser entendida como convenção, como modo temático, como forma de expressão, implicando um processo subentendido tanto da parte do escritor como do leitor. Este conceito de alegoria permitiu perceber a intenção alegórica que se manifesta de forma recorrente nos prólogos das narrativas, que orienta o leitor para uma segunda leitura, contemplando toda a estrutura narrativa como sua expressão própria, mas permitiu também diferenciá-la de uma narrativa estruturalmente alegórica, que implica uma correspondência entre a sintaxe e a semântica da narrativa». No século XVII parece desaguar toda uma tradição até então desenvolvida em termos de expressão alegórica, numa síntese de intenções estéticas e didácticas. Trata-se de um período que

---

<sup>2</sup> AUGUSTO, Sara (2010) - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*, p. 13.

aprofundou e explorou conteúdos e formas alegóricas, sobretudo do ponto de vista moral e religioso. Constituídos por proémios, dedicatórias, licenças e aprovações do Santo Ofício, os paratextos são de grande importância para a determinação do carácter alegórico de certas obras. Mas são especialmente determinantes pelo que revelam de uma tradição que se ia impondo como modelo de uma utilização deliberada da forma alegórica como elemento estruturante da narrativa, possibilitando mesmo perceber o percurso realizado neste sentido das novelas maneiristas às narrativas barrocas. A correlação entre todos estes elementos, desde a estrutura interna da novela alegórica, ao contexto de produção e à tradição literárias que pode apresentar graus mais ou menos complexos, fechados ou perfeitos, pode constituir a substancial diferença entre as novelas pastoris, os enredos romanescos e as parábolas morais.

Na segunda e na terceira partes procedeu Sara Augusto à leitura e ao comentário da presença da alegoria na ficção romanesca dos períodos Maneirista e Barroco, num lapso temporal que situou entre 1600 e 1750, ou seja, entre a publicação da *Primavera*, de Francisco Rodrigues Lobo, em 1601, e a publicação do *Reino da Babilónia*, de Soror Madalena da Glória, em 1749. De acordo com a autora, a inclusão da novela pastoril no seu *corpus* textual, cujo estudo constituiu a segunda parte do trabalho, «A alegoria na novela pastoril», dividida em três capítulos, permitiu-lhe em primeiro lugar «ter a exacta consciência do poder da convenção na expressão da alegoria. Em segundo lugar, [permitiu-lhe] também poder distinguir entre simples estruturas alegóricas, manifestações esporádicas e desligadas entre si, e episódios alegóricos, construindo um cosmos, uma imagem alegórica, quase sempre representação de um espaço ou de uma acção, estruturada por uma motivação, por uma causalidade mágica, divina ou mitológica. Contudo, na novela pastoril, a alegoria não se impôs como forma de expressão, apenas como modo temático, demonstrado ao nível mais amplo do significado da narrativa»<sup>3</sup>. Da convenção pastoril fazem parte estruturas e episódios de carácter alegórico: os desfiles nas ocasiões festivas, a decoração e o tipo de espaços em que decorrem e as personagens fantásticas que os habitam, são constantes que percorrem o universo pastoril. No entanto, apesar de recorrentes nas novelas estudadas, estas manifestações da alegoria apresentam-se como acontecimentos isolados, constituindo episódios demarcados tanto do real como do disfarce, instaurando uma ficcionalidade onde a imaginação e a fantasia são os únicos limites, onde a convenção é já outra. Falando desta outra convenção, a sua fonte é sobretudo visual e descritiva, revelando especial interesse por estruturas como os emblemas, as empresas e as divisas, criando imagens e discursos partilhados pela pintura, pela escultura e pela literatura.

<sup>3</sup> AUGUSTO, Sara (2010) - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*, p. 14.

Ainda assim, torna-se essencial sublinhar o facto destas estruturas ganharem relevo nas novelas pastoris que vão apresentando desvios, como é o caso da terceira narrativa da trilogia de Francisco Rodrigues Lobo, *O Desenganado*, de 1614, ou da *Lusitânia Transformada*, de Fernão Álvares do Oriente, publicada em 1607, e posteriormente na terceira década do século XVII, com as novelas de Manuel Fernandes Raia, *Esperança Engañada* (1624 e 1629), que, de acordo com o ponto de vista da autora, constituem já uma ponte para a novela barroca. Como explica Sara Augusto «Esse maior significado provém do facto de as representações alegóricas não acontecerem episodicamente, tendo uma função limitada, mas resultarem de um desenvolvimento temático, pelo qual são exigidas e se tornam necessárias»<sup>4</sup>. Da leitura e da análise das novelas pastoris produzidas em Portugal, entre 1600 e 1630, destacou a autora o desenvolvimento de dois processos: por um lado a construção e a consolidação de um género literário, caracterizado pela obediência a convenções instituídas desde a poesia clássica e novamente concretizadas no século XVI; e, por outro lado a percepção da transformação da convenção neste curto período de tempo, correspondendo ao acentuar de certos procedimentos formais e ao desenvolvimento de tendências temáticas específicas. A alegoria manteve o grau mínimo das seqüências e dos episódios alegóricos em todas as novelas estudadas. Porém, quando surgem integrados numa estrutura narrativa, cujo desenvolvimento temático leva o leitor a interrogar-se sobre o sentido da história e das personagens, ganham um outro valor. Potenciadas alegoricamente pelo título, as narrativas tornam-se demonstrações de uma tese, exemplos de comportamentos e de conseqüências para determinadas atitudes, legitimando uma leitura moral. Progressivamente o universo pastoril deixa de ser lido como disfarce do ambiente cortês, devido a uma ruptura com a verosimilhança na construção das personagens e do ambiente pastoril da Arcádia, pelo que as novelas deixam de ser fonte de puro entretenimento, segundo convenções fortemente estabelecidas. Ampliados e transformados os enredos pela fantasia e pela imaginação, ao prazer da leitura irá associar-se o intuito moralizador, cuja principal característica será a conversão do canto do amor profano ao canto do amor divino.

Na terceira parte, «A ficção romanesca do barroco: intenção alegórica e narrativa alegórica», também ela dividida em três capítulos, Sara Augusto centrou-se, como o próprio subtítulo indica sobre a ficção romanesca do barroco, optando pela referida divisão tripartida tendo em conta que, a partir da década de 80 de Seiscentos, se começou a desenvolver a produção de ficção alegórica, com um carácter exemplar, moral e doutrinário. Agrupando a ficção alegórica num único grupo, que analisou no terceiro capítulo, organizou a ficção

---

<sup>4</sup> AUGUSTO, Sara (2010) - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*, p. 257.



não alegórica em dois grupos, antes e depois da década de 80, que constituem respectivamente a matéria de estudo do primeiro e do segundo capítulos. A amplitude cronológica do assunto em estudo é justificada pela necessidade de diferenciar três tipos de manifestação alegórica, por convenção, por intenção e como modo de expressão. A questão colocou-se em relação aos três tipos de narrativa em causa – pastoril, de entretenimento e exemplo, e alegórica, justificando-se deste modo o grande número de títulos que faz parte do *corpus* textual em análise. Segundo a autora, a produção alegórica teve influência na criação da ficção de entretenimento, de aventura e de exemplo, intensificando a intenção alegórica, revelada quer nos textos preliminares, quer no corpo das narrativas. Por isso, concedeu especial atenção aos paratextos, entre prólogos, dedicatórias, pareceres e licenças, pelo que desvendam das intenções dos autores e da consideração dos censores do Santo Ofício. Assim, toda a terceira parte se apoia em dois pressupostos adquiridos antes da leitura, pela orientação do autor, editores e censores, amigos do autor, que manifestam um conhecimento e uma expectativa que fariam parte do universo literário da época.

Num segundo plano, já fora do código pastoril, abordado na segunda parte desta dissertação, bem como no primeiro capítulo desta terceira parte, a alegoria surge de uma forma completamente diferente, num conjunto de narrativas de tema amoroso e de entretenimento. As sequências alegóricas escasseiam, mas, inversamente, o sentido moral intensifica-se. Nestas novelas, em que predomina a acção e onde as personagens se distinguem pelo seu carácter moral, a presença da alegoria partiu de uma dupla reflexão, estabelecida fora do texto literário, definida nos prólogos, espaço cada vez mais condicionante da leitura. Sob o véu da alegoria, justificava-se a produção romanesca e orientava-se o leitor. Estas narrativas, de Diogo Ferreira de Figueiroa, de Gaspar Pires de Rebelo, de Gerardo de Escobar ou de Mateus Ribeiro, por exemplo, não são claramente alegóricas, mas, sim, obras tematicamente alegóricas. Qualquer uma das novelas dá conta, numa primeira leitura da história, das peripécias amorosas, das aventuras vividas pelas personagens, e o espírito entretém-se com a reviravolta inesperada, com a resolução inusitada, com a ousadia dos feitos e do favor da fortuna: contudo, oferece uma segunda leitura complementar, quase exigida no quadro da produção literária e da mundividência religiosa do escritor barroco. Nessa segunda leitura estaria o aviso, a lição, o conselho do exemplo e do modelo. Esta possibilidade aumenta consideravelmente o grau alegórico. Por último Sara Augusto considerou as novelas alegóricas onde a alegoria, longe de se manifestar de forma ocasional, atinge toda a estrutura narrativa, cuja lógica de construção e sequência dos episódios se altera por completo em relação à verosimilhança que, apesar da fantasia e da complexidade dos enredos, ainda caracterizava a novela de

entretenimento e exemplo. Dentro de uma coerência interna muito específica, o enunciado narrativo alegórico apresenta um tratamento das suas categorias que o distinguem da ficção mimética. O procedimento era conhecido dos autores e reconhecido pelos leitores nos prólogos, visando duas características: a dupla estrutura, que oferecia a agradabilidade do enredo ao mesmo tempo que cumpria um sério propósito doutrinário e moral, e o conteúdo religioso, matéria sobre a qual se fundava a analogia. Entre modelos de acção bem determinados (a psicomauquia e a peregrinação) a narrativa alegórica deve manifestar uma segunda leitura, de sentido moral e espiritual, que não deixe qualquer dúvida no espírito do leitor quanto à verdade proclamada. Como tal, a vivência religiosa e conventual, os modelos oferecidos à leitura e à meditação, a intenção pedagógica e moral e a vigência dos códigos poéticos do barroco, em que tão à vontade estava a alegoria, poderão justificar, segundo a autora, a concentração da produção romanesca alegórica no espaço religioso, na última fase do barroco literário em Portugal.

Com este trabalho, Sara Augusto pensa «ter contribuído para um melhor conhecimento da realização da alegoria desde as novelas pastoris à novela alegórica, considerada eficaz pelos autores e pelos leitores. O conhecimento da alegoria propiciado pela ficção romanesca permitiu, além disso, determinar o papel que lhe coube noutros géneros literários, e especial na parenética, na poesia lírica e no teatro». Permitiu-lhe «ainda sublinhar um último aspecto: o contacto que este trabalho [lhe] proporcionou com uma literatura ficcional romanesca, praticamente desconhecida, que tanta repercussão teve na época em que foi escrita, com novelas várias vezes editadas até ao início do século XIX»<sup>5</sup>.

**Maria Inês Nemésio**

Faculdade de Letras da Universidade do Porto  
Bolsreira de Investigação da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
Investigadora do CITCEM  
ines\_nemesio@hotmail.com

---

<sup>5</sup> AUGUSTO, Sara (2010) - *A Alegoria na Ficção Romanesca do Maneirismo ao Barroco*, p. 471.

SILVIA MOSTACCIO (ed.), **Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux: L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente. Actes du colloque international, Université catholique de Louvain, 7 mars 2008**. Louvain-la-Neuve: Arca, Academia-Bruylant, 2010, ISBN 9782-87209-952-8, 235 p.

O livro aqui resenhado reúne textos apresentados no colóquio internacional sobre história da educação feminina nos Países Baixos meridionais, Espanha e Itália, que teve lugar na Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, em 7 de março de 2008.

Como é comum acontecer em publicações de atas de reuniões acadêmicas, *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux* (daqui em diante, *Genre et identités*) vem precedido de uma introdução escrita por sua organizadora e também autora de um dos capítulos, Silvia Mostaccio. Trata-se de um claro esforço de localização da obra que, por um lado, dá-se através de sua vinculação aos estudos de gênero, na medida em que a tônica relacional sugerida por essa abordagem permitiria uma convergência de diferentes enfoques no domínio da história (social, cultural, política, religiosa) com vistas ao estudo da sociedade em toda a sua complexidade (p. 7). Por outro, o reconhecimento de que a construção dessas identidades forjadas na relação entre os gêneros, na Época Moderna, é indissociável de sua componente religiosa, obrigaria voltar o olhar para o percurso trilhado por mulheres (católicas ou protestantes) na ocupação de posicionamentos distintos diante da sociedade, da família ou do Estado: «Positions gagnées à partir d'une profonde participation des femmes aux mouvements religieux qui, tout en gardant des aspects fort contradictoires et quelques fois misogynes, leur permirent néanmoins d'expérimenter de nouveaux itinéraires d'affirmation personnelle» (p. 8). Na base desta confluência entre identidades de gênero e identidades religiosas, a educação dispensada às mulheres no período assumiria, segundo Mostaccio, os contornos de uma perspectiva privilegiada para o historiador que nela se debruce. É a este enfoque particular que, ao fim e ao cabo, *Genre et identités* é dedicado.

O empenho introdutório de Mostaccio, ademais, também traduz um esforço de conceder certa coesão e unidade àquele conjunto de textos em particular – uma das funções prefatoriais por excelência, para seguir a formulação de Gérard Genette. A organização interna do volume, apresentada detidamente em sua introdução, demonstra que a ordenação dos capítulos obedece a uma lógica bem definida, desenhada num movimento que caminha do plano geral para o específico, cobrindo discussões bibliográficas e contextuais prévias que culminam no que poderíamos chamar de um núcleo duro de trabalho de arquivo, de caráter

mais monográfico e especificamente orientado para o contexto dos Países Baixos meridionais – cristalizado nos textos de Cordula van Wyhe, Marie-Élisabeth Henneau e Philippe Annaert, nomeadamente. Portanto, a harmonização de um encadeamento interno bem balizado – realização incomum em obras de autoria coletiva oriundas de encontros científicos – não constitui um simples malabarismo narrativo da editora do volume. Antes, ela é visível ao longo de toda a obra e, sobretudo, na conclusão redigida por Jean-Pierre Delville.

O primeiro capítulo, por exemplo, assinado por Sara Cabibbo e intitulado «Perspectives pour une histoire institutionnelle et culturelle des espaces religieux féminins dans l'Italie moderne», serve como rota de entrada para os demais autores, na medida em que dá continuidade à tarefa de situar a coletânea dentro do panorama geral das interfaces entre os estudos de gênero e religiosidade. Mesmo que focalizando o caso italiano, Cabibbo apresenta, amparada em artigos de Gabriella Zari e Roberto Rusconi, uma trajetória desse campo de estudos que, em seus contornos gerais, pode ser estendida para além de fronteiras nacionais e a que todo o volume se afilia, de alguma maneira. Passando em revista as bases dos estudos de história religiosa feminina desde os anos 1960, Cabibbo demarca o surgimento e o avanço da perspectiva que vê um protagonismo feminino no fenômeno religioso e, nos conventos, os principais centros de sua expressão. Ao fazê-lo, resume os temas e objetos de estudo que frequentam as fronteiras atuais das pesquisas, ressaltando a importância das zonas de negociação entre o prescrito e o vivido, entre o conteúdo de uma produção voltada para o controle dos comportamentos e a experiência de fato vivida no cotidiano claustal – «... d'un côté, les décrets, les règles, les traités, les vies de saintes écrites et imprimées pour l'édification des sœurs, les procès de béatification et de canonisation, ou les procédures inquisitoriales pour les cas de simulation de sainteté, et, de l'autre côté, les comportements, les valeurs, les modèles, les lectures, les vies vécues par les religieuses...» (p. 22).

«L'éducation des femmes dans l'Espagne post-tridentine», de Nieves Baranda, que aparece na sequência, segue o trabalho de contextualização dos estudos ao oferecer um apanhado das perspectivas em torno da educação feminina na Espanha no período. Ao estudar os programas das instituições consagradas à educação de mulheres, Baranda chama atenção para o fato de que a formação intelectual (aí incluído o ensino da leitura e da escrita) tinha peso relativo menor, quando comparada à instrução religiosa, à iniciação às práticas devocionais ou aos trabalhos manuais. Uma característica recorrente e determinante que, por um lado, coaduna-se com uma perspectiva que vê na instrução feminina o risco de uma autonomia potencialmente perigosa e, por outro, deixa clara a forma como esse saber deve ser canalizado, quando acessado.

Assim pode ser compreendida, por exemplo, a presença maciça de obras de cunho devocional nos inventários das bibliotecas de mulheres, boa parte delas composta de guias, livros de orações e de leituras contemplativas redigidos com o intuito de tornar acessíveis e seguros, a públicos amplos, os meandros da vida contemplativa.

Se Baranda nos oferece um quadro sintético de como a educação feminina era tratada institucionalmente na Espanha, sob cuja influência religiosa os Países Baixos meridionais permaneceriam após a garantia da unidade confessional em 1579, Silvia Mostaccio, em «Entre Réforme et Espagne: quelle éducation religieuse pour les femmes dans les Pays-Bas méridionaux?», trata de caracterizar melhor como a educação feminina se deu nesta zona de fronteira confessional, a partir do exame da produção livresca coeva sobre o assunto. É exatamente ao longo deste texto, aliás, que fica clara a inflexão de *Genre et identités* em direção aos Países Baixos, tendência que se aprofunda nos capítulos seguintes. Seja através do estudo das publicações de uma casa editorial como a de Plantin – e de seu paulatino ajuste a uma homogeneização confessional católica – ou da importação de quadros religiosos espanhóis patrocinada pela casa reinante, Mostaccio investiga como a uniformização dos modelos de comportamento feminino se estabeleceu nos diálogos entre elementos estrangeiros (ou seja, espanhóis) e locais, tendo como pano de fundo uma intensa luta de cunho doutrinário. Nesse contexto, a valorização do modelo de vida da mulher religiosa, em detrimento daquele da mãe de família humanista, era investido de colorações originais: não só o enaltecimento das vidas de santas ganhava fôlego no reforço ao combate à heresia como a valorização da devoção a santas locais demonstrava o cuidado de ressaltar o antigo enraizamento católico na região.

Como dito anteriormente, os três capítulos assinados por Cordula van Wyhe, Marie-Élisabeth Henneau e Philippe Annaert compõem o núcleo de *Genre et identités*, pelo menos no que tange à pesquisa com contornos monográficos e especificamente preocupada com a educação feminina nos Países Baixos meridionais. Van Wyhe, numa interessante leitura sobre a publicação de um livro de emblemas em 1687, patrocinada pelas carmelitas descalças dos Países Baixos espanhóis, analisa de que maneira a mística teresiana aparece reinterpretada e conciliada com uma concepção da natureza humana de fundo tomístico, num contexto em que, segundo a autora, a expansão da influência da ordem se via diante de novas exigências pedagógicas – «L’Idée Vitæ Teresianæ (1687). La vie mystique thérésienne et sa représentation visuelle dans les Pays-Bas espagnols», um trabalho que se beneficiaria muito se viesse acompanhado de reproduções das gravuras a que faz referência. No que toca ao exame do funcionamento das instituições que, para além dos ambientes domésticos, devotaram seus

esforços à educação feminina, os textos de Marie-Élisabeth Henneau e Philippe Annaert constituem, de longe, as contribuições mais detidas e abundantes. Henneau («À l'école du cloître au 17<sup>e</sup> siècle: formation et éducation dans les ordres contemplatifs féminins»), ao estudar os conventos de cistercienses e de anunciadas celestes nos Países Baixos meridionais e no Principado de Liège do século XVII, detém-se sobre os princípios norteadores de uma educação que, se aparentemente não possuía um programa bem definido como o de Port-Royal, por exemplo, parecia se voltar sobretudo para uma modelação de corpos e espíritos com fins prioritariamente devocionais. A convergência da educação destinada às pensionistas, que depois provavelmente retornariam ao século e assumiriam as posições que ali lhe cabiam, e aquela orientada para a formação das religiosas professoras é eloquente, aliás. Ela diz respeito a um deslocamento do modelo de vida feminina em direção à vida religiosa, mencionada anteriormente, e se reflete tanto no formato das modalidades de ensino (nos caso das anunciadas celestes, as educandas eram submetidas ao ritmo de vida litúrgico e instruídas na «vraye science d'aymer et servir Dieu», p. 123) quanto na adequação dos saberes transmitidos à condição religiosa e vocacional das aprendizes – «Le savoir acquis se justifie en effet dans la mesure où il contribue au bien spirituel et matériel du groupe» (p. 146).

A tônica sobre o aspecto religioso da educação feminina, por fim, também atravessa «L'éducation dispensée par les ursulines aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles», de Philippe Annaert. Esse traço fica claro, por exemplo, nas modalidades práticas de ensino e no modelo adotado pelos colégios de ursulinas, em que transparece um propósito marcadamente doutrinário – as meninas deveriam saber que «la première et principale chose que lon leurs enseignera et quelle doivent bien retenir, cest d'apprendre a aymer, craindre, et servir Dieu...»; «Le reste n'est qu'accessoire» (p. 179). Transcendendo a missão educacional contida nas regras das ursulinas e originalmente destinada às meninas, Annaert expande sua perspectiva de forma a incluir nessa espécie de apostolado pedagógico a criação e a expansão das congregações marianas e das confrarias patrocinadas pela ordem. O paralelo com a atividade pedagógica jesuítica, nos recorda Annaert, é claro: as ursulinas desejavam estender sua influência, através de suas educandas, para todo o corpo social – «Par le moyen des femmes, elles touchent aussi bien les maris que les enfants et contribuent ainsi grandement à la rénovation des mœurs et à la formation des mentalités religieuses des temps modernes» (p. 203).

A idéia da mulher como rota de entrada para outras esferas da sociedade é, aliás, uma tópica antiga, com história própria. Parte dela, em especial a que interage com as primeiras ondas de antijesuitismo e reverbera na historiografia novecentista francesa, é objeto de reflexões no capítulo que fecha a coletânea, «La

femme aux mains des jésuites. Genèses d'un lieu commun de l'antijésuitisme français (17e-19e siècles)», de Sylvio Hermann de Franceschi. Trata-se, tanto por seu recorte temporal como pela abordagem utilizada, do trabalho mais heteróclito de *Genre et identités*, e não à toa ele aparece em último lugar, merecendo ainda uma consideração especial na introdução de Silvia Mostaccio – ali também espacialmente apartado dos demais, disposto em parágrafo distinto. Em seu texto, Hermann trata de temas caros aos estudos de gênero e religiosidade da Época Moderna, como os referentes à direção espiritual e à relação entre os confessores e as confitentes. Porém, os modos como estas relações influíram no comportamento das mulheres (e, na contracorrente, como elas também influíram em seus confessores e diretores) importam menos do que a sua apropriação por um discurso antijesuítico que via, tanto na direção espiritual quanto na confissão auricular das mulheres, uma tentativa de avanço do controle jesuíta sobre as famílias. Mais interessante ainda é seguir a formulação de Hermann para perceber de que forma esse mesmo discurso reaparece, sob uma roupagem anticlerical mas sem grandes diferenças de fundamentos, em obras de historiadores do século XIX francês, como Jules Michelet e Edgar Quinet. Do ponto de vista da reflexão sobre os estudos de gênero, Hermann nos alerta para o fato de que, ao fim e ao cabo, parte da abordagem atual dessas pesquisas – em especial aquela que enxerga nas relações de direção espiritual e na confissão ambientes privilegiados para observar espaços de interlocução feminina – não é exatamente nova, mesmo que seu uso, no passado, tenha servido a propósitos distintos dos atuais.

\*\*\*

Apesar de a introdução de Silvia Mostaccio delimitar o uso que se faz do conceito de gênero e de suas consequências na construção da identidade religiosa feminina moderna, não há qualquer tentativa de discutir ou enquadrar o conceito de «educação», também central para os estudos presentes no volume. Não há nada parecido com o expediente utilizado, por exemplo, numa outra publicação de cariz semelhante, editada por Barbara J. Whitehead (*Women's education in early modern Europe: a history, 1500-1800*. New York/London: Garland, 1999), que advoga por uma definição mais ampla e contextualizável do termo, com a finalidade de evitar algumas generalizações que marcaram o desenvolvimento dos estudos sobre a educação feminina a partir dos anos 1970 – em especial, a tendência de observar a educação dispensada às mulheres como superficial e mantenedora de um sistema de gêneros marcadamente excludente. Whitehead faz menção, em sua introdução à obra citada, a um processo de

redefinição do conceito de «educação», de modo a significar tão-somente o treino necessário para execução de tarefas socialmente esperadas: «Education is then the means by which a body of knowledge that is required of each social member to fulfill her obligations is passed on» (p. XII). Como a autora mesmo diz, não se trata de uma tentativa de negar o papel da educação formal, mas de expandir a perspectiva de modo a iluminar, sem julgamentos formados a priori, o papel desempenhado por outras modalidades de educação feminina da Época Moderna (aí incluídos o treino na administração doméstica, no domínio da etiqueta cortesã ou no trabalho com a agulha, que sempre foram observados com desconfiança por uma historiografia que tomava a atividade intelectual como referência para todas as coisas – «If the definition of what it is to be an educated woman is to be a woman educated like men, then by definition there would be very few educated women in early modern Europe», p. X).

Para sermos justos, a idéia que transparece ao final da leitura de *Genre et identités*, a despeito da inexistência de uma orientação comum a todos os capítulos e autores, pouco tem a ver com uma ligação estrita entre educação e formação letrada. Mesmo que, por vezes, haja uma certa alusão a essa associação (como quando, por exemplo, Nieves Baranda demonstra uma preocupação inicial com as taxas de alfabetização feminina na Espanha Moderna, p. 29-30), a tônica geral repousa, antes, no caráter eminentemente reformador de costumes – de «modelação de corpos e espíritos» – da educação (p. ex.: Baranda, p. 51-52; Mostaccio, p. 67-68; Henneau, p. 117). A ausência de uma agenda comum não constitui, portanto, um problema que torne *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux: l'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente* permeável a concepções flagradamente dissonantes que ponham em risco a qualidade da obra ou tornem sua leitura menos interessante. De fato, os sete estudos que o compõem têm a virtude de apresentar, de uma maneira harmonizada, uma boa visão de conjunto sobre o tema e, ao mesmo tempo, oferecer uma reflexão mais aprofundada sobre a educação religiosa feminina nos Países Baixos meridionais, mais especificamente. Além disso, dada a sua grande diversidade de enfoques e abordagens, também pode ser uma boa fonte de inspiração para futuras pesquisas.

**Moreno Laborda Pacheco**

Doutorando em História pela Universidade Federal da Bahia  
Bolsista da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do  
Nível Superior



CÉCILE VINCENT-CASSY, **Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle. Culte et image**, Madrid: Casa de Velásquez, 2011, 534 p., il., índices, bib., CD, ISBN 978-84-96820-56-2.

Tendo origem, em boa parte, na tese de Doutoramento de Cécile Vincent-Cassy, defendida na Universidade de Paris III-Sorbonne Nouvelle, em 2004, esta obra que apresentamos é um instrumento imprescindível para quem pretender conhecer as representações literárias e plásticas de santas virgens e mártires em Espanha, durante os reinados de Filipe III (1598-1621) e de Filipe IV (1621-1665).

Questionando-se se a santidade será dissociável (ou não) da representação, a Autora começou por analisar as figuras de santas virgens e mártires que Francisco de Zurbarán pintou, no período compreendido entre 1630 e 1665. Por conseguinte, a pertinência desta questão impôs-se como uma pista de reflexão e como uma linha de investigação fundamental, até aqui, segundo Cécile Vincent-Cassy, ignorada, sobre a santidade, na medida em que, a seu ver, os estudos sobre a santidade na Época Moderna se têm centrado, sobretudo, sobre a «fabricação» dos santos, a partir de múltiplos pontos de vista.

A primeira parte da obra, «De Rome à l'Espagne», encontra-se dividida em quatro capítulos: «Le martyre des saintes, de l'Italie à l'Espagne» (p. 19-31); «Les saintes vierges et martyres de Rome» (p. 33-50); «Virginité et martyre en Espagne: de la «romanité» du règne de Philippe III» (p. 51-115) e «La virginité des saintes» (p. 117-171).

No primeiro capítulo, a Autora começa por afirmar que, quando realizou a sua investigação nas dioceses espanholas, constatou que «les scènes narratives étaient particulièrement fréquentes dans les aires géographiques ayant une sainte vierge et martyre pour patronne» (p.19): com efeito, o vínculo que um espaço geográfico – cidade, diocese – estabelece com a sua padroeira é tal que aquele encontra no martírio desta a sua razão de ser e a sua definição. Cécile Vincent-Cassy chama também a atenção para o contraste entre as representações das santas virgens e mártires em Itália e em Espanha: efetivamente, «les artistes italiens recherchent l'originalité dans le choix de leur sujet tandis que les Espagnols reproduisent jusqu'à satiété le moment du martyre ou la figure iconique» (p. 20). A diferença entre a pintura espanhola regista-se, em particular, no domínio da representação narrativa (p. 27).

No segundo capítulo, intitulado «Les saintes vierges et martyres de Rome», a Autora realça que foram várias as peças de teatro consagradas às figuras de santas virgens e mártires que foram representadas em Itália, no século XVII (p. 33), sendo a ode trágica a forma dramática mais em voga para representar

a vida das protagonistas (p. 35), o que em tudo contrasta com a situação da criação teatral espanhola. Com efeito, «les *comedias de santas virgenes y mártires* (...) sont des mises en scènes poématiques qui adaptent le thème représenté à la forme théâtrale de la «*comedia*», genre hybride propre à l'Espagne qui juxtapose des scènes comiques et des scènes tragiques» (p. 36). Para Cécile Vincent-Cassy, a evocação desta produção dramática italiana coloca questões importantíssimas. De facto, por detrás da omnipresença de santas virgens e mártires no teatro romano e da riquíssima produção de peças escritas, entre o final do século XVI e o século XVII, impõe-se a questão do lugar do pontificado numa Igreja católica em crise face à Reforma protestante. Os conceitos de virgindade e de martírio «étaient non seulement défendues et promues depuis Rome comme celles qui étaient propres au catholicisme mais l'Église romaine avait tendance à considérer qu'elle en avait l'apanage. Spirituellement, la papauté implantée à Rome avait le pouvoir premier, celui de la sainteté primitive, reposant sur deux modes de perfection aisément repérables et définissables: la virginité et le martyr» (p. 36). Porém, o mais surpreendente é o facto de ser o primeiro destes dois modelos o preferido nas peças hagiográficas italianas, em detrimento do segundo. No modelo hagiográfico de santas virgens e mártires, contrariamente do que sucede com os mártires masculinos, o martírio não é o único exemplo a propor aos fiéis: de acordo com a Autora, «sans doute est-ce une raison essentielle de l'omniprésence des saintes vierges et martyres dans l'Italie de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle» (p. 37).

Em Roma, entre o fim do século XVI e o início do século XVII, o oratoriano Antonio Gallonio, um dos maiores responsáveis pelo renovamento devocional pós-tridentino, fez redescobrir o conjunto de santas virgens e mártires, impressionante pela quantidade das suas representantes. Na sua *Historia delle sante vergini romane* (1591), as *vitae* de oitenta e sete santas demonstram a superioridade da *Roma sancta* sobre os outros territórios católicos: as santas romanas manifestam o heroísmo desta cidade e o seu estatuto de terra de mártires dos primeiros séculos do cristianismo por excelência. As suas *vitae* obedecem, todas elas, ao mesmo esquema narrativo: da virgindade ao martírio. Como afirma a Autora, estas santas ilustram a riqueza martirial de Roma e são apresentadas como o modelo representativo da sua excelência (p. 43).

Cécile Vincent-Cassy sublinha também que o papa Urbano VIII potenciou a promoção de certos cultos de santas virgens e mártires romanas, como, por exemplo, o de Santa Bibiana (p. 47). Mas a partir de 1623, dois anos depois da subida de Filipe IV ao trono dos Habsburgos de Espanha, Urbano VIII «donnait au patronage des saintes vierges et martyres une autre tournure» (p. 49). As modalidades narrativas que caracterizam as representações romanas de santas

virgens e mártires nas igrejas romanas que têm o seu nome não encontram paralelo em Espanha. De acordo com a Autora, entre os anos 1630-1640, «on écarte les saintes romaines – à l'exception de celles, comme sainte Agnès, qui ont le statut de saintes universelles – des programmes iconographiques mais aussi des *flores sanctorum*» (p. 50).

O capítulo III começa por abordar a questão do martírio nos *Flores sanctorum* espanhóis. A Autora salienta que, no final do século XVI, a Igreja católica «entrepren une politique du martyre de deux manières. La stratégie de diffusion éditoriale de l'exemplarité martyriale était destinée non seulement à inciter les croyants à temoigner de leur foi dans l'imitation du sacrifice christique, mais aussi, plus simplement, à faire admirer les martyrs de la foi catholique aux fidèles et aux réformés ainsi qu'à mettre en évidence la continuité de l'histoire de l'Église primitive» (p. 53). A divulgação das *vitae* destas santas é, portanto, uma necessidade na Época da Contra-Reforma. Contudo, é importante notar o lugar reservado às santas virgens e mártires na literatura hagiográfica espanhola, através de uma cuidada análise das várias recolhas de «vidas» de santos que foram editadas nesta época. Por exemplo, Alonso de Villegas, no seu *Flos sanctorum*, editado pela primeira vez em 1577, soube conduzir com cuidado os «interesses» da Igreja de Roma e das igrejas diocesanas, no tratamento das santas virgens e mártires. Santo Acisclo e Santa Vitória de Córdoba, Santa Engrácia de Saragoça, Santa Eulália de Barcelona, Santa Eulália de Mérida, Santa Leocádia de Toledo, Santa Justa e Santa Rufina de Sevilha, Santa Marina figuram, todas elas, no quarto volume deste florilégio de santos, numa proporção igual à dos seus equivalentes masculinos (p. 59). Por sua vez, o *Flos sanctorum* coligido por Pedro de Ribadeneira, publicado pela primeira vez em 1599, «est davantage que le précédent un reflet de la dévotion des saintes de Rome que des cultes universels puisqu'à l'exception de sainte Leocadia, presque la moitié des saintes vierges et martyres qui trouvent leur place dans ce recueil sont des figures romaines – sainte Prisca, sainte Agnès, sainte Émérentienne, sainte Prudentienne, sainte Rufine et sainte Seconde, sainte Praxède, sainte Susanna, sainte Sabine, sainte Cécile, sainte Félicité, sainte Bibiana et sainte Anastasia – , soit douze saintes sur vingt-neuf» (p. 59). Ainda que a presença de santas virgens e mártires espanholas seja muito discreta na obra hagiográfica de Pedro de Ribadeneira, Cécile Vincent-Cassy considera ser possível afirmar que aquele religioso, enquanto membro espanhol de uma muito romana Companhia de Jesus, desempenhou um papel de «intermediário» entre Roma e Espanha (p. 59).

Muito ligada a Ribadeneira estava a rainha Margarida de Habsburgo, mulher de Filipe III, a qual chega a Espanha em 1599, e «reçoit la mission de diffuser le modèle des saints et des saintes vierges et martyres qui s'est fait jour à Rome

dans la dernière décennie du siècle qui s'achève» (p. 61). Graças ao contacto com Margarida de Habsburgo, Pedro de Ribadeneira e Bartolomé Cairasco de Figueroa, autor de *Templo militante, festividades y vidas de Santos, declaración y triunfos de sus virtudes, y partes que en ellos resplandecieron*, cujas primeira e segunda partes foram editadas em 1603, e a terceira parte em 1609, aproximam-se da sociedade de corte feminina espanhola, que imita o comportamento da rainha e dos outros elementos femininos da casa de Áustria.

O eco da apologia oratoriana das santas virgens e mártires alcançou um notável sucesso graças ao impulso dos membros femininos da casa de Áustria. Os conventos reais das Descalzas Reales e da Encarnación, fundados, respetivamente, por Joana de Áustria, irmã de Filipe II, em 1552, e por Margarida de Habsburgo, em 1611, inspiram-se no modelo romano de santidade feminina, difundindo a sua devoção às santas da «cidade eterna» e encomendando representações destas figuras, segundo o modelo formal vigente em Roma, por volta de 1600. É, sobretudo, ao nível da exaltação do martírio que o convento da Encarnación manifesta uma grande proximidade não só com a Igreja de Roma, como também com a espiritualidade jesuíta. Entre 1616 e 1621, Filipe III ofereceu à comunidade de agustinianas recoletas da Encarnación um conjunto de pinturas de mártires dos primeiros séculos do cristianismo, inspirado no ciclo de frescos que, executado em Roma, em 1583, por Il Pomarancio, na nave de Santo Stefano Rotondo, a igreja do colégio jesuíta germano-húngaro, foi esculpido, em 1585, por Giovanni Battista di Cavallieri.

Pondo em evidência a definição de virgindade apresentada na patrística, em geral, e nos textos de Santo Ambrósio, em particular, a Autora defende, no capítulo IV, intitulado «La virginité des saintes», que as representações das santas virgens e mártires existentes nos dois conventos reais atrás referidos refletem grandes semelhanças com as dos arcanjos, cujo culto estava então em plena expansão. As figuras das santas encontraram nesta aproximação iconográfica e teológica a noção de «monarquia da alma» e de «Corte celeste»: deste modo, as santas virgens e mártires foram definidas como modelos angélicos defensores das almas dos fiéis junto de Deus, assumindo assim a função de *patronus* associada aos anjos na Antiguidade tardia e revitalizando a de intermediárias terrestres por excelência. Através daquelas, os conceitos de «patronage» e de «martírio» alcançam uma expressão e uma definição comum: as santas virgens e mártires eram as «princesas celestes», protectoras da monarquia hispânica. No contexto da propaganda da *pietas austriaca*, durante os reinados de Filipe III e de Filipe IV, e da reivindicação de um vínculo privilegiado com o céu, o culto das santas virgens e mártires espanholas conheceu assim o seu momento de glória. Será este o objeto de estudo na segunda parte da obra, «Patronage, martyre et royauté

en Espagne au XVII<sup>e</sup> siècle», constituída pelos capítulos V e VI.

O capítulo V, intitulado «Saintes et saints martyrs d'Espagne» (p. 173-237), aborda a questão da construção da santidade hispânica, projecto histórico iniciado no reinado de Filipe II. Da Galiza à Andaluzia, centenas de representações pictóricas de santas virgens e mártires mostram que as cidades e as dioceses de Espanha responderam à promoção romana, ao defender os cultos locais das suas santas padroeiras. A santidade universal exposta por Antonio Gallonio e pelos autores de *Flores sanctorum* traduz-se numa miríade de figuras locais ou regionais, cujo culto beneficiava assim de um novo alento. A exaltação da santidade hispânica utilizou infinitamente os critérios de virgindade e de martírio das suas figuras locais: Santa Marina de Orense, Santa Justa e Santa Rufina de Sevilha, Santa Casilda de Burgos, Santa Eurosia (ou Orosia), Santa Elena e Santa Centolla, Santa Engracia de Saragoça, Santa Eulalia de Barcelona, Santa Eulalia de Merida, Santa Flora e Santa María, Santa Leocadia de Toledo, Santa Librada, Santa Nunilón e Santa Alodia, Santa Vitória de Córdoba. Deste modo, nas quatro primeiras décadas do século XVII, as santas virgens e mártires espanholas foram redescobertas e cada igreja em particular esforçou-se em reinventar ou em reafirmar a relíquia dos seus mártires, tendo em vista a «canonização» do seu culto.

No capítulo VI, «La royauté comme critère hagiographique» (p. 239-270), Cécile Vincent-Cassy defende que a santidade das virgens e das mártires «devint un espace politique investi par la représentation du pouvoir royal» (p. 402). Com efeito, a representação monárquica feminina associou-se à da santidade para tornar-se num critério universal: o «patronage» das santas virgens e mártires no território espanhol estava de tal modo ligado à noção de condição real, que se aproximou do conceito de soberania monárquica (p. 402). A Autora chama a atenção para o culto real de Santa Casilda, que teve início, ao que parece, quando Isabel de Portugal, filha de D. Manuel I e mulher de Carlos V, manifestou uma particular devoção para com o seu santuário (p. 239), de Santa Orosia e de Santa Engracia, rainhas e padroeiras de Aragão (p. 249-255) e os cultos de Santa Margarida e de Santa Marina, que, na verdade, são a mesma santa (p. 256-262): as santas virgens e mártires tornaram-se, assim, modelos de realeza. Esta evolução foi visível não apenas na iconografia, através da omnipresença da coroa de ouro, mas também na concepção das representações literárias. Paralelamente à expansão e à transformação do modelo, o discurso sobre a santidade das virgens e mártires foi assumindo formas de expressão *a priori* profanas, como o teatro, a pintura e a poesia, as quais serão estudadas na terceira parte da obra, intitulada «L'image des saintes vierges et martyres au XVII<sup>e</sup> siècle», e que se encontra dividida em três capítulos: «Les comedias de santas vírgenes y mártires

et l'image» (p. 277-333), «Le portrait de la sainteté dans la peinture (la sainteté présente)» (p. 335-363) e «La divinité des saintes vierges et martyres, réflexion sur les séries zurbaranesques» (p. 365-399).

O capítulo VII estuda a relação das *comedias de santas vírgenes y mártires* com a imagem. Colocando em cena heroínas cuja santidade é essencialmente definida pela constância da recusa perante os avanços masculinos, os autores de peças hagiográficas consagradas a santas virgens e mártires elaboraram uma poética particular: a de um movimento, o qual coincide, muitas vezes, com a ideia de uma peregrinação em direção à santidade, na qual os espectadores são também participantes. Estes são convidados a acompanhar a santa nos movimentos que esta executa no palco, no sentido físico, mas também metafórico: é um caminho de perfeição e de purificação virginal. As santas virgens e mártires são também definidas como esposas de Cristo: a última cena representa as núpcias místicas da heroína com o seu Esposo, abandonando aquela o plano terrestre para aceder ao plano da santidade. As *comedias de santas vírgenes y mártires* representam, deste modo, a passagem da ação à *aparencia*.

No capítulo VIII, dedicado ao estudo do retrato da santidade na pintura, a Autora afirma que as séries de painéis independentes de santas virgens e mártires pintadas por Zurbarán, cujo exemplo mais significativo é a igreja de Santa Clara de Carmona, foram concebidas, à semelhança do *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y mémorables varones*, do sevilhano Francisco Pacheco, como um conjunto harmonioso de retratos: elas devem ser interpretadas como livros ilustrados destinados à leitura. Se todos os retratos desenhados por Pacheco evocam a glorificação da cidade de Sevilha, os retratos de santas virgens e mártires executados segundo o modelo de Zurbarán remetem o espectador para a origem da sua imagem, ou seja, Cristo, «*retratado muy al vivo*».

No último capítulo da obra, Cécile Vincent-Cassy realça que a santidade das mártires, na época da Contra-Reforma, é um retrato do céu, na medida em que o seu martírio constitui um símbolo da sua Fé: as santas tornam-se espaços da meditação de Cristo (p. 374). A Autora sublinha também a importância que a *vera effigies* foi adquirindo a partir do século XVII, na medida em que se afirma como uma passagem obrigatória no processo de comprovação de santidade. As santas virgens e mártires definem-se como retratos do caminho do céu, tal como a literatura espiritual do século XVII divulga a metáfora do caminho percorrido pela alma em direção a Deus.

Na parte final da obra, a Autora conclui que cada representação de santas virgens e mártires constitui uma forma de refazer o seu processo de santidade e de (re)inventar os seus corpos, através de palavras e de imagens, tendo em vista

a veneração dos fiéis.

Gostaríamos ainda de chamar a atenção não apenas para a vastíssima bibliografia, mas também para o anexo que contém os resumos das *legendae* das santas virgens e mártires estudadas e para o CD que nos permite consultar a riquíssima e abundante iconografia tratada ao longo da obra.

Por tudo isto, esta obra de Cécile Vincent-Cassy é, não só pela sua originalidade, como também pela sua pertinência, um importantíssimo estudo de representações iconográficas e literárias de santas virgens e mártires, consistindo a sua abordagem exemplo a ser seguido por Autores que se dediquem à investigação na mesma área.

**Paula Almeida Mendes**

Bolsista de Doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
Investigadora do CITCEM  
paula\_almeida@sapo.pt