

Recensões

Ángel GÓMEZ MORENO, *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mio Cid a Cervantes)*, Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert (Colección Medievalia Hispánica, vol. 11), 2008, 288 pp.

Esta obra es fruto del deseo del autor de profundizar en las vidas de los santos, para destacar la importancia e influencia de la hagiografía en la literatura española de la Edad Media y el Siglo de Oro. Intentando, además, colmar una laguna de los estudios hispánicos: el contraste entre la hagiografía y la literatura, sin olvidarse de referencias de tipo cultural, artístico, folklórico y antropológico.

La línea directriz del trabajo lleva a Gómez Moreno a «destacar el carácter seminal de la materia hagiográfica y a denunciar su llamativa marginación... resultado del divorcio cultural que supuso para Europa la Reforma quinientista» (p. 10).

No es este un estudio filológico riguroso, puesto que no revela con exactitud las fuentes primarias utilizadas, ni se apoya en un aparato crítico. Es un trabajo en el que se aportan claves interpretativas, se determinan «los motivos exactos sobre los que se monta una *vita* para perseguir luego su presencia en el vasto ámbito de la ficción literaria» (p. 13), se analizan influencias y se agavillan datos y materiales hagiográficos.

A lo largo de los 12 primeros capítulos de este intenso estudio, que se divide en un total de 19, el autor revisa los rasgos coincidentes entre la figura del santo y la del héroe; y argumenta el hermanamiento entre hagiografía y ficción narrativa.

Analiza en primer lugar (Capítulo 1: *La hagiografía, un útil para el análisis literario*, pp. 17 a 28) la importancia de la hagiografía para el análisis literario, que hasta hace unas décadas había estado apartada de las investigaciones histórico-filológicas, y limita las fuentes hagiográficas de las letras castellanas que va a usar.

El segundo capítulo (*Relato hagiográfico y ficción literaria*, pp. 29 a 49) aborda las distintas formas que adoptan las vidas de santos y destaca el carácter híbrido del relato hagiográfico. Además de realizar una exhaustiva comparación entre el santo y el héroe, y demostrar que la relación entre ambos se da de diversas maneras.

En el tercer apartado del trabajo (*Virtud heroica y virtud hagiográfica*, pp. 50 a 64) aborda la influencia de las leyendas épicas y novelescas sobre los relatos hagiográficos; ya que «santos y héroes se ven forzados a superar las continuas pruebas a que son sometidos por fuerzas adversas, contrarias al principio del bien y del orden» (p. 53) y ambos son capaces de dominar la voluntad de los animales sin esfuerzo; por lo que Ángel Gómez hace un recorrido por distintos pasajes épicos y hagiográficos en los que se destaca la presencia de diversos animales (león, ciervo, pez, pájaro...), por su capacidad de captar la presencia de la divinidad en el santo o el héroe.

Afronta a continuación (*Rebeldes y arrojados, generosos y justicieros*, pp. 65 a 74) la rebeldía contra el poder establecido, como norma en la vida de los santos mártires y los héroes y motivo paradigmático de relatos hagiográficos y épicos. Concluyendo que tanto en el santo como en el héroe destaca la capacidad para resolver situaciones desesperadas, corregir injusticias o premiar a los que lo merecen.

Analiza después el suave aroma -que acompaña al héroe y al santo - y el sueño premonitorio (*Las pruebas de santidad: el sueño premonitorio*, pp. 75 a 82) o las visiones durante el sueño, como pruebas de la heroicidad o santidad de los protagonistas de estos relatos; e incide «en la importancia del onirismo, que se convierte de nuevo en común denominador de la hagiografía, el cuento, la épica y la novela» (p. 82).

Tras comprobar que el sueño premonitorio es un ingrediente básico de la hagiografía y la épica, examina (*Taumaturgia, verdad histórica y verosimilitud*, pp. 83 a 96) otros motivos comunes al universo hagiográfico, novelesco y heroico: la decapitación (santos cefalóforos) asociada a la santidad, el aviso divino ante la inminencia de la muerte y los signos extraordinarios que acompañan al nacimiento o muerte del héroe o del santo.

El séptimo capítulo está dedicado a la niñez del santo y al tópico *puer/senex* (pp. 97 a 114). Destacando las marcas que revelan la gracia de estos niños y que son fundamentales en las anagnórisis. Y «la importancia que tiene que una mujer virtuosa, a ser posible la propia madre, amamante al santo y a otros personajes excepcionales» (p. 99). Concluyendo que el héroe novelesco o épico y el santo lo son desde la cuna o desde antes de su nacimiento. Al mismo tiempo que se analiza la rápida madurez de héroes y santos, que en su perfección son sabios desde niños - bien por estudio bien por gracia divina -, abundando en el tópico del *puer/senex*.

De las virtudes hagiográficas se trata en el capítulo 8 (*Un camino de perfección*, pp. 115 a 131): la capacidad de predecir la muerte propia o ajena, las apariciones y milagros, la longevidad y la incorruptibilidad del cuerpo tras la muerte.

Coteja el autor en el noveno capítulo (*En todo momento, la pujanza de la novela*, pp. 132 a 147) la influencia de las vidas – que tienen una constitución originalmente novelesca – sobre la ficción novelesca: la fascinación por la figura del Rey Pescador, el retiro eremítico, la discreción de las mujeres santas y la capacidad de soportar crueles torturas.

El estudio de género tiene cabida en el capítulo 10 (*Estampas de la santidad femenina*, pp. 148 a 163), en el que se analiza la virtud de las santas, la importancia de la discreción, el tópico *puer/senex* en la mujer, la atractiva y conocida figura de la santa pecadora o tremebundos casos de incesto padre-hija.

Las historias truculentas que aparecen en las *vitae* son las protagonistas del capítulo 11 (*En los límites de la truculencia*, pp. 164 a 176): las relaciones prohibidas, el fenómeno de las santas travestidas, la mujer pérfida que causa la muerte de un santo o de una santa travestida y los casos de partos únicos de ocho o nueve hijos.

Destaca en el capítulo 12 (*Píos, castos y fuertes*, pp. 177 a 190) la importancia de la preservación de la castidad y la pureza, para cumplir acertadamente los designios divinos; llegando al extremo de observar la castidad en el matrimonio. La belleza física de los santos se analiza como un correlato de la belleza de espíritu. Se examina también a los santos fuertes, que proceden de la milicia o toman las armas para defender su fe. Y se recuerda la importancia de las reliquias, que llegan a provocar pleitos entre cenobios.

Llegados al capítulo 13 (*Viajes y obstáculos: hagiografía y novela*, pp. 191 a 201), el autor pasa a estudiar una leyenda concreta, que le servirá para pasar revista a otras *vitae* con características comunes a la de S. Antolín mártir, patrón de Palencia. Analiza el motivo de la barca encantada – que traslada vivo o muerto al santo –, el de la huida – que motiva separaciones y posteriores reencuentros – tanto por tierra como por mar. Y muestra que son «mayoría aplastante los héroes y mayoría notable los santos que van de camino por una u otra razón», pues uno de los motivos literarios con más éxito es el que «igual a nuestra existencia a una peregrinación a lo largo de un *iter vitae*; por ello no es extraordinaria su presencia en la hagiografía» (p. 198). En este capítulo y en el precedente nos da pruebas que articulan el relato épico, el novelesco o el hagiográfico.

En el capítulo 14 (*Objetos de culto y lugares sagrados*, pp. 202 a 210) trata otro motivo frecuente en los relatos hagiográficos, que es el hallazgo de una gruta, donde se descubre el cuerpo del santo o una imagen, que llevará a la posterior fundación de un santuario o de una ermita. Es común que en el hallazgo intervenga algún animal. Y llega a la conclusión de que una abrumadora carga

ficticia lastra en ocasiones las vidas de los santos, haciendo que la hagiografía se enriquezca con material literario, folklórico o antropológico; y que su estudio sea más apasionante, si cabe.

Al principio de la obra el autor llamaba la atención sobre la influencia de la Biblia en la literatura occidental y llegando casi al final de la misma (*Omnipresencia de la leyenda hagiográfica*, pp. 211 a 222), tras el repaso que ha llevado a cabo, concluye que «en el pasado, a la penetración de las Sagradas Escrituras sólo cabía comparar la de la literatura mariana y, sobre todo, la de la literatura hagiográfica» (p. 212). Y considera que en la literatura hagiográfica hay un doble propósito con respecto al público: «edificar por medio de vidas ejemplares, deleitar con un esmerado uso del lenguaje y buscar la evasión propia de la ficción narrativa, con los efectos de sorpresa y admiración derivados de la presencia de *mirabilia*, ingredientes que las *vitae* ofrecen a su público desde las primeras comunidades cristianas hasta más allá del Medievo» (p. 213). Y que la presencia de la mujer es muy relevante en la hagiografía, sea como autora, como lectora o como personaje (pp. 216 a 218). Para acabar reconociendo que hay temas fundamentales que se han quedado irremediamente en el tintero: la religiosidad popular, el culto de los santos y sus trasuntos en clave paródica.

Plantea en el capítulo 16 (*Impregnación hagiográfica y narrativa*, pp. 223 a 234) la importancia de las vidas de los santos para determinar «el desarrollo del estilo de los autores medievales y áureos... en términos de poética general y de creación literaria individual» (p. 223).

Y posteriormente se pregunta si la hagiografía también pudo determinar la estética de la literatura (*Una estética tremendista: entre acción y contemplación*, pp. 235 a 249), pues – sin duda – el tremendismo barroco y el tremendismo en general se pueden interpretar mejor con la ayuda de los textos hagiográficos. «Las vidas de los santos abundan en aspectos especialmente morbosos y truculentos, verdaderamente enfermizos desde cualquier óptica» (p. 236).

En los dos últimos capítulos del libro (*Últimas prospecciones: los santos en la literatura y la vida*, pp. 250 a 262; *Algunas reflexiones al cierre*, pp. 263 a 266) el autor destaca el potencial educativo de la hagiografía, las claves literarias y simbólicas que nos ofrecen las *vitae*, la progresiva “nacionalización” de las mismas y su capacidad para acarrear y transmitir materiales de variada índole. Para concluir que la lectura de las vidas de los santos sirve, además de todo lo dicho a lo largo del estudio, «para no sorprenderse ante ciertos hechos literarios» (p. 263). En último lugar se añade un índice de nombres (pp. 267 a 283).

En conjunto, destacamos el estudio del profesor Gómez Moreno por atender a esta parcela de nuestra literatura – la hagiografía – que está cobrando mayor importancia en los últimos tiempos; y por mostrarnos la importancia que el estudio más exhaustivo de las *vitae* tiene para la literatura en su conjunto. A pesar de la importancia de este destacable trabajo, no podemos dejar de observar la falta de

una bibliografía final en la que se recojan las acertadas e interesantes referencias realizadas en nota a pie de página y un cierto desorden en la organización de los capítulos, al retomar o ampliar cuestiones que habían sido tratadas en anteriores apartados.

María Eugenia Díaz Tena

Recensões

Eduardo Javier Alonso Romo, *Luis de Montoya. Un reformador castellano em Portugal*, Guadarrama (Madrid), Editorial Agustiniana, 2008, 164 pp.

Nunca louvaremos bastante os esforços que se ponham em precisar a rede de intercâmbios que, ao longo dos séculos, em paz e em guerra, à sombra da política..., das festas..., dos negócios..., das manifestações culturais – a imprensa e o seu mundo de edição e negócio – ..., das relações pessoais..., da religião – além das doutrinas e dos sentimentos religiosos, os ensaios para programas comuns e em comum orquestrados (pensemos na extinção dos franciscanos conventuais, em 1568) –, se foi tecendo, cruzando fronteiras e, muitas vezes, desafiando leis, entre Espanha e Portugal e que, com os matizes próprios de outros regionalismos, contribuiu para a unidade peninsular. Será sempre possível discutir o sentido da tese, mas não eludir os factos. E desde esta perspectiva, Eduardo J. Alonso Romo, no campo imenso da história religiosa, tem sido um investigador incansável. Pensemos – e aludimos apenas aos trabalhos mais recentes – nos seus estudos sobre os discípulos de Juan de Ávila em Portugal – «Huellas avilinas en Portugal y en el oriente portugués» (*El Maestro Ávila*, Madrid, CEE, 2002) –, sobre S. Francisco Javier – «Biografias portuguesas de Xavier» (*Brotéria*, 163 [2006]) – e o fundador da provincia portuguesa da Companhia de Jesus – «El legado escrito de Simão Rodrigues» (*A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII. Espiritualidade e cultura*, Porto, 2004) –, sobre o biógrafo de Fr. Bartolomeu dos Mártires – «El verdadero Fr. Luis de Sousa (c. 1555-1632). El hombre y su legado escrito» (*Archivo dominicano*, 29 [2008]) e ainda sobre a ordem de Santo Agostinho em Portugal – «Luis de Montoya y otros agustinos amigos de los jesuitas en Portugal» (*La ciudad de Dios*, 218 [2005]), «Un espiritual castellano em Portugal: Luis de Montoya, OSA (1497-1569) (*Vida sobrenatural*, 87 [2007]), «Proyección en Portugal de los agustinos de Salamanca. ss. XVI-XVIII» (*Salamanca. Revista de estudios*, 57 [2008]).

Como terão já sugerido os últimos trabalhos citados, era absolutamente esperável que E. J. Alonso Romo, ampliando-lhes as perspectivas, dedicasse, pri-

vilegiando «las cuestiones relativas a la historia de la espiritualidad y su literatura» (p. 14), um volume autónomo ao grande reformador agostinho que, pese ao «relativo olvido» – porque não dizer grande? –, partilhou tempos, anseios e correspondência com gente de santidade e peso como um Seripando, Juan de Ávila, Inácio de Loyola, Pedro de Alcântara, Luis de Granada, Tomás de Vilanova, Tomé de Jesus...

Listando as suas obras impressas e, benemeritamente, localizando os respectivos exemplares que, com felicidade, utilizará, o autor examina as duas principais biografias do seu Fr. Luís: a que escreveu Fr. Tomé de Jesus «antes del verano de 1578», data em que embarcou com o rei Sebastião para o norte de África – dadas as circunstâncias atribuladas da longa preparação do embarque talvez devamos pensar que a redigiu muito antes – e que, continuando inédita, aproveitou Fr. Jerónimo Román na sua conhecida *Historia de la vida del muy religioso varón Fray Luys de Montoya*, Lisboa, António Álvares, 1589. Como alerta ao leitor (p. 16), muito próximas ambas da personalidade e dos factos historiados, o que deveria impedir que «sea demasiada la “fermentación hagiográfica”, antes, em nosso entender, com «milagros e historias maravillosas», favoreceram-na ainda assim o suficiente – um mais que o outro, é certo – para que, como sublinhava D. Fr. Aleixo de Meneses ao anotar as diferenças entre elas (p. 15-16), fossem, cada uma a seu modo, textos de meditação e imitação, que era a lição que ofereciam aos seus mais imediatos leitores de tempo e mentalidade, os religiosos agostinhos.

Depois de repassar o «estado da questão», abre «su sendero» através da biografia de Montoya – do seu Belmonte natal à Salamanca onde estuda, se «converte» e professa – curiosamente é a voz de uma mulher devota que o decide a esse passo, o que nos recorda outros «sinais» de moção que a hagiografia tanto gostou de explorar, a começar por Francisco de Assis –, onde é mestre de noviços e donde passa a prior da casa de Medina del Campo (p. 19-35). Prior pouco interveniente nas materialidades do convento (p. 38) – louvemos a «devoção» posta por E. J. Alonso Romo em nos ir informando dos vestígios e vicissitudes por que foram passando, ao longo dos séculos, as diversas casas que habitou Fr. Luis (p. 24, 37, 39, 59-60, 67) –, pregador assíduo, confessor de gente da banca medinense, promotor da evangelização agostiniana na Nova Espanha documentam a sua acção (p. 37-42). São tempos de algum milagre (p. 39) e de escrita publicada – *Meditaciones de la Pasión para las siete horas canónicas*, Medina, 1534, acompanhada de uma *Doctrina que un religioso envio a una amigo suyo*, obrinha esta que tinha, precisamente, por destinatário um homem da banca, Rodrigo de Dueñas (p. 40-41).

É deste clima em terra de negócios que o colaborador do futuro S. Tomás de Vilanova se vê destinado a ocupar-se de outros negócios e em terra estranha: o Portugal que, sob o ceptro de um João III cujo empenho de reformações o levava a empenhar-se em reformar o que, alguma vez, não necessitava de reforma – *vide* a opinião do austero Fr. Juan Hurtado sobre a reforma dos dominicanos –, lhe

propunha, na companhia de Fr. Francisco de Villafranca, ocupado este pelo rei «Piedoso» «en negócios del reino» (p. 47) – não seria possível precisar o cronista? –, a reforma dos agostinhos portugueses (p. 43-55). Durante os seus 34 anos que passou em Portugal foi esse, com dificuldades várias (p. 49, 50, 51, 52, 58) e resultados palpáveis – a fundação do «estudo» dos agostinhos na reformada universidade de Coimbra (p. 48, 60-64) – o seu alvo que há que ver apontar a esse «círculo de espiritualidad renovadora y de corte afectivo» (p. 88) que, devido, principalmente, aos notáveis estudos de Melquíades Andrés, se vem designando por «recogimiento» (ainda que convenha, algumas vezes, tal como para a *devotio moderna*, não fazer brotar das suas raízes correntes de espiritualidade e de sentimento religioso dos séculos XVI e XVII que, coincidentes nas suas fórmulas, formulações e, por vezes, cronologias, têm tradições mais próprias). Como exemplo dos raríssimos «lunares» deste belo estudo, lastimemos que E. J. Alonso Romo não se tenha demorado a precisar em que consistiu, numa ordem que, indubitavelmente, tinha «altos exponentes intelectuales» (p. 49), esse «fomentar los estudios» (p. 48). Gostaríamos de ver nomes..., orientações..., que – em consequência? – o caso trágico de Fr. Valentim da Luz – doutrinas – (p. 77-78) e a rebeldia de Fr. Sebastião Toscano – homens e/ou doutrina? – (p. 51-52) sugerem. Seripando, com o seu peso e prestígio de geral e cardeal nem sempre foi visto por árvore de boa sombra, mesmo que hoje saibamos calibrar algumas das suas propostas teológicas, como mostram os estudos de A. Prosperi e V. Grossi (A. Gestaro, coord., *Geronimo Seripando e la chiesa del suo tempo*, Roma, 1997).

Atractivo da corte – reais ou senhoriais, as cortes, como é bem sabido, sempre procuraram atrair reformadores e profetas amigos de reformas... –, Fr. Luís de Montoya foi, durante dois anos que lhe pareceram mil (p. 67) e nesse privilegiado círculo conservou a *fama sanctitatis* que, como de costume e, geralmente, com justiça, levava príncipes e povo a pedirem ou a assaltarem os despojos mortais de um «santo» para dele conservarem relíquias que, como se sabe, também são memória (p. 69). Uma memória que, com benefício nosso, E. J. Alonso Romo se encarrega de avivar ao recensear alguns dos discípulos portugueses de Fr. Luís, em que se contam não só homens de governo da ordem, mas também autores de obras de espiritualidade e ainda alguma devota, como Maria Raimundes (p. 71-80). Antes de entrar na análise do autor espiritual, E. J. Alonso Romo dedica um importante capítulo ao «Amigo de San Ignacio y de los jesuítas» (p. 81-89).

Reconhecendo, certamente, quanto «la cercania espiritual a la entonces naciente Compañía de Jesus es común a casi toda la vanguardia religiosa de la época» (p. 81), o autor particulariza esse acercamento em várias etapas. Uma primeira, indirecta, quando, estando já Montoya em Medina del Campo, Inácio andou por Salamanca (1527). Então, o estudante e peregrino terá sido assunto de conversa entre agostinhos que dele poderão ter falado a Fr. Luís. Não custa a crer que assim fosse, mas duvidamos que, com as excepções possíveis e hoje, ao

parecer, desconhecidas, não teriam sido, em geral, comentários favoráveis. Pensemos nas reacções contrárias que apadrinharam os agostinhos de Zaragoza... e nas suspicácias iniciais do agostinho Tomás de Vilanova... Inácio é preso nesse ano por alumbrado ou coisa que a isso se assemelhava em opinião de inquisidores..., processado..., e mesmo se inteiramente absolvido, levou, durante muitos anos, como muitos dos seus, às costas – ainda em dias em que a Companhia já tinha sido aprovada por Paulo III – a fama de ter fugido de Espanha para não cair nas malhas da inquisição... Dessa fama ainda se fazia eco, a dar crédito a P. de Rivadeneira e E. Nieremberg e, sabemo-lo agora, já evocava, em 1947, M. Bataillon (*Les Jésuites dans l'Espagne du XVI ème siècle*, Paris, 2009), o Dr. Miguel de Torres, como motivo da sua resistência a acercar-se de Inácio em Roma (nunca antes de 1543, se a intervenção de Juan de Vega não for uma piedosa fantasia dos cronistas, tradutora da importância, bem real, aliás, que esse embaixador imperial, desde esse ano em que chegou a Roma, assumiu nas coisas da Companhia). De qualquer modo, como ressalta E. J. Alonso Romo, tempo, expansão, obras e letras da Companhia e contacto pessoal com Inácio aquando da viagem do P. Montoya a Roma depois do capítulo geral da sua ordem em Bolonha (1551-1552), permitiram-lhe tratar pessoalmente o fundador da Companhia e, o que é mais importante, com ele manter, com um respeito e admiração que sempre recordará (p. 83), umas «conversaciones» que, como não sabemos se os fez, seriam «el grado ínfimo» dos *Ejercicios*. De qualquer modo, alguma correspondência entre os dois, explorada por o autor, permite assinalar o impacto espiritual causado por Inácio em Montoya, perceber melhor as relações dos agostinhos com os jesuítas em Portugal e, como esperamos da investigação de Alonso Romo, a influência dos *Ejercicios* nas obras de espiritualidade de Fr. Luís e de alguns dos seus discípulos. Entretanto, saudemos a anunciada preparação do *Chronicon* do P. J. Polanco (p. 82).

No 9º e 10º capítulos – «Escritor enamorado de Jesus» (p. 91-114), «Las obras de los que aman a Dios» (p. 115-121) –, o autor examina, do ponto de vista da história da espiritualidade e da editorial, a obra literária do P. Montoya, um escritor, que se bem interpretamos a Fr. Jerónimo Román, seria mais bem «recebido», leia-se estimado, em Portugal do que em outros reinos (p. 91) ... E, neste sentido, serão sempre de reter, como grandes coordenadoras da sua obra – a já referida *Meditación de la Pasión*..., as quatro partes de *Vida de Jesús* (1565-1566) ..., *Obras de los que aman a Dios* (1565) – as influências recebidas de Santo Agostinho (p. 92, 118-119) – e seria interessante algum dia ler o seu Santo Agostinho à luz das propostas teológicas de Seripando –, as do pseudo-Boaventura (*Meditaciones de la vida de Cristo*) e do pseudo-Tauler (*Ejercicios sobre la vida e pasión de Jesu Cristo*) – textos tão difundidos no Portugal dos seus dias em latim e em vulgar – e do mestre de todos estes últimos, S. Bernardo (p. 98, 134), cuja influência tantas vezes nos esquece. E. J. Alonso Romo sugere ainda que seria de «afinar» a presença da *Vita Christi* de Ludolfo de Saxónia – um repositório de

temas boaventurianos – e das *Meditationes de vita Christi* do agostinho Jordán de Sajonia. E porque não do *Stimulus amoris*, de largas tradições e traduzido e editado em Portugal em 1550? E lembremos que em Portugal podia Fr. Luís ler textos espirituais que, nos seus dias, não podiam circular em Espanha... Diante da possibilidade da influência de tais mestres, percebemos que, textos na mão, o autor sublinhe, nessas obras em que o lado prático acompanha a finalidade divulgadora (p. 92-94), a afectividade, uma afectividade que nos parece comum à «escola» dos agostinhos portugueses (pensemos em Fr. Tomé de Jesus, igualmente tão devedor dos mestres referidos), que domina a exposição cristocêntrica e as propostas de contemplação da vida de Cristo (p. 95, 97, 100). A devoção e o inerente culto à Eucaristia (p. 139-140), temas intimamente ligados ao cristocentrismo de Fr. Luís, dele fazem – e, em tempos de reforma católica, não se esperaria outra coisa – um fervoroso partidário da comunhão frequente, tão fervoroso que, com uma imaginação digna de um Fr. António de Guevara..., não duvida em propor a Virgem Maria, «comulgando cada dia con viva fe y encendida caridad», como convidativo exemplo de uma prática a seguir (p. 109).

O autor dedica ainda um breve capítulo (11º) a examinar (p. 123-131) quer «otros textos» menos conhecidos – *Consejos e Testamento espiritual* – dedicados aos agostinhos portugueses, quer «textos inéditos y textos perdidos». Entre estes, lastimemos o desaparecimento dos seus *Sermones* que continuariam a documentar a sua devoção mariana, inclusivamente na sua dimensão imaculista, e seu «memorial» que, ao lado dos de Inácio de Loyola e de Pedro Fabro, seria um documento de primeira ordem para conhecer não só o religioso, mas também o clima espiritual em que foi vivendo. E não deixa de ser curioso que, em anos em que os pais nobres procuravam dar aos seus filhos que partiam para a corte ou para a guerra, uma «instrução» – por vezes, dita conselhos..., advertências..., lembranças – em que, sapientemente, elencavam os conselhos de comportamento – ético e não tanto de boas maneiras – que reputavam essenciais para bem «representar» nesses mundos que se lhes abriam, encontremos Fr. Luís de Montoya também enunciar e comentar uma série de «reglas», de carácter sapiencial que, destinadas «a mostrar el camino más seguro» aos «que se recogían a los monasterios», «también son provechosísimas a cualquier hombre cristiano» (p. 124) ... «Con ninguno se ha de porfiar» ..., «Amar el silencio y hablar poco» ..., «No reír demasiado» ..., «Huir de la familiaridad de los superiores» ..., «Juntarse a buenas compañías y fijarse en ellas»... são alguns dos aforismos que podem, com alguma variante, encontrar-se em muitas «instruções» dos séculos XVI e XVII.

O «perfil espiritual» do P. Montoya (p. 133-144) permite ao autor não só recapitular alguns dos traços da sua espiritualidade que deixara sublinhados, mas ainda destacar circunstâncias de vida que nele eram de oração – «andariego» ..., constante trabalho..., *ora et labora*..., o canto não litúrgico como meio de oração e contemplação enquanto caminhava e contemplava a natureza (uma afinidade

com, entre outros, Fr. Bartolomeu dos Mártires) ..., a sua discrição..., a moderação penitencial..., a sua pobreza de pessoa e cela (verificada à hora da sua morte) ..., etc.

A morte e exéquias de Fr. Luís (7.9.1569), como a de muitos outros varões com *fama sanctitatis*, geraram, como era previsível, toda uma série de manifestações de dor acompanhadas dessa ânsia popular de ver e tocar pela última vez o seu corpo e de relíquias dele e das «sus cosas» (p. 148-149). A sua morte, se não parece ter sido vista como um castigo mais que nesses dias caía sobre uma cidade já «açoitada» pela pestilência, não deixou de ser considerada, como em outros casos, um sinal de que «había de venir algún mayor azote del que padecían». E, curiosamente, também no seu caso, as tentativas de canonicamente consagrar essa *fama sanctitatis* não tiveram sequência. E bem gostaríamos de ver explicitadas e explicadas as «cauteladas» de Fr. Tomé de Jesus sobre o assunto (p. 149).

Finalizada por uma bem organizada bibliografia, na qual o autor ainda nos oferece, em nota, a localização dos exemplares das obras do P. Montoya e das antigas biografias suas, a obra de Eduardo J. Alonso Romo é, como tentámos mostrar – e perdoe-nos o autor as impertinências –, um excelente exemplo dessas precisas sínteses em que o «estado da questão» se desdobra em eficaz roteiro de outras questões a investigar. Esperemos, então, pelo seu Fr. Tomé de Jesus...

José Adriano de Freitas Carvalho