

Giordano, María Laura (ed.), *Reforma católica y disidencia conversa. Diego Pérez de Valdivia y sor Hipólita de Jesús Rocabertí en Barcelona (1578-1624)*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2020, 215 págs. ISBN: ISBN 9788417696214

1. Com pleno sentimento de justiça pelo relevante significado científico e académico da publicação desta obra, desejaríamos, antes de mais, começar por felicitar a editorial, a coordenadora da edição e os diferentes autores envolvidos no excelente serviço prestado à comunidade, em termos de facultação de acesso a fontes inegligenciáveis da nossa história da espiritualidade ibérica, sobretudo pela cuidada apresentação e boas práticas aplicadas aos textos dos autores espirituais que aqui se editam. O próprio tipo de agradecimentos públicos e da epígrafe escolhida para a abertura deste livro parecem indicadores de circunstâncias felizes: boa envolvência existencial e familiaridade com a temática, interação e complementaridade orgânica dos diferentes investigadores dentro do percurso científico pessoalmente dirigido e dinamizado por M. Laura Giordano em torno a *Sor Hipólita de Jesús, biblista y teóloga catalana en el Siglo de Oro*.

2. Na sua *Introdução* geral à obra, Maria Laura Giordano situa criticamente duas categorias historiográficas nela pressupostas: uma, antiga e ainda “em construção”, a de reforma católica, desde pelo menos as aportações de Marcel Bataillon operativa e continuando a enriquecer-se de novos matizes; outra a de dissidência, útil “instrumento de análise histórica dentro da área católica”, incluindo, naturalmente, a dialética e relações do universo católico com itinerários de pertença e intercurso confessional com outros universos confessionais. Fazendo, nesta última, apelo a avanços conceptuais renovadores, recentes, tributáveis a Garcia Pinilla, Marcel Boeglin, David Kahn, Ignasi Fernández Terricabras e outros, bem como à própria releitura por si feita de textos de destacadas figuras do mundo social/eclesiástico de quatrocentos e quinhentos, Maria Laura Giordano enfatiza –e bem– algo que estudos “clássicos” do erasmismo ibérico haviam também ensinado: que o paulinismo escriturístico, independentemente do seu valor e uso intemporais, sobretudo por facultar uma “interpretação horizontal” da metáfora do corpo místico de Cristo, constituiria então discreto mas irrefutável sinal epocal de insatisfação e denúncia de todo o tipo de praxes sociais e legais discriminatórias vigentes, sobretudo resultantes dos preconceitos de “limpeza de sangue”. Como muito bem diz a autora, “a releitura da doutrina paulina latia em uníssono com uma contingência conflitiva e angustiosa” (cap. 1, p. 21), ainda que tenha sido tudo menos linear e sequencial –sublinhamos nós– o efeito da invocada caminhada de “desconstrução teológica da mentalidade de limpeza de sangue” nas práticas sociais e institucionais. Personalidades como a de Juan de Ávila antecipam e preparam o futuro de uma evolução eclesial que, por vezes, tarda, mas não costuma faltar…

De qualquer modo, sem a mínima hesitação, sintonizamos com a compreensível admiração da autora, quando, ainda neste mesmo lugar, exclamativamente, faz justi-

ça ao santo mestre e apóstolo da Andaluzia, com Diego Pérez de Valdivia e Hipólita de Jesús, um dos grandes objetos/protagonistas –de forma implícita ou explícita– da obra agora publicada, uma vez que, real e efetivamente, “o combativo paulinismo de Juan de Ávila” proporcionou um “valioso aporte” à nossa história intelectual e cultural (p. 21), ou não tenha sido o autor de *Audi Filia* uma das figuras chave da história da espiritualidade ibérica do século XVI.

Seja-nos apenas relevado matizar –e bastante– a afirmação de que “depois do cisma luterano, a religião interior, fundamentada em S. Paulo, se converteu em Espanha no catalisador de todo culto ou prática não convencional e foi assemelhada a heresia ou a desordem social”. Tal como a metáfora do corpo místico de Cristo nunca perdeu a sua natureza de património comum revelado –e por isso veremos, do lado da ortodoxia militante, o “insuspeito” Melchor Cano a usá-la contra os perigos do luteranismo e Agustín Salucio a invocá-la para justificar os estatutos de limpeza de sangue vigentes (cf. Eugenio Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, Madrid, SEMYR, 2000, pp. 65-67)–, é também de constatação fácil que, independentemente de serem ou não gente de “sangue limpo”, se verifica marcado paulinismo e consequente cristianismo interiorizado em diferenciados autores de quinhentos, alguns, como Santa Teresa, bem expressivos já duma viragem cultural contra-reformística. Há bastantes anos, advertindo-nos contra generalizações excessivas, “a título de mero exemplo”, citava José Luís Abellán “los casos de Luis Vives, fray Luis de León, Juan de Ávila, Mateo Alemán, Francisco de Vitoria, fray Bartolomé de las Casas, Santa Teresa de Jesús, Miguel de Cervantes –todos ellos grandes espíritus del Siglo de Oro–, en quienes coinciden el no tener limpia de sangre y la defensa de un cristianismo esencial y tolerante” (*El Erasmismo Español*, Madrid, Espasa, 1982, pp. 131-132). Abonando-nos de demonstrações de José Adriano de Freitas Carvalho numa marcantíssima obra (*Gertrudes de Elfta e Espanha*, Porto, INIC, 1981, pp. 285-286), pela nossa parte, há já uma vintena de anos, ao tratarmos do apostolado de divulgação da oração mental e da busca dos caminhos unitivos em Portugal, cremos ter deixado bem documentado que, “ultrapassado o ponto álgido da tempestade anti-alumbrada e anti-recogida, a renovação religiosa do fim do século XVI ganha de novo uma orientação mística”, reforçada pelos reformadores do carmelo e pela consagração e adaptação aos novos tempos da obra devocional de Luís de Granada (*Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reação Portuguesa a Miguel de Molinos*, Porto, CIUHE, 2005, p. 25). Efetivamente, como estaremos lembrados, o próprio Marcel Bataillon ilustrou bem –em páginas de antologia– a arte com que aquele Frei Luís de Granada da ancianidade, autor da *Introdução ao Símbolo da Fé*, salvou e transmitiu para o futuro o seu próprio magistério sobre a oração interior (cf. *Erasmo y España*, Madrid, FUE, 1979, pp. 753-754). Afinal, abundaremos na mesma onda de pressupostos, já que, explicando a génesis da ideia que a conduziu a este livro, ao referir-se a Diego Pérez de Valdívía e a sor Hipólita de Jesús y Rocabertí, Maria Laura Giordano afirma muito segura e oportunamente: “El reloj de la historia marcaba la hora de los místicos, es decir de aquellos a quien Dios alimentaba con el “maná escondido” por decirlo com las palavras de Juan de Ávila. Su misión fue la de promover la centralidad de la raíz interior e inevitablemente subjetiva de la fe a través de la fuerza de una palabra regeneradora y de resituar el formalismo de la adhesión al rito y a las prácticas en el rango de los ‘efectos’ y no de las ‘causas’” (p. 24).

A história do *alumbradismo* ou a das diferentes formas de “adulteração” da tradição mística ortodoxa e dos fantasmas entrepostos como obstáculo à generalização

da vida devota e dos exercícios de piedade pessoal ao mundo laical, são afinal uma outra face do mesmo fenômeno. E que os caminhos da via unitiva não se dissipariam da larga tradição mística ibérica e ocidental, parece simbolicamente evidenciá-lo, ter saído em Lisboa, em 1731, dos prelos da Oficina da Música, a tradução portuguesa da *Teología Mística* do cartuxo lionês Hugo de Balma, ou seja, 217 anos volvidos da célebre edição de Toledo, em castelhano, desta mesma obra, então sob o título *Sol de contemplativos*, texto agora enriquecido de algumas anotações do mestre e discípulo da reformadora do carmelo, Jerónimo Gracián de la Madre de Dios.

3. A matéria desta obra inscreve-se realmente num dos grandes momentos de viragem espiritual reformadora católica no espaço ibérico, em consequência do apostolado e da pastoral de Juan de Ávila e de “um dos seus discípulos mais brilhantes, Diego Pérez de Valdivia, sacerdote baezano e professor na Universidade de Baeza [...] que em 1578 chegou a Barcelona, com a esperança de prosseguir a sua missão evangelizadora, depois de haver saído –doutrinalmente indemne, acrescente-se– de um processo inquisitorial do tribunal de Córdova”, arreigando-se então, em circunstâncias evocadas por Maria Laura Giordano, à cidade catalã, na qual o seu caminho se cruzou com o da religiosa domínica Hipólita de Jesus y Rocabertí, aí tendo transcorrido os derradeiros anos do apostólico varão, “os anos mais fecundos e talvez os mais serenos da sua atribulada existência” (cap. 2, p. 50).

Alvaro Huerga (*História de los Alumbrados*, V, Madrid, FUE, 1994, p. 201) aproxima-nos do ingente número de filhas espirituais que em Baeza ouviam S. Juan de Ávila e do impressionante peso proporcional entre número de beatas e dados demográficos globais da alta Andaluzia e da Extremadura espanhola. Ora, face aos escorilos da repressão, da desconfiança e do descrédito, com efeitos devastadores numa espiritualidade de tipo laical (cf. cap. 2, p. 52, nota 19), tal como no *Audi Filia* seu mestre tratara de defender a vida interior, incrementando investimento e vigilância do lado da ascética, também Diego Perez de Valdivia, em *Aviso de gente recogida* (Barcelona, Hieronimo Genovés, 1585), procurava pôr ordem e “salvar” um modo de vida muito generalizado mas sujeito a “grandes perigos” e abusos. Não defende aí, naturalmente, “novidades” na busca da santidade, antes a redescoberta de um caminho já trilhado, promotor da mulher, pelo acesso e iniciação à leitura, à oração mental, à contemplação, mas, entre outros aspectos preconizados, sem fuga à penitência e à ascética, e alheio a “invenções” e à “soberba espiritual”.

Com maior dureza em torno a 1558-1559, eram aqueles verdadeiramente “*tiempos recios*”, de desconfianças, intolerâncias e delações forçadas, em que tanto o calar como o falar envolviam perigo, “tempos de dolorosa opressão imposta às almas pela Inquisição que transformava em delito qualquer palavra imprudente...” (Marcel Baillaon, *Prologo a J. I. Tellechea Idígoras, Tiempos Recios. Inquisición y Heterodoxias*, Salamanca, 1977, p. 11). Mas tempos de rica fermentação renovadora, em que nem sempre se logra bem distinguir o contributo convergente de uma larga malha de diversificados arroios no caudal de um mesmo rio.

Nesta ordem de ideias, no quadro de uma geografia peninsular de fronteiras porosas e fáceis, do lado de Portugal, não nos admiraria que a escola de sacerdotes, de modelo avilino, que tanto marcou numerosos jovens depois ingressados na Companhia de Jesus, tenha sido aspiração e modelo do licenciado salmantino, Pedro de Santa Maria (+1564), cónego de S. João Evangelista, catequeta e pregador popular na cidade do Porto, cuja *Ordem e Regimento da Vida Cristã* (Coimbra, 1555), nas suas

propostas para o quotidiano laical abunda, textualmente, num paulinismo *recogido* e no “*modus orandi*” de Frei Luís de Granada. Na *Doutrina* do padre reformador lóio, como nos ambientes próximos à Companhia de Jesus, sempre aparece a autoridade de um nome então já ilustre, o do canonista Martín Azpilcueta Navarro, mestre conimbricense autor da *Selectio C. Novit. de Judiciis* (Coimbra, 1548), preleções das suas aulas em defesa dos direitos básicos dos autóctones do Novo Mundo, pelos princípios do direito natural, comuns a todo o homem. Como é sabido, o grande arcebispo de Toledo Bartolomé Carranza contou em Roma, como advogado fiel e intemerato da sua ortodoxia, dignidade e direitos, contra as manobras combinadas da inquisição espanhola e da política de Filipe II, com esse mesmo Doutor Navarro, cuja arca tumular se encontra na Urbe, à entrada da Igreja de Santo António dos Portugueses. Lembra oportunamente M. L. Giordano que Juan de Ávila, a pedido de D. Pedro Guerrero, arcebispo de Granada, escreveu sobre as *Causas y remedios de las herejías* (numa logica de memoriais para o concílio que também em Portugal foram suscitados aos mais destacados teólogos e às religiões). É talvez supérfluo lembrar ainda que Carranza foi teólogo e padre conciliar, que Navarro foi amigo comum de Guerrero e do arcebispo de Braga, Bartolomeu dos Mártires, e que estes dois últimos, ambos aprovadores sem reservas do *Catecismo de Carranza*, coligados com o cardeal de Lorena, se empenharam em Trento em prol “do partido reformista” (J. S. Silva Dias, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*, t. I, Coimbra, 1960, p. 83), ou, simplesmente, que Navarro e os padres da jovem Companhia de Jesus são paradigmático exemplo de adesão e reforço instrumental da reforma católica. De uma *ecclesia semper reformanda*, naturalmente sempre vivida, no seu seio, como insuficientemente reformada, mas cujas limitações dificilmente teriam levado Diego Pérez de Valdívia ao diagnóstico desanimado de esta se ter quedado numa fraude (p. 59).

4. De resto é muito significativa uma escolha editorial de Valdívia sobre a qual valeria a pena M. L. Giordano reconsiderar: o *in 8.º Libro de la breve relación de la vida y muerte exemplarísima de la princesa de Parma (de felice memoria con annotaciones de Diego Pérez de Valdivia)*, Barcelona, Hieronymo Genouez, 1587. Trata-se da vida composta em italiano pelo jesuíta português Sebastião de Morais, confessor de Maria de Portugal, mulher de Alexandre Farnese, Príncipe de Parma e Piacenza, traduzida para castelhano por Francisco de Alvarado – cf. Maria de Lurdes Correia Fernandes, *A Vida de Maria de Portugal, Princesa de Parma: do texto ao comentário*, em *D. Maria de Portugal Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo*, Porto, 1999, p. 158. Para não evocarmos outras circunstâncias da piedade e letras desta cultíssima princesa, –sendo “legítimo perguntar” se não será sua a tradução do *Viae Sion lugent*, obra por então atribuída a S. Boaventura que se guarda entre os mss. portugueses da B. N. de Nápoles, senhora prezando sobretudo os autores espirituais que movessem os afetos e, mesmo no leito de morte, mandava que lhe fizessem leituras de Frei Luís de Granada (J. A. de Freitas Carvalho, *A correspondência de Santo André Avelino com Maria de Portugal*, em *op. supracit.* p. 190)–, sem entrar em detalhes aqui descabidos, detenhamo-nos no teor de algumas passagens da obra que mereceu a especial atenção, solicitude e anotações de Diego Pérez de Valdívia em Barcelona. Será desnecessário enfatizar quanto essa *breve relação da vida* de Maria de Portugal, sendo obra daquele que foi seu confessor até à morte (8.7.1577) –o futuro e malogrado bispo de Funay (Japão), falecido ao largo da ilha de Moçambique

(19.8.1588)–, se reporta a um conhecimento direto, expressando uma sinceridade de admiração de que não é lícito duvidar.

Assim abre o *Memorial da Serenissima Princesa para viver cristãmente*, elenco em 31 pontos, escrito por si mesma: *Havero continuamente auanti gli occhi miei, quele parrole di Christo, “quid prodest homini siuniversum Mundum lucretur, animae verò suaे detrimentum patiatur” Et come nessuna cosa più importa, che la salute dell'anima, spesso mi recorderò che la strada del Cielo è stretta & difficile, & quella dell'inferno e larga & spatiosa; & questo mi farà sicuro rimedio, per mettere freno à miei inordinati appetiti. “Arcta est via...”* conducente ao alto do “Monte da Perfeição”, amor de Deus, teologia mística, precedida e acompanhada de ascética. Segue-se ao compromisso da princesa, o seu retrato espiritual, traçado pela pena do confessor: *Era in Su Altezza il timore di Dio & sollecitudine de non l'offendere [...], sollecitta del profito spirituale [...] molto zelosa de conservar la purità della fede catholica in se stessa & ne gli altri & di qui veniva [...], etc. (Vita et morte della Serenissima Principessa di Parma et Piacenza, Bologna, per Alessandro Benacci, 1578. Doc. 48 in D. Maria de Portugal (1538-1577), Princesa de Parma, Monumenta Sparsa, Porto, CIUHE, 1998, pp. 157 e 159-160).*

Algumas linhas destas e alguma ponderação bastarão para facilmente se conceder que o “ar do tempo”, a “modernidade” desta “bio-hagiografia” do Padre Sebastião de Morais é a do renovamento da pastoral católica tridentina numa lógica institucional borromaiça (Roberto Rusconi, *Politica e religione nell'età del Concilio*, in *D. Maria de Portugal Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo*, pp. 229-247). J. A. de Freitas Carvalho, ao sublinhar, entre outros pontos, no texto da vida da princesa Maria, além do seu zelo da fé católica e desejo de conversão dos hereges, o desejo de martírio, a sua reverência às imagens e devoção às relíquias, a confissão e comunhão frequentes, o amor à Missa e à Eucaristia, e “quase como uma pedra de toque anti-luterana”, o “valor das boas obras unidas aos méritos de Cristo”, é mesmo levado a afirmar que “no seu conjunto a ‘biografia’ da princesa “ganha a dimensão de um manifesto contra-reformista” (*Sebastião de Morais, S. J., o Confessor da Princesa de Parma*, em *op. supracit.* p. 271). Cremos perceberem-se facilmente as razões do que acabamos de apontar: à luz do que nos é dado conhecer, documental e racionalmente, Diego Pérez de Valdivia não pode ser insinuado como uma espécie de reformador nicodemita, após experiência inquisitorial traumatizante apostado em “calar y disimular” convicções íntimas de dissidência, por si guardadas *in petto*, circunstância em que nunca teria investido na divulgação de uma obra do teor da *Vida e morte* da princesa de Parma.

5. Ainda nas matérias referentes ao cap. *Cuando los católicos eran paulinos: Diego Pérez y Sor Hipólita de Jesús en Barcelona (1578-1624)*, com reiterada saudação à importante valia dos diferentes textos editados em apêndice, gostaríamos de sublinhar a indiscutível beleza e densidade doutrinal do Sermão de Pérez de Valdivia sobre as *Bem-aventuranças* que, em boa parte, aí se nos oferece à leitura. Duas notas nos permitimos ainda: as bem-aventuranças são apresentadas como dom e também como conquista ascética. Também aqui, como outros escritos e nas recomendações de moral social, como sobre o uso de máscaras no Carnaval, nos parece manifestar-se uma forte toada rigorista que, de resto, em tempos de desconfiança e polémica relativamente a certas formas de oração mental, pública e privada, se casa ortodoxamente bem com as aspirações aos mais altos patamares da mística, inculcadas pelo

sacerdote. Neste sermão de Valdivia, como na sua obra *Exposiciones sobre los Cantares*, não valorizariamos a sua crítica quase tópica (pp. 56-60) àqueles que, a pretextos pios e de militância ortodoxa, punham em causa a vida devota mais exigente, sobretudo a nível laical. Não deixa todavia de ter plena pertinência a forma como M. L. Giordano analisa a verdade existencial autoral, subjetiva, implícita nas passagens sublinhadas no texto do referido sermão de Pérez de Valdivia (p. 100), reveladoras de alguém talvez não propriamente «ressentido», mas que, tendo perdoado e não esquecido, entendia útil refletir sobre a sua experiência, integrando-a discretamente no universo mais vasto de que ela era parte.

6. Neste volume, sob título algo denso e impressivo, apontando ao cerne da matéria tratada –*Ventura de un Santo Viejo. Los Comentarios al Cantar de Pérez de Valdivia y sus vicisitudes a manos de su “esposa” Sor Hipólita de Jesús*–, José Manuel Díaz Martín brinda-nos com um ensaio admirável, por várias razões que cumpre assinalar. Não apenas pelos avanços no conhecimento do “estado da arte”, como o papel de sor Hipólita de Jesús y Rocabertí na edição póstuma dos escritos de Diego Pérez de Valdivia (pp. 129-134). Depois de fornecer uma síntese bastante informada e segura sobre *Los Cantares en Tierras Hispanas en la segunda mitad del XVI*, num quadro panorâmico onde se entrecruzam o biblismo escolar e erudito, a espiritualidade conventual e o cuidado pastoral em sede de direção espiritual e parenética, passa o autor a desenvencilhar-se clarificadamente dos problemas críticos, de composição e editoriais, suscitados pelo publicação em 1600, em Barcelona, do *Tratado sobre la Inmaculada*, de Diego Pérez de Valdivia, no mesmo volume acompanhado de uma *Declaración sobre los Cantares* e vários *Comentarios al Cantar* do sacerdote baezano. Analisando o teor e coerência interna do texto, e aduzindo razões externas, o autor logra poder transmitir as circunstâncias genéticas deste exercício de hermenêutica bíblica “em chave conventual”, mostrando o estreito vínculo de Valdivia com sor Hipólita de Jesús enquanto sua confessada e dirigida de espírito, mas também enquanto sua discípula e admiradora, nomeadamente quanto à compreensão das escrituras e da teologia mística (p. 130), pastoral e vivencialmente assimiladas numa lógica magisterial avilina. Lógica que, como pertinentemente releva Díaz Martín, pressupõe a riqueza do momento da vida espiritual do povo ao qual se dirigia (p. 121), fiéis a quem consoladoramente, tanto a vasta tradição ibérica do *recogimiento* como a nascente escola salesiana introduziam na chamada “oração de fé pura” ou “presença de Deus”, mas, como se sabe, caminho crescentemente sujeito a agrestes disputas relativas a “estados de oração” e a alegadas e verdadeiras confusões práticas entre oração de *quiete* infusa e oração de *quiete* adquirida, contexto que haveria de prejudicar numerosos –e alguns consagrados– autores espirituais, com lesão também para os escritos de Hipólita de Jesús e para o seu processo de canonização (cf. Adelisa Malena, *L'Eresia dei Perfetti*, Roma, 2003, pp. 255 e 260-266, autora nesta obra oportunamente citada).

7. Em “Convento espiritual” de Hipólita de Jesús: *un texto simbólico, un espacio dinámico*, Rowena Galavitz apresenta-nos uma pequena e singular obrinha desta ilustre e erudita dominicana, discípula de Pérez de Valdivia. Recorda a autora que *Convento Espiritual*, texto de apenas quatro páginas, saiu inserto no final de um tratado espiritual de Hipólita de Jesús y Rocabertí intitulado *Explicación de la regla de nuestro gran padre y patriarca San Agustín*, publicado em Valência, 1660, em Sevilha, 1678,

e de novo em Valência, em 1683. Rowena Galavitz, não disponde de um texto manuscrito do *Convento espiritual*, obra dirigida a três devotas senhoras desejosas de serem religiosas descalças, cuja data de composição não arrisca, difere esse apuramento para ulterior oportunidade (p. 147), transcrevendo, entretanto, a versão digital da edição de 1678. Graças a essa benemerência, o convite de R. Galavitz à leitura de *Convento espiritual*, cumpre-se agora com facilidade e prazer (edição em Apêndice). Na sua frescura e originalidade, tal opúsculo, que a autora entende ser “un texto de e para mujeres”, independentemente das lacunas de informação existentes (ou precisamente por elas), continua a parecer-nos merecer algum investimento relativo a questões de interpretação, significado e enquadramento, para além daquele que aqui fica desde já consignado. Não sabemos se se pode dizer “que *Convento espiritual* se acerca más a la teoria del espacio dinâmico y global de la geógrafa y feminista Doreen Massey” que às perspectivas de escritores antigos como Quintiliano ou Shenoute que fizeram uso de metáforas arquitetónicas (p. 144), desta feita aplicadas por sor Hipólita ao seu convento. O que não há dúvida é que é um texto belíssimo, na sua análise permitindo *links* interdisciplinares caros à comunicação e às linguagens, mesmo virtuais, da nossa cultura contemporânea. Ao lado de tantas interrogações formuladas, a hipótese,posta pela autora, de Hipólita, quanto à linguagem por si usada de personificação de virtudes pelas freiras, ter tido conhecimento do *Chronicon de praedicatoribus*, “relacionado com a reforma dominica” e “datado entre finais do séc. XIV e princípios do XVI” (p. 159), é bom exemplo de uma indagação pertinente. Ainda assim, sem exorbitância, seja-nos permitido lembrar que por vezes, dados próximos e simples, arrancando da própria realidade litúrgica, *lex orandi* expressiva da *lex credendi* de gente vivendo uma fé viva, podem ser ajuda decisiva para situar, no seu quadro próprio, certos horizontes semânticos da linguagem usada em *Convento espiritual*, ou não fossem, na expressão de Hipólita, a igreja e o seu coro metáfora do “coração suavíssimo” de Jesus, onde as religiosas continuamente cantavam “cantares nuevos *in toto corde*, assim se abrindo à iluminação divina” (p. 164). Os efeitos da comunhão sacramental, a presença da reserva eucarística no templo e o destacado lugar do altar, ele mesmo símbolo do corpo de Cristo, as relíquias e os sacramentais, eram realidade sacral envolvente e omnívora que não se ficava limitada ao espaço do templo, mas ela mesma sacralizava e se estendia a toda a clausura e espaços conventuais, potenciando um sentimento prazeroso de antecipação escatológica, universo difuso, mas necessariamente presente nas entrelinhas deste texto.

Numa lógica de economia temática muito feliz, a obra conclui com o estudo de Verónica Zaragoza Gómez e de M. Mercè Gras Casanovaso –*Legitimación póstuma de Hipólita de Rocabertí a través de su escritura: notas sobre su recepción en el siglo XVII*–, coroado com benemérito e bem organizado apêndice, no qual, cronologicamente, se ordenam os impressos e manuscritos desta renomada religiosa, singularíssima escritora, biblista e reformadora, agindo no seio do “novo clima reformista post-tridentino”. Reagindo ao viés de simples idealização da figura de Hipólita de Rocabertí, que manifestamente, além de exigentes “pautas de comportamento” no desempenho do seu cargo conventual, aproveitava “el secreto de la noche” para escrever, e por essa via evangelizar, sendo lida, conforme esperava, dentro e fora das paredes da clausura (v.g. pp. 178 e 189), as autoras propõem-se contribuir (a nosso ver de forma muito bem conseguida, porque fundada em dados objetivos, domínio da bibliografia especializada, rigor e clareza de linguagem) para lançar “nova luz” sobre a campanha póstuma de criação de uma determinada reputação em torno da

poliédrica e fascinante figura desta religiosa, “forjada a partir da recepção e validação da sua obra literária” (p. 175), sobretudo a partir da leitura e análise das primeiras biografias que se escreveram sobre esta religiosa, suas cartas ainda disponíveis e “paratextos do seu amplo repertório impresso”.

Pedro Vilas Boas Tavares  
Universidade do Porto  
[ptavares@letras.up.pt](mailto:ptavares@letras.up.pt)