PARADIGMAS DE PAPEL: A ESCRITA E A EDIÇÃO DE «VIDAS» DE SANTOS E DE «VIDAS» DEVOTAS EM PORTUGAL (SÉCULOS XVI – XVIII)

PAULA ALMEIDA MENDES

CITCEM
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

PARADIGMAS DE PAPEL:
A ESCRITA E A EDIÇÃO DE «VIDAS» DE SANTOS E DE «VIDAS» DEVOTAS EM PORTUGAL (SÉCULOS XVI – XVIII)

PAULA ALMEIDA MENDES

Título: **Paradigmas de papel:**
a escrita e a edição de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas em Portugal (séculos XVI – XVIII)

Autor: Paula Almeida Mendes

Fotografia da capa: «S. Franca recebe de Déos o veo por hum anjo quando se benze». Coortesia do Mosteiro de Lorvão

Edição: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»

Revisão: Marlene Cruz, Vasco Sistelo

Design gráfico: Helena Lobo | www.hldesign.pt

ISBN: 978-989-8351-82-1

Depósito Legal: 433227/17

Paginação, impressão e acabamento: Sersilito-Empresa Gráfica, Lda. | www.sersilito.pt

Porto

Dezembro 2017

Trabalho cofinanciado pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER) através do COMPETE 2020 – Programa Operacional Competitividade e Internacionalização (POCI) e por fundos nacionais através da FCT, no âmbito do projeto POCI-01-0145-FEDER-007460.
Contou ainda com uma Bolsa de Investigação no âmbito do QREN-POPH – Tipologia 4.1 – Formação Avançada, comparticipada pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCTES com a referência: SFRH/BD/36616/2007.

SUMÁRIO

NOTA PRÉVIA 7

AGRADECIMENTOS 9

PREFÁCIO 11

INTRODUÇÃO 13

PARTE I – ESCRITA DE MEMÓRIA

CAPÍTULO I. Os géneros e a sua evolução 19

1. Da biografia clássica à hagiografia 19

1.1. A escrita de «Vidas» na Antiguidade 19

2. A escrita de «Vidas» na Alta Idade Média 27

3. A escrita de «Vidas» na Baixa Idade Média 32

4. A literatura hagiográfica em Portugal na Idade Média 37

5. A biografia devota: entre continuidade e renovação (séculos XVI-XVII) 42

CAPÍTULO II. Os prólogos das «Vidas» de santos e devotas: entre motivações e objetivos 67

CAPÍTULO III. Dedicatórias e dedicatários: entre a proteção e a devoção 87

CAPÍTULO IV. Leituras e leitores 123

CAPÍTULO V. Autores e tradutores 151

PARTE II – ESCRITA E REPRESENTAÇÃO

CAPÍTULO I. Relato hagiográfico e ficção literária 165

CAPÍTULO II. A infância e a juventude dos «santos» 177

1. Infância 177

1.1. O panegírico dos pais do biografado: entre a nobreza e a virtude 180

1.2. Concepção e nascimento 190

1.3. *Puer Senex* 197

1.4. Instrução e leituras 207

2. Adolescência 209

2.1. O «perfeito estudante» 209
2.2. Obstáculos à concretização da vocação religiosa 212
CAPÍTULO III. Tipologias e modelos de santidade 221
1. Tipologias e modelos masculinos 221
1.1. O mártir 222
1.2. O bispo 235
1.3. O sacerdote 248
1.4. O religioso e o missionário 256
1.5. Modelos de santidade leiga 286
1.5.1. O rei/o nobre 288
1.5.2. O eremita 300
1.5.3. Outros casos de «santidade» leiga 307
2. Tipologias e modelos femininos 310
2.1. A mártir/a virgem 316
2.2. A religiosa 322
2.3. Santas penitentes 339
2.4. Modelos de santidade leiga 341
2.4.1. A casada/a viúva 341
2.4.2. «Santas» de condição humilde 349
2.4.3. Para a elaboração do retrato da *Santa Rainha* 351
CAPÍTULO IV. Da morte à imortalização 357
1. Doença e morte 357
2. Relíquias 369
3. Milagres *post mortem* 378
PARTE III. FUNÇÕES DA SANTIDADE
CAPÍTULO I. Um santo na família. Santidade dinástica e familiar 385
CAPÍTULO II. Erudição e religião: História da «santidade territorial» 395
CONCLUSÃO 427
BIBLIOGRAFIA 435

NOTA PRÉVIA

O trabalho que agora se publica tem como base a dissertação de Doutoramento da autora em Literaturas e Culturas Românicas, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 13 de maio de 2013. A correção de gralhas ou lapsos, alguma reformulação textual, de molde a clarificar determinados pontos, e o acrescento de bibliografia constituem as principais alterações introduzidas.

Cumpre aqui deixar o meu agradecimento à Professora Doutora Maria Cristina Cunha, coordenadora-científica do CITCEM, e à Professora Doutora Zulmira C. Santos, pelo seu empenho e apoio na publicação deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, queremos expressar o nosso mais profundo agradecimento à Senhora Professora Doutora Zulmira Coelho Santos, não só por ter aceitado dirigir e orientar a nossa investigação, mas, particularmente, pelo modo como soube e se disponibilizou a fazê-lo. Nunca poderemos esquecer a sua paciência, o seu incentivo e interesse em ouvir todas as nossas questões e dúvidas, os seus sábios comentários e críticas e a confiança depositada no nosso trabalho. Por tudo isto, as nossas palavras nunca poderão traduzir o quanto devemos ao seu apoio e generosidade.

Em segundo lugar, não podemos deixar de registar a nossa gratidão à Senhora Professora Doutora Maria de Lurdes Correia Fernandes, com quem muito aprendemos nos anos de licenciatura e de mestrado, cujo apoio se traduziu em benévolos e utilíssimos empréstimos bibliográficos, e ao Senhor Professor Doutor José Adriano de Freitas Carvalho, pela generosa partilha do seu imenso saber.

Foram também de valor inestimável as lições que recebemos, desde os tempos da licenciatura, dos Senhores Professores Doutores Pedro Vilas Boas Tavares e Isabel Morujão, assim como, em tempo mais recente, do Senhor Professor Doutor Luís Fardilha.

Aos Professores Doutores Vanda Anastácio e Federico Palomo, arguentes desta dissertação, agradeço as sugestões e comentários feitos aquando da sua defesa pública.

A todos os membros do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, queremos expressar a nossa gratidão pela oportunidade que nos concederam de participar na sempre frutífera partilha de saberes. Aos colegas de doutoramento, Ana Cecília Costa, César Freitas e Maria Inês Nemésio, gostaríamos de deixar também o nosso agradecimento pela partilha de projectos e dúvidas. A todos os amigos, colegas e pessoas que se foram cruzando connosco, nos últimos tempos – Filipe Moreira, Helena Queirós, Moreno Laborda Pacheco, Leonardo Coutinho, Thiago Maerki –, o nosso obrigada.

A competência e a diligência que encontrámos entre os funcionários das instituições públicas a que fomos recorrendo – Biblioteca Nacional de Portugal, Biblioteca Pública Municipal do Porto, Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade do

Porto, Biblioteca João Paulo II, Biblioteca do Seminário Maior do Porto, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Biblioteca da Ajuda – merecem também o nosso reconhecimento.

À Fundação para a Ciência e a Tecnologia, devemos as condições que tornaram possíveis a realização e a concretização deste trabalho, mediante a concessão de uma Bolsa de Estudos (Investigação no âmbito do QREN – POPH – Tipologia 4.1. – Formação Avançada, comparticipado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCTES).

Uma palavra muito especial para os nossos pais, por terem suportado todos os nossos encargos e pela felicidade que sempre nos proporcionaram: foi graças a todo o vosso apoio que tivemos a oportunidade de estudar o que sempre gostamos e de concluir este projecto de investigação.

À nossa irmã Ana, companheira de infindáveis tropelias, o nosso obrigada pela sua agradável «teatralidade» com que vem colorindo o nosso quotidiano.

PREFÁCIO

ZULMIRA C. SANTOS*

«Archipelago somerso» foi a feliz designação que Elisabetta Graziosi[1] encontrou para valorizar um «corpus» de literatura conventual de autoria feminina, muitas vezes de circulação manuscrita, que fez o seu caminho nos séculos XVI-XVIII. «Archipelago somerso» era também, seguramente, este amplo conjunto textual feito de «Vidas», masculinas e femininas, «Livros» e «histórias», de tipologia compósita, mas idênticas estratégias retórico-compositivas, que Paula Almeida Mendes estuda neste *Paradigmas de Papel*, seguindo caminhos e pistas abertos, em Portugal, para a Época Moderna, sobretudo por investigadores do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica, Centro de História da Cultura da Universidade de Coimbra ou do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa. Independentemente de contribuições anteriores a valorizar, porque a investigação trilha muitos caminhos, a produção científica na área da «biografia espiritual» – para usar uma expressão mais comum – ou da hagiografia, ou ainda do fenómeno da «santidade», nas suas diferentes dimensões, da espiritual, religiosa e teológica à institucional e politica, como instrumento de poder, aumentou significativamente nos anos noventa, em Portugal, seguindo a inspiração de modelos sobretudo italianos, mas também espanhóis e franceses. É forçoso reconhecer que tais investigações representam, em grande medida, uma importante consequência da organização, por esses anos, de equipas de investigadores e de redes de pesquisa, em diferentes centros de investigação. Como recorda Paula Almeida Mendes na apresentação que faz na introdução, o seu trabalho espelha as muitas contribuições que verdadeiramente «criaram» este campo de estudos, a partir do qual é possível olhar uma produção, por vezes muito tributária dos mecanismos diegéticos da prosa de ficção da Época Moderna, centrada na «exemplaridade» de vida e atuação, como proposta de comportamento religioso e espiritual, que observava modalidades de construção, centradas

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto – CITCEM.

[1] GRAZIOSI, Elisabetta (2005) – *Arcipelago sommerso. Le rime delle monache, tra obbedienza e trsgressione*. In *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinasciemnto e Barocco* (a cura di Gianna Pomata e Gabriella Zarri). Roma, pp. 145-173.

numa espécie de movimento de «amplificatio» da técnica do «exemplum», como forma de persuasão. Para além de identificar, no sentido de lhes atribuir uma «personalidade», um conjunto amplo de obras menos conhecidas, Paula Almeida Mendes trata-as de forma sistemática, permitindo ao leitor destacar temáticas e perceber modelos e objetivos.

Como é sabido, neste mundo «que nós perdemos» – para usar a sábia expressão de Peter Laslett[2] –, o «sobrenatural» revestia-se de uma importância que as sociedades hodiernas já quase não reconhecem. Esta obra possui, assim, para além de outras qualidades, o mérito de chamar a atenção para modalidades discursivas que, ao tempo, tinham leitores (e, talvez sobretudo, leitoras) atentos, e que estimulavam, pela descrição de sonhos, visões ou recordações, capacidades de construção de realidades paralelas, ou de mundos alternativos, mesmo quando proclamam o seu distanciamento dos mecanismos diegéticos da ficção e reivindicam a sua inclusão no campo da «história verdadeira». Estimulavam quase sempre, através da técnica das representações figuradas, a capacidade de construir imagens mentais intensas e vividas, que muitas vezes despertavam o controle institucional, mas que pretendiam «disciplinar» vidas e comportamentos, atuando quase como «substitutos» dos modelos que o texto bíblico apresentava para os leitores(as)nos diversos países reformados. Por outro lado, a obra de Paula Almeida Mendes evidencia as estratégias que grande parte dos paratextos deixa perceber, clarificando redes de relações, de espaços e poderes, especialmente quando muitos destes tratados resultam de contribuições destinadas à organização de processos de beatificação ou canonização, tidos como extremamente prestigiantes para as famílias de sangue, ou para a família religiosa a que pertenciam os biografados(as), ou mesmo para uma espécie de «memória linhagística» que destinada a atravessar os tempos, funcionando no quadro de um sistema de valores extremamente relevante para uma economia de prestígio. Paula Almeida Mendes procura, justamente, estudar estas intencionalidades, atentando nos mecanismos de legitimação, literária e cultural, que tornam estes textos importantes contributos para a construção do conhecimento sobre os séculos XVI-XVIII.

[2] LASLETT, Peter (1971) – *The world we have lost*, Methuen (trad. port.: *O mundo que nós perdemos*. Lisboa: Ed. Cosmos, 1975).

INTRODUÇÃO[1]

A apreciação e a valorização do panorama editorial português, no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, têm colocado, em regra geral, à margem o *corpus* constituído pela literatura hagiográfica e biográfica devota. De facto, com algumas exceções muito pontuais[2], tem pairado, sobretudo nas histórias da literatura, antologias ou dicionários, um quase completo silêncio sobre aquela vasta produção, parecendo mesmo significar a sua inexistência. Tem sido, sobretudo, a literatura hagiográfica medieval que, de certo modo, concentra a atenção dos estudos literários e da historiografia[3]. Todavia, a escrita de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas, ao longo da Época Moderna, tem vindo, paulatinamente, a merecer a atenção de alguns autores, nomeadamente no âmbito de estudos de história da espiritualidade, que têm questionado dúvidas e lacunas e permitido repensar muitos problemas e enquadramentos teóricos da história cultural[4]. Efetivamente, à semelhança do que se tem verificado em países como Itália[5], Espanha[6] ou França[7] – ainda que, certamente, sem o incentivo ou a frequência que se verificam nestes espaços geo-

---

[1] Alguns pontos abordados nesta «Introdução» foram já objeto de tratamento em MENDES, 2013a: 173-215.

[2] Veja-se, a propósito, as sínteses de SANTOS, 2002: 165-169; —, 2000: 125-130. Cf. também: ALONSO ROMO, 2005: 177-202.

[3] De entre uma vasta bibliografia, remetemos para: LUCAS, 1984; MACHADO, 1988 e 2006; MATTOSO, 1996: 83-102; SOBRAL, 2003: 97-197; ROSA, 2010.

[4] Entre vários estudos que equacionam este assunto, destacamos: FERNANDES, 1993: 93-120; —, 1999: 243-272; CARVALHO, 1993: 233-260; —, 1996: 81-161; —, 1998: 13-52; MENDES, 2007; QUEIRÓS, 2007; PEIXOTO, 2007; SANTOS, 2008: 151-166; —, 2013: 143-158. No domínio da história da espiritualidade, não podemos deixar de salientar, entre muitas outras, as contribuições de: DIAS, 1960; RICARD, 1970; CARVALHO, 1981; — 1988: 683-691; —, 1990: 101-131; —, 2003: 221-233; —, 2007; AFONSO, 1988; AZEVEDO (dir.), 2000; —, 2000; TAVARES, 2005; SANTOS, 2007; —, 2014: 259-272; —, 2015: 23-29.

[5] Entre os contributos mais recentes, remetemos para: AA. VV., 2005; MATTER & ZARRI, 2011; SCATTIGNO, 2011; MUELLER & ZARRI, 2011.

[6] De entre uma vasta bibliografia, destacamos: POUTRIN, 1995; VINCENT-CASSY, 2011; BARANDA LETURIO & MARÍN PINA (ed.), 2014.

[7] SUIRE, 2001; BUTTAY & GUILLAUSSEAU (dir.), 2012.

gráficos… – também em Portugal se têm vindo a registar alguns contributos neste sentido, muitos deles inseridos nas revistas *Via Spiritus* ou *Lusitania Sacra*, que se têm estendido a várias áreas tradicionalmente enquadradas pelo *macro-fenómeno* que constitui a santidade, tais como o culto e devoção das relíquias[8], a sacralidade dos espaços geográficos[9], as imagens[10] ou a poesia de recorte hagiográfico[11]. No caso concreto da escrita de «Vidas» devotas ou de santos, os autores que, em Portugal, se têm debruçado sobre esta problemática têm privilegiado o estudo de casos particulares. Além destes contributos, valerá a pena referir a investigação levada a cabo por Mafalda Ferin Cunha, no domínio da escrita autobiográfica feminina, para os séculos XVII e XVIII[12].

Ao termo-nos proposto estudar a produção escrita de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas, editadas, entre os séculos XVI e XVIII, em Portugal, ou de autoria portuguesa e editadas no estrangeiro, no quadro teórico da história da cultura, e privilegiando a dimensão da história da espiritualidade, visávamos, precisamente, a abordagem de uma dimensão globalizante, mas de uma importância que, tal como esperamos poder mostrá-lo, poderá explicar muitos outros aspetos de ordem moral, social e literária. Em todo o caso, o nosso intuito fundamental foi trazer à luz um conjunto de textos pouco conhecidos, que possam contribuir para que outros estudiosos se debrucem sobre este acervo. De facto, a variedade e a extensão do *corpus* recolhido para este trabalho permitem-nos avaliar da diversidade das formas e dos caminhos que foi seguindo a literatura hagiográfica e biográfica devota por aqueles séculos, e sugerir, dentro das limitações de um trabalho desta natureza, o peso editorial desta produção, analisando os seus principais temas e respetivas implicações.

No século XVII português, como já foi sublinhado por alguns autores[13], na sequência do movimento «disciplinador» pós-Trento – e, ainda que o conceito possa ser discutível, permanece «operativo» – a literatura religiosa e de espiritualidade revestiu-se de um peso significativo nos países católicos. Este movimento editorial manteve-se desde o século XVI, até, praticamente, finais do século XVIII. Tal fenómeno, se não pode ser somente explicado pela designada ofensiva contrarreformística no campo da hagiografia, na sequência dos decretos tridentinos relativos ao culto dos santos, deve também ligar-se ao gosto pela heroicidade que os tempos pós-Trento terão

[8] SANTOS CAPELÃO, 2011.
[9] PENTEADO, 1998.
[10] ALMEIDA, 2005.
[11] URBANO, 2004b; MORUJÃO, 2005.
[12] CUNHA, 1992.
[13] FERNANDES, 1993.

alimentado e até mesmo incentivado, mas que a redescoberta da biografia clássica nos círculos humanistas não tinha ignorado[14].

Deste modo, a variedade ou a multiplicidade de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas, cujo objetivo fundamental residia na glorificação da personagem em questão, muitas vezes no sentido de afirmação e legimitimação do prestígio da família ou da importância linhagística, na edificação espiritual e na promoção do culto (e lembremos que, no contexto dos processos de beatificação e de canonização, estas «Vidas» desempenhavam um papel fundamental, no sentido da sustentação e da comprovação da *fama sanctitatis* do candidato), no virar de Quinhentos para Seiscentos, remete-nos para um panorama muito mais complexo do que aquele que, tradicionalmente, enquadrava a hagiografia. Neste sentido, valerá a pena lembrar que, desde os inícios do século XVI, o género hagiográfico foi recebendo «sopros» de renovação e de modernização, para o que muito terão contribuído as contestações de alguns humanistas (sobretudo de Erasmo e de Juan Luis Vives), as posições dos protestantes e, posteriormente, já no século XVII, a atividade dos bolandistas, principalmente através das acérrimas críticas à desmedida valorização do maravilhoso (sobretudo dos milagres) nas narrativas das vidas de determinados santos, assim como à veracidade de alguns desses relatos, especialmente aqueles que compunham a *Legenda Aurea*.

Deste modo, na «I parte» deste estudo, que intitulámos «Escrita de memória», tentaremos esboçar uma análise «arqueológica» dos géneros biográfico e hagiográfico, tentando compreender, no quadro da bibliografia existente e seguindo as suas contribuições fundamentais, de molde a enquadrar a nossa investigação, que em muito se centrou na reunião do *corpus*, as suas aproximações e diferenças. Naturalmente, o facto de as fontes por nós estudadas terem sido produzidas em contextos históricos e culturais diferenciados e particulares obrigar-nos-á a ter em conta os seus vários e diversos objetivos, o público visado ou o público «real», a sua maior ou menor recetividade, atendendo às contingências da sua produção e das suas intencionalidades. Neste sentido, parece-nos que o estudo dos vários paratextos que acompanham estas obras, sobretudo das «Dedicatórias», no sentido em que estas se tornam o espaço «textual» em que se encontram «patrono» e autor, isto é «Poder» e «Saber», assim como o das várias referências que, não só em «Vidas», como também em obras de tipologia diferente, poderão contribuir para aduzir alguns contributos importantes, não apenas no âmbito da história da espiritualidade, como também da história do livro e da leitura, sobretudo no quadro de uma investigação pluridisciplinar ainda por fazer.

[14] Ver, como exemplo, BROCCHIERI & GUIDORIZZI, 2012.

A bibliografia existente costuma salientar a riqueza editorial de «Vidas» exemplares ao longo da Época Moderna, como tentativa de divulgação de modelos comportamentais que, simultaneamente, se pudessem erigir em propostas alternativas à prosa de ficção, usando da diegese, da *varietas* e do maravilhoso, para «aliciar» um público leitor, ou «ouvinte», muitas vezes feminino.

Mas não seria esta também uma outra espécie de literatura «de ficção», se tivermos em conta os elementos do maravilhoso e uma atmosfera plena de heroísmo que a enformam? Talvez seja impossível darmos uma resposta cabal a esta questão, mas, na «II parte» deste estudo, mais concretamente nos capítulos «Relato hagiográfico e ficção literária» e «A infância e a adolescência dos "santos"», procuraremos chamar a atenção para a continuidade de alguns *topoi*, de tradição bíblica, clássica ou até mesmo popular, que parecem apontar naquele sentido e que terão, efetivamente, alimentado o gosto dos leitores da época pelo «maravilhoso», a aventura e o heroísmo.

Por outro lado, importa notar que, ao proporem vidas exemplares como modelos de comportamento e de vivência da fé católica para imitação dos leitores, as «Vidas» de santos e as «Vidas» devotas adquirem uma importante função didática, edificante e disciplinadora[15], para usar a feliz expressão de Adriano Prosperi, enquadrando-se, assim, como atrás salientámos, na ofensiva da Igreja pós-tridentina. Deste modo, parece-nos que o estudo das diferentes tipologias e dos diversos modelos de santidade se revela muito pertinente, sobretudo se vistos através do caleidoscópio do disciplinamento e da modelização de comportamentos e gestos impostos pela ofensiva contrarreformística.

Indissociáveis da perceção pública da santidade e da prática da escrita de «Vidas» são a morte do «santo» e a devoção às suas relíquias, assim como os seus milagres *post mortem*, que, de resto, constituíam uma «peça-chave» no âmbito dos processos que tinham em vista a beatificação ou a canonização do candidato falecido com *fama sanctitatis*. Assim, dedicaremos dois capítulos ao tratamento destas matérias, tentando, sobretudo, sistematizar os dados que recolhemos através da leitura das várias «Vidas».

Por outro lado, como tentaremos mostrar na «III parte» deste trabalho, a vastíssima produção editorial de hagiografias e de biografias devotas que se verificou após o Concílio de Trento prende-se também com a crescente valorização dos «santos de Portugal e suas conquistas», para usar a expressão de Jorge Cardoso, mas também, em alguns casos, com algumas estratégias familiares, que tinham como objetivo a promoção da «santidade» dos seus membros e a afirmação do seu prestígio linhagístico.

[15] PROSPERI, 1995: 3-48.

PARTE I
ESCRITA DE MEMÓRIA

CAPÍTULO I
OS GÉNEROS E A SUA EVOLUÇÃO

1. DA BIOGRAFIA CLÁSSICA À HAGIOGRAFIA

1.1. A escrita de «Vidas» na Antiguidade

O conceito de «biografia», usado, atualmente, no sentido de narrativa da vida de um homem ou de uma mulher, desde o nascimento até à morte[16], nas línguas vernáculas europeias, surgiu apenas na Época moderna. Como é sabido, o termo que, desde a Grécia clássica, vinha sendo utilizado para designar os textos que se enquadravam naquele filão era *bios* / *bioi*, ou seja, «Vida» ou «Vidas»[17]. Na Antiguidade, os biógrafos – ou melhor, os autores de «Vidas» – não tinham como propósito imediato narrar os feitos ou descrever os traços de personalidade de uma determinada figura: procuravam, sobretudo, identificar e realçar certos aspetos que eram característicos de determinados «tipos» humanos, tais como o filósofo, o político ou o militar[18]. Como sublinhou Réginald Grégoire, «era già una elaborazione di una "tipologia" storica, più che un racconto biografico "individuzalizzato" nel senso stretto e specifico»[19].

As «Vidas» constituíam um registo discursivo especial, que se distinguia, apesar de compartilhar algumas semelhanças, da oração fúnebre e do elogio: contudo, o panegírico e o *epitaphium* eram destinados a serem proferidos, por ocasião do falecimento de uma figura, da qual se louvavam a bravura e as ações virtuosas, enquanto as «Vidas» eram produzidas para que fossem lidas[20]. Por outro lado, apesar de se relacionarem também com a História, as «Vidas» não podem com ela ser confundidas: ainda que tenham como objeto a vida de uma determinada personagem e que

---

[16] GRÉGOIRE, 1996: 194-195.

[17] É neste sentido que a designação «escrita de vidas» nos parece mais correta e mais rigorosa que a de «biografia», na medida em que tem em conta as múltiplas características não só dos relatos, como também das diferentes «Vidas» das diversas personagens. Veja-se, a propósito, MAYER & WOOLF, 1998: 1-37.

[18] GRÉGOIRE, 1996: 195; LASSO DE LA VEGA, 1968; MOMIGLIANO, 1993.

[19] GRÉGOIRE, 1996: 195.

[20] GRÉGOIRE, 1996: 196.

esta, enquanto «figura ilustre», deva ser alvo de admiração e de imitação, a verdade é que estes dificilmente são compatíveis com a «imparcialidade» exigida à História.

A escrita de «Vidas» foi um género bastante cultivado na Antiguidade clássica. Entre as «Vidas» mais célebres da Antiguidade contam-se: as *Hebdomades sive de imaginibus*, de Marco Terêncio Varrão (116 a. C.-27 a. C.), curtas biografias de homens ilustres, compondo um total de setecentos retratos; a *De Vita Iulii Agricolae*, de Tácito, redigida em 98, que constitui uma homenagem ao sogro, mas também uma espécie de protesto contra a política de Domiciano; as *De vita Caesarum*[21] e *De viris illustribus*, de Suetónio; a «Vida» de Alexandre o Grande, de Quinto Cúrcio, escrita talvez no século I D. C., que foi largamente romanceada; a «Vida» de Catão, o Censor, a «Vida» de Cícero e os dezasseis livros que compõem a obra *De viris illustribus*, de Cornélio Nepos; as *Vitae Parallelae*, de Plutarco (cerca de 46-120), que aproximam ou opõem à vida de uma personagem grega a de uma figura romana mais ou menos coeva[22]; as *Vitae philosophorum*, de Diógenes Laércio.

Para Plutarco, a biografia compreendia dois elementos distintos: a descrição do «caráter» da personagem, com algumas considerações morais (elemento ético), e a descrição das suas ações (elemento histórico)[23]. Como sublinhou Réginald Grégoire, a hagiografia recuperará-los-á com facilidade, adequando-os à realidade da teologia cristã e da nova cultura então emergente[24]: com efeito, tanto nas *Vitae Parallelae*, como, posteriormente, na hagiografia, é possível distinguir vários tópicos comuns, a saber, a estirpe, as virtudes (especialmente as cardeais), os grandes feitos, a morte.

Como já foi sublinhado por uma ampla bibliografia, os primeiros traços de uma literatura verdadeiramente hagiográfica, ou seja, enquanto escrita de «coisas santas»[25], surgem nas relações sobre o processo, condenação, prisão e execução dos mártires cristãos, especialmente naquelas que podiam ser consideradas exemplares e, em maior ou menor medida, dignas de crédito[26]. Alguns dos textos mais antigos, tais como os relativos a Policarpo de Esmirna ou aos mártires de Lyon e de Viena, apresentam a forma de carta, enviada pelas respetivas comunidades às outras Igrejas; todavia, o

---

[21] BRANDÃO, 2004: 83-114.

[22] Sobre a importância desta obra de Plutarco como instrumento de formação de jovens com ambições na carreira política e os condicionalismos do uso da história e da literatura, veja-se FERREIRA, 2004: 261-266. Cf. também: PÉREZ JIMÉNEZ, 2004: 49-64.

[23] GRÉGOIRE, 1996: 196.

[24] GRÉGOIRE, 1996: 196.

[25] Lembremos que a hagiografia cristã é composta não só por fontes litúrgicas (calendários, martirológios, menológios, legendários), mas também por fontes narrativas (*Acta* e *Passiones* de mártires, «Vidas» de santos, compilações de milagres). Veja-se GRÉGOIRE, 1996: 109-166.

[26] AIGRAIN, 2000: 132-155; GRÉGOIRE, 1996: 167-168; BARCELLONA, 2005: 63. Existe uma recolha destes textos em *Actas de los Mártires* (introducciones, notas y versión española por RUIZ BUENO, 1968). Sobre a helenização do cristianismo, cf. JAEGER, 1991.

relato do martírio subsistirá independentemente da forma epistolar, ainda que desta se faça também recurso[27]. No entanto, parece-nos que podemos considerar, como Claudio Leonardi, que um outro género muito «peculiar», ou seja, a literatura apócrifa, poder-se-á, enquadrar entre o género bíblico e o hagiográfico[28]. Efetivamente, é bem sabido como os Evangelhos apócrifos do Novo Testamento são, do ponto de vista informacional, bastante mais ricos que os canónicos, na medida em que nos relatam vários episódios relativos ao nascimento, infância, vida adulta e morte de Cristo, para além de nos fornecerem diversos dados sobre a Virgem Maria e São José. Ainda que sejam de difícil datação e tenham sido «condenados» a uma certa clandestinidade, pelo papa Inocêncio I, em 405, os Evangelhos apócrifos não deixaram de circular e de serem objeto de reescritas e traduções.

No caso da literatura sobre os mártires, a terminologia que designa este tipo de relatos é, geralmente, *martýrion* ou *passio*; mais rara é a utilização da palavra latina *acta* ou *actus*, referida à *gesta* dos mártires, ainda que, muitas vezes, esta literatura seja designada como *Acta martyrum*[29]. Todavia, Victor Saxer distingue três géneros distintos na literatura martirológica: os *Acta*, as *Passiones* e as *Legenda*[30].

De acordo com este autor, os *Acta* são textos que apresentam o processo judicial instaurado ao futuro mártir.

Por sua vez, as *Passiones* apresentam a narrativa de todo o processo que envolve o futuro mártir, incluindo detalhes sobre a tortura a que este é sujeito e a sua morte, em muitos casos com base no relato de testemunhas oculares. Segundo Francesco Scorza Barcellona, as *Passiones* são um subgénero narrativo, representado por um número bastante considerável de textos, na maior parte dos casos, anónimos e de difícil datação, que continuou a ser cultivado mesmo depois do fim das perseguições aos cristãos[31].

Hippolyte Delehaye estabeleceu um critério de classificação das *Passiones*, distinguindo aquelas que reproduziam a componente verbal dos processos ou que poderiam ser consideradas obras de testemunhas oculares, das que se baseavam em uma fonte escrita, cujos contornos mais se assemelhavam a um relato ficcional. A este grupo, muito restrito, de textos chamou Delehaye «passions historiques»[32], atendendo ao seu grau de credibilidade, sustentado pelos elementos históricos e formais, ao qual contrapôs o das «passions épiques»[33], que apresentam a figura do mártir enquanto

[27] BARCELLONA, 2005: 33.
[28] LEONARDI, 1993: 430-432.
[29] BARCELLONA, 2005: 64.
[30] SAXER, 1990: 1575-1580; SAXER, 1991b: 321-331.
[31] BARCELLONA, 2005: 64-65.
[32] DELEHAYE, 1966: 15-131.
[33] DELEHAYE, 1966: 171-226.

portadora de traços muito semelhantes aos do herói grego. Nestas composições, redigidas após a promulgação do édito de Constantino, que pôs fim às perseguições imperiais e aos tempos de martírio de sangue para os cristãos e, por conseguinte, mais distantes dos factos históricos, multiplicam-se os interrogatórios, os discursos, as torturas, os milagres e os prodígios. É, assim, este tipo de narrativa que Victor Saxer classifica como *legenda*.

Como sublinhou Francesco Scorza Barcellona, nos primórdios do cristianismo, as perseguições eram consideradas um meio para imitar Cristo na morte e, como tal, um motivo de glória[34]. De resto, a figura de Cristo assume-se, sobretudo a partir da época em que os Evangelhos são escritos, como o «Modelo» de santidade, não só pela sua filiação direta com Deus, como também pelo facto de ser um mediador entre o Pai e os homens, para além de possuir a capacidade de operar milagres[35]. É, aliás, nestes termos que Cristo se exprime quando, comparando as perseguições de que os seus seguidores eram alvo com as que foram sofridas pelos profetas, assegura a bemaventurança daqueles que são perseguidos, na medida em que serão recompensados no céu (*Mateus*, 5, 11-12; *Lucas*, 6, 22-23)[36]. Neste contexto, como realça o mesmo autor, a figura de Estêvão, uma das primeiras vítimas das perseguições aos cristãos, em Jerusalém, sendo assim considerado um proto-mártir, é apresentada com alguns traços que nos remetem para certas atitudes e palavras de Cristo durante a Sua Paixão[37]. Começa-se, assim, de acordo com Francesco Scorza Barcellona, a delinear uma espiritualidade do martírio, expressa, por exemplo, no epistolário de Inácio, bispo de Antioquia, condenado a ser devorado pelas feras, num anfiteatro, em Roma, por volta de 110-118[38]: como acentuou o mesmo autor, «dunque i martiri hanno imitato il modello di Gesù, e al tempo stesso si pongono come modello per chi voglia imitarli: nella loro eccezionalità esemplare essi hanno la funzione di mediare il Modello per eccelenza»[39].

De acordo com Francesco Scorza Barcellona, as principais fontes para o conhecimento da história das perseguições são a *Historia Ecclesiastica* e uma obra sobre os mártires da Palestina, ambas de Eusébio de Cesareia. Durante o governo de Cómodo, foram processados e condenados à morte, em Cartago, em 180, os mártires de *Sci-*

[34] BARCELLONA, 2005: 32.
[35] GAJANO, 1999a: 9.
[36] BARCELLONA, 2005: 32.
[37] BARCELLONA, 2005: 32.
[38] BARCELLONA, 2005: 32.
[39] BARCELLONA, 2005: 34; —, 1994: 9-18.

lium, cujos *Acta* constituem, provavelmente, o primeiro texto da literatura cristã em língua latina[40].

Ao contrário dos *Actas dos mártires de Scilium*, o relato da *Passio Perpetuae et Felicitatis*, escrita nos primeiros anos do século III, em Cartago, considerada por Hippolyte Delehaye a «obra-prima da literatura hagiográfica»[41], é um relato dos últimos dias de seis futuros mártires no cárcere, tendo sido, posteriormente, mortos pelas feras a 7 de Março de 203[42].

Em 258, Cipriano, bispo de Cartago, foi martirizado, na sequência das perseguições decretadas por Valeriano. A comunidade cristã quis também difundir, por escrito, a memória de Cipriano: mas, neste caso concreto, aos *Acta* relativos ao seu martírio[43], um autor, identificado como sendo o diácono Pontius, procedeu a uma valorização mais destacada de alguns aspetos da vida do bispo, tentando, assim, construir um retrato ao qual não é alheia a influência exercida pelo panegírico clássico, veiculando e difundindo um modelo de comportamento que deveria ser imitado pelos cristãos durante as perseguições: neste sentido, alguns autores consideram a *Vita Cypriani* a «primeira biografia cristã», na medida em que esta valoriza não só a figura do mártir, como também a do confessor, e une, narrativamente, o itinerário da vida ao derradeiro momento do martírio[44]. Deste modo, como alguma bibliografia já realçou,

---

[40] BARCELLONA, 2005: 34; «Martirio de los Santos escilitanos», in RUIZ BUENO (ed.), 1968: 349-355; SAXER, 1994: 25-33.

[41] DELEHAYE, 1966: 49.

[42] Cf. também: GAJANO, 1990a: 217-243, esp. 231; GIANNARELLI, 1998: 49-67.

[43] «Vida y martirio de San Cipriano, obispo de Cartago», in RUIZ BUENO (ed.), 1968: 751-761.

[44] «Vida y martirio de San Cipriano, obispo y mártir de Cartago, por su diácono Poncio», in RUIZ BUENO (ed.), 1968*:* 724-750: «Aunque son muchas las obras que dejó escritas Cipriano, prelado santo y testigo de Dios glorioso, por las que merecidamente ha de sobrevivir la memoria de su nombre; aunque la dilatada fecundidad de su elocuencia y de la gracia de Dios se extiende con tal copia y exuberância de palabra, que es probable no haya de callar hasta el fin del mundo, sin embargo, puesto que este privilegio se debe a sus obras y merecimentos, he determinado escribir una breve suma de sus hechos. Y ello, no porque la vida de tan grande varón sea un secreto para nadie, ni aun entre los gentiles, sino com el fin de que el incomparable y grande documento que ella fué alcance en memoria imperecedera a los que han de venir después de nosotros, y por su ejemplo, consignado en estas letras, se dirijan en sus vidas. Tributaron nuestros mayores tan alto honor a los que conseguían el martirio, por la veneración misma que el martirio les inspiraba, que aun de simples laicos y catecúmenos se redactaban actas con el relato de casi todo, por no decir todo, lo referente a sus pasiones, con la intención, patentemente, de que llegara un día a noticia nuestra, que no habíamos aún nacido. Siendo esto así, la verdade es que resultaba duro passar por alto la pasión de este grande obispo y glorioso mártir que fué Cipriano, quien, aun sin el martirio, tantas enseñanzas puede darnos, y quedaran en la sombra los hechos ilustres de su vida. Los cuales, cierto, son tantos, tan grandes y maravillosos, que con la contemplación de su grandeza yo me siento aterrado, y me he declarado incapaz de hablar de manera que haga honor a sus merecimentos, pues hechos tan extraordinários no pueden exponerse de modo que aparezcan tan grandes como fueron. Si bien es cierto que su número, y su gloria, por bastarse a sí misma, no necessita de ajena voz que los pregone» (724-726). Cf. também SAXER, 1994: 35-43; VAN UYTFANGHE, 1998: 17-20.

a produção hagiográfica começa a refletir a necessidade de adaptar o seu discurso às contingências sociais e religiosas da época, mas também de recuperar, de forma inequívoca, os autores pagãos, de molde a «aproveitar» o seu legado na composição de novos textos. Como sublinha Sofia Boesch Gajano, no centro desta valorização e desta interpretação encontra-se o problema dos modelos: «i segni dell'adeguamento al "grande codice" biblico, con l'individuazione di linee di forte stilizzazione letteraria; le tracce della biografia antica attraverso Svetonio, certamente evidente nel contemperamento tra oraganizzazione cronologica e temática del materiale»[45].

De facto, como sublinhou Francesco Scorza Barcellona, na espiritualidade da Igreja antiga, o ideal do martírio constituiu um ponto de referência, como, de resto, sê-lo-á nos séculos posteriores: assim, «il martirio fu considerato una specie battesimo capace di annullare i peccatti o, per chi non aveva ancora ricevuto il battesimo nell'acqua, un vero e proprio 'battesimo di sangue'»[46]. A Igreja antiga considerava também que os mártires tinham o privilégio de não ter de aguardar a ressurreição final, pois, por meio do seu sacrifício, reuniam-se imediatamente com Deus, que se traduzia na imagem de um prémio – uma coroa, uma palma, um troféu vitorioso –, que aparece, frequentemente, nas suas visões[47]. Como defendeu Francesco Scorza Barcellona, «questa idea è la conseguenza della concezione del martirio come un combattimento con il demonio, su cui il martire trionfa in quanto in lui combate il Cristo»[48]. Neste sentido, segundo o mesmo autor, é possível afirmar que o mártir constitui, para a Igreja, uma espécie de herói, que merece ser recordado no aniversário da sua morte: trata-se assim, especialmente na época anterior ao fim das perseguições, de uma personagem que apresenta traços semelhantes aos dos do herói clássico[49].

A poesia sobre os mártires encontra-se representada, primeiramente, nos *Epigrammata* que o papa Dâmaso (366-384) mandou colocar nos cemitérios e nas basílicas romanas, incrementando o seu culto[50]. Pouco posterior é a composição composta por hinos do poeta ibérico Prudêncio, intitulada *Peristephanon*, dedicada aos mártires da sua região e de Roma[51].

---

[45] GAJANO, 1990a: 231. Por sua vez, SAXER, 1994: 41, defende que esta *Vita* «n' est pas une biographie au sens où nous l'entendons aujourd'hui, mais une thèse, celle de la prééminence de Cyprien sur les martyrs carthaginois qui l'ont précédé». SAXER, 1994: 52-66, distingue três tipos de *Passiones* produzidas durante a persecução de Diocleciano e na época do donatismo, em contexto africano: *Passiones* não donatistas, *Passiones* «donatisées» e *Passiones* de mártires donatistas.

[46] BARCELLONA, 2005: 40.

[47] BARCELLONA, 2005: 40.

[48] BARCELLONA, 2005: 40.

[49] BARCELLONA, 2005: 41; LASSO DE LA VEJA, 1968: 76, 79, que aponta também algumas semelhanças com o perfil do sábio estóico; BROCCHIERI & GUIDORIZZI, 2012.

[50] BARCELLONA, 2005: 67.

[51] BARCELLONA, 2005: 67.

A propósito dos mártires militares, Hippolyte Delehaye considera que os textos que relatam os seus grandes feitos bélicos e o seu martírio se distinguem dos seus congéneres, na medida em que apresentam uma certa uniformidade na trama narrativa, o que se traduz numa certa estilização hagiográfica[52].

Com o final das perseguições e a progressiva cristianização do Império Romano, o culto dos mártires conhece um considerável impulso. Porém, se o mártir é aquele que deu provas extraordinárias, no seu testemunho pela fé, o seu exemplo não era, sobretudo em uma época em que as perseguições haviam terminado, imitável para o cristão comum. Deste modo, como já foi sublinhado por um ampla bibliografia, não é por acaso que, nas pregações sobre os mártires, que ocorrem, geralmente, por ocasião do aniversário da sua morte, a partir do século IV, o seu exemplo é proposto aos fiéis, não tanto para que estes imitem o seu padecimento extremo, mas sim as suas virtudes, muito especialmente o amor a Deus, o desprezo pelos valores terrenos, a constância na fé e o sofrimento. A partir desta moldura, como já notaram vários autores, começa a desenvolver-se, paulatinamente, a partir do século IV, o culto de figuras muito diferentes dos mártires: são elas os ascetas, os monges e os bispos, que, juntamente com aqueles, constituíram, no cristianismo tardo-antigo, os principais modelos de vida cristã, no sentido de realização plena na «santificação» pessoal[53].

Entre as «Vidas» de monges, a mais antiga e que funcionou como modelo para a escrita de muitas outras foi a *Vita S. Antonii*, escrita por Atanásio de Alexandria, por volta de 357[54]. Antão (251-356) viveu grande parte da sua vida nos desertos egípcios; as suas virtudes cristãs e os milagres por si operados grangearam-lhe uma grande *fama sanctitatis*, atraindo muitos cristãos para a vida eremítica. Esta *Vita* consolidou a fama de Antão como modelo monástico, especialmente de vocação eremítica, e teve um papel importante no contexto da difusão do monaquismo no Império Romano: escrita sob a forma de carta, foi traduzida para latim, primeiro por um anónimo e, posteriormente, cerca de dez ou quinze anos depois, por Évragio de Antioquia, ainda em vida de Atanásio, como apontou Paula Barata Dias[55].

Como já sublinharam alguns autores, a sucessiva produção hagiográfica latina é, a partir da segunda metade do século IV, fortemente influenciada pela *Vita Antonii*. São Jerónimo (†419) foi autor de três *Vitae* monásticas, a saber, a *Vita S. Pauli*, a *Vita Malchi* e a *Vita Hilarionis*[56], as quais refletem não só uma valorização do itinerário

[52] DELEHAYE, 1909: 6.
[53] SAXER, 1991a: 25-33; BARCELLONA, 1994: 13.
[54] BARCELLONA, 2005: 69; VAN UYTFANGHE, 1998: 20-21.
[55] DIAS, 1998: 15-21.
[56] BASTIAENSEN, 1994: 97-123; VAN UYTFANGHE, 1998: 21-23.

ascético destas figuras, mas também o seu gosto pela narração de aspetos ligados ao «maravilhoso»[57].

Por sua vez, a *Vita S. Martini*, escrita por Sulpício Severo poucos meses após a morte do biografado, apresenta-se como um relato que sublinha não só o zelo missionário e pastoral deste bispo, mas também, muito especialmente, a sua faceta de asceta[58].

O discurso hagiográfico serviu-se, desde as suas origens, de uma ampla variedade de tipologias – *Acta* ou *Passiones* de mártires, *Vitae* de santos não mártires, sermões ou panegíricos, composições poéticas, relatos de *inventiones* e translações de relíquias, coletâneas de milagres – que, cada um a seu modo, se enquadravam no filão das fontes históricas ou dos registos literários. A especificidade destas fontes reside no facto de, como bem sublinhou Hippolyte Delehaye, o documento hagiográfico possuir um caráter religioso e ter como propósito a edificação espiritual, pelo que a classificação de qualquer documento como hagiográfico deve ser reservada aos documentos escritos, inspirados pelo culto dos santos e destinados a promovê-lo[59]. Ora, tal definição remete-nos, primeiramente, para uma distinção entre hagiografia e historiografia[60]: a obra de um hagiógrafo pode ser histórica, mas ela não o é necessariamente, na medida em que esta pode socorrer-se de formas comumente conotadas com a literatura para glorificar o santo[61]. Por outro lado, remete-nos para a função da hagiografia crítica, que se caracteriza pelo estudo rigoroso das várias fontes, avaliando o seu valor histórico; esta prática, que, no século XVII será desenvolvida pelos bolandistas, conduziu a que, na Época Moderna, se levantassem sérias reservas relativamente ao culto (imemorial) de vários santos da Antiguidade e da Idade Média. Todavia, não é tendo apenas em vista a distinção entre hagiografia e historiografia que se utiliza a designação «*legenda* hagiográfica»: mesmo se, muitas vezes, os relatos hagiográficos não são, para nós, históricos, mas sim lendários, o conceito *legenda* é usado, na hagiografia, com o valor etimológico deste vocábulo latino, ou seja, os textos usados no ofício da festa de um determinado santo, tendo como objetivo o seu culto[62].

À fase marcada unicamente pelo culto dos mártires, assistiu-se, nos séculos III e IV, à difusão e promoção do culto de santos não mártires, que implicou uma articulação litúrgica e a emergência de formas de devoção específicas, tais como o culto das relíquias, as peregrinações, novos lugares de culto, mas, sobretudo, a valorização da actividade taumatúrgica do santo, em vida e *post mortem*, e da função de

---

[57] BARCELLONA, 2005: 70.
[58] BARCELLONA, 2005: 71.
[59] DELEHAYE, 1955: 2.
[60] DE GAIFFIER, 1970: 139-166.
[61] DELEHAYE, 1955: 2.
[62] DELEHAYE, 1955.

patrono que, entretanto, este vai assumindo[63]. Estas (novas) funções – taumaturgo, intercessor e patrono, que, de acordo com a tese defendida por Peter Brown[64], foram determinantes para a difusão do culto dos santos (os quais este autor designa como os «companheiros invisíveis» ou «*daimon*»[65]) – vão ao encontro das necessidades de uma sociedade em transformação: de facto, o culto dos santos não se impõe tanto pelas suas motivações teológicas, mas sim pelas novas funções que o santo assume, a partir do século IV. Como sublinhou Francesco Scorza Barcellona, no estudo que temos vindo a seguir, o santo chega mesmo a constituir uma espécie de «patrono celeste», muito semelhante à função desempenhada, no mundo tardo-antigo, pelo *patronus*, mas leva vantagem em relação a este último, na medida em que, pelo exercício das suas virtudes, está mais próximo de Deus e, por outro lado, o seu corpo constitui um meio através do qual os devotos poderão obter favores divinos[66]. De facto, esta articulação entre a memória e o valor do corpo é importantíssima para que se compreenda toda a complexidade do fenómeno da santidade[67].

2. A ESCRITA DE «VIDAS» NA ALTA IDADE MÉDIA

Como sublinhou Sofia Boesch Gajano, as profundas alterações políticas e administrativas resultantes da queda do Império Romano do Ocidente, em 476, acelararam uma já evidente diferenciação entre o Oriente e o Ocidente, que se fez sentir também no domínio religioso e espiritual, nomeadamente em problemáticas teológicas – muito particularmente aquelas que discutiam a questão da natureza de Cristo – ou o debate em torno do culto das imagens dos santos e, sobretudo, da Virgem Maria, com irreversíveis consequências ao nível das relações entre Roma e Bizâncio, durante o período da iconoclastia, que se prolongaria desde o século VIII até meados do século IX[68].

Segundo a mesma autora, com estes processos articula-se uma história religiosa complexa, construída por novas escolhas espirituais, antigos e novos cultos e testemunhos litúrgicos e hagiográficos: são, assim, estes aspetos que marcam a continui-

[63] Contudo, vão-se impondo algumas restrições ao culto dos santos: a título de exemplo, referimos que o Concílio de Cartago, em 401, vetou e decretou a destruição de altares que celebrassem a memória dos mártires e que não possuíssem relíquias ou daqueles considerados heréticos, que haviam sido fundados com base em sonhos e revelações privadas. Veja-se BARCELLONA, 2005: 60-61.

[64] BROWN, 1984; PIETRI, 1991: 15-36. Veja-se também: BROWN, 1971: 80-101; —, 1983: 1-25.

[65] BROWN, 1984: 71-93.

[66] BARCELLONA, 2005: 80.

[67] Veja-se, a propósito, a importante síntese de GAJANO, 1999a: 19-24.

[68] GAJANO, 2005: 91.

dade e a renovação[69]. A continuidade traduz-se, sobretudo, na escrita e na reescrita de *Passiones* de mártires da Antiguidade, tentando, deste modo, colmatar as lacunas informativas existentes nos martirológios[70]. A mudança verifica-se, sobretudo, ao nível da hagiografia, na sensibilidade manifestada em relação a novas experiências religiosas, que conduziu à divulgação das *Vitae* de um grande número de figuras – eremitas, monges, fundadores e abades de mosteiros, bispos e algumas (ainda que muito poucas) figuras femininas, sobretudo abadessas e rainhas, verificando-se um decréscimo na escrita ou reescrita de textos sobre os mártires, contrariando, assim, a tendência que se verificou nos primeiros séculos do cristianismo[71].

Como realça Sofia Boesch Gajano, a excecionalidade destes protagonistas, tal como é espelhada nas suas «Vidas», traduz-se, com particular insistência, na prática das virtudes cristãs – penitência, caridade, proteção dos mais fracos –, que, geralmente, é acompanhada pela realização de milagres (que cada vez mais vão sendo acentuados e valorizados, na medida em que se considera que refletem a glória divina, de que são participantes, e constituem um sinal da sua santidade)[72]. Neste contexto, a hagiografia permanecerá, ao longo dos séculos VI a XII, como o instrumento principal para o reconhecimento da santidade e promoção do culto. Os objetivos destas obras, escritas *ad maiorem gloriam Dei*, eram múltiplos: divulgar os feitos e as virtudes de um determinado santo (atraindo, assim, ofertas e doações para as igrejas e mosteiros que os elegessem como patronos e propondo-os, simultaneamente, como modelos para imitação); produzir textos destinados ao uso litúrgico, não só na missa e nos ofícios, como também para leitura privada ou para serem utilizados nas escolas; instruir e edificar os cristãos na fé, na medida em que muitos destes textos eram utilizados pelos pregadores; veicular os dogmas da Igreja e apoiar a sua atividade missionária, na medida em que inspiravam cada cristão a empenhar-se na sua salvação; contribuir para o reconhecimento oficial da personagem em causa, ou seja, lograr a sua canonização[73]. Com efeito, estes textos eram riquíssimos veículos para a difusão e

---

[69] GAJANO, 2005: 91.

[70] GAJANO, 2005: 93.

[71] GAJANO, 2005: 93.

[72] GAJANO, 2005: 93. A propósito da polémica questão dos milagres e do «maravilhosismo», valerá a pena lembrar que, desde o Cristianismo primitivo, estes foram favoravelmente percecionados pela comunidade emergente, quadro este a que não será, certamente, alheia a moldura escatológica. De facto, se lermos os *Actos dos Apóstolos*, percebemos como os milagres, quando não são operados pelos apóstolos, são considerados obras de «falsos profetas» e, deste modo, não contribuem para a glória de Deus: é o caso de Simão o Mago, que pretendeu comprar a Pedro o poder salvífico do Espírito Santo (Act., 8, 9-24). Cf. também RUGGINI, 1981: 161-204.

[73] Sobre os propósitos da literatura hagiográfica, veja-se AIGRAIN, 2000: 235-246; DUBOIS & LEMAITRE, 1993: 74.

fomentação de conceções teológicas, modelos de comportamento[74], valores e padrões morais[75]. Mas é também importante relembrar que são estas fontes hagiográficas que nos permitem (re)conhecer um amplo leque de modelos de comportamento exemplar, que se revelam indispensáveis para que possamos compreender o contexto político e cultural, que permitiu a sedimentação de determinadas conceções e práticas, com as quais interagiram, em modos diversos, as experiências religiosas.

De acordo com Sofia Boesch Gajano, no estudo que temos vindo a seguir, ao longo dos séculos VI e VIII, os lugares privilegiados pelos membros das elites para concretizarem a sua vocação religiosa e difundir a fé cristã são as instituições eclesiásticas e monásticas[76]. Deste modo, bispos e abades alcançam um protagonismo indiscutível no contexto religioso desta época, justificado pelo seu prestígio social, pela prática das virtudes, assim como pelo carisma e poder taumatúrgico que lhes são atribuídos[77]. Constituindo o centro onde se organiza a vida religiosa da época, as sés episcopais e os mosteiros são, assim, os lugares que, segundo Sofia Boesch Gajano, «'costruiscono' la santità: com'era avvenuto per i martiri, è la comunità di riferimento, chiesa o monastero, che riconosce già nel corso della vita e poi dopo la morte la santità di colui che le aveva fondate o guidate e protette»[78], constituindo as relíquias do santo o pilar basilar da instituição, na medida em que, garantindo a sacralidade do lugar, conservam também o seu prestígio, devido ao papel que aquele desempenha enquanto mediador entre o céu e a terra[79].

Segundo a mesma autora, entre os séculos VI e VIII, foram compostas várias *Vitae* na Gália, que muito contribuíram para enriquecer o panorama hagiográfico[80], para além de constituírem um importante documento sobre a progressiva integração da aristocracia galo-romana na nobreza franca e o envolvimento das elites eclesiásticas na esfera do poder. Como realçou Alessandro Barbero, «i protagonisti delle *Vitae* merovingie, opera di chierici e monaci anonimi legati alle maggiori sedi episcopal, ai monasteri regi, allo stesso palazzo dei re franchi, incaenano pienamente il nuovo clima, in cui non solo l'episcopato, ma lo stesso movimento monastico svolgono una

---

[74] KLANICZAY, 1990: 95-110, defende que as hagiografias funcionavam como «estratégias de vida» para os aspirantes a santos.

[75] Veja-se, por sua vez, a posição defendida por VAN UYTFANGHE, 1984: 487: «L' essentiel (…) c'est que l'hagiographie montrait "à sa manière" et "à travers des personnages admirés et vénérés par le peuple" (ce qui existe dans toutes les civilisations), l'expérience tangiblement renouvelée dans la Bible – son grand avantage résidait dans la possibilite d'assimiler "à la fois" l'Ecriture et l' "après-Ecriture", y compris le contemporain».

[76] GAJANO, 2005: 94.

[77] GAJANO, 2005: 94-95.

[78] GAJANO, 2005: 95.

[79] Veja-se, a propósito, MICHALOWSKI, 1984: 105-140.

[80] GAJANO, 2005: 98.

funzione organica all'interno del sistema di potere creato dai re merovingi e dalle aristocrazie galloromane e franche in progressiva simbiose»[81].

Segundo Sofia Boesch Gajano e Alessandro Barbero, nas *Vitae* redigidas no período merovíngio, a exaltação do *contemptus mundi* deixa de constituir o elemento principal no contexto de um itinerário espiritual e da perceção da santidade, especialmente no caso dos bispos: com efeito, a *Vita Arnulfi*, escrita pouco depois da morte do santo (640), narra como este foi dissuadido do propósito de ingressar no mosteiro de Lérins e aconselhado a aceitar o cargo episcopal em Metz, continuando a exercer a função de conselheiro na corte e precetor do futuro rei Dagoberto[82]. Por outro lado, como sublinharam os mesmos autores, não deixa de ser sugestivo o facto de, nas *Vitae* deste período, a estadia na corte régia constituir um aspeto indispensável para a construção da *fama sanctitatis*[83], refletindo, deste modo, a importância que o empenho político dos protagonistas vai adquirindo nesse sentido. Contudo, como realçou Alessandro Barbero, este modelo hagiográfico merovíngio entrará em crise a partir do período carolíngio: entre o final do século VIII e o início do século X, os hagiógrafos parecem terem-se dedicado mais a reescrever (e, muitas vezes, a inventar) as «Vidas» de santos do passado do que a celebrar exemplos de santidade contemporânea[84].

No caso concreto da Península Ibérica, no período compreendido entre os séculos VIII-XI, predomina a produção de *Passiones*. Como realçou Fernando Baños Vallejo, a invasão muçulmana e a quase total ocupação da Península não interromperam, todavia, a actividade literária hagiográfica[85]. Nos territórios ocupados pelos muçulmanos, a igreja moçárabe mantém as suas estruturas eclesiásticas e monásticas, sustentadas pelo prestígio dos seus prelados, e vão alcançando um estatuto que lhes permite garantir uma certa autonomia em relação às outras igrejas do Ocidente. Aquela conhece, assim, novos mártires, celebrados no *Memoriale Sanctorum*, de Eulógio de Córdova, em meados do século IX, e impulsiona uma original produção litúrgica e hagiográfica que valoriza, sobretudo, os exemplos dos mártires antigos, entre os quais se contam S. Vicente de Saragoça e o apóstolo Santiago[86].

A partir de finais do século VIII, multiplica-se a produção de obras que narram a história de uma sé episcopal ou de um mosteiro através de breves «Vidas» relativas aos seus bispos ou abades (*gesta episcoporum, gesta abbatum*)[87]. Como sublinhou

---

[81] BARBERO, 1991: 60 (também citado por GAJANO, 2005: 98); HEINZELMANN, 1990: 105-138. A propósito de «Vidas» de santas merovíngias, veja-se: CRISTIANI, 1991: 385-434.

[82] GAJANO, 2005: 101; BARBERO, 1991: 60-61.

[83] BARBERO, 1991: 59-88.

[84] BARBERO, 1991; RICHÉ, 1991: 217-224.

[85] BAÑOS VALLEJO, 2003: 26-27.

[86] DAVID, 1947: 189-224; GAJANO, 2005: 104-105.

[87] SOT, 1981a; GAJANO, 2005: 118.

Michel Sot, esta é uma tipologia literária «nova», de natureza não só historiográfica, como também hagiográfica, apresentando como travejamento principal a exaltação da antiguidade e do prestígio da instituição[88]. Este género conhecerá uma enorme difusão a partir do século IX: efetivamente, muitas igrejas episcopais reconstruíram a sua própria história, reivindicando mesmo origens «apostólicas», procurando, deste modo, exaltar a sua própria identidade[89].

Ainda que a produção hagiográfica altomedieval seja significativamente abundante, a verdade é que a grande maioria das *Vitae* possuem um parco valor histórico: algumas foram compostas quando já havia passado muito tempo sobre os acontecimentos narrados; outras privilegiavam, em lugar dos elementos mais «biográficos», informações muito vagas e generalidades no que dizia respeito à devoção ou concediam uma excessiva atenção à dimensão dos milagres; outras ainda eram decalcadas de «Vidas» mais antigas, que, em muitos casos, apresentavam inúmeras falsidades e inverosimilhanças e transferiam para um santo praticamente desconhecido as acções e virtudes de um santo ilustre.

Embora possam ser omitidas ou readaptadas certas etapas, Régis Boyer defende que a composição de *Vitae* medievais obedece a um esquema imutável, que contempla os seguintes aspetos: as origens do santo (que pertence, na maior parte dos casos, a uma família nobre); o seu nascimento (que, geralmente, ocorre em circunstâncias extraordinárias); a infância (etapa em que o santo começa a revelar o seu caráter excecional e uma precoce sabedoria e prudência); a educação; a piedade; o martírio ou, no caso de santos não mártires, a ação pastoral ou a vida ascética; a *inventio*; a *translatio*; e os milagres[90]. Como defende o mesmo autor, «in each case, the end--purpose of the composition is far more importante than the particular specificity of the *vita*. These texts have been written to give a lesson, to propose an instance, and everything is arranged in accordance with this fact»[91].

---

[88] Para melhor avaliar e compreender a novidade deste tipo de textos, é importante recordar que o *Liber Pontificalis* funcionou como uma espécie de protótipo para a sua redação. Efetivamente, desde o século II, a Igreja de Roma vinha conservando uma memória histórico-cronológica nos catálogos de papas, que, no século VI, foram reunidos e completados numa obra unitária e anónima: o *Liber Pontificalis* original, que reúne as «Vidas» dos pontífices até Félix IV (†530). A obra foi objeto de contínuas atualizações, testemunhando, assim, um progressivo aumento do interesse pela história dos papas, cujas «notícias» tendem, entre os séculos VII e VIII, a tornarem-se «Vidas» individuais. Veja-se GAJANO, 2005: 119.

[89] SOT, 1978: 433-449.

[90] BOYER, 1981: 32.

[91] BOYER, 1981: 33.

3. A ESCRITA DE "VIDAS" NA BAIXA IDADE MÉDIA

De acordo com Anna Benvenuti, «la santità dei secoli successivi alla riforma gregoriana rappresentò il composito sovramondo di un mondo in trasformazione»[92].

Como realçou a mesma autora, esta evolução foi, em larga medida, o resultado de uma profunda alteração sofrida no plano dos artífices da escrita hagiográfica e dos círculos culturais que potenciavam a sua produção e difusão: por um lado, os centros monásticos, e, por outro, os círculos episcopais e das escolas das sés catedrais (de onde provinha a maior parte dos autores), que, por razões diversas, enfrentavam uma conjuntura de crise, em grande parte devido à passagem de uma sociedade rural a uma sociedade mercantil e monetária, conotada com o espaço urbano, que constituiu o substrato pastoral das novas experiências inauguradas pelos movimentos pauperístico-evangélicos do século XII[93]. Efetivamente, foram, nomeadamente, as ordens mendicantes, surgidas no século XIII, enformadas por um profundo desejo de renovação e de reforma, que provocaram uma profunda mudança na sensibilidade religiosa, que se repercutiu ao nível da evolução dos modelos de santidade, como também das formas que os difundiam[94].

O século XIII tem vindo a ser reconhecido como um momento de viragem radical no panorama hagiográfico, que se traduziu num aumento significativo do número de *Vitae* e *Legendae*[95]. Mas é importante realçar, como o fez Anna Benvenuti, que esta tendência não era alheia ao progressivo centralismo que a cúria romana vinha impondo no âmbito do reconhecimento oficial da santidade: com efeito, «il lento ma inarrestabile processo che portò, tra XIII e XIV secolo, al costituirsi di una procedura giuridica formalizzata per l'autorizzazione dei culti, fino ad allora prevalentemente espressione delle autonomie vescovili e delle consuetudini monastiche, comportò infatti l'instaurazione di una prassi canónica di istruzione delle 'cause di santità', con importante ripercussioni non solo nella produzione di 'documenti' agiografici ma anche nella stessa impostazione della memoria, che fu organizzata in vista del processo di canonizzazione»[96].

Ao longo destes séculos, também se vai operando uma mutação na estrutura dos «Legendários»[97], que vão sofrendo simplificações, tentando assim responder, de forma mais funcional e eficaz, às necessidades de uma pastoral que fazia da pregação o seu

---

92 BENVENUTI, 2005: 157.
93 BENVENUTI, 2005: 159.
94 BENVENUTI, 2005: 159; RUSCONI, 1993: 505-524.
95 BENVENUTI, 2005: 159.
96 BENVENUTI, 2005: 159-160.
97 PHILIPPART, 1977.

ponto nevrálgico[98]. As *legendae novae*, cujo exemplo mais famoso é a *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine[99], autorizaram não só uma renovada difusão e circulação da matéria hagiográfica, como também uma significativa variedade de relatos sobre santos pertencentes a diversas tipologias. Paralelamente, vários cultos locais vão-se solidificando, contribuindo, deste modo, para um crescente prestígio das vilas ou das cidades em que se inscrevem.

Na época feudal, havia-se difundido a ideia de que a vida «no século» dificilmente era compatível, na prática, com a perfeição cristã[100] e ainda que tivessem surgido recomposições religiosas, políticas e sociais, como, por exemplo, a da problemática da espiritualidade do casamento e da possibilidade de «santificação» dos casados, que foram alterando profundamente as representações de santidade[101], a verdade é que a espiritualidade daqueles que viviam no século era vista pelo prisma do claustro e condicionada pelo forte ascendente do modelo religioso, apesar de se defender que a salvação era algo acessível a todos, independentemente do seu estado[102]. No entanto, foram surgindo meios privilegiados, tais como certas confrarias, as ordens terceiras e algumas experiências de reclusão[103] e de beguinagem[104], direcionadas para os leigos que buscavam um camimho de perfeição.

Como sublinha Anna Benvenuti, a partir do século XIII, a par dos santos pertencentes às tipologias tradicionais, vão despontando casos de uma santidade leiga e «popular», «chiamata a rappresentare il 'corpo mistico' della collettività citadina», em que as mulheres alcançam uma visibilidade e adquirem um prestígio nunca antes visto[105]…

No século XIII, uma das preocupações manifestadas pelas várias ordens religiosas foi a da construção da sua memória hagiográfica. Efetivamente, já em 1245 um religioso franciscano anónimo havia compilado o *Dialogus de gestis sanctorum fratrum*

---

[98] BENVENUTI, 2005: 160.

[99] De uma vastíssima bibliografia, remetemos para: AA. VV., 1986; FLEITH, 1990: 41-48; FLEITH & MORENZONI (ed.), 2001.

[100] VAUCHEZ, 1988: 410.

[101] Veja-se, a propósito, VAUCHEZ, 1987; CONTAMINE, 1987: 35-41; VAUCHEZ, 2003: 15-26. Valerá a pena lembrar os casos de Homebon de Cremona, comerciante, casado e pai de filhos, canonizado em 1199, e de Facio de Cremona, estudados por VAUCHEZ, 1987: 115-122, e 1972: 13-53, enquanto exemplos do ideal de *contemptus mundi* e que se orientavam já num sentido de «emancipação» espiritual dos leigos. Cf. também FERNANDES, 1995.

[102] VAUCHEZ, 1988: 446-448, defende que, nos finais do século XV, apesar de uma anterior «vaga mística» na esfera dos leigos, na qual sobressaíram algumas «santas» leigas, a verdade é que se terá assistido a um processo de monaquização e de depreciação da condição laical.

[103] BENVENUTI PAPI, 1984: 367-455.

[104] DIAS, 1960: 65.

[105] BENVENUTI, 2005: 163. Veja-se também BENVENUTI PAPI, 1991: 467-488, e os estudos reunidos por VAUCHEZ, 2003: 97-179.

minorum, tendo como objetivo a preservação da sua memória; por sua vez, em 1255, por parte dos dominicanos, verifica-se uma tentativa de sistematização da memória da ordem, através da composição das *Vitae fratrum*, por Géraud de Frachet[106]. Revisitando a história das respetivas famílias religiosas, estas obras pretendiam fixar o estreitíssimo vínculo que unia o fundador aos seus «filhos», traçando e estabelecendo um paradigma e uma identidade próprios para cada ordem religiosa[107].

Paralelamente a estas compilações, a produção de «Vidas» individuais de santos multiplica-se, continuando e expandindo a já longa tradição da literatura hagiográfica.

São, sobretudo, dois os aspetos que distinguem as «Vidas» compostas entre os séculos XIII e XIV das suas congéneres anteriores. Um deles diz respeito ao lugar que os milagres ocupam na economia narrativa: efetivamente, estes passam a ocupar um lugar de certo modo «secundário», na medida em que as ações dos biografados e a descrição da sua vida espiritual vão sendo cada vez mais sublinhadas e valorizadas. Esta evolução da hagiografia prende-se com a mudança gradual da importância imputada à imagem e ao culto dos santos. Como salienta André Vauchez, a criação do processo de canonização, no século XIII, durante o pontificado de Alexandre III, marca o nascimento de uma conceção de santidade em que os critérios objetivos deixaram de ser apenas o poder taumatúrgico ou o número de milagres efetuados, tal como se verificava anteriormente, para passarem a incluir também a doutrina e o comportamento (*fides et mores*) e a reputação de santidade (*fama sanctitatis*) do candidato[108].

De acordo com André Vauchez, relativamente ao culto dos santos e à veneração das suas relíquias, a regulamentação, aparentemente muito estrita, estabelecida pelos concílios da época carolíngia, esteve muito longe de ser aplicada em todos os territórios ocidentais; na maior da parte dos casos, os prelados limitavam-se a autorizar translações, ainda que a elas não assistissem pessoalmente, nem sequer verificassem a veracidade dos documentos que as sustentavam[109].

Como sublinhou o mesmo autor, no estudo que temos vindo a seguir, no século X, em grande parte do Ocidente, certas comunidades monásticas ou eclesiásticas instituíram, por iniciativa própria, cultos a novos «santos», os quais, na maior parte dos casos, tinham pertencido a essas mesmas ordens ou instituições, ou a relíquias «oportunamente» (re)descobertas[110], o que potenciou uma «anarquia» no que a certos cultos dizia respeito. Só no século XI se fez sentir uma necessidade de

---

106 BENVENUTI, 2005: 186; BOUREAU, 1987: 79-100.
107 BENVENUTI, 2005: 186.
108 VAUCHEZ, 1988: 71-120.
109 VAUCHEZ, 1988: 20-24.
110 VAUCHEZ, 1988: 18-20.

controlar esta situação. Efetivamente, esta reação proveio do papado que, por esta época, começa a multiplicar as suas intervenções no seio da Igreja ocidental, como sublinhou André Vauchez. Já em 993, o bispo Ulrich de Augsburgo (†973) havia sido proclamado santo, em Roma, pelo papa João XV[111]. Mas é apenas por volta de 1020 que encontramos, pela primeira vez, a palavra *canonizare* num documento pontifício que ratificava o culto de São Simeão de Polirone, um eremita arménio falecido em 1016[112].

Segundo André Vauchez, apesar deste quadro, os concílios regionais e os bispos continuaram, até ao início do século XIII, a autorizar translações de relíquias e a composição de ofícios litúrgicos em memória dos «santos» recentemente falecidos, instituindo assim o seu culto: contudo, nas primeiras décadas do século XII, o papado vai colocando, progressivamente, em marcha a instituição de um novo procedimento que não tardará a impor-se. O avanço dos movimentos heréticos tornou esta questão ainda mais delicada: é neste sentido que se vai defendendo que as igrejas locais não tomem qualquer decisão relativamente à aprovação do culto de personagens que morreram em «odor de santidade»[113]. Efetivamente, como realçou André Vauchez no estudo que temos vindo a seguir, impunha-se que, no domínio da santidade e dos cultos, se eliminassem os riscos de erros ou de escândalo e, sobretudo, que se promovessem santos «autênticos», que funcionassem como modelos para todos os cristãos. É neste contexto que é necessário situar o episódio da destruição do túmulo de «São» Guinefort, um cão que vinha sendo venerado como um santo, junto do qual se produziam milagres, numa aldeia da região de Dombes; este culto foi veementemente combatido pelo dominicano Étienne de Bourbon, por volta de 1240[114]. De acordo com André Vauchez, a cúria romana vai canonizando, sobretudo, homens e mulheres falecidos com *fama sanctitatis* em tempos mais próximos, na medida em que considera que, numa perspetiva pastoral, estes são suscetíveis de serem admirados e imitados pelos fiéis do que os santos antigos. A cúria romana vai canonizando, de forma cada vez mais crescente, personagens falecidas recentemente em «odor de santidade», como São Thomas Becket e São Bernardo[115].

De acordo com o mesmo autor, em 1234, a Santa Sé institui o princípio da reserva pontifícia do direito de canonização: deste modo, doravante, apenas o papa possuía o direito de proclamar santo um cristão considerado excecional e de lhe conceder

---

111 VAUCHEZ, 1988: 25.
112 VAUCHEZ, 1988: 25.
113 VAUCHEZ, 1988: 27.
114 SCHMITT, 2004; VAUCHEZ, 1988: 180-183.
115 VAUCHEZ, 1988: 125.

as honras de uma celebração e de um ofício litúrgico, refletindo, assim, a política centralizadora da Igreja romana[116].

A partir do século XIII, sob a influência dos cistercienses e das ordens mendicantes, os aspetos da vida do santo foram sendo progressivamente valorizados; os milagres continuaram a chamar a atenção dos fiéis, quer tivessem sido obrados *in vita* ou *post mortem*, mas procurava-se, sobretudo, recolher testemunhos que permitissem assegurar a sua veracidade[117].

O segundo aspeto relacionado com a representação hagiográfica neste importante período de transição entre a Idade Média e a Época Moderna prende-se, como já realçou Anna Benvenuti, com a emergência de uma «falda carismatica», que se destacou através do profetismo e do visionarismo[118]. Cultivado pela cultura cisterciense e rapidamente expandido para os Países Baixos e a Alemanha, o misticismo exerceu um papel importantíssimo não só ao nível das práticas espirituais, como também do reconhecimento oficial da santidade[119].

André Vauchez, em diferentes estudos, afirma que, em finais do século XIII, a Igreja tinha (aparentemente) conseguido colocar uma ordem no culto dos santos, distinguindo a «verdadeira» santidade da «falsa», através da aplicação de critérios previamente definidos no âmbito dos processos de canonização. Porém, este equilíbrio acabou por ser posto em causa, por volta de 1300, devido ao aparecimento de novas formas de santidade que não estavam, necessariamente, ligadas a instituições eclesiásticas ou ao estado religioso. Efetivamente, como realçaram alguns autores, os santos dos últimos séculos da Idade Média já não eram apenas os mártires, os monges, os clérigos ou os bispos: a partir desse período, os «santos» passaram a ser provenientes dos mais diversos estratos sociais e as mulheres, tanto religiosas, como leigas, eram cada vez mais numerosas, sendo a sua *fama sanctitatis* sustentada, na maior parte dos casos, pelos seus «dons», que iam do êxtase ou da estigmatização ao carisma profético ou visionário[120].

Segundo André Vauchez, a desorientação das autoridades eclesiásticas face a estas novas personagens é comprovada pelo insucesso da maior parte dos processos encetados tendo em vista a sua canonização[121]. Como mostrou o mesmo autor, entre os finais do século XIII e o início do século XIV, as figuras mais marcantes no plano espiritual, em Itália, foram as «místicas» Margarida de Cortona (†1297), Ângela de Foligno (†1309) e Clara de Montefalco (†1308): ora, a primeira só seria

---

116 VAUCHEZ, 1988: 34-37. Cf. também GOODICH, 1983: 169-187.

117 VAUCHEZ, 1981: 585-592; —, 1988: 69-98, 583-590 e 615-622. A este assunto voltaremos adiante.

118 BENVENUTI, 2005: 204; VAUCHEZ, 1987: 239-249.

119 BENVENUTI, 2005: 204.

120 VAUCHEZ, 1988: 435-446 e 472-478; DINZELBACHER, 1991: 489-506.

121 VAUCHEZ, 1988: 472.

canonizada em 1723 e a última em 1881, depois de um processo plurissecular que havia começado em 1318[122]; quanto à segunda, só seria beatificada em 1701[123]. André Vauchez interpreta estas hesitações e adiamentos como sinal de um mal-estar sentido pela hierarquia eclesiástica face a estas mulheres que afirmavam terem recebido de Deus revelações e graças particulares[124]. Todavia, só no período da Contrarreforma foi plenamente afirmada a importância da união amorosa com Cristo e da contemplação, com a canonização de algumas mulheres «carismáticas», como, por exemplo, Teresa de Jesus.

Como realçou Anna Benvenuti, as *Vitae* de místicos, tanto homens como mulheres, que bem ilustraram com a sua experiência este percurso espiritual, partilham já poucos aspetos com as *legendae* tradicionais, nomeadamente ao nível da estrutura narrativa: com efeito, o relato da vida, da morte e dos milagres adquire uma importância secundária e, cronologicamente, a narrativa torna-se atemporal, na medida em privilegia, sobretudo, a «aventura interior» dos biografados[125]. Deste modo, as suas *Vitae* parecem inscrever-se mais no filão da literatura ascética e mística, direcionada para a educação espiritual, do que no da hagiografia «clássica» ou tradicional[126].

4. A LITERATURA HAGIOGRÁFICA EM PORTUGAL NA IDADE MÉDIA

Segundo Aires Augusto Nascimento, «os primitivos exemplos da literatura hagiográfica de território português há que busca-los ou supô-los nas legendas dos mártires locais, integradas ou não no *Passionarium Hispanicum*»[127]. Entre estas, contam-se «as legendas de Veríssimo, Júlia e Máxima, mártires de Lisboa; Manços e, hipoteticamente, Vicente, Sabina e Cristeta, de Évora; Vítor, de Braga (antiga lembrança dos "varões apostólicos", não isenta de suspeitas críticas); Iria, de Santarém»[128].

Contudo, como acentua o mesmo autor, «ainda que se possa comprovar que em qualquer desses casos o culto é antigo (…) e haja que reconhecer que, a partir do século VIII, existe uma relativa abundância de textos hagiográficos na Península, os nossos testemunhos são tardios e remontam aos séculos X-XI»[129].

---

122 MENESTÒ, 1992: 107-126.
123 VAUCHEZ, 1988: 472-473.
124 VAUCHEZ, 1998: 473-478.
125 BENVENUTI, 2005: 204.
126 BENVENUTI, 2005: 204.Veja-se também CIRLOT & GARÍ, 2008.
127 NASCIMENTO, 1993: 307; CORREIA, 1993: 121-124.
128 NASCIMENTO, 1993: 307.
129 NASCIMENTO, 1993: 307.

De acordo com Aires Augusto Nascimento, «a primeira *Vita* que registamos em território português é a *Vita S. Fructuosi*, de um bispo de Braga do século VII, figura importante na organização da vida monástica no ocidente peninsular»[130]; foi «escrita por 670» e «intenta certamente a promoção do culto do santo em santuário bracarense»[131].

Segundo José Mattoso, do período compreendido entre 950 e 1130, apenas conhecemos, atualmente, um texto hagiográfico redigido em território português: trata-se da *Vita Geraldi*, escrita pelo francês Bernard, arcediago de Braga, sobre o também francês Géraud, entre 1112 e 1128[132]. Como afirmou o mesmo autor, «La *Vita* rédigée par Bernard, son auxiliaire à Braga, prétend montrer la sanction divine de l'oeuvre réformatrice de Géraud, démontrée par sa sainteté et par les miracles qu' il a réalisé pendant sa vie et après sa mort. Il s'agit probablement d'un écrit destiné à combattre les essais de restauration de la liturgie et des traditions Mozarabes qui se sont manifestés à Coïmbre vers 1115-1116»[133].

Os primeiros textos hagiográficos portugueses produzidos no período compreendido entre 1130 e 1220 foram redigidos por cónegos regrantes do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra[134]. Um desses textos foi a *Vita Martini Sauriensis*, consagrada a Martinho Árias, cónego de Soure, que foi aprisionado pelos Árabes e levado para Córdova, onde faleceu em 1145[135]. Foi o seu irmão, Mendo Árias, que lhe sucedeu no cargo, quem encomendou a escrita da *Vita* a Salvado[136]. Aires Augusto Nascimento afirma que o modelo veiculado neste texto, tal como na *Vita S. Geraldi*, «é o pastor de almas em contacto directo com as populações a converter e a instruir como tarefas principais após a reconquista dos territórios»: neste sentido, «a caracterização moral sobrepõe-se assim às manifestações sobrenaturais, praticamente inexistentes»[137].

Escritas também por religiosos do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra foram duas hagiografias sobre fundadores: a *Vita Tellonis archidiaconi* e a *Vita Theotonii*. A *Vita* de D. Telo[138] foi composta pelo seu companheiro, Pedro Alfarde, por volta de 1155 e, desde logo, importa notar, como o fez José Mattoso, que o autor não

130 NASCIMENTO, 1993: 308.
131 NASCIMENTO, 1993: 308.
132 MATTOSO, 1996: 84-85.
133 MATTOSO, 1996: 85.
134 MATTOSO, 1996: 85.
135 MATTOSO, 1996: 86.
136 MATTOSO, 1996: 86.
137 NASCIMENTO, 1993: 308; *Vida de Martinho de Soure* (ed. crítica de NASCIMENTO, 1998: 223-249).
138 *Vida de D. Telo* (ed. crítica de NASCIMENTO, 1998: 54-137).

apresenta o biografado como um santo[139]: de facto, como acentuou, por sua vez, Aires Augusto Nascimento, a sua «intenção é menos biográfica do que cronística e por isso ao relato de fundação juntam-se os documentos que sustentam os direitos do mosteiro»[140]. A *Vita* de São Teotónio[141] foi, provavelmente, como defende José Mattoso, redigida imediatamente após a sua morte e antes da sua canonização, em 1163, pelo arcebispo de Braga, D. João Peculiar[142]. Segundo o mesmo autor, trata-se de um texto relativamente longo, que realça, sobretudo, as virtudes religiosas e cristãs do santo, em detrimento dos seus milagres, e parece ter sido composto antes de Teotónio ser objeto de um culto[143]. Importa também referir o conjunto formado pela *Vita* e os *Miracula S. Rudesindi*[144], da autoria de Ordonho, monge da abadia beneditina de Celanova, na Galiza. Como sublinhou José Mattoso, esta *Vita* de Rosendo (907-977), que nasceu em território português e foi bispo de Mondoñedo e fundador da abadia de Celanova, estava destinada a ser apresentada ao cardeal Jacinto Bobo, legado papal na Península Ibérica, que visitou a abadia em 1172 e promulgou uma bula que atribuía um valor oficial ao culto de São Rosendo[145]. Segundo José Mattoso, a *Vita* de São Rosendo tinha como objetivo justificar e promover o seu culto e atrair peregrinos a Celanova.

Estreitamente ligada ao culto e à família de São Rosendo está a *Vita S. Senorinae*[146], consagrada a uma santa, oriunda de uma família nobre, que viveu no século X. O texto, redigido, provavelmente, no século XII, por um monge beneditino do mosteiro de Refojos de Basto, «fixa o modelo da virgem consagrada a Deus na vida monástica»; «das duas versões de texto, a longa, que é a mais antiga, privilegia a intenção hagiográfica de edificação, em detrimento dos aspectos factuais e biográficos», como sublinhou Aires Augusto Nascimento[147]. Segundo José Mattoso, esta *Vita* constitui um importante testemunho do ideal de corrente monástica feminina que, durante a segunda metade do século XII, potenciou muitas fundações que adotaram a regra de São Bento, no norte de Portugal[148].

---

139 MATTOSO, 1996: 86.

140 NASCIMENTO, 1993: 308.

141 *Vida de D. Teotónio* (ed. crítica de NASCIMENTO, 1998: 138-222).

142 MATTOSO, 1996: 86.

143 MATTOSO, 1996: 86.

144 *Vida e milagres de São Rosendo* (texto latino, com tradução, prefácio e notas de PEREIRA, 1970). Sobre esta *Vita*, veja-se: DIÁZ Y DIÁZ, 1994, e 1993: 686.

145 MATTOSO, 1996: 87. Para uma análise do contexto religioso e simbólico da ação de São Rosendo, veja-se ROSA, 2001-2002: 388, e 2004: 423-432; GONZÁLEZ LOPO, 2013: 21-46.

146 *Vida da Bem-aventurada virgem Senhorinha*, in *Vida e milagres de São Rosendo* (texto latino, com tradução, prefácio e notas de PEREIRA, 1970: 112-157).

147 NASCIMENTO, 1993: 308.

148 MATTOSO, 1996: 88.

De acordo com o mesmo autor, durante o período compreendido entre 1220 e 1350, a produção hagiográfica portuguesa diversifica-se, mas torna-se, simultaneamente, menos original que no século anterior[149]. Ao mesmo tempo, surgem as primeiras traduções portuguesas de compilações hagiográficas compostas em latim ou em castelhano[150]. Por outro lado, a escrita de *Vitae* de santos passa a ser norteada não tanto para o seu uso em contexto litúrgico, mas, sobretudo, para a edificação espiritual dos fiéis[151].

Segundo José Mattoso, entre as *Vitae* compostas provavelmente nesta época, mas cujas versões originais encontram-se, atualmente, perdidas, contam-se: a *Vita Fr. Gillii Sanctarenensis*, escrita, no século XIII, pelo dominicano Fr. Pedro Pais, e da qual se serviram, já no século XVI, autores como Baltazar de São João (1537)[152], André de Resende e António de São Domingos (1552), e que retoma um *topos* hagiográfico muito popular, a saber, o do santo que, antes da sua conversão e do seu ingresso na ordem dominicana, tinha feito um pacto com o demónio; a *Legenda Martyrum Morochii*; e a *Vida e Milagres de Dona Isabel, Rainha de Portugal*, escrita em português, provavelmente pelo franciscano Fr. Salvado Martins, pouco tempo após a sua morte, que sublinha, sobretudo, as virtudes praticadas pela rainha, em detrimento da valorização dos seus milagres[153].

No que respeita às compilações hagiográficas, José Mattoso considera que são deste período a tradução portuguesa da obra de Bernardo de Brihuega e, provavelmente, também uma tradução perdida da *Legenda Aurea*, de Jacques de Voragine.[154] De facto, tendo em conta que a *Legenda Aurea* conheceu uma difusão muito mais vasta em toda a cristandade que a obra de Bernardo de Briuhega, José Mattoso defende que seria muito estranho não existir, na época, uma tradução portuguesa. Atualmente, a tradução que possuímos encontra-se incluída em *Ho Flos Sanctorum em lingoagem português*, impresso em Lisboa, em 1513[155].

Como sublinha o mesmo autor, em Portugal, as mais antigas ordens monásticas contribuíram muito pouco para que a literatura hagiográfica fosse sofrendo transformações: efetivamente, seria necessário esperar pela ação das ordens mendicantes para

---

149 MATTOSO, 1996: 88.
150 RAMOS, 2001: 275-289.
151 MATTOSO, 1996: 88.
152 «*A vida do Bem-aventurado Gil de Santarém», por Fr. Baltazar de S. João* (edição de NASCIMENTO, 1982).
153 MATTOSO, 1996: 90.
154 MATTOSO, 1996: 90.
155 MATTOSO, 1996: 91.

que, durante o período compreendido entre 1220 e 1350, este género fosse sentindo «sopros» de renovação[156].

Entre 1350 e 1450, a produção hagiográfica portuguesa é, na maior parte dos casos, anónima e privilegia, sobretudo, a presença de aspetos maravilhosos na economia narrativa[157]. É importante notar que o caráter literário e fantástico de muitos textos hagiográficos portugueses desta época provem, sobretudo, de uma recolha de *Vitae*, compiladas num manuscrito de Alcobaça[158], atribuído a Fr. Hilário da Lourinhã[159]. Nesta colectânea foram incluídas: a *Lenda de Barlaam e Josaphat*; a *Vida de Santa Eufrosina*; a *Vida de uma santa monja*; a *Vida de Santa Pelágia*; o *Conto de Amaro*; a *Visão de Túndalo*; a *Vida de Santa Maria Egipcíaca*; a *Vida de Santa Tarsis*; a *Vida de Santo Aleixo*; a *Vida do Cativo Monge Confesso*.

No domínio da hagiografia latina medieval de origem portuguesa, vale a pena referir a *Passio Sanctorum Verissimi, Maximae et Juliae*[160], composta, provavelmente, por algum religioso ligado ao mosteiro de Santos, de religiosas da Ordem militar de Santiago, ou pertencente ao mosteiro de Chelas, em Lisboa, dos cónegos regrantes de Santo Agostinho[161].

Segundo José Mattoso, a partir de meados do século XV, os textos hagiográficos portugueses refletem cada vez mais a influência do Humanismo, que se traduz na introdução «des conceptions plus objectives concernant le contexte historique *Vitae*, à essayer de compléter les traditions locales portugaises, surtout lorsqu'elles concernent des saints d'une époque plus proche de l'antiquité, à accentuer les aspects moraux et édifiants, à refaire des *Vitae* pour les adapter aux canons littéraires de l'époque»[162].

No século XV, registam-se também as primeiras tentativas de construção de uma hagiografia dinástica portuguesa, através da composição do *Trautado da vida e feitos do muito virtuoso Senhor Ifante D. Fernando*, filho de D. João I, redigido entre 1451 e 1460 por Fr. João Álvares, companheiro de cativeiro do biografado, e o *Memorial da infanta Santa Joana filha del rei D. Afonso V*, redigida pela religiosa dominicana Margarida Pinheira[163].

---

156 MATTOSO, 1996: 92.
157 MATTOSO, 1996: 92.
158 ANTT – livr. 2274.
159 Algumas destas *Vitae* foram editadas por CASTRO, 1982-1983: 5-52, e 1984-1985: 43-71.
160 MATTOSO, 1996: 95. Deste texto existe uma cópia, na Biblioteca Pública de Évora, editado por MARTINS, 1964: 45-93.
161 MATTOSO, 1996: 95.
162 MATTOSO, 1996: 95.
163 MATTOSO, 1996: 95-96; SILVA, 1993: 660-661.

5. A BIOGRAFIA DEVOTA: ENTRE CONTINUIDADE E RENOVAÇÃO (SÉCULOS XVI-XVII)

Desde os inícios do século XVI, o género hagiográfico foi recebendo «sopros» de renovação e de modernização, para o que muito terão contribuído as contestações de alguns humanistas, as posições dos protestantes e, posteriormente, já no século XVII, a atividade dos bolandistas e dos beneditinos de Saint-Maur, principalmente através das acérrimas críticas à desmedida valorização do «maravilhoso» (sobretudo dos milagres) nas narrativas das vidas de determinados santos, assim como à veracidade de alguns desses relatos, especialmente aqueles que compunham a *Legenda Aurea*[164].

Mas, ainda antes do eco das primeiras críticas dos humanistas, registaram-se algumas tentativas de renovação no âmbito da escrita hagiográfica, como, por exemplo, aquela que foi levada a cabo por Bonino Mombrizio (1424-1482 ou 1500), através da edição do seu *Sanctuarium*, publicado em dois volumes, por volta de 1478[165]. Esta obra é, de acordo com Serena Spanò Martinelli, herdeira dos martirológios e legendários medievais e apresenta-se como uma antologia de fontes provenientes de origens diversas, que respeita, de forma rigorosa, os textos dos códices consultados, refletindo, assim, a influência do contexto humanista[166]. Por outro lado, a mesma autora sublinha o caráter de certo modo singular que assume a edição deste legendário na época em causa, na medida em que foram os martirológios que parecem ter alcançado maior sucesso: é o caso da *Viola Sanctorum*, uma pequena obra que conhece várias edições, a partir de 1482[167].

Como é sabido, a denúncia das fantasias, ficções, superstições e fingimentos a que se ligavam alguns cultos e que circulavam em muitos registos e relatos hagiográficos herdados da tradição antiga e medieval fez-se ouvir mesmo antes de Trento. Com efeito, como sublinhou Stefano Cavallotto, Erasmo foi uma das primeiras figuras, pertencente ao filão humanista, a propor uma «depuração» da vida religiosa, que em Lutero e em outros reformadores assumirá os contornos de uma verdadeira doutrina, que passava, obviamente, por uma depuração dos relatos hagiográficos e da sua escrita e por uma busca de novos (ou renovados) modelos de santidade[168]. Neste sentido, como sublinha o mesmo autor, as críticas e as propostas inovadoras e reformadoras de Erasmo em relação aos relatos hagiográficos, ao culto e à devoção

---

[164] Sobre o alcance destas críticas, veja-se: GUERRA, 1988: 5-27; PROSPERI, 1991: 88-118; BARONE, 1994: 143-147; DUNN-LARDEAU, 2000: 19-35.

[165] Milano, tipografia del Mombritius. Veja-se, a propósito, MARTINELLI, 1991: 445-464, e 2000: 3-18.

[166] MARTINELLI, 1991: 446.

[167] MOMBRIZIO (1477-1482) – *Martyrologium Viola Sanctorum*. Lugduni: Nikolaus Philippi et Markus Reinhardt, apud MARTINELLI, 1991: 447.

[168] CAVALLOTTO, 2009: 17. Sobre a reforma protestante, é essencial ler COTTRET, 2010.

aos santos refletem o seu distanciamento em relação às *historiae sanctorum* herdadas da tradição medieval e a algumas tradições e devoções, que classifica como inúteis, idolátricas e supersticiosas, e a emergência de novos cânones hagiográficos[169]. Deste modo, como realça Stefano Cavallotto, Erasmo foi um acérrimo defensor de um cristianismo mais espiritual e interior e, definitivamente, mais evangélico, o que passava pela reforma não só dos vícios e desvios da Igreja, mas também das devoções e do culto dos santos[170]. Em suma, Erasmo valorizou um humanismo cristão, que remonta aos Padres gregos do século IV e que, como é sabido, estendeu-se, numa primeira fase, a Itália e, posteriormente, ao resto da Europa, após a Queda do Império Romano do Oriente, graças aos manuscritos que os eruditos orientais trouxeram e que exerceram uma grande influência no contexto cultural do Renascimento. As críticas tecidas por Erasmo são, particularmente, contundentes, em textos como a introdução programática à *Vita Hieronymi* (1516), *Elogio da Loucura* e o *Colloquio Peregrinatio Religionis ergo* (1526)[171]. Com efeito, na introdução programática à *Vita Hieronymi*, Erasmo afirma que

> *Sono bem consapovele che in passato moltissimi erano convinti che si dovesse considerare segno di respetto e deferenza abusare di racconti opportunamente inventati per il bene comune, proprio per educare a una vita giusta e onesta, o per infondere negli animi coraggio ed entusiasmo per la virtù, o per offrire sostegno alla debolezza di alcuni, o per metter paura agli empi che la ragione non può correggere né l'affetto commuovere, o anche per dare maggior luce com i miracoli alla gloria dei santi. Questo genere di finzione non dispiacque neppure a Platone, né a Origene, né ai seguaci delle loro dottrine. E' proprio questo che Girolamo rinfaccia a Rufino, il quale a sua volta rivolge la stessa acusa a Girolamo, preferendo imbrattare l'altro com lo stesso fango piuttosto che ripulirsi di quello scagliato contro di lui. C'è nel popolo una sorprendente credulità o, per meglio dire, un non so che di profondamente connaturato all'animo umano, che fa sì che si ascoltino più volentieri i racconti inventati che non i fatti realmente accaduti, e si consenta com maggior piacere alee fabulazioni immaginarie e incredibili piuttosto che alle cose reali. Tant'è vero che anticamente i saggi, se volevano rendere qualcosa particolarmente cara alla moltitudine, la celebravano con prodigi meravigliosi: così facevano per la devozione agli dei, per le origini delle città e delle genti, per gli esordi delle famiglie nobili, per gli esempi dei principi più illustri. Orbene consentivano, sì, che si abusasse dell'emotività dei semplici, ma lo permettevano solo a chi fosse saggio, perche il risultato di quest' operazione andrebbe tutto in fumo una volta che si subodorasse trucco o inganno*[172].

---

169 CAVALLOTTO, 2009: 18-35.

170 CAVALLOTTO, 2009: 17.

171 CAVALLOTTO, 2009: 18-26.

172 ERASMO – *Vita di San Girolamo* (edizione critica a cura di GUERRA, 1988: 93-94).

Por sua vez, como refere Stefano Cavallotto, no *Colloquio Peregrinatio Religionis ergo*, a personagem Ogigio (que parece ser um *alter ego* de Erasmo) considera que a devoção aos santos reduziu-se a uma procura de bens materiais, esquecendo-se assim que esta devia traduzir-se na imitação das virtudes e na prática dos seus ensinamentos e em seguir a *philosophia Christi*[173]. Erasmo também não poupa críticas ao culto das imagens, bem patentes no *Elogio da Loucura*, e das relíquias, bem sublinhado, por exemplo, no *Enchiridion militis christiani* (1503), onde, no cânone V, o humanista afirma que as verdadeiras relíquias e milagres dos santos são os seus escritos:

> *Hazes por una parte acatamiento y honrra a los santos y gozaste de tocar sus reliquias; y junto com esto por outra desprecias y tienes en poco lo mejor que ellos acá dexaron, digo los exemplos de su santa vida, siendo aquéllos sus verdadeiras reliquias. Ten por cierto que ningún servicio ni honrra puedes hazer com que tanto agrades a la gloriosa Virgen Santa María como si siguieres aquella su humildad verdadeira. Ninguna devoción tan acepta es a los santos ni tan propria como trabajar por parecerles en las obras virtuosas.*
>
> *¿Quieres tú tener muy contentos a sant Pedro y a sant Pablo y que ellos te sean verdadeiros abogados? Procura por semejar al uno en la fee y al outro en la charidad, y yo te prometo que assí hagas más en seguir sus pisadas que en pisar el camino de Roma a pie diez vezes. ¿Quieres hazer muy gran honrra a sant Francisco, si es tu abogado? Mira si eres sobervio o amigo del interesse y avariento, si eres contencioso y porfiado, y muda tu vida por amor de aquél santo, refrena tus movimentos, y como hizo sant Francisco, procura de ser humilde y templado, desecha de ti las torpes ganancias, cobdicia com grande sed los bienes del ánima, déxate de pleytos y de outra qualquer porfia o diferencia, y vence com bien al mal; y yo fiador que tenga sant Francisco esta onrra en más que si encendiesses cient candelas ante su ymagen o altar. (…) Y aunque en la verdade el exemplo y dechado de toda santidade propriamente sale de Jesu Christo y dél se ha de tomar, mas, pues tanto te plaze la onrra que a Christo se haze en los santos, haz tú de manera que com ellos y en ellos ymites a Jesu Christo, y por onrra de cada uno dellos emiendes cada uno de tus vicios y sigas cada una de sus virtudes; y quando tú esto hizieres luego aprovaré yo lo que de fuera pareciere. Hazes assimismo muy gran veneración a los huessos y reliquias de sant Pablo. No lo reprehendo si en todo lo demás es conforme tu devoción. Pero si a los huessos mudos y muertos hazes acatamiento, y por outra parte desprecias aquella su biva y verdadeira ymagen que en sus letras aun está respirando y nos habla y está con nosotros, ¿no te parece que es trastrocada y al revés toda tu devoción, pues lo que por una parte onrras luego por outra lo borras? ¿Cómo? ¿Adoras los huesos de sant Pablo que están guardados en sus caxetas y no adoras aquel divino espíritu suyo que está encubierto en sus escrituras? Tienes en gran acatamiento un poquito de su cuerpo que por un veril se parece, ¿y no tienes en mayor veneración todo el ánimo de sant Pablo que en sus epístolas resplandece? (…) Los miraglos y otras tales señales exteriores estímenlas los infieles a quien*

[173] CAVALLOTTO, 2009: 21.

> *fueron dadas, y aténgase a ellas; tú, que eres fiel, sus libros y dotrina abraça, y, pues, sin ver milagros aqui, tienes confiança en Dios que puede toda cosa, aprende, com ler allí, a amarle sobre toda cosa*[174].

De acordo com Stefanno Cavallotto, a posição de Erasmo sobre o reconhecimento oficial da santidade, por parte da autoridade papal, é muito crítica, encontrando-se esta bem expressa e realçada no colóquio *Apotheosis Capniones* (1522)[175]. Com efeito, como realçou o mesmo autor, para Erasmo, «il santo non è tanto quello canonizzato per autorità del papa – perche le ragioni di tale canonizzazione possono essere le più discutibili e spesso sono di carattere politico – quanto invece colui che con le sue virtù e le sue realizzazioni ha beneficato l'umanità»[176]. Daqui decorre, como salienta Stefano Cavallotto, no estudo que temos vindo a seguir, a sua crítica contundente aos legendários tradicionais medievais e aos modelos hagiográficos por eles veiculados: a seu ver, uma grande parte dessas *historiae sanctorum* devia ser depurada ou até mesmo eliminada, na medida em que estavam eivadas de falsidade, de milagres e de exagero, tal como realça no *Elogio da Loucura*, ao defender que os fiéis nutriam uma devoção mais fervorosa por santos cuja história era mirabolante, do que por S. Pedro, S. Paulo ou até mesmo Cristo[177]. Por outro lado, como sublinha Stefano Cavallotto, Erasmo não aceita a imagem do santo legada por esta hagiografia tradicional: uma figura irreal, caracterizada por traços ascético-taumatúrgicos, por vezes no limiar do ridículo e do inverosímil. Deste modo, nos seus textos, o humanista vai procurar construir e apresentar uma imagem de santo que seja o mais realista possível, que patenteie as suas virtudes, defeitos e erros[178]. Esta posição de Erasmo encontra-se bem defendida na introdução programática à *Vita Hieronymi*:

> *Per parte mia, penso que nulla sia più giusto che descrivere i santi come veramente sono stati, e se anche nella loro vita si scopre qualche errore, perfino questo si risolve per noi in un esempio di pietà. Se poi qualcuno proprio si diletta di finzioni, purché si crei un'immagine dell'uomo pio com prudenza, a qualunque titolo, non per il saio, il cilicio, i flagelli, i digiuni portentosi, le veglie incredibili, ma secondo le norme del Cristo, mostrando anzitutto di aver conosciuto e penetrato a fondo l'essenza della pietà cristiana per ricavarne consapevolmente un'immagine, questo posso anche ammeterlo. Però un artista può, sì, rappresentare lo splendore e la luce di una gemma, tuttavia l'imitazione non raggiunge mai l'innata potenza di quella. La verità ha una sua forza intrinseca che nessun artificio eguaglia. Ma come tollerare costoro*

---

174 ERASMO, 1971: 252-254.
175 CAVALLOTTO, 2009: 24.
176 CAVALLOTTO, 2009: 25.
177 CAVALLOTTO, 2009: 26-27.
178 CAVALLOTTO, 2009: 26-35.

> *che ci vengono non a celebrare ma a contaminare i santi con fantasie da vecchierelle, com puerilità, schiocchezze, inezie*?[179]

Esta crítica revela-se uma proposta precisa para a alteração e renovação de princípios metodológicos, de modo a tornar os relatos hagiográficos mais credíveis e a figura do santo mais plausível, salientando, sobretudo, os seus traços evangélicos[180]. Assim, como realça Stefano Cavallotto, Erasmo «coloca em marcha» estas novas tentativas de escrita hagiográfica, não tanto para reforçar o culto, mas sobretudo para responder à necessidade de renovação da cristandade do seu tempo, (re)apresentando e (re)valorizando figuras de padres e de bispos da Antiguidade (São Jerónimo, São João Crisóstomo, Santo Ambrósio e Santo Agostinho)[181], que representam o modelo do bispo santo douto e reformador, mas também de pessoas que viveram na sua época (o chanceler e humanista Thomas More[182], o humanista Willibald Pirckeimer, o humanista e hebraista alemão Johannes Reuchlin, o arcebispo de Cantuária William Warham, o eclesiástico inglês John Colet e o reformador franciscano observante Jean Vitrier), que poderão funcionar como paradigmas «do humanista santo»[183]. Segundo Stefano Cavallotto, graças ao contributo erasmiano, começa a emergir a imprescindível exigência da *veritas historica* e da *veritas evangelica*, alcançadas por meio do novo método filológico-teológico (*ad fontes*) e do propósito de reformar a cristandade[184]. Segundo Cavallotto, estava assim aberto o caminho para a Reforma.

Muito significativa foi também a posição de Melchor Cano (†1560), teólogo dominicano espanhol que o imperador Carlos V enviou, em 1551, ao Concílio de Trento. No seu célebre *De Locis Theologicis*, Melchor Cano critica as várias falsidades que eram veiculadas pela hagiografia, assim como a credulidade popular, que lhes atribuía, automaticamente, um valor de verdade. Cano critica também a *Legenda Aurea*, na medida em que os relatos incluídos nesta antologia concedem uma importância excessiva ao domínio do «maravilhoso», sobretudo aos milagres: a seu ver, a escrita hagiográfica exige um sentido crítico mais apurado:

> *Miseranda sane hominibus ignorantia potius quam ludenda, qui usque adeo aut bonus, aut stultus erat, ut omni narrationi statim crederet, si modo esset litteris prodita. Verum invenias alios non pari inscitia quidem, sed imprudentia pene pari, qui veritatem rerum non*

---

[179] ERASMO – *Vita di San Girolamo* (edizione critica a cura di GUERRA, 1988: 96). Muito próxima desta posição erasmiana, no que respeita à forma mais correta de representação e de louvor dos santos, estará, já nos séculos XVII-XVIII, a hagiografia jansenista. Sobre este assunto, veja-se SUIRE, 2000: 185-200.

[180] CAVALLOTTO, 2009: 29.

[181] CAVALLOTTO, 2009: 29-40.

[182] Sobre Thomas More, veja-se MICHON, 2012: 153-169.

[183] CAVALLOTTO, 2009: 40-47.

[184] CAVALLOTTO, 2009: 350.

> *inde petunt, ubi ea residere sit solita, sed ex iis, in quibus raro est eam invenire, nempe ex dissipatis, pervagatisque rumoribus* […] *Nam homines graves, atque severi non solent inanem vulgi sermonem aucupari. Quamquam negare non possumus, viros aliquando gravissimos, in divorum praesertim prodigiis describendis, sparsos rumores et excepisse, et scriptis etiam ad posteros retulisse. Qua in re, ut mihi quidem videtur, aut nimium illi sibi, aut fidelium certe vulgo indulserunt quod vulgus sentiebant non tantum ea facile miracula credere, sed impense etiam flagitare. Itaque signa nonnulla, et prodigia sancti quoque memoriae prodiderant, non quo ea libenter credidissent, sed ne deesse fidelium votis viderentur. Id vero eo magis sibi licere existimarent, quod intellexerunt, auctoritas nobilissimis placuisse, veram historiae legem esse, ea scribere, quae vulgo vera haberentur. Nec ego hic libri illius auctorem excuso, qui Speculam exemplorum inscribitur; nec historiae etiam eius, quae Legenda aurea nominatur. In illo enim miraculorum monstra saepius, quam vero miracula legas: hanc homo scripsit ferrei oris, plumbei cordis, animi certe parum severi, et prudentis. Veteres excuso et sanctos et eruditos viros: quorum et libros et nomina volentem adscribere pudor me ac religio vetaret, nisi contra vererer, ne mea haec taciturnitas plerisque causa esset, ut aut damnarent, quae non intelligerent, aut errore circum sanctorum omnium historias vagarentur*[185].

Recorrendo à autoridade do decreto pseudo-gelasiano *De libris recipiendis*, Melchor Cano apenas considera fidedignos alguns textos hagiográficos:

> *Gelasius porro historiam de vitis Antonii, Pauli, Hilarionis, ac caeterorum eremitarum, quas tamen Hieronymus scripsit, cum omni honore suscepit. Acta rursus beati Silvestri, licet non pari veneratione, sed suscepit tamen*[186].

Também no «setor» dos reformadores não faltaram críticas, as quais foram acompanhadas por novas (ou renovadas) propostas hagiográficas. Neste sentido, Stefano Cavallotto sublinha que o tema do culto dos santos não é uma questão central na conceção teológica luterana dos primeiros anos. Todavia, Lutero dedica uma pequena parte de *Ein Sendbrief* (1530) para responder a alguns amigos que questionavam a sua posição em relação à intercessão dos santos[187]. Lutero condena assim o costume difundido pela Igreja de «divinizar» os santos[188] e recupera a noção evangélico-paulina de «santo»: este não é mais o mediador ou o taumaturgo a quem se prestava um culto, mas um simples homem, destinatário e testemunha da ação salvífica e gratuita de Deus e, como tal, exemplo a imitar para a edificação comum[189].

---

185 CANO – *De locis theologicis*, XI, 6, apud GRÉGOIRE, 1996: 32-33. Veja-se também GORDINI, 1991: 50.
186 CANO – *De locis theologicis*, XI, 6, apud GRÉGOIRE, 1996: 33.
187 CAVALLOTTO, 2009: 68.
188 CAVALLOTTO, 2009: 68-69.
189 CAVALLOTTO, 2009: 68-69, e 2005: 253-276.

Porém, como notou o autor, cujo estudo temos vindo a seguir, Lutero critica não só a idolatria e o abuso em torno do culto dos santos, como também a literatura hagiográfica tradicional: efetivamente, considera que as *legendae* hagiográficas são contrárias aos Evangelhos e, tendo em conta o facto de serem pouco fidedignas, constituem um perigo para a vivência da fé cristã[190]. Como sublinha Stefano Cavallotto, no estudo que temos vindo a seguir, o protestantismo foi propondo um modelo de «santo» que se define como testemunha das *Magnalia Dei* e um «frommer Mann», «inteso semplicemente come l'uomo di fede (vivo o defunto che sia) e destinatario della giustificazione gratuita e della misericordia divina che quale testimone fedele della verità veicola lungo il secoli la dottrina rivelata e vive coerentemente ad edificazione della società e della chiesa»[191].

Contudo, como sublinha o mesmo autor, a contestação ao culto dos santos e à literatura hagiográfica em territórios como a Suíça, nomeadamente em Zurique e Genebra, Estrasburgo e o sul da Alemanha assume, pela voz dos seus reformadores, matizes mais radicais do que em Lutero[192]. Como é sabido, Zwingli, em Zurique, Calvino, em Genebra, e Bucer, em Estrasburgo, aboliram não apenas o culto das imagens e das relíquias, mas também todas as formas de veneração dos santos.

No entanto, como já foi sublinhado por uma ampla bibliografia, também do lado católico se assistiu, nos tempos pós-Trento, a uma preocupação com a afirmação da verdade dos relatos hagiográficos. Por isso, como já sublinhou Maria de Lurdes Correia Fernandes, «se encontra já, com uma curiosa insistência, nas colectâneas de "Vidas" de santos e mártires da segunda metade do século XVI, em particular nas recolhas mais sistemáticas e amplas, como as que fizeram, em resposta a muitas críticas dos protestantes, George Witzel, com o seu *Hagiologium* (1541)[193], Luigi Lippomano, com as suas *Sanctorum priscorum Patrum vitae* (1551-1560)[194] e Lourenço Surio, com o *De probatis Sanctorum historiis* (1570-1576)[195], bem como as coletâneas mais específicas, nomeadamente dos santos de algumas ordens religiosas que a elas tinham pertencido[196], no reconhecimento e na condenação (ainda que esta não assuma contornos tão firmes como, no século XVII, a dos bolandistas) da pouca verdade ou,

---

190 CAVALLOTTO, 2009: 77.

191 CAVALLOTTO, 2009: 354.

192 CAVALLOTTO, 2009: 84-94.

193 VICELIUS, 1541.

194 LIPPOMANUS, 1551-1556 e 1558-1560. Veja-se, a propósito, GAJANO, 1990b: 111-130.

195 SURIUS, 1570-1576, 6 vols., com várias edições posteriores. Veja-se MARTINELLI, 1990: 131-141.

196 Além de alguns martirológios, são particularmente significativas as «recolhas» de «Vidas» de santos por parte das várias ordens religiosas, nomeadamente através das suas crónicas, muitas delas ocupadas grandemente por breves (ou, por vezes, longos) relatos das «Vidas» não só dos santos da ordem, mas também de todos os seus membros que se destacaram quer pelo zelo apostólico, quer pela vida ascética e espiritual. Veja-se, a propósito, MARTINELLI, 1991: 445-464; CARVALHO (dir.), 2001.

pelo menos, da pouca certeza – para não falar das muitas "invenções" – de muitos relatos hagiográficos»[197].

De acordo com Sofia Boesch Gajano, estas três obras apresentam como propósito comum a defesa e a «propaganda» dos santos e do seu culto contra os ataques dos «hereges»: mas, talvez mais importante do que o facto de colocar no centro do debate a temática dos santos, seja o seu impacto na vida religiosa do século XVI e a influência que exerceram ao nível da nova produção hagiográfica[198].

Segundo a mesma autora, Witzel, que foi aluno de Lutero, voltou a abraçar o catolicismo, tendo escrito, em 1538, uma resposta ao antigo professor, onde não deixou, entre várias refutações da doutrina luterana, de trazer a lume a questão dos santos. Nesta carta, Witzel defende a função mediadora dos santos, indissociável do seu culto[199]. Como sublinha Sofia Boesch Gajano, o *Hagiologium*, concebido como um instrumento para conservar e difundir o culto dos santos, com propósitos edificantes, apresenta-se, de acordo com as palavras do seu autor, como um meio de resgatar as suas «Vidas» do esquecimento[200].

Luigi Lippomano conheceu a obra de Witzel provavelmente durante a sua longa estadia na Alemanha, quando desempenhou o cargo de núncio apostólico[201]. De acordo com Sofia Boesch Gajano, a influência do autor germânico reflete-se na preocupação em recuperar os exemplos dos santos, defendendo o seu culto e a sua dimensão exemplar e reivindicando a autenticidade das fontes utilizadas: é neste sentido que pretende tornar a sua obra num instrumento mais eficaz no combate ao protestantismo, acrescentando comentários à margem[202], enriquecendo cada volume com um

> *catalogus earum rerum, quae in sequentibus sanctorum vitis contra Haereticos nostri temporis pro catholicorum dogmatum veritate adstruuntur, et veluti robustissimis propugnaculis fulciuntur: septem ecclesiae sacramenta, baptismus, confirmatio, eucharistia, penitentia, ordo sacerdotalis, matrimonium, fides et opera, meritum, missa, ecclesia catholica, excommunicatio, papatus, Sacra Scriptura, traditiones patrum, cerimoniae, habitus, ieiunia, festi dies, sancti, imagines, purgatorium, vota, templorum cultus, mors et mortui, sepultura, haeretici*[203].

---

197 FERNANDES, 1996: 33-34.

198 GAJANO, 1985: 229.

199 GAJANO, 1985: 230. Georg Witzel voltará a tratar a problemática da intercessão dos santos numa outra obra: *De arbore bona, antichristo, intercessione divorum, deque ieiunio, et mortis dominicae Die*, Parisiis, 1564.

200 GAJANO, 1985: 230.

201 GAJANO, 1985: 230-231.

202 GAJANO, 1985: 232.

203 LIPPOMANUS – *Sanctorum priscorum Patrum vitae*, t. I, apud GAJANO, 1985: 232.

Como notou Sofia Boesch Gajano, a organização conferida por Lippomano à sua obra, assim como a sua seleção cronológica e a sua preferência por um passado muito longínquo, adquire, por contraste, um significado mais profundo, se compreendido no contexto da realidade religiosa italiana da primeira metade do século XVI[204].

Contudo, como sublinhou a mesma autora, as compilações de Witzel e de Lippomano conheceram, todavia, uma relativa «sfortuna»[205]. A coletânea de Lippomano, que recebeu muitas críticas aquando da publicação do primeiro volume, continuou a suscitar muitas reservas até à sua conclusão. Esta situação conduziu a que, em 1570, o cartuxo Lourenço Surio empreendesse a tarefa de compilar uma nova recolha, que fosse, desta vez, ordenada de acordo com o calendário litúrgico[206]. Como realçou Sofia Boesch Gajano, no estudo que seguimos, as críticas que vinham sendo dirigidas à obra de Lippomano diziam respeito, sobretudo, ao caráter confuso e incompleto dos textos: é neste sentido que Surio, para corrigir o primeiro aspeto, opta pelo ordenamento segundo o sistema tradicional do calendário litúrgico; para colmatar as lacunas do segundo, recorre a múltiplas fontes, entre as quais se contam até mesmo «Vidas» anónimas[207]. Esta obra de Surio conheceu um grande sucesso, que se traduziu em várias traduções e reedições, pelo menos até 1875[208].

No entanto, a preocupação e o empenho mostrados por estes autores, tendo como finalidade a garantia da ortodoxia católica e a defesa e a divulgação do culto dos santos, parecem prender-se com uma outra circunstância: a produção dos novos martirológios e outros relatos hagiográficos protestantes, que celebravam os recentes mártires da nova fé e valorizavam o martírio como um instrumento ao serviço da legitimação das Igrejas reformadas. De facto, como alguma bibliografia já realçou, as compilações de Witzel, Lippomano e Surio constituem um testemunho explícito de como a hagiografia católica reagiu não apenas face a posições teológicas, mas também face à (re)emergência de uma santidade que se manifestava na sua forma mais antiga e gloriosa, ou seja, o martírio pela fé. E é importante não esquecermos que esta era uma forma de santidade que havia reencontrado os seus meios de expressão e de difusão… Efetivamente, como sublinhou Stefano Cavallotto, Lutero, quando tomou conhecimento da morte, na fogueira, das duas primeiras vítimas em prol da nova fé luterana, Endrik Vos e Johann van Esschen, religiosos agostinianos no convento de Antuérpia, em Bruxelas, em 1523, não hesitou em proclamá-los

[204] GAJANO, 1985: 233-234.
[205] Sobre a «sfortuna» da coletânea de Lippomano, veja-se GAJANO, 1990b: 127-130.
[206] GAJANO, 1985: 234.
[207] GAJANO, 1985: 234.
[208] MARTINELLI, 1991: 449.

mártires[209]. O martírio destes dois monges logo originou a composição e a circulação de vários relatos hagiográficos, que estimularam a produção de muitos outros de natureza semelhante[210]. De acordo com o autor, cujo estudo temos seguido, a par da composição destas relações martirológicas individuais, vão sendo compilados martirológios, resultado da recolha levada a cabo por autores como Rabus, Crespin, Foxe, Pantaleon, van Haemstede, sobretudo a partir dos anos 50, que conhecem um significativo sucesso[211]. Paralelamente, vai-se afirmando, a partir de 1521, na sequência da Dieta de Worms, uma abundante e atípica produção «hagiográfica», tanto na forma literária, como iconográfica, sobre Lutero tem como objetivo a celebração do *Hercules Germanicus*, do *alter Christus*[212]: como sublinha Stefano Cavallotto, «la stessa "canonizzazione" della figura di Lutero, al di là delle esagerazioni dovute al pathos epico e all'enfasi retorica, non è basata su eventi miracolistici o sull'ascetismo o sul potere intercessorio del riformatore ma unicamente sulla sua conformazione a Cristo in quanto inviato da Dio col compito di rimettere in luce e tornare a predicare il puro Vangelo contro l'Anticristo (nemico della parola di Dio) e perciò profeta escatologico ed eroe nazionale»[213].

Apesar das críticas dirigidas às compilações hagiográficas de Witzel, Lippomano e Surio, a que atrás nos referimos, o certo é que o esforço destes autores não foi em vão, na medida em que veio a potenciar e a contribuir para a justificação da atividade levada a cabo pelo jesuíta Heribert Rosweyde e, posteriormente, pelos bolandistas, já nos inícios do século XVII[214].

É neste contexto que se inscreve, assim, a tarefa empreendida por Heribert Rosweyde, que se propôs, de acordo com René Aigrain, «de recueillir les textes véritables et de les publier d'après les manuscrits, pour les substituer aux versions altérées ou apocryphes dont l'honneur de l'église pouvait avoir à souffrir»[215]. Ainda que Heribert Rosweyde tenha falecido antes de concretizar o seu monumental projeto, o seu contributo no domínio hagiográfico não deixou de se fazer notar, como o comprovam as edições do seu *Martirologio romano* e do *Martirologio di Adone*, em 1613, e das *Vitae Patrum*, em 1615[216].

---

209 CAVALLOTTO, 2009: 152-163.
210 CAVALLOTTO, 2009: 176-192.
211 BOUDIN, 1989: 67-75; CAVALLOTTO, 2009: 11.
212 CAVALLOTTO, 2009: 242-250.
213 CAVALLOTTO, 2009: 356.
214 Para o caso espanhol, cf. ARAGÜES ALDAZ, 2000: 329-386. O *Flos Sanctorum* (1578-1589), de Alonso de Villegas, é uma versão das *Vitae Sanctorum d*e Lippomano e de Surio.
215 AIGRAIN, 2000: 330.
216 GRÉGOIRE, 1996: 34.

Encarando a problemática textual, os bolandistas, que associavam as narrativas hagiográficas à intencionalidade cultual, constataram que eram muito escassos os textos originais que pudessem ser considerados documentos históricos fidedignos[217]. De facto, uma larga franja da produção hagiográfica era constituída por narrativas cuja construção obedecia a um certo formalismo, em detrimento da sua historicidade. Com efeito, como sublinhou Cristina Sobral, esse formalismo traduzia-se no predomínio do "maravilhoso" e de elementos fantásticos (e, sobretudo, dos milagres[218]), na intertextualidade bíblica e litúrgica e na atemporalidade da narrativa, aos quais acrescentaríamos a intencionalidade (promover o louvor de Deus, a imitação do exemplo, a edificação e a catequização) e a funcionalidade (divulgar ou apoiar o culto) próprias deste tipo de textos[219]. De facto, as hagiografias eram consideradas produções de autores pouco rigorosos que, na maior parte dos casos, se deixavam seduzir pelo gosto popular, traduzindo-se assim no resultado da obediência a certas «normas», próprias deste género literário, e que o diferenciavam da historiografia[220]. Por sua vez, o relato historiográfico teria, sobretudo, uma finalidade informativa e seria regido pelo rigor cronológico. No entanto, apesar desta (possível) distinção, existem certas marcas definidoras da hagiografia como, por exemplo, o cariz didático e edificante, que são também partilhadas pela historiografia, dificultando, assim, uma distinção rigorosa[221].

De facto, como sublinhou Cristina Sobral, «tentativas de aplicar a casos concretos as distinções estabelecidas encontram frequentemente obstáculos tão evidentes que o recurso às categorias híbridas mencionadas se torna a solução possível para a classificação dos textos»[222], apresentando como exemplos o caso do estudo de Michel Sot sobre as *Gesta episcoporum*[223] e o de Dominique Boutet sobre as «Vidas» de Luís de França e de Thomas Beckett[224]. Segundo a mesma autora, em Portugal, «o problema

---

217 Sobre a atividade dos bolandistas, veja-se AIGRAIN, 2000: 329-350, e GORDINI, 1991: 49-73.

218 Veja-se, a propósito, GAJANO, 1991: 109-122.

219 SOBRAL, 2003: 98.

220 SOBRAL, 2003. 97; LECLERCQ, 1957: 159.

221 SOBRAL, 2003: 98. Cf. GUENÉE, 1980: 53-55. Mais recentemente, HEFFERNAN, 1988, defendeu a utilização da designação de «biografia sagrada» como alternativa à de «hagiografia». Heffernan coloca a ênfase na análise da organização discursiva da narrativa, insistindo na sua construção retórica, e alerta para a constatação de que o registo hagiográfico é um «espelho» da santidade do «ator» em questão. Este autor filia a hagiografia no mesmo domínio epistemológico da historiografia, na medida em que aquela elege como objeto a história sagrada. Porém, a sua (suposta) historicidade advem-lhe também do facto de ser uma manifestação da mentalidade coletiva numa determinada época, influenciando, assim, a consequente perceção da santidade da personagem em causa.

222 SOBRAL, 2003: 98.

223 SOT (1981b): 95-104, apud SOBRAL, 2003: 98.

224 BOUTET, 2000: 277-293, apud SOBRAL, 2003: 98.

põe-se para a chamada hagiografia de Santa Cruz de Coimbra[225] e para as narrativas sobre Isabel de Aragão, Infante D. Fernando e Infanta S. Joana»[226].

Mas a verdade é que, apesar das críticas dos humanistas e dos reformados, de novas perspetivas ideológicas, tais como as das tentativas de reforço, já no século XVI, da dimensão historiográfica ou biográfica dos relatos hagiográficos, por parte de Lippomano, Surio e dos bolandistas, o modelo hagiográfico medieval, de base essencialmente monástica, permaneceu dominante e determinante e continuou a influenciar, como «o Modelo» legitimado pelo caráter tradicional do género[227], a escrita de «Vidas» de «varões e mulheres ilustres em virtude», ainda que os autores tivessem consciência que aqueles nunca pudessem vir a ser beatificados ou canonizados e, por conseguinte, subir aos altares, como sublinhou Maria de Lurdes C. Fernandes.

Ao longo dos séculos XVI e XVIII, a par da produção de «Vidas» de santos, proliferaram inúmeras narrativas de vidas de homens e mulheres «ilustres em virtude», embora não canonizados, as quais denominamos «biografias devotas», subscrevendo assim a definição proposta por Maria de Lurdes Correia Fernandes[228]. Deste modo, com esta definição, a autora pretende realçar a especificidade dessas obras que, «embora comungando das marcas dos relatos hagiográficos de raiz medieval, não podem ser estritamente classificadas como pertencendo ao género hagiográfico e, por outro lado, apesar dos elementos biográficos que nelas constam, também não podem ser definidas simplesmente como biografias *strictu sensu.*»

Efetivamente, desde os finais do século XVI, como alguma bibliografia já realçou, vinha-se verificando um aumento de «Vidas» não só de santos, como também devotas: esta tendência acentua-se no século XVII, época em que se assiste a um relativo e, em alguns momentos, muito significativo crescimento do número de obras produzidas, e manter-se-á, com algumas oscilações, até cerca de meados do século XVIII. Este fenómeno justifica-se não só pelo avanço da ofensiva contrarreformística no domínio da hagiografia, na sequência das posições tridentinas relativamente ao culto dos santos, mas também por um certo gosto e fascínio pela heroicidade que os tempos pós-Trento terão alimentado e estimulado, face à persistência de outros modelos difundidos, sobretudo, pela literatura profana, que se julgavam desadequados e até mesmo lascivos.

Somos levados a crer que as características e as marcas que distinguem (e de certa forma singularizam) a biografia devota terão que ser buscadas e descobertas no passado, pois as dimensões literárias, históricas e culturais que enformam o seu

---

225 SOBRAL, 2003: 98.

226 SOBRAL, 2003: 98.

227 Sobre a importância da tradição narrativa medieval, vejam-se os estudos de BOUREAU, 1984 e 1993.

228 Cf. FERNANDES, 1993: 94. Veja-se também a definição proposta por MAYER & WOOLF, 1998: 15.

discurso remetem-nos para a hagiografia medieval, que tinha como objetivo imediato a defesa e a promoção da figura do santo, que assumia os contornos de um herói adaptado aos novos tempos do Cristianismo. A biografia devota «beneficiou» assim não só da evolução e da renovação sofrida pelo género hagiográfico, em grande parte devidas à proliferação de *Flos Sanctorum* e de *Legendae*, nos finais da Idade Média[229], mas também da revalorização da biografia.

O surgimento da biografia devota relaciona-se, deste modo, com a evolução da hagiografia, mas resulta também do êxito gerado pela redescoberta da biografia nos círculos humanistas do Renascimento, sobretudo a partir do *De viris illustribus*, de Petrarca. A biografia, como já atrás referimos, era um género bastante cultivado desde a Antiguidade clássica, mas conheceu, no período renascentista, um sucesso fulgurante, motivado pela redescoberta dos modelos clássicos, vistos como veículos de educação moral e política[230], e transmitidos, sobretudo, pelas obras de Plutarco (*Vitae Parallelae*) e de Suetónio (*De vita Caesarum* e *De viris illustribus*), particularizando dois modelos em que se diferenciavam as séries de biografias breves e sucintas das biografias longas e detalhadas[231]. Também a «Vida» de São Jerónimo, publicada por Erasmo em 1516, foi, simultaneamente, um sintoma e um estímulo para um novo interesse pelo género biográfico[232].

A biografia conhecia assim um notável impulso. O cronista Luis Cabrera de Córdoba, no seu tratado *De Historia, para entenderla y escrivirla*, editado em 1611[233], dedicou um capítulo a ensinar «Como se han de escrivir las vidas de los Principes, y ilustres varones», no qual dá conselhos sobre os aspetos que merecem ser desenvolvidos e valorizados, acompanhados por uma série de afirmações tópicas[234].

Porém, como sublinharam alguns autores, o ressurgimento da biografia prende-se também com a emergência da consciência do «eu», do «indivíduo» e do nome, que se acentua a partir do século XVI, mercê da afirmação do Humanismo[235]. Com efeito, a afirmação do indivíduo traduz-se na confiança e na consciência da superioridade

---

229 Sobre a evolução do género hagiográfico desde os finais da Idade Média até ao século XVI e, sobretudo, sobre o crescente esforço de distinção entre *vita* e *legendae*, veja-se: AIGRAIN, 2000: 316-338; GAJANO, 1985: 219-244.

230 MARAVALL, 1980: 211: «(…) la época del Barroco descubre el valor de las biografias como vehículo de educación – o, mejor dicho, de configuración – moral y política».

231 Para o caso italiano e espanhol, veja-se GÓMEZ MORENO, 1994: 227-241. É importante não esquecer que a tradução, feita por Ambrogio Traversari, das *De vitis et moribus philosophorum*, de Diógenes Laércio, conheceu uma significativa importância no Renascimento.

232 ERASMO – *Vita di San Girolamo* (edizione critica a cura di GUERRA, 1988).

233 En Madrid, por Luis Sánchez.

234 CABRERA DE CÓRDOBA, 1611: 77v.-82v.

235 BURKE, 1997. Sobre modos de utilização retórica de exemplaridades várias, veja-se HAMPTON, 1990.

do homem face aos animais, a qual se manifesta, por sua vez, no dom da fala e da argumentação, que o aproximam da *divinitas*[236].

Apesar de partilhar com a biografia o mesmo gosto e interesse pelo relato de uma vida, desde o nascimento até à morte, a biografia devota acaba por se diferenciar desta, na medida em que patenteia uma óbvia seleção dos episódios narrados que tende a valorizar os aspetos religiosos, espirituais e morais, no sentido de evidenciar e singularizar os sinais de santidade do biografado.

Deste modo, podemos concluir que a biografia devota surgiu a partir da confluência do género hagiográfico com o género biográfico: do primeiro, colheu os propósitos do louvor de Deus, através da exacerbação da exemplaridade e dos fenómenos ligados à vida espiritual da personagem em questão (ainda que recorrendo aos motivos maravilhosos, aos milagres e aos prodígios)[237], visando, assim, a edificação dos leitores e a imitação, por parte destes, de um modelo de vida perfeita; do segundo, aproveitou o cuidado e a preocupação com o rigor histórico e o cultivo de uma exemplaridade ética e social[238].

---

[236] BREMOND, 1967: 10: «L'humaniste ne croit pas l'homme méprisable. Il prend toujours et cordialement le parti de notre nature. Même s'il la défend, il la releve. Confiance inébranlable dans la bonté foncière de l'homme, toute la philosophie tient dans ces deux mots et s'adapte sans peine aux autres philosophies – naturalistes, mystiques, peu import pour l'instant – qui s'accommodent elles-mêmes d'un tel optimisme». Sobre este assunto, veja-se também DELUMEAU, 2004: 317-339, e DUBOIS, 2001: 83-105. Por seu lado, GARIN, 1994: 174-175, defende que a emergência da consciência individual está relacionada com o nascimento da História: «Com o Humanismo começa a pesquisa do rosto preciso de cada um: torna-se essencial recuperar o homem concreto. (…) O encontro com o passado, a presença do passado, deixa de ser a confusão de uma verdade impessoal em que a minha mente e a de outro perdem a sua identidade, e converte-se num diálogo onde cada um participa a título pessoal, com a linguagem que mais simplesmente traduza a sua idiossincrasia. (…) Desta maneira nasceu a história, como filologia, ou seja, como consciência crítica de nós mesmos e dos outros, consciência crítica das relações construídas humanamente e reconstruídas racionalmente: consciência de nós mesmos e dos outros num mundo edificado em comum e recuperado em todas as suas dimensões através do reconhecimento universal da obra humana; consciência, precisamente, dessa actividade produtiva, das etapas que marcam o seu desenvolvimento e dos valores que vai conquistando». Por outro lado, esta afirmação do indivíduo reflete-se também, a partir do Renascimento, na crescente valorização do retrato, o qual permitia alcançar a «imortalidade» através da imagem. Veja-se CIVIL, 1990: 5-32.

[237] Contudo, a valorização destes aspetos era, em muitos casos, condenada pelos próprios autores. Veja-se, a propósito, SEIXAS, 1740: «A quem ler»: «Se buscas milagres, revelaçoens, e outros prodigios, suspende o intento e deixa o livro, visto ser esse o alvo da tua curiozidade, pois não achareis nelle semelhantes protentos».

[238] Cf. WEINSTEIN & BELL, 1982: 8: «Hagiographers wrote to inspire their readers, to honor their saint, and to make a case for canonization by demonstrating that the venerable person was a member of the supernatural community of saints. (…) Between the eleventh and the seventeenth centuries hagiographical material ranges from the traditional legend and miracle tale to sophisticated biographies rich in detail and delineation of personality, with the preponderance somewhere between these two extremes».

Mas o desenvolvimento da biografia devota não se deveu unicamente à evolução sofrida por estes dois géneros literários. Com efeito, a proliferação destas «Vidas» exemplares ao longo da Época Moderna pretendeu responder a uma estratégia contrarreformista de afirmação e divulgação doutrinal maciça que procurava, simultaneamente, reprimir o gosto do público pelas narrativas profanas e ficcionais, nomeadamente os livros de cavalaria e as novelas «amorosas», ambas alvo de algum controlo inquisitorial. Efetivamente, a 24 de Março de 1564, o papa Pio V assinava, em Roma, a bula que aprovava e mandava publicar um novo *Index librorum* prohibitorum, organizado por Fr. Francisco Foreiro, de acordo com as decisões do Concílio de Trento[239]. O *Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos* foi impresso em Lisboa, por Francisco Correia, em 1564[240]; em Outubro deste mesmo ano, do mesmo impressor, saiu o *Rol dos livros que neste Reyno se prohibem*. Nestes Índices, merecem-nos especial atenção as dez "regras" tridentinas, já esboçadas por Fr. Francisco Foreiro, no *Index* de 1561, e, mais concretamente, a «sétima regra», que determina que

> *Os liuros que de proposito tratão de cousas lasciuas & deshonestas, ou as contão ou ensinão, totalmẽte sejão prohibidos: porque nã somẽte auemos de ter cõta cõ a fee, mas tãbẽ cõ os bõs costumes, que cõ se lerem taes liuros se corrõpem & perdem facilmente. Polo qual os que os tiuerem serão castigados polos Bispos com rigor: mas os antigos compostos por Gentios permittirseam pola elegância & propriedade de que vsam: mas de nenhũa maneira consintão que se leão aos moços*[241].

---

[239] Este *Index* devia ter sido observado em todos os países católicos, mas apenas os Países Baixos, a Baviera e Portugal o aceitaram.

[240] Seguimos a edição fac-similada incluída em: *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI* (apresentação, estudo introdutório e reprodução fac-similada dos índices por SÁ, 1983).

[241] Cf. *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI* (apresentação, estudo introdutório e reprodução fac-similada dos índices por SÁ, 1983: 460-461). Contudo, RUSSELL, 1978b: 450-452, chama a atenção para o facto de que esta «*Regula* no dice absolutamente nada que justifique la idea de que representa una intervención destinada a conseguir que se reimpusieran valores morales cristianos a la literatura profana en general. Se refiere unicamente a la literatura lasciva u obscena y la condena, además, sólo quando la obscenidad puede considerarse elemento preponderante e intencional de la obra (*ex professo*). (…) El hecho es que el Concilio de Trento dedicó muy poca atención a la censura de libros. No se nombró a una comisión de delegados encargados de redactar un nuevo índice hasta los últimos meses del Concilio, en febrero de 1562. Los documentos relativos a las actas de la comisión demuestran que hubo muchos pareceres diversos sobre la censura de libros entre los delegados y que, al finalizarse el Concilio, en diciembre del mismo año, no habían resuelto nada definitivamente. (…) Es, pues, un error sugerir, tomando como base la *Regula septima*, que el Concilio de Trento haya querido intervenir para controlar la literatura profana en general, ni para reimponer valores morales cristianos en ella». Cf. também RODRIGUES, 1980.

Esta desaprovação e condenação da leitura de obras profanas voltará a ser sublinhada por Fr. Bartolomeu Ferreira, nos seus «Avisos e lembranças, que seruem para o negocio & reformação dos Liuros, onde se poem algũs errores que nelles ha, para que se veja quam necessaria he a diligencia que nisso faz o sancto Officio, & o resguardo, & cautela que se deue ter nesta materia, & na lição dos taes liuros. E se manda que se entreguem ao sancto Officio, para se ẽmendarem», que finalizam a edição do *Catalogo dos livros que se prohibem nestes Regnos & Senhorios de Portugal*, mandado publicar por D. Jorge de Almeida, arcebispo de Lisboa e inquisidor-geral, em 1581[242]:

> *Encomendamos a todas as pessoas, que se abstenham da lição dos Liuros em que ha desonestidades, ou amores profanos: porque alem do tempo que na lição deles se perde, fazem muito dãno, & prejuízo ás consciências, & ensinão, & mouem a muitos vícios, & cõmũmente ha nelles louvores muito desordenados, & excessivos das creaturas, & encarecimentos, & nomes blasfemos. E se as más palavras corrompem os bõs costumes, como diz são Paulo, que farão as escriptas nos liuros, que saõ de mais dura, principalmente dizendo o Catalogo Tridentino, na Regra septima, falãdo dos taes liuros, que não somente se ha de ter em conta com o que faz dãno aa Fee, mas também com o que faz prejuízo aos bõs costumes. E se nos taes se achão porventura algũas cousas poucas, bõas, ficão muito custosas, a troco de outras muitas, más, que tem, que fazem dãno: & não he prudente quem se aventura a tomar hũa joya, por preciosa que seja, das vnhas dum fero & brauo Lião (…)*[243].

Deste modo, ao propor vidas exemplares como modelos de comportamento para imitação dos leitores, as «Vidas» de santos e devotas adquirem uma importante função didática, edificante e disciplinadora[244], enquadrando-se, assim, na ofensiva da Igreja pós-tridentina[245].

O desejo de renovação religiosa que, desde há muito, se vinha manifestando no seio da Igreja Católica e que, efetivamente, se concretizou após o Concílio de Trento[246], não se manifestou apenas na aplicação dos decretos conciliares, na reforma das ordens monásticas, na reafirmação dos Sacramentos e do culto da Virgem e dos santos ou na educação e formação do clero. Na verdade, como já foi sublinhado por uma ampla bibliografia, o combate contrarreformista afirmou-se também através de

---

[242] Em Lisboa, por Antonio Ribeiro.

[243] Cf. *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI* (apresentação, estudo introdutório e reprodução fac-similada dos índices por SÁ, 1983*:* 637-638).

[244] PROSPERI, 1994: 3-48.

[245] Veja-se, a propósito, BURKARDT, 1996: 214-233. Sobre as estratégias que a hierarquia eclesiástica católica adotou para controlar a edição de livros e, consequentemente, a sua leitura, no século XVIII, veja-se DELPIANO, 2007. A esta questão relativa à utilidade das leituras de «Vidas» de santos voltaremos adiante.

[246] PROSPERI, 2001*;* REINHARD, 1996: 27-53. Para o caso português, cf. CAETANO, 1965.

uma vasta produção de literatura religiosa, favorecida pelo surgimento da imprensa[247], constituída por catecismos, manuais de confissão, espelhos de perfeição cristã, obras teológicas, guias, hagiológios, martirológios, etc., destinada ao disciplinamento dos comportamentos e das práticas devocionais dos fiéis[248]. A multiplicação, sobretudo dos manuais de confissão, dos «espelhos», «artes de vida» e das «Vidas», deve ser perspetivada no âmbito de toda uma literatura «normativa» e de função «paradigmática» que, principalmente a partir do Concílio de Trento, convoca modelos que refletem a regulamentação e o disciplinamento impostos à esfera social.[249]. É neste sentido que encontramos muitas hagiografias e biografias devotas que divulgam muitos e variados modelos: lembremos a *Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, de Frei Luís de Sousa, editada em 1619, e a *Relaçam summaria da vida do illustrissimo, e reverendíssimo Senhor Dom Theotonio de Bragãça, quarto Arcebispo de Euora*[250], de Nicolau Agostinho, editada em 1614, que pretendem claramente exaltar a figura do bispo exemplar, na linha das propostas tridentinas; a «Vida» de Bartolomeu da Costa, por antonomásia o «Tesoureiro santo», de António Carvalho de Parada, editada em 1611, apresentado como um modelo de sacerdote[251]; as várias «Vidas» de São Filipe de Néri (1515-1595), apresentado como um modelo de vida sacerdotal e fundador de uma nova congregação; as muitas «Vidas» de Santo Inácio de Loyola (1491-1556), exaltado como fundador da Companhia de Jesus e um apóstolo dos novos tempos; as muitas «Vidas» de São Francisco Xavier (1506-1551), um modelo da nova missionação; as «Vidas» de Santa Teresa de Jesus (1515-1582), reformadora das carmelitas e modelo de mulher apóstolo e doutor; a «Vida» de São Luís Gonzaga (1568-1591), noviço jesuíta que faleceu muito jovem e modelo de um ideal de vida ascética, apesar da sua tenra idade.

Dentro desta «ideologia combativa» pós-tridentina, preocupada com a utilidade pedagógica da literatura, uma das obras que, em Portugal, alcançou maior sucesso

---

247 BARBIER, 2006; BRAIDA, 2000.

248 Sobre esta vasta produção e difusão do livro religioso na Época Moderna, veja-se, para o caso português: FERNANDES, 2000: 187-193; SANTOS, 2000: 125-130, e 2013: 143-158; CARVALHO, 2013: 135-161. Cf. também VIRGEN DEL CARMEN, 1969: 279-350; ROZZO, 1994: 137-166.

249 Veja-se ELIAS, 1995.

250 A propósito desta «Vida», escreve Pero Novais, censor do Conselho Geral da Santa Inquisição, que esta é «pia, exemplar a Prelados, & vtil pera se stampar» (cf. ob. cit., «Licenças»).

251 De todos os «santos» que constam do *Agiológio Lusitano*, aquele que parece ter causado mais admiração a Jorge Cardoso foi precisamente este Bartolomeu da Costa, falecido em 1608, «insigne esmoler», cónego e tesoureiro da Sé de Lisboa, enfim, o «Tesoureiro santo», a quem, tanto na dedicatória do primeiro e do segundo volume, quer na notícia que lhe dedica a 27 de Março, ergue como exemplo de santidade daqueles tempos. Bartolomeu da Costa é, efetivamente, um modelo de santidade sacerdotal de alguém que não pertenceu a qualquer ordem ou instituto religioso, claramente em sintonia com as diretrizes pós-tridentinas.

e fortuna foi o *Flos Sanctorum* (longa e detalhadamente intitulado *Historia das vidas e feitos heróicos e obras insignes dos santos: com muitos sermões & praticas spirituaes, que servem a muitas festas do anno*[252]), editado em 1567 e compilado pelo dominicano Frei Diogo do Rosário, a pedido do Arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires[253]. A compilação de Frei Diogo do Rosário (reeditadíssima até ao século XIX[254]) apresenta, em relação às suas antecessoras, alterações significativas, no sentido de depuração dos textos, na medida em que é evidente um esforço tendente à eliminação de trechos cujo conteúdo não tinha qualquer forma de comprovação.

Contudo, não podemos esquecer que os novos, ou melhor, os renovados rumos da espiritualidade pós-tridentina eram também, em certa medida, o reflexo da herança do movimento europeu de reforma espiritual que ficou conhecido como *Devotio moderna*[255], que constituiu um passo crucial no sentido da afirmação de uma espiritualidade afetiva e prática, colocando a tónica na importância da vivência interior do fenómeno religioso. Deste modo, estreitamente ligada a este desejo de reforma interior[256], encontra-se a procura de novas ou renovadas formas de experiência espiritual, sobretudo nos caminhos de aprofundamento da oração[257]. No entanto, as práticas devocionais que marcaram a espiritualidade e a pastoral portuguesas após o

---

[252] 2 volumes, Braga: António de Mariz, 1567.

[253] As mais antigas compilações de «vidas» de santos em língua portuguesa que chegaram até aos nossos dias são os anónimos *Flos Sanctorum em lingoagẽ portugues*, impresso em Lisboa: por Hermão de Campos e Roberto Rebelo, em 1513, e *Livro e legenda que fala de todolos feitos e paixões dos santos martires em lingoagem portugues*, editado em Lisboa: na Oficina de João Pedro Bonhominy, também em 1513. Sobre estas edições, veja-se LUCAS, 1984.

[254] Em Portugal, foram também editados outros *Flos Sanctorum*, coligidos por autores estrangeiros: é o caso do *Flos Sanctorum e história geral da vida e feitos de Jesus Cristo e de todos os santos*, de Alonso de Villegas, traduzido do castelhano pela primeira vez em 1598 (Lisboa: por Simão Lopes, 1598) e o *Flos Sanctorum* de Pedro de Ribadeneira, cuja primeira edição data de 1674 (Lisboa: por Antonio Craesbeeck de Mello).

[255] Este movimento de reforma espiritual surgiu na segunda metade do século XIV, graças a Gerard Groot e Florent Radewijnd. As suas primeiras expressões visíveis foram os «irmãos da vida comum» (houve também o ramo das «irmãs da vida comum», que teve menos importância) e os cónegos de Windsheim: tinham como objectivo difundir um ideal de pobreza, de oração e de partilha, procurando assim um regresso ao cristianismo primitivo. A obra que melhor sistematiza as práticas e os princípios da *Devotio moderna* é a *De Imitatione Christi*, cuja autoria foi atribuída, no Renascimento, a Gerson, mas sendo, atualmente, atribuída a Thomas Kempis. Sobre a Reforma católica e os seus antecedentes, veja-se: DIAS, 1960; HUERGA, 1969: 15-139; RAPP, 1971; DELUMEAU, 1973; DELUMEAU & COTTRET, 1996; FERNANDES, 2000a, pp. 15-38.

[256] Sobre esta emergência de emancipação espiritual dos leigos, nos séculos XII e XIII, os quais procuravam formas de vida que lhes permitissem conciliar as exigências de uma existência consagrada ao serviço de Deus e as da sua condição de cristãos no mundo, veja-se VAUCHEZ, 1975: 105-145.

[257] Para o caso português, veja-se BELCHIOR & CARVALHO, 1985: 1958-1973, e 1994: 11-23. Por seu lado, ARIÈS, 1990: 7-19, considera que a afirmação de novas práticas de leitura e de novas formas de

Concílio de Trento foram sendo, progressivamente, alvo de um controlo inquisitorial, tentando-se, deste modo, garantir a ortodoxia católica e impedir desordens sociais, como as que ocorreram com os «alumbrados» e determinados círculos de beatas[258], num ambiente em que pairavam suspeitas de «falsa santidade»[259].

Porém, parece-nos que a afirmação e a evolução da biografia devota prendeu-se também com a mudança gradual da importância imputada à imagem e ao culto dos santos. Como salientou André Vauchez, a criação do processo de canonização, no século XIII, durante o pontificado de Alexandre III, marca o surgimento de uma conceção de santidade em que os critérios objetivos deixaram de ser apenas o poder taumatúrgico ou o número de milagres efetuados, tal como se verificava anteriormente, para passarem a incluir também a doutrina e o comportamento (*fides et mores*) e a reputação de santidade (*fama sanctitatis*) do candidato. A partir do século XIII, sob a influência dos Cistercienses e das ordens mendicantes, os aspetos da vida do santo foram sendo progressivamente valorizados; os milagres continuaram a chamar a atenção dos fiéis, quer tivessem sido obrados *in vita* ou *post mortem*, mas procurava-se, sobretudo, recolher testemunhos que permitissem assegurar a sua veracidade[260].

Apesar das críticas emitidas tanto pelos humanistas, como pelos protestantes, relativamente ao culto dos santos, a Igreja pós-tridentina continuou a promover os «servos de Deus» como modelos de imitação para os fiéis[261]. No entanto, a hierarquia eclesiástica tentou ordenar o culto dos santos, pelo que entre 1523 e 1588 não houve nenhuma nova canonização sancionada pela Santa Sé. Mas esta questão não pode ser dissociada da forma como a Igreja pós-tridentina definiu e decretou os contornos de santidade. Efetivamente, em 1588 foi criada a Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, a qual contribuiu para a reafirmação da autoridade papal no reconhecimento da santidade, através da fixação dos critérios e dos procedimentos que permitiriam à Cúria ratificar o culto oficial dos novos santos. Depois de um período de sessenta e cinco anos, durante o qual não se registou qualquer canonização, foi o franciscano Diego de Alcalá (falecido em 1463) o primeiro candidato a santo a subir aos altares. Durante o pontificado de Urbano VIII, são então definidas (e promulgadas

---

experiência religiosa, essencialmente ligadas a uma piedade mais interior, numa época visivelmente marcada pelo individualismo na esfera privada e familiar, favoreceu uma certa disposição para o isolamento.

258 Veja-se: DIAS, 1960: 363-407; HUERGA, 1994; TAVARES, 1996: 163-215.

259 Veja-se o sugestivo estudo de VAUCHEZ, 1991: 39-51.

260 Cf. VAUCHEZ. 1981: 585-592; —, 1988: 69-98, 583-590 e 615-622.

261 Cf. SALLMAN, 1994: 105: «Alors que les réformes s'appuyaient sur l'argument historico-philologique pour nier l'existence du culte des saints dans le christianisme primitif et donc lui retirer toute légitimité, le Concile s'appuyait sur l'autorité pontificale et la tradition conciliaire, arguments évidemment inacceptables dans l'optique protestante. L'invocation des saints est presentée comme bonne et utile, dans la mesure où les saints peuvent demander à Dieu des bienfaits pour les fidèles, par l'intermédiaire du Christ».

nos decretos de 13 de Março de 1625 e de 5 de Julho de 1634) novas normas para admissão às canonizações, tal como a regra que consagrava que o início de um processo para atribuição do título de santo a alguém só poderia ocorrer cinquenta anos após a sua morte[262]. Nos decretos promulgados em 13 de Março de 1625, Urbano VIII proibia qualquer forma de culto público, que se poderia traduzir na veneração dos seus sepulcros ou de imagens suas em igrejas ou oratórios, na edição de obras sobre as «Vidas» de varões e mulheres «ilustres em virtude», sem a permissão do Ordinário, ao qual cabia a instrução do processo com vista à beatificação ou à canonização que, posteriormente, seguiria para a Santa Sé[263]; no entanto, estes decretos não se aplicavam aos casos dos santos de culto imemorial. Estes decretos foram publicados no final do pontificado de Urbano VIII, em 1642, e talvez valha a pena lembrar alguns casos que atestam a sua receção e aplicação em Portugal. Citemos, a título de exemplo, como já o fez Carlota Miranda Urbano, a *Gloriosa coroa de esforçados religiosos da Companhia de Jesus, mortos pela fé católica nas conquistas dos reinos da coroa de Portugal* (1642), do P^e^. Bartolomeu Guerreiro (S.J.), e centremos a nossa atenção na cautela e na reserva que o autor emprega para explicar o título da obra que, repare-se, não apresenta o título «mártir»:

> *Com isto de ser materia de pouca duuida de assentar bem nos nossos valerosos soldados o nome de martyres & coroados. Baste nos chamar-lhe coroa de soldados esforçados, para falarmos com rigor ecclesiastico, & catholico, & com as próprias formalidades da Igreja Santa*[264].

Esta progressiva centralização e burocratização da vigilância em torno do culto dos santos favoreceu uma certa cristalização das representações dos modelos de santidade: com efeito, a figura do santo da Contrarreforma foi sendo alvo de uma certa «despersonalização» e perspetivada numa esfera mais «universalista», de forma a que as suas virtudes pudessem ser reconhecidas e imitadas pelos fiéis em todo o orbe católico[265]. De facto, o elemento comum na definição da santidade contrarreformista

---

[262] Veja-se BURKE, 1984: 46-47; DALLA TORRE, 1991: 231-263; RENOUX, 1993: 177-217; BURSCHEL, 1996: 309-333; SODANO, 1997: 189-205; DITCHFIELD, 2005: 261-329; GOTOR, 2012: 23-33. Sobre a categoria dos «beatos», cujo culto apresenta certas particularidades que o distinguem do dos santos canonizados, veja-se DUBOIS & LEMAITRE, 1993: 7: «Depuis le XVIIe siècle, les "bienheureux" sont reconnus comme tels, après un procès égal à celui entamé pour une canonisation. Ils n'ont pas droit à tous les honneurs reconnus aux saints, et leur culte doit rester localisé». No século XVII, são editados vários tratados sobre a beatificação e a canonização: ROCCA, 1601; SCACCHI, 1639; MATTA, 1678.

[263] URBANO VIII, 1642: 4.

[264] GUERREIRO, 1642: 11, apud URBANO, 2004b: 192.

[265] Esta postura parece-nos, assim, coadunar-se com a própria cultura do Barroco, que difundiu e consolidou a imagem de uma sociedade constituída para a defesa de um sistema instituído para conservar a ordem e que via em cada novidade um perigo. A este propósito, veja-se MARAVALL, 1980: 268-306.

foi a heroicidade de varões e mulheres no exercício das virtudes cristãs[266]; deste modo, era o alcance deste grau superior que tornava o santo merecedor dos dons divinos. É certo que alguns aspetos que corroboravam o caráter excecional dos santos, tais como a capacidade de profecia ou a de operar milagres[267], estavam longe de poderem ser imitados pelos fiéis: mas as virtudes poderiam ser cultivadas, à semelhança de muitos varões e mulheres «ilustres em virtude», por todos aqueles que desejassem ser perfeitos cristãos. As «Vidas» de santos e «Vidas devotas» devotas da era pós-tridentina difundem o modelo do santo como um exemplo a imitar, e não apenas como um testemunho concreto do seguimento de Cristo, tentando assim cumprir a sua função de *movere*.[268] Com efeito, os beatos e os santos «modernos» apresentam um conjunto de traços comuns, que nos permitem estabelecer uma tipologia da santidade oficial imposta pela Santa Sé, que pretendia, deste modo, propor à sociedade modelos cuja imitação contribuiria para manter a ordem pública desejada, escorada na doutrina cristã e na disciplina.

Mas, por outro lado, é importante notar que, ainda que a santidade se tenha tornado num valor universal, na medida em que o seu reconhecimento oficial dependia da Cúria romana, a verdade é que continuou a existir uma «santidade»

---

[266] Para além desta condição, os decretos estabelecidos por Urbano VIII determinaram que todos os candidatos a um processo de canonização (à exceção dos mártires) tinham que obedecer a mais dois requisitos: a pureza doutrinal e a intercessão miraculosa *post mortem* (cf. WEINSTEIN & BELL, 1982: 141-142). De acordo com DE MAIO, 1992: 253-274, até 1602, a figura do (candidato a) santo apresentada no âmbito dos processos de canonização era a de uma *excellentia virtutum*: é o pedido de canonização de Teresa de Ávila, solicitado a Clemente VIII nesse ano, que inaugura o uso da expressão «virtude heróica». A partir desta data, os procedimentos processuais exigirão a comprovação da prática das «virtudes heróicas», tentando, assim, pôr cobro a certos «abusos», no que dizia respeito ao carácter excecional de alguns santos. Contrariamente a estas posições, VAUCHEZ, 1988: 606-607, defende que a noção de «virtude heróica» não teve origem na época do Renascimento ou da Contrarreforma: ainda que o seu uso se tenha tornado mais corrente por essa altura, aquela inspirava já os procedimentos da Santa Sé nas últimas décadas do século XIII, na medida em que o adjetivo «heróico» surge num documento pontifício de 1347, promulgado aquando da canonização de Santo Ivo.

[267] De acordo com PROSPERI, 1991: 106, o milagre é «una questione cruciale nel rapporto tra vecchi e nuovi modelli di santità: la tradizione agiografica medievale aveva nel miracolo un ingrediente fondamentale, che urtava però – per i suoi aspetti di favola e di magia – la sensibilità della nuova cultura umanistica, sulla quale si erano formato uomini della Riforma e della Controriforma.».

[268] Veja-se, a este propósito, SOUSA, 1984: 275: «Somente cerraremos este capítulo com dizer que se o escrever vidas de santos e ler por elas, não há-de servir para nos compungir e emendar, ocioso é o tempo da lição e muito mais ocioso o trabalho da escritura. Que os santos não hão mister a glória de nossa pena, só querem a de Deus e estimarão muito a que a Deus daremos, se à sua imitação composermos nossas vidas, que pera isso querem que se escrevam as suas». Fr. Luís de Sousa revela neste excerto uma noção de hagiografia muito próxima da que o jesuíta espanhol Pedro de Ribadeneira apresenta no «Prólogo» do seu *Flos Sanctorum* (1599), quando refere as razões pelas quais se devem escrever «Vidas» de santos: «con ninguna cosa se convencen mejor, que com los ejemplos de los santos, porque es más excelente modo de enseñar con obras, que con palabras».

local, traduzida no culto de beatos ou de veneráveis, e que assumiu contornos muito diversificados[269].

O aumento de processos e de canonizações, nomeadamente de santos espanhóis[270] e italianos, no virar do século XVI para o século XVII, parece, simultaneamente, ter resultado de e contribuído para uma valorização dos modelos de santidade em geral e dos novos modelos em particular. Como mostrou Peter Burke[271], é muito significativo que as célebres canonizações de 22 de Março de 1625, por Gregório XV, tenham sido maioritariamente de santos das novas ou reformadas ordens e congregações: São Filipe de Néri, Santo Inácio de Loyola, São Francisco Xavier, Santa Teresa de Ávila, neste conjunto, um único santo medieval e leigo, ou seja, Santo Isidro, o «lavrador» (c. 1080-1130)[272].

Estes paradigmas de santidade foram divulgados por meio de uma vasta produção literária: contudo, as restrições impostas ao culto dos santos levaram a que se passasse a distinguir as «Vidas» dos santos reconhecidos pela Santa Sé, ou seja, beatificados ou canonizados, das «biografias devotas», que narram as vivências de varões e mulheres «ilustres em virtude», que se particularizaram pelo seu fervor espiritual, ascético e/ou místico ou missionário, as quais apresentam uma fórmula de protesto no início ou no final (sendo esta um imperativo consagrado por Urbano VIII no decreto de 13 de Março de 1625 e reafirmado a 5 de Julho de 1634), onde o autor assevera não ser sua intenção promover qualquer culto àquela personagem[273]. Por outro lado, parece-nos também muito significativo o facto de um grande número de «Vidas» de santos ou de varões e mulheres «ilustres em virtude» passar a apresentar uma imagem da personagem em questão, traduzindo assim o papel estratégico que o catolicismo dos tempos pós-Trento atribuiu ao culto dos santos e o vigor do debate teológico e canónico, que tende a redefinir o papel do santo como intercessor[274].

Todavia, é inegável que muitos processos de canonização ou de beatificação usavam como instrumento imprescindível o relato da vida do candidato em causa que, em certos casos, era redigido para contribuir ou até mesmo para «obrigar» ao reconhecimento oficial. Aliás, muitas biografias devotas, se as circunstâncias o tivessem

---

269 SODANO, 1997: 189.

270 ARMOGATHE, 2003: 15-31.

271 Cf. BURKE, 1984: 50-51.

272 Veja-se, a propósito, DELOOZ, 1983: 189-216. Para o caso francês, veja-se: SUIRE, 1998: 921-942.

273 Após o Concílio de Trento, a literatura hagiográfica passou a ser considerada como um género relacionado, principalmente, com o mundo católico, na medida em que esta incitava a certas práticas ou devoções, como, por exemplo, o culto da Virgem Maria e dos santos, que foram abolidas nos países protestantes. Todavia, em certos países, como a Inglaterra, continuar-se-iam a redigir biografias religiosas, mas de acordo com um paradigma evangélico de santidade. A este propósito, veja-se BERGAMASCO, 1994: 361-391.

274 Veja-se, para o caso italiano, SALLMANN, 1989: 419-432.

permitido, poderiam ser, correspondendo à fama pública que já em vida tinham os biografados, «Vidas» de santo[275].

Por outro lado, esta diferenciação formal entre hagiografia e biografia devota autorizou, como salienta Maria de Lurdes Correia Fernandes, «pela diminuição do risco de confusão de intencionalidades ou objectivos, uma maior diversidade dos casos ou das vidas a serem relatadas segundo o modelo hagiográfico, ainda que com um pendor mais historiográfico que resultou, sobretudo, de uma maior incidência de dados propriamente biográficos»[276]. Contudo, é importante ressaltar que, apesar das diferenças estabelecidas quanto aos objetivos da hagiografia e da biografia devota, o modelo hagiográfico medieval, de raiz monástica, manteve-se determinante, «mesmo para biografias cujos autores sabiam não ser ou nunca poder vir a ser de santos»[277]. De facto, com exceção dos «protestos», com as quais os autores pretendiam afirmar a sua obediência à ortodoxia católica, os conteúdos das hagiografias e das biografias devotas eram, praticamente, semelhantes, no que respeitava ao louvor de Deus e das virtudes dos biografados, à valorização das suas práticas ascéticas e/ou místicas ou à relevância conferida aos milagres. Com efeito, embora o objeto da biografia devota não seja o santo formalmente canonizado, mas sim um cristão que se demarcou pela perfeição da sua vivência religiosa e espiritual, o seu modelo revela, no entanto, uma evidente sujeição à observância dos requisitos, exigidos pelos decretos de Urbano VIII, para os processos de canonização.

Porém, julgamos que a vastíssima produção editorial de hagiografias e de biografias devotas que se verificou após o Concílio de Trento prende-se também com a crescente valorização dos «santos de Portugal e suas conquistas», para utilizar a expressão de Jorge Cardoso, no *Agiológio Lusitano*, que, como sublinhou Maria de Lurdes Correia Fernandes, no quadro dos valores religiosos (e políticos) do espaço católico, mostra uma profunda conexão entre a santidade e a História e a identidade do reino português[278]. No caso português, a união entre a identidade política e a identidade católica acentuou-se com o tópico (aliás, recorrente em alguma da literatura portuguesa do século XVII) do caráter providencial da nação portuguesa, na medida em que esta fora, desde sempre, distinguida por sinais divinos de eleição[279].

---

[275] A esta problemática tornaremos adiante.

[276] Cf. FERNANDES, 1993: 101.

[277] Cf. FERNANDES, 1993: 101.

[278] FERNANDES, 1996: 25-68.

[279] Esta valorização dos «santos portugueses» na Época Moderna contribuiu também para a proliferação de várias colectâneas de «Vidas» de santos e de «varões e mulheres ilustres em virtude», as quais permitiriam a preservação da memória do Reino no quadro dos valores religiosos e políticos. Aliás, é a consciência da necessidade de publicitar a existência de inúmeros santos, mártires, beatos, veneráveis e «varões e mulheres insignes em virtude» (os quais garantiriam um certo prestígio nacional no concerto

Por outro lado, é ainda importante relembrar que o fenómeno da emergência da biografia devota foi também favorecido pela recuperação das «Vidas» de místicos medievais, nos últimos anos do século XVI e no início do século XVII, que parece ter tido, como bem acentuou José Adriano de Freitas Carvalho, um efeito de recuperação de comportamentos, fórmulas e fenómenos prodigiosos, que estimulou mimetismos vários[280].

A biografia devota parece ter atingido o seu auge no século XVII[281], autorizando-nos, assim a reconhecer, tal como José Adriano de Freitas Carvalho, a existência de um movimento editorial que fazia da publicação das biografias místicas ou simplesmente devotas um programa de renovação ascética, interior e pessoal[282]. Na verdade, no século XVII, a biografia devota tornou-se um subgénero da literatura religiosa e de espiritualidade «institucionalizado», na medida em que funcionou como horizonte de expetativa para os leitores, que desejavam encontrar exemplos dignos de admiração e de imitação, e paradigma de escrita para outros autores[283]. Segundo Tzvetan Todorov, os géneros comunicam com o meio social através da institucionalização, na medida em ques estes, como qualquer instituição, salientam as características da sociedade em que estão vigentes[284]. No caso das biografias devotas e das hagiografias, não podemos olvidar que os modelos de vivência do sentimento religioso (e as suas manifestações) por elas veiculados são minuciosamente elaborados pelo biógrafo, tendo em conta o reconhecimento da importância social[285] do santo, beato, venerável ou virtuoso por parte da comunidade sua contemporânea. Deste modo, as «Vidas» de santos e as «Vidas» devotas resultavam de um conjunto de vetores, sustentados por uma espécie de «grupo de pressão», que se empenhava, de forma mais ou menos esforçada, na promoção do culto[286]. Na verdade, as biografias devotas e as hagiografias, cujo material utilizado era constituído, em grande parte, por observações e afirmações

---

das nações) um dos motivos que moveu Jorge Cardoso a iniciar a «grande empresa da sua vida», ou seja, a redação do seu monumental *Agiológio Lusitano*, «pois a [pátria lusitana] julgão os estrangeiros por estéril de Sanctos, pela limitada noticia, que de nossas cousas tem, & pela pouca, que nós delles lhes damos» (cf. CARDOSO, 1652: «A quem ler»). A este propósito, vejam-se os dois estudos complementares de FERNANDES, 1996: 25-68, e 2002: 227-240. A este assunto voltaremos adiante.

280 CARVALHO, 1981: 281-290.

281 A fortuna editorial das biografias devotas no século XVII, em Portugal, pode ser comprovada pelos dados quantitativos apresentados em CARVALHO (dir.), 1988. Para o caso italiano (mais concretamente napolitano), veja-se o estudo de SALLMANN, 1990: 169-180, retomado em SALLMANN, 1994.

282 Cf. CARVALHO, 1981: 287.

283 TODOROV, 1988: 38.

284 TODOROV, 1988: 38.

285 Cf. GRÉGOIRE, 1991: 17: «Il santo è pertanto un "attore sociale" che esprime una società e le sue necessità. A sua volta, quella società crea i suoi santi, i suoi intercessori, i suoi patroni cittadini, che ne offrono un'immagine emblematica totalizzante». Veja-se também EGIDO, 2000: 61-85.

286 DELOOZ, 1983: 189-201; BURKE, 1984: 45-55; SALLMANN, 1994: 121-176.

não submetidas a uma verificação empírica, não nos consentem a comunicação com esse mundo real dos santos ou dos virtuosos, mas sim com uma construção dessa realidade, o que nos leva a concluir, tal como Donald Weinstein e Rudolph M. Bell, que apenas podemos observar e analisar a perceção e a representação da santidade[287].

Deste modo, as «Vidas» de santos e as biografias devotas redigidas na Época Moderna constituem um observatório importantíssimo para (re)conhecer os critérios com que se julgava a santidade e os meios propostos para a conquistar. Com efeito, numa época em que tanto se valorizou o lado sentimental e sensorial, estas «Vidas» foram, frequentemente, mais influentes que os decretos e as vigilâncias institucionais, na medida em que refletem pautas modelares e mimetismos que marcaram a espiritualidade e as devoções dos fiéis[288].

[287] Cf. WEINSTEIN & BELL, 1982: 9. Sobre o processo de criação da reputação de certas personagens, veja-se também a interpretação de BURKE, 1992: 244: «Na minha opinião, o elemento central para a explicação desta mitogénese é a percepção (consciente ou inconsciente) da existência de uma "parecença", em algum aspecto ou aspectos, entre um indivíduo particular e um estereótipo corrente de herói ou de malandro – governante, santo, bandido, bruxa, etc. Esta "parecença" estimula a imaginação das pessoas e começam a circular histórias acerca do indivíduo em questão, oralmente a princípio. No decorrer desta circulação oral, o mecanismo normal de distorção estudado pelos psicólogos sociais como "levelling" e "sharpening" entra em acção. Estes mecanismos ajudam à assimilação da vida de um indivíduo determinado a um certo estereótipo retirado do repertório de estereótipos presentes na memória social de uma dada cultura. (…) A vida de um santo moderno pode ser recordada como uma recriação da vida de um santo anterior: S. Carlo Borromeo foi visto como um segundo S^to^ Ambrósio, e Santa Rosa de Lima como uma segunda Catarina de Siena». Veja-se também SALLMANN, 1997: 327-340.

[288] A este propósito, veja-se FERNANDES, 1994: 133-155.

CAPÍTULO II
OS PRÓLOGOS DAS «VIDAS» DE SANTOS E DAS «VIDAS» DEVOTAS: ENTRE MOTIVAÇÕES E OBJETIVOS

A importância e a pertinência dos estudos paratextuais têm vindo a ser, paulatinamente, reconhecidas, tendo estes adquirido uma certa legitimidade no campo da investigação literária[289]. O termo «paratexto» foi introduzido por Gérard Genette, que o definiu como «le lieu privilégié de la relation pragmatique entre l'oeuvre et son lecteur»[290], tendo este autor incluído neste filão todos os elementos que acompanham o texto principal, tais como prólogos, prefácios, dedicatórias, privilégios, licenças, protestações, poemas laudatórios ou gravuras. De um modo geral, são os prólogos e as dedicatórias os paratextos que nos oferecem informações mais valiosas sobre a génese ou a receção das obras, ainda que a importância dos outros elementos paratextuais não deva ser descurada. Neste sentido, torna-se imprescindível, no âmbito deste estudo, a análise dos prólogos e das dedicatórias que acompanham as obras que constituem o nosso *corpus* bibliográfico. Com efeito, como já foi sublinhado por vários autores, estes paratextos constituem um espaço importante no sentido de uma afirmação do autor enquanto tal, ainda que, geralmente, nos textos preliminares das obras por nós estudadas, este procure «amesquinhar» a importância do seu trabalho: de facto, é muito comum que este declare que a sua resolução em dar à estampa o seu texto apenas se deveu a um encargo, ao desejo de edificação das almas, à sua devoção ou resultou de um ato de gratidão[291].

Os autores que se têm debruçado sobre o estudo dos paratextos realçaram o caráter codificado e estereotipado deste tipo de textos[292]. Como sublinha Maria Lúcia Lepecki, a leitura dos prólogos produzidos em Portugal entre 1550 e 1650 «revela incidirem as preocupações dos prefaciadores (sejam eles os Autores das obras introduzidas, sejam eles outros escritores, os próprios editores ou, eventualmente, cortesãos) sempre sobre os mesmos pontos, a considerarem-se lugares comuns da época. É a problemática

[289] Veja-se, a propósito, ARREDONDO, CIVIL & MONER, 2009.
[290] GENETTE, 1982: 9.
[291] GÜELL, 2009: 19-35.
[292] CAYUELA, 1996.

do *decoro* que, em grande parte, ressalta»[293]. Maria Lucília Gonçalves Pires afirma que «o enunciado que grava este gesto do autor apresentando ao leitor a *sua* obra pode revestir modalidades diversas», mas cumpre sempre a função fundamental de introduzir o leitor «nesse espécie de "sancta sanctorum" que é o *lugar da leitura*»[294], além de revelar os motivos que nortearam a escrita do texto.

Entre os tópicos mais comuns, encontra-se o da modéstia, que constitui uma forma de *captatio benevolentiae*. Com efeito, no aparato paratextual que acompanha as «Vidas» que temos vindo a estudar, o tópico da modéstia do autor chega a constituir, não raras vezes, o travejamento que estrutura o texto.

Nos textos por nós estudados, notámos que os autores ou os tradutores utilizam algumas estratégias que sustentam a defesa da sua modéstia: ou colocam-se numa posição subalterna em relação ao dedicatário, que, em muitos casos, é o mecenas que suporta os custos da produção da obra, ou então apresentam o seu texto como um instrumento útil e proveitoso, cuja leitura é aconselhada a todos, independentemente do seu estado ou género, mostrando, deste modo, estar em sintonia com a ofensiva contrarreformística no campo da literatura. O primeiro recurso por nós apontado está presente, por exemplo, nas palavras de Diogo Pires Cinza, na dedicatória da sua *Vida, martírio e ultima tresladação do Martyr S. Vicente* (1620), impressa em Lisboa, por Pedro Craesbeeck:

> *Se ainda os homẽs doctos, & letrados buscaõ Principes, & Mecenas, a quem dediquem suas obras, & estudos pera que lhas emparem, & defendão; com quãta mais razão hum pobre Sacerdote sem mais cabedal nem letras que o de dous reis de gramatica, deue procurar o mais seguro asylo, & tuto valhacouto, que lhe for possível achar*[295].

Praticamente todos os biógrafos realçam e insistem nos propósitos didáticos e edificantes deste tipo de literatura de contornos hagiográficos, escrita *ad maiorem gloriam Dei*. Com efeito, o apelo à imitação e à admiração dos modelos propostos nas «Vidas» (principalmente nas dos «santos» modernos), não só por parte de religiosos ou eclesiásticos, como também de leigos, para que por esta via alcancem a perfeição cristã, constitui um tópico recorrentíssimo nos prólogos por nós analisados. Neste sentido vão, efetivamente, as palavras de Diogo Afonso, tradutor da *Historea da vida e martyrio do glorioso sancto Thomas Arcebispo, senhor de Cantuaria, Primas de Inglaterra, Legado perpetuo da sancta fee Apostolica* (1554)[296]:

---

[293] LEPECKI, 1980: 7-30.
[294] PIRES, 1980: 37.
[295] CINZA, 1620: «dedicatória».
[296] Coimbra: por João Alvares.

> *Porque se temos fastio aos estremados feytos dos santos antigos, da nos outros [Cristo] em nosso tempo cujas vidas & obras ajamos vergonha dengeitar & nam seguir, pois merecemos com hos olhos corporaes hos ver, & em carne propria hos conversar*[297].

Valerá a pena lembrar também o testemunho de Nicolau Godinho, no «Prologo ao lector» da sua *Relaçam summaria da vida do ilustrissimo e reverendissimo senhor D. Teotónio de Bragança, arcebispo de Évora* (1614)[298]:

> *Moueome, & quasi obrigou a charidade, & zello de aproueitar a muitos com seu exemplo, alem de ser a isso stimulado per pessoas pias, & desejosas de não ficar sepultada, & esquecida a vida de hum Prelado tão Real no sangue, & tão honesto na pessoa, tao modesto na vida, tao solicito no gouerno de sua casa, tão cuidadoso no de sua igreja, tão esmoler aos pobres, tao hospedador de Estrangeiros, tao affauel, & humilde a virtuosos, tao magnanimo nas obras, tao inteiro na justiça, tao constante na jurisdição da igraeja, tao zeloso da Fee: quem em fim por sua conseruação auenturou, & deu sua propria vida. Moueome (como digo) para que ella seja luz a Prealdos da igreja, doctrina a Pays de familias, & exemplo aos demais todos*[299].

Por sua vez, Fr. Luís de Mértola (ou da Presentação) (O.C.), no prólogo ao leitor da *Vida e morte do Padre Fr. Estêvão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da província de Portugal* (1621)[300], não se afasta destes mesmos intentos:

> *De quanto proueito seja o ler vidas de santos, nos mostrão não somente as historias antigas, & modernas, mas tãobem a mesma experiencia (…) E quando os Santos são modernos causão especial proueito: porque tirão do mundo o engano vniversal, de que se não pòde ja chegar aos antigos; cujos exemplos de ordinario não mouem tanto, por estarem ja remotos do conheciemento, & forão c̓o tempo perdendo parte da efficacia que de si tem para abalar corações. Assi que ficamos fazendo hũa consequẽcia muy proueitosa de podermos chegar a ser quaes elles forão, pois Deos he ainda o mesmo, seus auxilios os mesmos, & os homẽs da mesma especie, & natureza. (…) Grande confiança posso ter, que será de proueito esta vida do nosso P. fr. Esteuão da Purificação, que por mandado da obediencia compus, pois (segundo me parece) não faltão nella motiuos que obrigẽ a louvar a divina Omnipotencia, & bondade, & jũtamente a fugir os vicios, & abraçar as virtudes. (…) E ainda que a doutrina, & exemplos deste liuro possão seruir para todos os estados; contudo mais particularmente competẽ aos religiosos da sagrada religião de N. Senhora do Carmo…*[301].

---

[297] *Historea da vida e martyrio do glorioso sancto Thomas Arcebispo, senhor de Cantuaria, Primas de Inglaterra, Legado perpetuo da sancta fee Apostolica, treladada nouamente de Latim em lingoagẽ Portugues* (tradução de Diogo Afonso), 1554: «Prologo do autor da historea».

[298] Evora: na Officina de Francisco Simões.

[299] AGOSTINHO, 1614: «Prologo ao lector».

[300] Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

[301] MÉRTOLA, 1621: «Ao leitor».

No prólogo à sua tradução do *Epítome da vida apostólica e milagres de S. Tomás de Vila Nova, com um epítome dos religiosos que nas províncias de Portugal e Castela tiveram nome* (1629)[302], Fr. Duarte Pacheco (O.E.S.A.) foca, precisamente, a sua atenção no proveito que os diferentes estados poderão retirar da leitura da «Vida» do arcebispo de Valência:

> *Porque minino, insina aos mininos, como haõ de abraçar a virtude desde aquella tenrra idade. Estudante, como haõ de aproveitar os que estudaõ em virtude, & letras. Collegial, com o recolhimento, & quietação, que teue & como se ha de viuer em os colegios. Mestre, & Cathredatico, o cuidado que deuẽ ter os que lem, & ensinaõ, & em fazer a seus ouvintes maes temerosos de Deos, que letrados. Religioso, a humildade, obediência, mortificação, & mais virtudes, que pede aquele estado. Sacerdote, a pureza de consciencia cõ que deue viuer: o sossego, a tençaõ, & deuaçaõ com que se deue celebrar hum mysterio tam alto. Prègador, & confessor, o zello da gloria de Deos, & aproveitamento dos fieis, com que se deuem fazer aquelles officios. Superior em a Religião, a charidade, & prudencia, com que haõ de proceder os superiores com seus Religiosos. Feito Arcebispo, podemos dizer, que aly lançou o resto dos ilustrissimos exemplos, que deixou de sy em todas as partes, & virtudes que se dezejaõ em hum perfeito Prelado*[303].

O anónimo tradutor do *Compendio da vida da beata Maria da Encarnação, fundadora das Carmelitas descalças em França, e religiosa leiga da mesma Ordem, conhecida no seculo pelo nome de Madama Acarie, beatificada pelo Ss. P. Pio VI a 5 de Junho de 1791* (1792)[304], da autoria do italiano Bartholomeu Moirani, sublinha também as imensas potencialidades deste tipo de literatura edificante para os vários e diversos estados femininos. Deste modo, este «Compêndio»

> *refere as acções de huma nobilissima Donzella, que, sem affectar singularidade no trato ordinario do mundo, soube desprezallo em seu coração desde a puericia: de huma ilustre Mãi de familia, que cumprindo em tudo com o que devia a seu marido, a seus filhos, a seus domesticos, e à sociedade civil, observou exactissimamente as Regras mais estrictas da perfeição Evangelica: de huma veneranda viuva, que, depois de o ser, só permaneceo no seculo o tempo que foi necessario para deixar a sua casa em boa ordem: de huma exemplaríssima Religiosa, que huma vez consagrada a Deos, se esqueceo para sempre das cousas terrenas: de huma insigne Filha da grande Teresa de Jesus, que herdeira legitima de seu espirito, imitadora fiel de suas virtudes, & Mãi, como ella, de santa, e fecunda prole, foi justamente intitulada a* Teresa de França[305].

---

[302] Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

[303] PACHECO, 1629: «Prologo aos Christaõ, & pio Lector».

[304] Lisboa: na Regia Officina Typographica.

[305] MOIRANI, 1792: «Prefação».

O prólogo é também o espaço privilegiado pelos autores para esgrimirem argumentos em defesa desta literatura devota e de espiritualidade, considerada «verdadeira» e edificante, no contexto do já longo debate em que se vinha condenando a literatura profana e ficcional, nomeadamente os livros de cavalarias[306] e as novelas amorosas. Desta situação são bem sintomáticas as palavras de Fr. Pedro Fragoso (O.C.), no «Prologo ao leitor» da sua tradução da *Relação summaria da vida, morte, milagres e canonização de S. Carlos Borromeo* (1616)[307], de Francisco Peña:

> *(…) podemos collegir que se os costumes se pegaõ, & ainda as feições do corpo se retrataõ & pintão pelo vso da conuersaçaõ. Que será da lição dos liuros a onde não so se conversa & falla, mas se cõtempla & medita. Donde veo a dizer S. Agostinho, que a suavidade da alma & fortaleza do spiritu nasce da liçaõ sancta, & S. Paulo, corrompem os bõs costumes as mas palavras. Causa que me obrigou, & ainda constrangeo aque em tempo em que saem tantos liuros profanos, de nouo saisse eu com hũa vida de hum Sancto nouo, pera cõ a liçaõ deste refrear a dos outros, dando sò esta rezão por descarga nas culpas que me poserem na tradução deste liuro, que Deos, que sabe meu intento a aceitarà, ainda que os homẽs a reprouem*[308].

Esta condenação da leitura de obras profanas acaba por tornar-se tópica. De facto, também Fr. Isidoro Barreira, no «Prologo aos Leytores» da sua *Historia da vida y martirio da gloriosa Virgem Santa Eria*, editada em Lisboa, por António Álvares, em 1618, defende a necessidade e a utilidade da leitura das «Vidas» de santos, em oposição à das «histórias fingidas» e fabulosas:

> *E onde em nossos tempos se applicão tantos a sahirem com historias profanas, & de nenhũa edificação da alma, rezão de que sayão tambem outras, que nos incitem a virtude, & com santos auisos leuem a Deos, & ensinem a caminharmos santamente para a terra da verdade, pois nesta somos peregrinos, & em breue peregrinação, não ha pêra que nos conuertamos a fabulas, nem nos occupemos na lição de historias ridiculas*[309].

Neste sentido, valerá a pena lembrar os desabafos de Bartolomé Carrasco de Figueroa, no prólogo «al lector» da primeira e segunda partes do seu *Templo Militante, Flos Sanctorum, y Triumphos de sus virtudes*[310]:

> *Llegado es el tiempo, Christiano, y curioso Lector, en que dando de mano a las profanas y fabulosas poesias, que (sin ofender a lo que es agudeza de ingenio) tan estragados tienen*

---

306 Sobre este assunto, veja-se THOMAS, 1952.
307 Lisboa: por Pedro Craesbeeck.
308 PEÑA, 1616: «Prologo ao leitor».
309 BARREIRA, 1618: «Prologo aos leytores».
310 CARRASCO DE FIGUEROA, 1613.

> *los entendimentos, y gustos humanos, puedas entretenerte con otras verdadeiras, y santas: pues la piedad inmensa ha permitido, que de la misma enfermedad salga la medicina, como el daño de la mortal biuora que con ella misma sana. Esta admirable traça nos enseñó la Magestad eterna, quando en la mayor de sus hazañas, vencendo con el arte, el arte, quiso, que si de vn arbol salio la muerte, saliesse de outro la vida. Y assi, si te dauan gusto, y passatempo Boscanes, Orlandos, Gofredos, y sus ymitadores, con ingeniosas aventuras, y memorables hechos. Aqui hallaràs afectos, y sentimentos amorosos, Principes, y Caualleros, tanto mas firmes y discretos, valerosos, y gallardos, quanto va de la verdade la sombra, y de lo viuo a lo pintado. Y si te agradaron Archadias, Dianas, Galateas, y Philidas, sus imaginados amores, y bellezas: aqui veràs Nimphas, y Pastoras hermosissimas, que enamoraron, no a los hombres mortales, sino al que enamorado dellos les comprò la vida con su muerte. Y en fin, si te entretenias, y gustauas de artificiosas comedias, Toscanas, y Españolas, y de su estraña pompa, y costoso aparato. Aqui verás recitantes fomosissimos, que en los amphiteatros, y Scenas mas celebres del mundo recitaron de manera, que agradando al Rey del Cielo, y a su Corte soberana assombraron a los Emperadores, y tiranos de la tierra. De suerte, que sin mudar estilo podràs, si quieres, mejorar en este libro el gusto de tu alma, como hizo san Pablo, que aficionado a lleuar Epistolas contra la Iglesia, vino despues a escreuirlas para su remedio, y regalo*[311].

O combate aos livros profanos chegou mesmo a assumir contornos bastante curiosos: com efeito, conta-nos Fr. António de Gouveia, na sua *Vida y muerte del bendito Pe. Juan de Dios* (1624)[312], que este, por volta dos anos trinta do século XVI, depois de chegar a Gibraltar,

> *de jornalero se hizo mercader de algunos librillos deuotos, Cartillas, y Imagenes de papel, cõ los quales salia por los lugares comarcanos, pareciendole, que en este oficio viuiria con mas quietude, y mas libre de perigos, que hasta alli: y lo que principalmente le mouio a escoger este modo de vida, fue, parecerle, que podia aprouechar a los proximos (y no se engañò) porque entre los libros deuotos, lleuaua algunos profanos, à que el vulgo llama curiosos; y quando alguno llegàua a comprarlos, le persuadia, à que no lo hiziesse, sino que comprasse alguno de los buenos, y deuotos, aduirtiendo el provecho, que suelen sacar de la lecion destos, y el daño dela de aquellos, y tomaua de aqui ocasion, para dar à todos buenos documentos, particularmente a los niños, y era para loar à Dios, ver à vn mercader tan pobre, desacreditar su mercaderia, para que, perdendo en lo profano, ganassen los cõpradores el prouecho espiritual, que les desseaua: daua baratos los libros buenos, y de valde las Imagenes, no queriẽdo mayor precio, que la deuocion, que le deuian*[313].

---

311 CARRASCO DE FIGUEROA, 1613: «Al lector».

312 Madrid: Tomas de Junta.

313 GOUVEIA, 1624: 21 r.

Mas esta empresa levada a cabo por São João de Deus assume feições verdadeiramente «drásticas» quando este vai para Granada, por volta de 1537, e, depois de ouvir um sermão do P.e Juan de Ávila, se converte: como consequência, ao regressar a casa, fez em pedaços, com as mãos e os dentes, todos os livros profanos que possuía, «con tanta azedia, que los que lo mirauan, se persuadieron, estaua loco»[314]. Em várias hagiografias, como as «Vidas» de Santa Teresa de Jesus ou de Santo Inácio de Loyola são, sobretudo, os livros de cavalarias que aparecem classificados como tentações a um itinerário que ruma à perfeição cristã: neste sentido, o abandono da sua leitura e a sua substituição pela de outras obras devotas ou de espiritualidade são as etapas que devem ser percorridas nesse caminho. No caso português, encontraremos este paradigma aplicado na escrita da «Vida» de soror Violante Henriques, pela mão de seu tio, Francisco de Miranda Henriques[315]. Contudo, não eram apenas os autores de «Vidas» de santos e «Vidas» devotas ou de outras obras que podemos enquadrar genericamente no campo da literatura de espiritualidade que vinham colocando «em xeque» a literatura profana, considerada fabulosa e, como tal, falsa[316]. Efetivamente, como realçou Isabel Almeida, a enérgica campanha adversa sustentada por moralistas, humanistas, precetistas e eclesiásticos, apoiada por várias iniciativas legislativas, vinha tentando deter a expansão da literatura profana, sobretudo dos livros de cavalarias[317]. Como sublinha a mesma autora, «em Espanha, vozes críticas como as de Luís Vives, Alejo Vanegas de Busto, Juan Pérez de Moya soaram, ásperas, denunciando o perigo que a apetência por crónicas fabulosas representaria para "moços", "ociosos" e "livianos", bem como para "donzelas recogidas", "desocupadas" e de "animos tiernos"»[318]. Valerá a pena evocar também os ataques aos livros de cavalarias por parte de Pedro Mexía na sua *Historia imperial y cesarea* (1547), «por sus atentados contra la moral y contra la verdade, y se censuran por la desverguënza con que usurpan el título de *Cronicas*»[319], e de Diego Gracián, que, ao traduzir os *Moralia* de Plutarco, considerou que

---

[314] GOUVEIA, 1624: 24 v.

[315] A este assunto voltaremos adiante.

[316] Importa relembrar que esta condenação da leitura de obras profanas era, aliás, ancestral. Com efeito, já o imperador Juliano, em 363, dirigiu, enquanto pontífice máximo responsável pelas reformas do clero pagão, uma missiva ao primeiro sacerdote da Ásia Menor, na qual proíbe aos sacerdotes a leitura de novelas amorosas (*erotikai hypotheseis*), pois despertavam as paixões humanas. Cf. GARCIA GUAL, 1988: 45. De uma vasta bibliografia sobre esta problemática, remetemos para: ANDRADE, 1955: 455-457; BATAILLON, 1995: 609-698; ALMEIDA, 1998; OSÓRIO, 2001: 9-34; BLASCO, 2005; SANTOS, 2012. Sobre as críticas às novelas pastoris, veja-se ARREDONDO, 1987: 349-358.

[317] ALMEIDA, 1998: 27.

[318] ALMEIDA, 1998: 27-28. À problemática da leitura de obras profanas por parte de jovens e mulheres voltaremos adiante.

[319] BATAILLON, 1995: 624.

> *torpe cosa es auiendo en nuestra España historias verdadeiras y hazañas famosas, y hechos señalados de varones esforçados y valerosos, assi antiguos como modernos, mas que en ninguna outra nacion del mundo, dexar de celebrar y divulgar estos de que tenemos tanta materia de escriuir tan a la mano (…), por componer patrañas y mentiras en numero infinito que no siruen de outra cosa sino de passar el tiempo, o por mejor dezir perderle, sin ningun fruto de la religion ni prouecho de las costumbres, porque como dizen, las malas hablas corrompen las costumbres. Assi que en lugar de Tristanes, Reynaldos, Florisandos, Primaleones, Palmerines, y Duardos, y otros cien mil tales que hinchen los papeles de mentiras, donde muchas personas muy amenudo gastan sus buenas horas, por medio desta translacion, tomaran vn passatempo no menos prouechoso que deleytable y honesto, los que quisieren gozarlo, en conocer quien fueron Emperadores, Reys, Principes, y esforçados capitanes, y otros varones, y mugeres ilustres dignos de memoria*[320].

Em Portugal, Fr. António de Beja, na sua *Breve doutrina e ensinança de príncipes* (1525), teceu umas breves críticas aos livros de cavalarias, mas mostrou uma relativa tolerância ao afirmar que os «grandes Senhores» poderiam possuir estes textos:

> *E nam curando das falsas historias e fingimentos dos antijgos cavalleyros, que a maneyra de sonhos vãaos foram compostas e escriptas, como sam ha de Amadis, Splandiam, Tristam de Leonis e outras vaydades a estas semelhantes, de que os paços e camaras dos grandes Senhores estam comummente ornadas e providas, e a quem se da tanta fe, como de feyto assy como eles dizem, passara (…)*[321].

Por sua vez, o Doutor João de Barros, no *Espelho de casados* (1540), ciente do perigo que a sua incorreta leitura poderia comportar especialmente para os jovens, dispôs-se, à semelhança de tantos outros, a combatê-los:

> *E muitas cousas irão dentro e incertas que podem aproveitar aos leitores, porque este é o modo que os juristas tem no seu escrever e, por isso, os que não sabem não se espantem, porque minha intenção vai fundada em concluir na verdade mas a voltas de tudo meto graças e cousas apraziveis, assim como autoridades de poetas e de filosofos e outras que se disseram e ainda como autoridades de poetas e de filosofos e outras que se disseram e ainda muitas se deixam de dizer no proposito que não soam mui bem na linguagem que escrevem doutores mui autênticos e as escritas podem incitar aos lentes a ler e saber algũa cousa das historias e cousas verdadeiras e deixar de ler fabulas e fingimentos sem fruto. Quando os mancebos começam a ter entendimento do mundo, gastam o tempo em livros mui desnecessarios e pouco proveitosos para si nem para outrem, assim como na fabulosa história de Amadis nas patranhas do Santo Grial nas sensaborias de Palmeirim e Primalião e Florisendo e outros assim, que haviam mester totalmente exterminados, que já de nenhuma cousa servem onde ha*

[320] PLUTARCO, 1571: «Prologo y declaracion en todas las obras destes Morales».
[321] BEJA, 1965: 111-112.

> *tantos outros de que se pode tirar proveito, assim como de Santo Agostinho e de São Jeronimo e de Seneca e para passar o tempo em mores façanhas que as de Esplandiam, leiam a Lívio, Valerio, Curcio, Suetónio, Eutropio e outros muitos historiadores, onde se acharam maiores façanhas proveitosas para os que desejam saber, e ainda avisos e mui necessarias doutrinas*[322].

Contudo, como bem notou Isabel Almeida, «a aversão pela literatura fabulosa pode não corresponder exactamente à prática, ou, pelo menos, que nem todos os eclesiásticos se empenharam em semelhante campanha»[323]. Gaspar Frutuoso (†1591), por exemplo, no final de uma carreira eclesiástica irrepreensível, compôs as *Saudades da Terra*, revelando o seu apreço por obras como a *Menina e Moça* ou o *Palmeirim de Inglaterra*[324]. E até mesmo o cardeal D. Henrique, nas suas *Meditações, e homilias sobre alguns mysterios da vida de nosso Redemptor, & sobre algũs lugares do sancto Evangelho*[325], recorreu a um texto profano para desenvolver meditações piedosas: com efeito, ao discorrer «Sobre os Reis Magos, que vendo ao minino IESU em tanta pobreza, & desemparo, não se embaraçaram pera o adorar & venerar com tam grande devação como o fizerão», o cardeal «revela memória atenta e benigna do auto de *Don Duardos*», de Gil Vicente[326]. Por sua vez, D. António Caetano de Sousa, no quarto tomo do *Agiológio Lusitano*, conta-nos que D. Jerónimo Osório (†1580), bispo do Algarve, «a seus criados instruía, como se fora seu Mestre; e como os queria versados em toda a lição, os obrigava a ler livros de Historia, que he a Mestra da vida, sendo publica para todos a sua livraria; e como douto lhe não prohibia a lição dos livros fabulosos, em que o engenho se costuma pulir. Destes sahirão, huns grandes Latinos, outros eruditos nas letras Gregas, outros na Geometria de Euclides, outros nas Sagradas Letras»[327].

A condenação dos livros de cavalarias envolvia, com grande frequência e insistência, razões de ordem moral. Como bem notou Isabel Almeida, «essas diatribes revelavam-se tanto mais incisivas quanto se reconhecia o fascínio do género; tanto mais ríspidas quanto se sabia e temia o seu sucesso»[328]. Será na sequência das censuras e das propostas de Fr. Luís de León e de Pedro Malón de Chaide que começará a despontar uma crescente preocupação em torno da responsabilidade assumida por alguns leitores em relação a uma literatura moralmente aceitável.

---

322 BARROS, 1540: «Introdução». Seguimos a edição modernizada de SILVA, 2010: 7-8.
323 ALMEIDA, 1998: 108.
324 ALMEIDA, 1998: 108.
325 Na Oficina de Antonio Ribeiro, 1574. Esta obra teve várias reedições.
326 ALMEIDA, 1999: 229.
327 SOUSA, 1744: 612.
328 ALMEIDA, 1998: 104.

Fr. Luis de León, em *De los nombres de Cristo* (1583)[329], declarava que

> *los comunes del vulgo (…) se han entregado sin rienda a la lección de mil libros, no solamente vanos, sino señaladamente danosos, los cuales, como por arte del demonio, como faltaron los buenos, en nuestra edad, más que en outra, han crecido. (…) Y, a la verdade, si queremos mirar en ello con atención y ser justos jueces, no podemos dejar de juzgar sino que de estos libros perdidos y desconcertados, y de su lección, nace gran parte de los reveses y perdición que se descubren continuamente en nuestras costumbres. Y de un sabor de gentileza y de infidelidad, que los celosos del servicio de Dios sienten en ellas – que no sé yo si en edad alguna del Pueblo cristiano se ha sentido mayor –, a mi juicio, el principio y la raíz y la causa toda son estes libros. Y es caso de gran compasión que muchas personas simples y puras se pierden en este mal paso, antes que se adviertan de él (…)*[330].

Neste sentido, depois de criticar as leituras que «corrompen las buenas costumbres», o religioso agostiniano insiste na urgente necessidade de que «los buenos ingenios» componham, em castelhano,

> *para el uso común de todos algunas cosas que, o como nacidas de las Sagradas Letras, o como alegadas y conformes a ellas, suplan por ellas, cuanto es posible, con el común menester de los hombres, y juntamente les quiten de las manos, sucedendo en su lugar de ellos los libros danosos y de vanidad*[331].

Por sua vez, Pedro Malón de Chaide, em *La Conversión de la Magdalena* (1588)[332], não se poupou também a emitir as suas críticas e reservas relativamente aos livros de cavalarias:

> *Otros leen aquellos prodigios y fabulosos sueños y quimeras, sin pies ni cabeza, de que están llenos los Libros de Caballerías, que así los llaman a los que, si la honestidade del termino lo sufriera, con trastocar pocas letras se llamaran mejor de bellaquerías que de caballerías. Y si a los que estudian y aprenden a ser cristianos en estos catecismos les preguntáis que por qué los leen y cual es el fruto que sacan de su lección, responderos han que allí aprenden osadía y valor para las armas, crianza y cortesia para con las damas, fidelidade y verdade en sus tratos, y magnanimidad y nobleza de animo en perdonar a sus enemigos; de suerte que os persuadirán que Don Florisel es el Libro de los Macabeos, y Don Belianis, los Morales de San Gregorio, y Amadís, los Oficios de San Ambrosio, y Lisuarte, los Libros de Clemencia, de Séneca, por no traer la historia de David que a tantos enemigos perdonó. Como si en la Sagrada Escritura y en los libros que los santos doctores han escrito*

---

[329] Salamanca: por Iuan Fernandez. Utilizámos a edição inserida em: *Obras completas castellanas de Fray Luis de Leon*, vol. I (prólogos y notas de GARCIA, 1957).

[330] LEÓN, 1957: 406.

[331] LEÓN, 1957: 407.

[332] Editada, pela primeira vez, em Barcelona. Utilizámos a seguinte edição: MALÓN DE CHAIDE, 1959.

> *faltaran puras verdades, sin ir a mendigar mentiras; y como si no tuviéramos abundancia de ejemplos famosos, en todo linaje de virtud que quisiéremos, sin andar a fingir monstruos increíbles y prodigiosos*[333].

Como sublinhou B. W. Ife, os textos de Platão sobre a problemática da arte constituíram um precedente autorizado para os adversários da ficção na Espanha do *Siglo de Oro*[334]. Importantíssimo foi o contributo dado por Erasmo, no sentido da defesa de uma literatura verdadeira e verosímil, a que já aludimos na parte inicial deste estudo. Como sublinhou Javier Blasco, as reservas que os humanistas fazem surgir em torno dos «*romances* es hermana gemela del respeto que los humanistas reclaman para con el tesoro libresco heredado de la Antigüedad y de la atención que postulan para con los textos – la Biblia, el primero – legados por el passado»[335]. Ao atacarem «furiosamente» as obras de ficção, os humanistas outorgam um alto valor à História, entendida como veículo de verdade, ao contrário da ficção, recuperando não só a perspectiva ciceroniana, como aumentando também o seu prestígio.

No caso concreto dos livros de cavalarias, foram diversos os fatores que, na Península Ibérica, se vinham conjugando para que estes «permanecessem à margem da poética canónica»[336]: como salientou Isabel Almeida, «ao longo do século XVI, salvo escassas excepções, os obstinados ataques lançados contra os livros de cavalarias só em território restrito encontraram resposta e resistência: nos prólogos ou em outras peças liminares que escoltavam as obras de ficção, bem como em passos dispersos nelas abrigados»[337]. Todavia, contrariamente ao que seria de esperar, em Portugal, «a Inquisição manteve uma vigilância discreta (em alguns casos incoerente) dos livros de cavalarias, que a imprensa divulgava copiosamente»[338].

Como acentuou Jean-Michel Laspéras, a partir de 1590, a ofensiva contrarreformista exerceu uma forte pressão sobre a tradição da *novella*, imprimindo-lhe um tom didático e moral que a fez evoluir numa direção mais próxima da «ideologia oficial» do que dos gostos do leitor: deste modo, o caráter lúdico da narrativa ficará subordinado, por esta época, aos conceitos de «honestidade» e «exemplaridade»[339]. Com efeito, como realçou o mesmo autor, na sequência do Concílio de Trento, observou-se uma (renovada) tomada de consciência em relação à influência e ao poder de persuasão que a literatura poderia oferecer a um público que já não se reduzia «a

---

[333] MALÓN DE CHAIDE, 1959: 27-28.
[334] Veja-se, a propósito, IFE, 1992: 24-39; MIÑANA, 2002.
[335] BLASCO, 2005: 27.
[336] ALMEIDA, 1998: 96.
[337] ALMEIDA, 1998: 121.
[338] ALMEIDA, 1998: 108.
[339] LASPÉRAS, 1987: 66.

unos cuantos cortesanos y eruditos»[340], devido, em larga medida, à multiplicação de textos de tipologia diversa que a imprensa potenciou.

De facto, como acentuou Jean-Michel Laspéras, a maior preocupação dos novelistas a partir do século XVI foi, precisamente, encontrar formas narrativas que captassem a atenção e o entusiasmo de um público-leitor, com características e gostos diferentes dos leitores medievais ou renascentistas, e que pudessem contornar as críticas ou censuras.

Neste contexto, a recuperação da novela clássica permitiu encontrar novos caminhos para a ficção, tentando escudá-la, deste modo, de possíveis críticas: uma boa parte da aceitação da novela de Heliodoro, a *História Etiópica*, por parte de certos círculos culturais deveu-se ao facto de esta, a partir de uma perspetiva moral, ser muito mais aceitável que outros géneros. Efetivamente, como sublinhou Javier González Rovira, a castidade dos protagonistas, a verosimilhança dos argumentos e, sobretudo, a herança de um prestigioso modelo da Antiguidade grega, por oposição aos modelos cavaleirescos, fizeram da novela grega de aventuras ou novela bizantina o género narrativo ficcional cuja leitura seria a mais adequada a todo o tipo de público[341].

Possivelmente, como sublinhou Francisco Rico, um dos factores determinantes que contribuiu para que a novela bizantina conhecesse uma receção favorável em diversos círculos intelectuais na Europa quinhentista foi a atitude dos erasmistas em relação a este género[342]. Como bem mostrou Marcel Bataillon, a redescoberta de Heliodoro permitiu aos erasmistas uma aproximação a essa literatura de entretenimento que usufruía do favor do público: assim, «esta novela les agrada por mil cualidades que faltan demasiado en la literatura caballeresca: verosimilitud, verdade psicológica, ingeniosidad de la composición, sustância filosofica, respeto de la moral»[343].

Segundo Javier González Rovira, o exemplo mais significativo desta atitude tolerante é o prólogo que Jacques Amyot compôs para a versão francesa da *História Etiópica*, cuja *editio princeps* data de 1547. Amyot começa por sublinhar a «natural» inclinação do Homem «à aimer mẽsonge, & à se paistre de vanité», características da ficção literária[344]. Porém, tendo em conta que «l'imbecilité de nostre nature ne peut porter que l'entẽdemẽt soit tousiours tendu à lire matieres graues & serieuses, nõ plus que le corps ne fauorit sans intermissio durer un travail d'oeuvres laborieuses», adverte que é necessário «user de quelques diuertissements pour le destourner

[340] RILEY, 1966: 159. Também LASPÉRAS, 1987: 388, se refere à «mauvaise conscience du récit de fiction».
[341] GONZÁLEZ ROVIRA, 1996: 16.
[342] RICO, 1993: 100-125.
[343] BATAILLON, 1995: 622.
[344] Seguimos a edição: HELIODORO, 1589: «Proesme du translateur».

de ses tristes pẽsees, ou bien de quelque refreschissemẽt pour puis apres le remettre plus alaigre, & plus vif à la consideratiõ ou action des choses d'importãce»[345]. É nesse sentido que Amyot menciona estas obras de entretenimento, justificando-as com uma atitude tolerante:

> *Et pource que la propre & naturelle delectation d'un bom entendement est toujours de voir & apprẽde quelque chose de nouueau, il n'y a point de doute, que l'histoire, à cause de la diuersité des choses qui y sont cõprises, ne soit l'une des lectures que plus on doit chercher, & essire, pour le refiouir, attendu mesmement que le proffit y est conioint auecques le plaisir. Mais toutesfois encores a il semblé à quelques hommes de bon iugement, que la verité d'icelle estoit un petit trop austere pour suffisammẽt delecter, à cause qu'elle doit reciter les choses nuement, & simplement, ainsi come eles sont plaisantes à lire, ny ainsi comme noz courages (…) le souhaitent (…) peut-on tant d'ayde par enrichissement de langage, ny par tout artifice d'eloquence, qu'elle ayt autãt de force à recreer l'entendement de celuy qui la lit, comme un cõte faict à plaisir expressement pour delecter, quãd il est subtilemẽt inuẽté, & ingenieusemẽt deduit. Aussi n'est ce le but auquel elle est proprement addressee, ains la fin principale pour laquelle elle doit estre escrite, & leur, est par exẽples du passé d'instruyre aux affaires de l'aduenir, lá ou ceux, qui pour suppleer au defaut de la vraye histoire, en cest endroit inuentent & mettent par escrit des cõtes fabuleux en forme d'histoire, ne se proposent autre but principal, que la delectatiõ*[346].

Contudo, também à hagiografia se impunha a necessidade de apurar a verdade histórica dos factos, na medida em que muitas das «Vidas» redigidas principalmente na era pré-tridentina poderiam enfermar de problemas dessa natureza. De facto, como já atrás apontámos, são bem conhecidas as posições dos reformados e dos reformadores relativamente a este ponto nevrálgico. A denúncia das fantasias, superstições, fingimentos e excessivos milagres, divulgados e difundidos em muitos registos e histórias de vidas de santos, motivou, ainda antes do Concílio de Trento, reações, que se traduziram num esforço de comprovação daqueles aspetos. Por isso mesmo se encontra já, nas colectâneas de vidas de santos e mártires editadas na segunda metade do século XVI, de que atrás fizemos menção, e, sobretudo, na atividade desenvolvida posteriormente pelos bolandistas, «o reconhecimento e a condenação da pouca verdade ou da pouca certeza e das muitas invenções de muitos relatos hagiográficos», como foi realçado por Maria de Lurdes Correia Fernandes[347]. Neste sentido, são bem ilustrativas as palavras de Fr. António de Almada (O.E.S.A.), no

---

[345] HELIODORO, 1589: «Proesme du translateur».

[346] HELIODORO, 1589: «Proesme du translateur». REYNIER, 1971: 353, chama a atenção para o facto de, após a voga do romance sentimental, no século XVI, começar a emergir, no início do século XVII, um novo tipo de romance, o «roman pieux», influenciado pelo despertar de um renovado sentimento cristão.

[347] FERNANDES, 1996: 33-34.

prólogo dos *Despozorios do Espirito celebrados entre o Divino Amante, e sua Amada Esposa a Ven. Madre Soror Mariana do Rozario Religiosa de veo branco no Convento do Salvador da Cidade de Evora* (1694)[348]:

> *Da vida desta serva de Deos [Mariana do Rosário] se achão em Evora alguns livros manuscriptos, pelos quaes me pareceo não seria bem reger esta historia, não só porque ignorando-se o autor delles, fica suspeitoso o credito do que nelles se refere, mas tambem porque notei no seu estylo algũas impropriedades, que nascerião tal vez, ou da pouca fidelidade em quem os trasladou, ou de faltas de estudo em quem primeiro os escreveo*[349];

ou de Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo, no prólogo da *Vida e morte trágica de Maria Stuart, rainha de França e Escócia* (1737)[350]:

> *Esta he (Leitor curioso) a obra, que há tres annos te prometi na vida de Soror Ignez, que publiquey. Dilatou-se todo este tempo, porque sendo a Rainha Maria Stuart aquella singular Princeza, de quem se disseram, e escreveram grandes virtudes; foy tambem aquella, de quem se publicaram os mayores vicios. Os Catholicos escreveram em seu favor, quantos Elogios puderam formar no seu juizo: os Hereges affirmáram della, quantas invectivas ideou a sua malícia. Nesta contrariedade de noticias, para ajustar quanto fosse possível a narraçam com a verdade, foy preciso examinar os AA. de huma, e outra opiniam, combinar-lhes as noticias entre si, e depois com algum trabalho eleger o verdadeiro, reprovar o falso, offerecendo-te brevemente reunido nesta historia, o que está espalhado por Joam Lessio, Jorge Buchanano, Gregorio Cóneo, Remoaldo Scoto, Uberto Barnestat Lopio, Adam Blakvvod, Nicolao Causino, Miguel de Castel-novo, Famiano Estrada, Antonio Herrera, Henrique Catherino, e Guilherme Condemno*[351].

A incúria dos portugueses em registar, através da escrita (e do impresso) os seus feitos heróicos é uma das razões que, de acordo com os biógrafos e hagiógrafos, urge combater. São bem conhecidas as queixas de vários autores, sobretudo no século XVI, como, por exemplo, Garcia de Resende, no «Prólogo» do *Cancioneiro Geral* , em relação ao descuido dos portugueses em registar, através da escrita e da impressão, os seus feitos heróicos nas armas e nas letras. Apesar de, em muitos casos, apresentaram um caráter tópico, estas queixas foram sendo retomadas por vários autores do século XVII: lembremos, a título de exemplo, Francisco Soares Toscano, que, nos *Parallelos de Príncipes e Varões Ilustres Amigos a que muitos da nossa Nação portuguesa se assemelharam, em suas obras, ditos e feitos; com a origem das Armas de*

---

348 Lisboa: por Manoel Lopes Ferreira.
349 ALMADA, 1694: «A quem ler».
350 Lisboa: na officina de Antonio Correia Lemos.
351 REBELO, 1737.

algumas familias deste Reino (1623)[352], lamenta «acanharẽse os homẽs (particularmẽte Portugueses) a sairẽ cõ sus obras, por não se avẽturarẽ a detracções de gẽte pouco agradecida, que não serve de mais, que de julgar trabalhos alheos»[353], e António de Sousa de Macedo, que, nas *Flores de España y Excelencias de Portugal*, editadas pela primeira vez em Lisboa, em 1631, afirma que

> *Entre todas las naciones que padecen en esta parte es la Portuguesa tan pobre de Chronicas antiguas, quan sobrada de insignes virtudes, y gloriosas hazañas de que muchos libros pudieran estar llenos (…). Considerando yo pues el prouecho que se sigue a los Reynos com dellos, y deseando hazer algun seruicio a mi patria, vsando en esta parte mas de oficio de estrangero, que de condicion de Portugues, he querido salir com este tratado de sus Excelencias…*[354].

Neste contexto, valerá a pena evocar as palavras de Fr. Isidoro Barreira (O. Cristo), no «prólogo aos leitores» da sua «Vida» de Santa Iria (1618):

> *Algũas nações do mundo, que desejão eternizar grãdezas suas, não somente tratão de as porem em escriptos; mas ainda quando lhes faltão propicias de que escrevão, buscão as alheyas em que se occupam. A nossa Portugueza he nisto muy diferente das outras: porque mais pretende dar cada dia com suas proezas materia a grandes escripturas, que gastar o tempo na composição dellas, deixando no valor das cousas, o cuidado de as acreditar, & ao mesmo tempo que as apregoe*[355].

Este tópico surge também no prólogo à «Vida» de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires (1619), de Fr. Luís de Sousa (O.P.):

> *seja humildade ou pejo natural de celebrar cousas que tornam em louvor próprio, seja confiança sobeja ou generosidade de ânimos, queixa é antiga dos filhos desta Província [Dominicana] sermos pouco cuidadosos em desenterrar, não só em ilustrar e levantar com meios e cores estudadas, as maravilhas de valor e santidade que Deus nela nos tem dado*[356].

Também Pedro Lobo Correia, no prólogo da sua tradução da reeditadíssima *Vida de Gregório Lopes*, de Francisco de Losa, que publicou com o título de *Nacimento, vida e morte admiraveis do grande servo de Deus, Gregorio Lopes, natural da villa*

---

[352] Évora: por Manuel Carvalho.

[353] TOSCANO, 1623: «Prologo».

[354] MACEDO, 1631: «Al lector». Veja-se ANASTÁCIO, 2007: 117-136.

[355] BARREIRA, 1618: «Prologo aos Leytores».

[356] SOUSA, 1984: 3. Este tópico aparece referido várias vezes: «São os nossos religiosos em geral pouco amigos de realçar com cores e matizes de encarecimento as grandezas da nossa Ordem; parece-lhes emprego de louvor próprio que todo bom entendimento aborrece; querem as glórias de boca e linguagem alheia» (SOUSA, 1984; 547); também aparece repetidamente na *História de São Domingos*, igualmente da autoria de Fr. Luís de Sousa.

de Linhares (1675)[357], depois de exaltar o monumental labor hagiográfico de Jorge Cardoso, do qual resultou a publicação dos três primeiros tomos do seu *Agiológio Lusitano*, lamenta a incúria dos portugueses em registarem ou resgatarem do esquecimento as memórias dos seus «santos»:

> *Depoisque desta mortal, & caduca vida passou a gozar da eterna, & permanente o Licenciado Jorge Cardoso, para nòs os Portuguezes de feliz recordação: pois foi verdadeiro amante da Patria, & singular envestigador dos Santos, & Varões ilustres, que neste nosso Reyno, & Monarchia de Portugal, & suas Conquistas, & na antiga Lusitania floreceram cõ virtudes, & frutificaram co exemplos, naõ ouve athegora alguem, que movido do zeloso impulso do credito de sua Naçaõ se dispusesse a querer findar a obra dos Agiologios Lusitanos, avẽdo entre nós muitos sogeitos dignissimos de maiores empresas. E ninguem quer estãpar o Quarto Tomo, que quasi ficou findado de mano escrito, no qual se avia de fazer manifesto á o Mundo com o resplandor da verdade, em como era natural nosso, & nam dos Reynos de Castella o grãde Servo de Deos Gregorio Lopes*[358].

Deste modo, o registo escrito das vidas era uma tarefa urgente, para que a perda de memória delas não significasse o convencimento da não existência, sobretudo dos santos «antigos». Lembremos, a propósito, as palavras de Pedro Henriques de Abreu:

> *Mil & quinhentos & vinte & hum annos ha (corioso Leytor) que foy coroada de gloriosas, & duplicadas coroas de martyrio, & pureza a gloriosa Santa Quitéria, & a vltima destas Santas irmaãs Santa Marciana mil & quatrocentos & nouenta & seis, em cujo meyo tempo as demais Santas forão martyrisadas. (…) Depois polas perseguiçoẽs da Igreja Catholica, pola malicia do tempo, & finalmente pola frieza dos homẽs (aquem sempre as cousas nouas mais agradão) se foy pouco & pouco perdendo a memoria, & lembrança (em especial neste Reyno) de tão gloriosas & celebres martyres naturais suas, supposto que não de modo que a não haja auido em todos os tempos passados, como tambem no presente, nos Martyrologios, & varias Igrejas de Hespanha, & muytos de nossos, & dos estrangeyros escritores, porẽ hũas apropriadas a varias partes, & as mais vsurpadas a este Reyno, quecom tanta honra, & gloria suas as produziio, ficandonos o que ao menos nos não podião tirar, do tocante a estas nossas Santas, tão confuso, & baralhado, que a muytos parece hoje cousa noua a noticia que dellas ofereço*[359].

A dificuldade em encontrar exemplares de algumas «Vidas» é também um dos motivos que pode justificar a sua reescrita ou reedição: evoquemos, a título de exemplo, o testemunho de Fr. Jerónimo Ramos (O.P.), no prólogo à *Chronica dos feitos, vida e morte do Infante Santo D. Fernando* (1577):

---

[357] Lisboa: na Officina de Domingos Carneiro.

[358] LOSA, 1675: «Prologo a os Portugueses».

[359] ABREU, 1651: «Prologo ao Leytor».

> *E porque ha ja annos que se impremio a Chronica de sua sancta vida & admirauel morte [do infante D. Fernando], & com dificuldade se achassem agora algũas, propus de trasladar fielmente hum exemplar da antiga, ao pee da letra (como dizem) & no mesmo estilo que leuaua do primeiro autor que a fez…*[360].

A falta ou a escassez de «Vidas» escritas na língua portuguesa constitui também um dos fatores que determina a redação deste tipo de textos. Como é sabido, o bilinguismo era assaz comum na escrita das obras por parte de autores portugueses: contudo, esta prática foi perdendo cultores a partir, sobretudo, da Restauração, a qual marcou o fim da Monarquia dual, período em que aquela foi, de facto, uma realidade bem evidente[361]. Por isto mesmo, lembremos as palavras de Fr. António Escobar (O.C.), no "prologo ao leitor" de *A Fenix de Portugal, a flor transformada em Estrella, a estrella transferida a Sol: a idea moral, politica, historica de tres estados discursada a vida da Raynha Santa Izabel Infanta de Aragão* (1680)[362]:

> *Magoado de ver a vida da Rainha Santa escrita nos idiomas, Italiano, Frances, Alemão, & Castelhano, & não em Portugues, considerando menor defeito estar mal escrita na nossa lingoa do que não estar escrita, começava a escrevella em Evora quando o incendio da guerra em 4 livros manuscritos me arrebatou todos os cabedais da minha lição; mas vendo agora nos fervores da devoção que excitou a sua Tresladação geral, este sentimento, me arrogei a escrevela, quando a falta da vista, & de quem me lea impede o valerme do mesmo que tenho escrito (…), pois não posso ler a minha letra*[363].

---

[360] ÁLVARES, 1577: 117-118.

[361] Veja-se, a propósito, VÁSQUEZ CUESTA, 1988.

[362] Coimbra: por Manoel Dias.

[363] ESCOBAR, 1680: «prologo ao leitor». Fr. António de Escobar está, claramente, a exagerar: à época em que publicou esta obra, existiam já editadas várias «Vidas» da rainha D. Isabel de Aragão: lembremos, a título de exemplo, MACEDO, 1560; CASTELLO BRANCO, 1597; GOMES, 1625. Todavia, não terá sido esta muito patriótica opção de Fr. António de Escobar (O.C.) norteada pelas críticas emitidas pelo Doutor Fr. Francisco Brandão, na sua licença, datada de 24 de Maio de 1670, a *El heroe portugues. Vida, haçañas, vitorias, virtud i muerte del Excellentissimo señor, el señor Don Nuno Alvarez Pereira*, publicada em 1670 (Lisboa: por Diogo Suares de Bulhões)? Neste sentido, valerá a pena atentar nas palavras daquele censor:«Li sobre o ditto tratado, & vendoo em lingoa Castelhana, entendi, que avia de ser mal aceito ao Heroe a quẽ se dedicava.Com tudo, respeitãdo o zelo que mostra quem fez estes discursos políticos, que não demostra anno, dia, nem final finamento do Heróe, a que devem todos os Principes de Europa sua mayor estimação, entendi ser particular influencia do Ceo, inspirar ao Autor escrever em lingoa Castelhana estes discursos para que na quella nação sejão melhor aceitos, pello idioma, ainda, que desengraçados pella materia.V. A. ordene, & mande, que nenhum Portugues escreva na lingoa Castelhana, visto nenhũ Castelhano escrever em lingoa Portuguesa. Permita só, que estes taes discursos passem, & não admita maes (…)» (cf. ESCOBAR, 1680: «licenças»). De facto, a julgar por estas críticas, assim parece…

A escrita de «Vidas» constituía também um instrumento importantíssimo para o processo de fomentação do culto de determinada personagem e, consequentemente, para a sua oficicialização.

Com efeito, é inegável que muitos processos de canonização ou de beatificação usavam como instrumento imprescindível o relato da vida do candidato em causa que, em certos casos, era redigido para contribuir ou até mesmo para «obrigar» ao reconhecimento oficial. Aliás, muitas biografias devotas, se as circunstâncias o tivessem permitido, poderiam ser, correspondendo à fama pública que já em vida tinham os biografados, «Vidas de santo». É o caso da «Vida» de Frei Estêvão da Purificação, que já em vida era conhecido como o *santinho*[364]. Com efeito, a redação desta «Vida» parece ter tido como objectivo imediato contribuir para o processo de beatificação ou canonização, uma vez que Fr. Luís de Mértola (ou da Presentação), começando por inserir esta obra no contexto de «Vidas de santo»[365], realça que «tudo quanto neste liuro digo, ou foy visto, & experimentado por mim, pois o tratey, conuersey, & ainda confessey muitos tempos, ou foy tirado dos processos que nesta Cidade de Lisboa, Villa de Colares, & de Moura se fizerão, acerca de sua vida, morte, & milagres: & juntamente certidões de pessoas dignas de fé…»; logo no ano seguinte, em 1622, foi iniciado o processo de trasladação do corpo de Frei Estêvão, concluído em 22 de Outubro de 1623, em Colares[366].

O mesmo sucede com as «Vidas» do Padre João Cardim, que já em vida era também conhecido como o *santo*[367]. Em 1645, o jesuíta Filipe Alegambe editou em Roma, a obra

---

[364] Ainda em vida, segundo nos conta o seu biógrafo (MÉRTOLA, 1621: 183-194), que «todos os que hũa vez o vião, & fallauão, com elle, ou o ouuião fallar, ou o vião fazer algũa obra de virtude o julgauão logo por homem santo sem lhe ficar receyo algum que podia auer nelle fingimento…» e «por esta causa teue tão grande fama de santo, que todos altos, & baixos, o não nomeauão senão pello santo do Carmo. E outros pera significarem com hũa palaura sua grande humildade juntamente, lhe chamauão o santinho do Carmo» (*ob. cit.*, p. 184). JUZARTE, 1662, refere no próprio título da *Trasladação do V. P. F. Estevão* que ele era *chamado vulgarmente o santinho*. MÉRTOLA, 1621: 184-185, refere ainda que «levados desta [fama de santo]», não só «o vinhão ver muitas pessoas de longe, & indo pellas ruas sahião de suas casas, & se punhão de joelhos diante delle pedindolhe a benção, & beijandolhe o habito…», mas também, «e o que mais he de espantar, grandes senhores, & fidalgos muy illustres se tirauão dos coches, & apeauão dos cauallos pera fazerem o mesmo…».

[365] MÉRTOLA, 1621: «Ao leitor».

[366] JUZARTE, 1662: 84.

[367] Conta-nos ABREU, 1659: 34-35, que, nos seus tempos de estudante, «o respeitavão, & tinhão por cousa muito superior nos procedimentos aos mais, que naquelle tempo continuavão na Vniversidade, & huns lhe chamavão o Santo; outros que menos estimavão a virtude, lhe chamavão o Beato»; quando já se encontrava no Colégio de S. Paulo, em Braga, «a todos foi sempre hum vivo, & singular exemplo de virtudes em forma, que era hum perpetuo espanto de quantos o vião, & em breve pelo muito, que os condicipulos disião delle por toda a parte, começou a ser respeitado, & tido por santo em toda a Cidade, nome que sempre conservou atè sua ditosa morte, & conservará em quanto durar sua memoria» (ABREU, 1659: 128) e «todas as veses, que sahia fora, logo os pobres hião a pos elle, & o cercavão beijãdolhe o manteo cõ extraordinaria devação; com que o servo de Deos se tornava como huma papoula

De vita et moribus P. Ioannis Cardim Lusitani è Societate Iesu, que, pela sua focalização e pelo facto de ter sido redigida em latim, parece-nos permitir concluir que terá sido escrita para promover a "santidade" do Padre João Cardim no âmbito do processo para a sua beatificação ou canonização. Face a isto, parece-nos especialmente significativo o último capítulo desta *Vita*, no qual Filipe Alegambe confessa claramente a sua esperança na futura beatificação ou canonização do Padre João Cardim e na oficialização do seu culto, reiterando e ratificando assim os intuitos hagiográficos da sua obra:

> *Fulgorem ex hoc fumo, adeoque & flammam datumiri, quae olim è Reipublicae Christianae dignitate luceat è candelabro atque ardeat, magno pignore spes nixa pllicetur. Sed quoniam post futura votis praecipere, quam cognitione, facilius est; allatis iam in Vrbem tabulis praestolabimur Acta publica, huic porro capiti explendo suffectura materiam*[368].

De igual modo, a «Vida» redigida pelo também jesuíta Sebastião de Abreu parece ir ao encontro dos intuitos imediatos de beatificação ou de canonização e consequente fomento do culto, uma vez que o biógrafo salienta que

> *nada escrevemos, que nam achemos nos processos, ou outros papeis authenticos jurado tudo por grande numero de testemunhas de muita authoridade, & qualidade" que "no anno de 1643, vinte & oito annos depois de sua ditosa morte, se tirarão pelos Ordinarios deste Reyno" na cidade de "Braga, Lisboa, Evora, Coimbra, Porto, Portalegre, & Vianna de Alentejo patria sua", nos quais "jurarão passante de cento, & oitenta testemunhas de todos os estados; as mais dellas de muita authoridade, que o tinhão conhecido, & tratado, assim na Religiam, como fora della. As quaes depoem com juramento o que com seus olhos virão, & com suas mãos palparão, & todas fallão deste grande servo do Senhor, como de cousa muito prodigiosa em materia de virtude, & de perfeiçam Christãa, & Religiosa*[369].

O mesmo poderíamos afirmar a propósito das «Vidas» da matrona Margarida de Chaves, cujo processo foi um dos mais sustentados, mas que também não teve continuidade[370]. Deste modo, é a necessidade de exaltar a «santidade» desta «santa viva», à qual, segundo o biógrafo, Francisco Afonso de Chaves e Melo, não se vinha dando o devido valor, que sustenta a publicação de uma outra «Vida» sua, publicada com o título *A Margarita animada, idea moral, politica e historica de tres estados, discursada na vida da veneravel Margarida de Chaves, natural da cidade de Ponte Delgada na ilha de S. Miguel* (1723)[371]:

& não fasia pouco em lho furtar com o corpo, pera que a gente não advirtisse. E logo que sahia corria a vôs pela cidade. Sahio o santo fora, vamonos encontrar com elle» (ABREU, 1659: 140).

368 ALEGAMBE, 1645: 135.

369 ABREU, 1659: «Ao benevolo Leitor».

370 Ao caso da venerável Margarida de Chaves voltaremos adiante.

371 Lisboa: por Antonio Pedroso Galrão.

> *O motivo, que me incitava e desejo, era o ver quam diminuto he o valor, que dão esta preciosa Perola alguns Escritores, que della fallárão, pois o mais a que se remontarão os voos das suas penas, foy a dizer, que nesta Ilha [São Miguel] se criára este grande Thesouro, sem darem huma cabal noticia do seu incomparável valor*[372].

Recordemos também, a propósito, a *Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Na altura em que Frei Luís de Sousa redigiu a «Vida», não havia ainda sido aberto qualquer processo com vista à sua beatificação ou canonização, pelo que o biógrafo não pôde utilizar a documentação que constituía a base desses procedimentos processuais, e que, em outras biografias devotas do mesmo tempo, revelava-se fundamental. De facto, atendendo à amplitude e às focalizações da obra, Fr. Luís de Sousa parece ter pretendido produzir um texto que pudesse sustentar a causa de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires em um eventual processo com vista à sua beatificação ou canonização, tentando que, deste modo, não se fosse perdendo a sua memória, que, necessariamente, teria que ser fixada através do escrito.[373].

Neste contexto, a «Vida» de D. Teresa, filha de D. Sancho I e de D. Dulce e rainha de Leão, intitulada *Vita Teresiae Reginae Legionis*, que Fr. Francisco de Santo Agostinho Macedo (O.F.M.), em 1667, fez imprimir em Roma, parece ter contribuído, atendendo não só à sua focalização, como também à sua proximidade em relação aos processos que correram para a sua beatificação, para que a sua excecionalidade espiritual e moral fosse fosse oficialmente consagrada, tal como veio a acontecer a 13 de Dezembro de 1705, pelo papa Clemente XI. O culto da beata D. Teresa continuaria a ser difundido e fomentado através da publicação da sua «Vida»: assim, parece-nos ser no contexto celebrativo da sua beatificação que, em 1791, José Pereira Baião publica a *Vida da augustissima Rainha Santa Teresa, filha do segundo rei de Portugal, e religiosa cisterciense, escrita por Joseph Pereira Bayão; supplementada com dissertações, notas, e documentos e offerecida à senhora D. Abbadessa de Lorvão, Donataria da Villa de Esgueira* (1791)[374], a partir de textos redigidos por Fr. Manuel de Figueiredo, cronista da Ordem de Cister.

Com esta análise dos prólogos de várias e diversas «Vidas», tentámos assim buscar-lhes os possíveis (ou as prováveis) motivações e objetivos, trazendo novamente à luz a complexidade de todo este problema que constitui, de facto, a escrita de hagiografias e biografias devotas.

---

[372] MELO, 1723: «Prologo ao Leytor».

[373] Lembremos que, depois de muitas dilações, a beatificação de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires só se verificou recentemente, a 4 de Novembro de 2001, em Roma, pelo papa João Paulo II, estando, assim, agora aberto o caminho para a sua canonização. Cf. VENCHI, 1994: 713-722.

[374] Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno.

CAPÍTULO III
DEDICATÓRIAS E DEDICATÁRIOS: ENTRE A PROTEÇÃO E A DEVOÇÃO

Como afirmam Carlos Reis e Ana Cristina M. Lopes, «o estatuto funcional da dedicatória não pode ser considerado à margem da sua condição de existência, em dois planos distintos, mas entre si relacionados: o plano intradiegético e semio-narrativo», e o «plano extradiegétco e sociocultural que, no entanto se projecta no primeiro»[375].

De acordo com os mesmos autores, «no plano extradiegético, a dedicatória constitui um componente por assim dizer facultativo e historicamente motivado pelas circunstâncias económicas, sociais e culturais em que se desenvolve e divulga a comunicação literária»[376]. Até ao século XVIII, como sublinhou Alain Viala, antes da existência de um significativo mercado do livro, que permitiu ao autor alcançar uma certa independência económica, o mecenatismo e o clientelismo eram práticas muito comuns e, apesar das diferenças que as separam[377] (aquele mais pautado pela lógica do reconhecimento, este pela lógica do serviço), asseguravam sempre ao escritor a possibilidade de se «abrigar à sombra» de uma figura importante, a qual garantia uma certa proteção económica e, em muitos casos, até mesmo religiosa e política. De facto, o livro e o investimento necessário na sua impressão e edição exigiam, por parte dos agentes envolvidos no processo, uma muito significativa atenção, devido aos riscos que comportavam. No caso português, como já sublinhou Jorge Borges de Macedo, o movimento editorial do século XVI só muito paulatinamente foi dando mostras de um aumento do número de textos de tipologia diversa e de casas impressoras, ocupando as obras que se inscrevem no filão da literatura religiosa ou de espiritualidade um lugar cimeiro[378]. Deste modo, os aspetos acima apontados obrigam-nos a ler as dedicatórias da Época Moderna com uma necessária reserva, que, claramente, não pode ser dissociada do facto de,

---

375 REIS & LOPES, 2000: 91.
376 REIS & LOPES, 2000: 91.
377 Veja-se, a propósito, VIALA, 2003: 52-57, e JOUHAUD & MERLIN, 1993; MOTA, 1998: 471-493.
378 MACEDO, 1979: 51-54.

na maioria dos casos, aqueles paratextos constituírem um ato de gratidão por parte do autor para com essas importantes figuras da época, refletindo, muitas vezes, as redes clientelares e de solidariedade que se estabeleciam entre estes grupos[379].

No conjunto das duzentas e dezassete dedicatórias, que inventariámos ao longo da nossa investigação, notamos que um grande número das «Vidas» analisadas (cinquenta e oito) foram dirigidas a membros do clero, tanto secular como regular, confirmando, assim, a tendência verificada na Época Moderna de direcionar textos pertencentes ao filão da literatura de espiritualidade (sobretudo as obras mais «escolásticas», como as de exegese bíblica e até mesmo sermões) a este tipo muito específico de destinatários.

Um número muito significativo de obras (dezoito) foram dedicadas a monarcas, o que bem ilustra a funcionalidade e a eficácia da dedicatória enquanto meio para alcançar a benevolência e o favor régios[380].

Depois de 1640, verificamos um significativo aumento de dedicatórias «políticas» (dezanove), ou seja, de obras dirigidas a figuras pertencentes à nobreza, que desempenharam importantes cargos políticos, diplomáticos ou militares nos tempos que se seguiram à Restauração.

Por outro lado, notamos a presença de um número muito significativo de destinatários particulares, nomeadamente femininos – em especial da Casa Real (vinte e quatro dedicatórias) e da alta nobreza (vinte e quatro dedicatórias) – de várias destas «Vidas» de santos e devotas. Neste sentido, tomámos como ponto de partida a questão do interesse e da «partilha» feminina das leituras[381] e das práticas espirituais e devotas nas últimas décadas do século XVI e nas primeiras décadas do século XVII português, tentando chamar a atenção, sobretudo, para alguns aspectos relacionados com a produção e a circulação de obras de espiritualidade (nomeadamente hagiográficas) e para algumas questões como as práticas espirituais e devotas desta época[382].

Relativamente a dedicatárias pertencentes à Casa Real, gostaríamos de chamar a atenção para o número significativo de «Vidas» dedicadas à rainha D. Catarina de Áustria:

---

[379] FERNANDES, 1994: 136. Veja-se, a propósito, FARENGA, 1994: 57-87, e MARTINELLI, 2000: 181-192; BOSSUYT, GABRIËLS, SACRÉ & VERBEKE, 2008.

[380] CHARTIER, 1996: 204- 223; VOINIER, 2009: 283-292.

[381] PLEBANI, 1996: 23-44, chama, precisamente, a atenção para a emergência, na transição da Idade Média para o Renascimento, de um importante grupo de leitoras, nomeadamente da aristocracia feudal, ao qual vinha sendo direcionado um certo tipo de literatura em vulgar; esta tendência aumenta durante os séculos XV e XVI, na medida em que se estende também a leitoras pertencentes à baixa nobreza ou à burguesia.

[382] Veja-se, a propósito, GOLINELLI, 2000: 7-22.

– a tradução de Fr. Gonçalo da Silva (O. Cist.) do *Livro da vida e milagres do glorioso e bem-aventurado S. Bernardo novamente traduzido da língua francesa* (1544), de São Guilherme, pelo impressor Luís Rodrigues;
– o *Tratado de la vida, loores y excelencias del bienaventurado Evangelista S. Juan* (1554), por Fr. Diogo de Estela (O.F.M.);
– a *Vida e milagres da gloriosa Raynha Santa Izabel, molher do catholico rey dõ Dinis sexto de Portugal. com ho compromisso da Cõfraria do seu nome & graças a ella concedidas* (1560), de Diogo Afonso de Macedo, por António d'Alpoim e António Brandão.

Como já foi sublinhado por vários autores, esta rainha era uma mulher culta, tal como a sua cunhada, a infanta D. Maria, e algumas das suas damas[383]. De facto, ainda antes da morte de D. João III, em 1557, D. Catarina assumia já um papel notável no âmbito da tomada de decisões políticas, como o testemunha, por exemplo, Fr. Luís de Sousa, nos *Anais de D. João III*[384], onde refere que, já em 1542, tinha «a Raynha Dona Caterina, por suas grandes virtudes e raro entendimento, alcançado tanta autoridade com ElRey, que até nas materias mais importantes ao bem do Reyno queria e ouvia com toda confiança seu voto»[385].

Mas a influência exercida por esta rainha fez-se sentir também a outros níveis, como, por exemplo, no domínio artístico, nomeadamente ao nível da pintura, da escultura, de objetos e animais exóticos, que muito nos revelam da sua faceta de colecionadora[386], de várias e diversas dedicatórias de obras que lhe foram dirigidas[387], bem como através da prática do mecenato[388] a diversas pessoas e instituições religiosas[389].

Analisemos, agora, algumas dedicatórias e prólogos-dedicatórias endereçadas a D. Catarina, que nos parecem particularmente sugestivas pelo que nos informam sobre o seu comportamento espiritual e devoto, assim como sobre o crédito que daria ao culto dos santos[390].

---

383 Veja-se, a propósito, o já clássico estudo de VASCONCELOS, 1983.

384 Sobre os diferentes papéis e funções de princesas e rainhas no domínio do poder e da política, entre os séculos XV e XVIII, veja-se: COSANDEY, 1997: 799-820; POUTRIN & SCHAUB (ed.), 2007.

385 SOUSA, 1844: 360.

386 Sobre este assunto, veja-se a recente obra de JORDAN, 2012.

387 Lembremos algumas dessas obras que lhe foram dirigidas: SOARES, 1543; AZPICUELTA NAVARRO, 1544; RESENDE, 1551; PINHEIRO, 1551; NORONHA, 1550; GONÇALVES, 1557; a tradução castelhana do *Libro de S. Ioan Climaco, llamado Escala Spiritual*, 1562; *Exposiçam da Regra do glorioso Padre Sancto Augustinho*, 1563; LOPES, 1573.

388 Sobre a ação mecenática de outras rainhas ou grandes senhoras, veja-se: VIENNOT, 2001.

389 Veja-se, a propósito: MENDES, 1989: 92-123; BUESCU, 2007.

390 BUESCU, 2013: 49-72.

No prólogo do impressor Luís Rodrigues, dirigido a D. Catarina, à tradução de Fr. Gonçalo da Silva (O.P.) do *Libro da vida & milagres do glorioso & bẽauenturado São Bernardo*, de São Guilherme, aquele realça que foi D. Catarina quem o mandou imprimir aquela «Vida», «mouida com sanctissimo zelo pera que assi os religiosos e religiosas de sua ordem se mouessem a guardar sua religião com grande obstinencia, como pera que todos os fieis christãos tiuessem ho espelho em que se podessem oulhar suas obras…»[391].

Por sua vez, o prólogo do *Tratado de la vida, loores y excelencias del bienaventurado Evangelista S. Juan* (1554), de Fr. Diego de Estela (O.F.M.) é bastante significativo pelo que nos pode revelar não só das práticas espirituais e devotas de D. Catarina, como também da *prática* das suas «muchas y heroicas virtudes«. Valerá a pena lembrar as palavras deste hagiógrafo:

> *el claro entendimiento de v. A. y el amor que sempre a dios tiene, le obligan por razon de la similitud, a ser deuota del glorioso euangelista. Quan arraigado este el amor de dios en su real coraçon todo el mũdo lo vee, pues la oracion, el continuo rezar, las frequẽtes limosnas, la suauidad con que a todos tracta, y el zelo que al culto diuino y a las cosas de dios tiene, a todos son manifestas. De la agudeza del ingenio y entendimiento claro, con la cordura que esta potencia sabiamente gouierna, de grandes y pequeños es cierto ser v. A. muy alabada: lo qual no redunda en pequeño prouecho y honrra de estos reynos, pues por tan gloriosos y christianissimos principes son regidos y governados*[392].

A dedicatória do *Libro de S. Ioan Climaco, llamado Escala Spiritual: enel qual se descriuẽ treinta Escalones, por dõde pueden subir los hõbres a la cumbre dela perfection*, obra traduzida para castelhano por Fr. Luís de Granada (O.P.)[393], é também extremamente sugestiva, na medida em que não só salienta várias facetas da vida da rainha – como, por exemplo, a sua relação direta com a Ordem dos Pregadores –, mas também valoriza claramente outros aspectos da sua vida política, devota e espiritual. Atentemos, asim, nas palavras do tradutor:

> *Pues assi como se lee del B. S. Martin, que de tal manera hinchia la dignidade de Obispo, que no por esso desamparaua el proposito de monge: assi V. A. por la piedad y clemencia de Nuestro Señor de tal manera cumple con las obligaciones del estado de Reyna, que no dexa*

---

[391] SÃO GUILHERME, 1544: «Prologo de Luis Rodriguez ympressor dirigido aa raynha dona Catherina nossa senhora: por cujo mandado se imprimio a presente obra».

[392] ESTELA, 1554: «Prologo a la muy Alta y muy poderosa reyna de Portugal doña Catalina, primera de este nombre, dignissima señora nuestra».

[393] Impressa em 1562. Fr. Luís de Granada afirma ter refeito a tradução do texto de S. João Clímaco, Padre da Igreja Oriental, falecido no séc. VII, porque as que, à data, existiam (nomeadamente a de Fr. Ângelo Clareno e a do camalduense Ambrósio Traversari), não eram, a seu ver, satisfatórias. Cf. ALMEIDA, 2004: 263-268.

de tener spiritu y costumbres de mas que religiosa: como se lee tambien de aquella B. virgen Cecilia: que andando por defuera vestida de brocado, trahya jũto alas carnes vn cilicio[394].

Como já atrás referimos, a nossa abordagem neste capítulo passou pela leitura e pela análise das dedicatórias de várias «Vidas» a ilustres figuras femininas da época, hoje em dia praticamente desconhecidas. A dedicatória constitui, por si (e como já acima frisámos), um indicador importante das complexas redes que uniam não só elementos do clero, como também leigos, a importantes figuras da nobreza da época, nomeadamente, como dissemos, a relevantes figuras femininas nobres: mas a sua análise parece-nos autorizar que se questionem também os problemas que se prendem com as redes familiares – tão complexas na época – e com a formação cultural e as leituras, não só de religiosos e clérigos, como também de leigos (e, neste caso concreto, de senhoras nobres).

Assim, selecionámos seis obras, que podemos inscrever no filão da literatura de espiritualidade, editadas entre 1570 e 1625, e que foram dedicadas a grandes senhoras:

- A D. Juliana de Lara e Meneses, duquesa de Aveiro, dedicou André de Resende *Ha Sancta Vida, e religiosa conuersaçam de Fr. Pedro Porteiro do Mosteiro de Sancto Domingos de Evora* (1570), editada em Évora, por André de Burgos[395];
- A D. Ana de Lencastre foi dedicada, por Fr. Jerónimo Correia (O.P.), a *Vida da serenissima princesa D. Joana, filha del-rei D. Afonso V de Portugal* do dominicano Fr. Nicolau Dias (1585)[396], e pelo Padre Manuel da Veiga (S.J.) o *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomes, português vulgarmente chamado o Çapateiro Santo* (1625)[397];
- A D. Cecília d'Eça dedicou Fr. Jerónimo Roman (O.E.S.A.) a *Historia de la vida del muy religioso varón fray Luis de Montoya* (1589), impressa em Lisboa, por António Álvares;
- A D. Catarina, duquesa de Bragança, dedicou o P^e^. João de Lucena (S.J.) a *Historia da vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizerão na India os mais religiosos da Companhia de Jesus* (1600), impressa em Lisboa, por Pedro Craesbeeck;

---

[394] *Libro de S. Ioan Climaco, llamado Escala Spiritual: enel qual se descriuẽ treinta Escalones, por dõde pueden subir los hõbres a la cumbre dela perfection*, 1562: «Ala muy alta y muy poderosa Reyna de Portugal D. Catalina nuestra señora».

[395] Esta «Vida» foi traduzida na língua latina, com alguns aditamentos, por SAMPAIO, 1586.

[396] Impressa em Lisboa: por António Ribeiro, e reeditada, pelo mesmo Impressor, em 1594. Existe uma edição fac-similada da 1ª edição, com introdução de GASPAR, 1987.

[397] Impressa em Lisboa: por Mateus Pinheiro. Esta obra foi reeditada em Lisboa: por Francisco Villela, 1673; Lisboa: por Pedro Ferreira, 1723; Lisboa: por José Filippe, 1759.

– A D. Ana de Velasco, duquesa de Bragança, dedicou Manuel Álvarez de los Reys o *Libro real de las alabanças de la gloriosa Ana y San Joachin, y su carta ejecutoria, y letras en loor de otros santos* (1604), impresso em Lisboa, por Jorge Rodrigues.

Comecemos por situar social e cronologicamente a dedicatária de *Ha Sancta Vida, e religiosa conuersaçam de Fr. Pedro Porteiro do Mosteiro de Sancto Domingos de Evora*.

D. Juliana de Lara e Meneses era filha de D. Pedro de Meneses, III marquês de Vila Real, e de D. Brites de Lara (filha esta de D. Afonso, VIII Condestável de Portugal, e de D. Joana de Noronha) e foi casada com D. João de Lencastre, I duque de Aveiro, filho de D. Jorge, II duque de Coimbra, e de D. Beatriz de Vilhena[398]. A razão da dedicatória desta obra de André de Resende a D. Juliana parece-nos prender-se com o facto de este ter sido mestre desta senhora e do seu irmão, D. Miguel de Meneses, conde de Alcoutim, durante a puerícia, para os quais compôs uma «arte de gramática», intitulada *De uerborum coniugatione commentarius*[399], mas também com o cuidado e a preocupação que aquela e o seu marido votavam «às cousas tocantes à piedade e religião»[400]. O próprio André de Resende, que, ainda na adolescência, professou na Ordem dos Pregadores, foi, talvez por influência de sua mãe, devoto de Frei Pedro[401], «santo religioso natural e filho»[402] de Aveiro, e o facto de dedicar a obra a D. Juliana é bastante significativo pelo que pode revelar do gosto desta senhora por estas leituras e do crédito que ela daria à própria devoção dos santos, pedindo-lhe que receba «este serviço com aquele zelo cristão e religiosa piedade que de seus avós e padres em herança lhe coube e pertence haver em casa, de sangue católico e real tão ornamentada»[403]. De facto, na família paterna de D. Juliana não faltavam exemplos de figuras que se pautavam por modelos de comportamento virtuoso ou devoto. Conta-nos o cronista Fr. Martinho do Amor de Deus que o seu avô paterno, D. Fernando de Meneses, II marquês de Vila Real, ia ao convento de Nossa Senhora da Ínsua, de religiosos franciscanos, «o que repetidas vezes fazia com tal extremo de devoção, que jà a Hospedaria pela sua assistência lhe chamavão a casa do Senhor Marquez, empregando-se com Deos tão fervoroso, que em tudo concorria com os Religiosos, ainda fóra do Coro nos exercícios do trabalho temporal, passando a servir os Frades pondolhe na mesa os pratos, passando depois

398 SOUSA, tomo II, 1946: 291-292, e tomo XI, 1953: 30-31; ZUQUETE, 1989: 342-343, e 1989, vol. III: 527. Esta parte retoma os resultados da nossa investigação, que publicámos em: MENDES, 2012: 103-112.
399 RESENDE, 1540.
400 RESENDE, 2009: 155.
401 RESENDE, 2009: 201.
402 RESENDE, 2009: 156.
403 RESENDE, 2009: 156.

do Refeitorio à cosinha para lavar a louça, pondo de parte a compostura, desprezando o adorno, se enfeitava tomando por habito os officios mais humildes, pois em todos se empregava na companhia dos Noviços»[404]. Por sua vez, informa-nos Fr. Luís dos Anjos, no seu *Jardim de Portugal* (1626), que D. Leonor de Noronha, irmã do pai de D. Juliana de Lara e Meneses, «amou muito o recolhimento que nas mulheres é princípio de todo bem», imitando, assim, a Virgem Maria, além de se ter dado muito «às boas letras, pelo que veio a escrever e imprimir alguns tratados ao modo de homilias, exprimindo principalmente a grande devação que tinha ao Santíssimo Sacramento do altar, ao qual recebia despois de muita preparação de sua alma, pelo que foi mui ilustre em virtudes, (…) que deu maravilhoso exemplo com seus contínuos estudos às donzelas ilustres deste reino acerca de quão bem hão-de empregar o tempo e a quem hão-de dirigir os suspiros do peito, as palavras que falam e os avisos que escrevem com sua pena»[405]. Viveu em «perpetua castidade» e faleceu com opinião de «santidade», em 1563 sendo sepultada no mosteiro de São Domingos de Santarém, na capela de Jesus[406].

A relação de D. Juliana de Lara e Meneses com os religiosos dominicanos é recordada por Fr. António da Piedade, no primeiro tomo do seu *Espelho de Penitentes, e Chronica da Provincia de Santa Maria da Arrabida, da regular e mais estreita observância da Ordem do Serafico Patriarcha S. Francisco, no Instituto Capucho* (1728): «Desta estimaçaõ deu hum abonado testemunho em certa occasiaõ, quando dizendo-lhe hum Religioso da esclarecida Ordem de meu Padre S. Domingos, entaõ Prior do seu Convento de S. Sebastiaõ na villa de Setuval, que sua Excellencia senaõ lembrava mais que dos seus Arrabidos, lhe respondeo: "Padre Prior, naõ tem a Ordem de S. Domingos mayor devota sua do que eu sou"»[407]. Este Autor evoca também as «heróicas virtudes» praticadas por esta ilustre senhora, nas quais perseverou no estado de viúva, entre as quais se contavam a «consolação dos pobres» e as «grandiosas, e continuas esmolas com que os socorria»: efectivamente, «treze mil cruzados se costumavão dispender todos os annos nestra illustre Casa [de Aveiro] com os pobres, e alèm delles, não se podiaõ averiguar quantos seriaõ os que esta Senhora distribuhia; como também se naõ soube nunca a conta das Missas, que mandava dizer cada anno pelas Almas do fogo do Purgatorio, e só se sabe com certeza, que eraõ muitas mil, e que affirmava lhe pareciaõ sempre poucas, pela ancia com que desejava aliviallas

[404] AMOR DE DEUS, 1740: 73-74.
[405] ANJOS, 1999: 243-244. NORONHA traduziu também, de latim para português, a *Coronica geral de Marco Antonio Cocio Sabelico des o começo do mundo ate nosso tempo*, impressa em Coimbra, em 1550.
[406] SOUSA, tomo V, 1948: 121.
[407] PIEDADE, 1728: 87.

daquellas taõ acerbas, e crueis penas, com que temporalmente satisfazem à Justiça Divina pelos defeitos, que commetteraõ nesta vida»[408].

A figura de D. Juliana de Lara e Meneses surge-nos também relacionada com o trânsito nacional de relíquias. Com efeito, em 1569, o Padre Geral do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra informou o capítulo que a duquesa D. Juliana e a sua cunhada D. Helena de Lencastre, comendadeira do mosteiro de Santos, «lhe tinhão pedido com muita instancia lhe fizesse caridade de algumas relíquias» dos Mártires de Marrocos; o capítulo, «sabendo quanta era avalia destas senhoras», acedeu a que a duquesa de Aveiro e a comendadeira de Santos recebessem as cobiçadas relíquias dos Mártires de Marrocos[409], cujo destino provável deverão ter sido os oratórios destas grandes senhoras.

Por outro lado, na família do marido de D. Juliana não faltavam exemplos de proximidade com os dominicanos. Com efeito, é importante relembrar que D. João de Lencastre, I duque de Aveiro, era sobrinho-neto da princesa D. Joana, filha do seu bisavô, o rei D. Afonso V, irmã do seu avô paterno, o rei D. João II, e educadora de seu pai, D. Jorge de Lencastre, religiosa que floresceu em «insignes virtudes» e «santidade» no mosteiro de Jesus, em Aveiro, de religiosas dominicanas. Da ligação piedosa aos religiosos dominicanos deixaram também memória o seu pai D. Jorge de Lencastre, II duque de Coimbra, e a sua mãe, a duquesa D. Brites de Vilhena, através da fundação do mosteiro de São João de Setúbal, o qual «se povoou a 24 de Julho do anno de 1529, entrando nelle tres filhas suas», a saber: D. Maria de Lencastre, D. Filipa de Lencastre e D. Isabel de Lencastre[410].

D. João de Lencastre deu também mostras da sua devota ligação aos dominicanos, ao oferecer, generosamente, muitas e importantes somas para a conclusão da construção do novo convento de São Domingos, em Coimbra, em cuja capela-mor foi sepultado, em 1571[411].

A figura do duque D. João de Lencastre está também ligada à fundação da Província da Arrábida de religiosos capuchos. De acordo com José Sebastião da Silva Dias, o duque encontrava-se em Guadalupe, onde fora em romagem, com Fr. Martinho de Santa Maria, professo de um convento italiano de capuchos barbados. Edificado com o seu exemplo, convidou-o para logo para se estabelecer em Portugal. Em 1539, obtidas as licenças necessárias, instalou-se Fr. Martinho no convento de Arrábida com o seu companheiro aos quais se juntam alguns observantes portugueses. Posteriormente, chegou a Portugal Fr. Francisco de Pedrahita, «um dos grandes penitentes

---

408 PIEDADE, 1728: 87.

409 *Actas dos capítulos do mosteiro de Santa* Cruz, publicadas por BRANDÃO, 1946: 85-86.

410 SOUSA, tomo XI, 1953: 12, 20.

411 SOUSA, tomo XI, 1953: 34-35.

daquela época: e lembrando-se da impressão que S. Pedro de Alcântara lhe deixara no espírito quando estivera em Lisboa a convite de D. João III, procurou a sua transferência para a Arrábida, o que veio a acontecer em 1541 ou 1542, acompanhado do insigne Fr. Juan de Águila»[412]. O duque de Aveiro fundou também o convento que estes religiosos tiveram em Liteiros, junto a Torres Novas. A influência capucha foi enorme em toda a segunda metade do século XVI. Alcançou não só as camadas populares, sempre sensíveis às expressões da penitência e da humildade, mas a também as Casas de Bragança e de Aveiro, e de personagens destacados do meio político ou intelectual, como Lourenço Pires de Távora, Francisco de Sousa Tavares, D. Álvaro de Castro, Diogo de Paiva de Andrade, etc. «O seu contributo não foi alheio, antes pelo contrário, à formação da piedade austera e voluntarista da época triunfante da Contrareforma»[413], como sublinhou José Sebastião da Silva Dias.

O cronista Fr. António da Piedade realça também algumas virtudes do duque, tais como a sua prudência e caridade, sem deixar de fazer referência que este confessou mesmo aos primeiros religiosos arrábidos o amor extremado que nutria por esta religião, «significando-lhes muitas vezes o desejo, que tinha de os acompanhar naquelle modo de vida»[414].

D. João de Lencastre relacionou-se também com os religiosos jesuítas, especialmente com o Padre Mestre Simão Rodrigues, de quem foi devoto e protetor na corte portuguesa. Conta-nos o cronista jesuíta Padre Baltasar Teles que o duque «lhe cobrou tam particular affeiçam, que aonde o encontrava lhe fazia notavel honra, & no meyo da rua se apeava, com mostras de grande respeito, & sinaes de grande benevolencia»[415].

Valerá também a pena lembrar que D. João de Lencastre e duas irmãs suas, D. Helena e D. Isabel de Lencastre, estiveram no centro da proteção não apenas aos arrábidos e à Companhia de Jesus, mas também a círculos de «iluminados» e de outra «gente espiritual» nem sempre tidos por de ortodoxia segura[416]. Segundo José

---

412 DIAS, 1960: 148-149. Veja-se também: PIEDADE, 1728: 14-15; 29-30; 34-35.

413 DIAS, 1960: 155. «Os capuchos estavam completamente imbuídos do misticismo estático, visionário, diabólico, dos fins da Idade Média. Devido à sua prática ascético-mística, os capuchos foram algumas vezes olhados de soslaio, suspeitos de afinidades com os iluminados, como os seus antecessores o tinham sido de conexos com as beguinas e os begardos. Para essa fama, além de particulares circunstâncias, concorreram os vínculos mentais de muitos deles com o velho espiritualismo franciscano» (DIAS, 1960: 152-153.

414 PIEDADE, 1728: 55-56.

415 TELES, 1645: 135-136; RODRIGUES, 1931: 13; 134; 161-162; 167-168; 174; 183-184.

416 Acentuando o desconhecimento – que ainda hoje persiste quanto ao «saber» aprofundado da natureza e consequências – DIAS, 1960: 363, definiu o «iluminismo» como «uma corrente de sentimento religioso tipicamente popular. Nasceu da ânsia perfectista que perpassou em alguns sectores da vida portuguesa nos três primeiros quartéis do século XVI. Representa entre a gente simples do povo uma

Sebastião da Silva Dias, o iluminismo divulgou-se em Lisboa e seus arredores através dos círculos de beatas existentes em vários pontos. Esses círculos eram constituídos, geralmente, por mulheres do povo, mas também incluíam, por vezes, homens de condição modesta, como Simão Lopes, antigo esmoler do duque de Aveiro, e Simão Gomes[417], sapateiro do Cardeal D. Henrique, e, em alguns casos, eram presididos por senhoras de alta hierarquia e dirigidos espiritualmente por frades capuchos ou agostinhos. O círculo de Santos, por exemplo, gozava da proteção dedicadíssima da já referida comendadeira D. Helena de Lencastre e de sua irmã D. Isabel de Lencastre[418]. O beatério que gravitava à roda da comendadeira de Santos era também marcado pela presença assídua do arrábido Fr. Francisco da Porciúncula[419] e de Isabel Fernandes, que se tornou numa espécie de oráculo daquele círculo[420].

Contextualizemos, agora, social e cronologicamente D. Ana de Lencastre, Comendadeira do mosteiro de Santos, o Novo, era filha de D. Luís de Lencastre, comendador da Ordem de Avis, irmão de D. João de Lencastre, I duque de Aveiro, e de D. Madalena de Granada; era, portanto, neta de D. Jorge de Lencastre, II duque de Coimbra, e bisneta de D. João II[421]. Dela se conta que foi uma senhora de «muyta authoridade, & de muyta reputação (…) & virtude»[422] e, como tal, muito respeitada

---

tendência análoga à dos reformadores congreganistas, dos intelectuais erasmianos e dos espirituais pietistas entre as outras camadas da população. O seu movimento no nosso país é, contudo, praticamente desconhecido.». Contudo, é importante relembrar que a influência do *alumbradismo* espanhol foi, sem dúvida, um dos fatores determinantes para a formação e a definição da corrente iluminista em Portugal. No *alumbradismo* espanhol, largamente estudado por HUERGA, 1978, poder-se-ão distinguir três importantes momentos: o primeiro, que surge no primeiro quartel do século XVI, sobretudo em Toledo, combatido e condenado pela Inquisição, através do famoso Édito de 1525; o segundo, que ocorre por volta de 1570, na Estremadura; e o terceiro, cujo foco se regista em Sevilha, em 1623. Como sublinha TAVARES, 2005: 24, «os casos de *alumbrados* manifestados na Península desde a segunda década do século XVI haviam provocado, como se sabe, em nome da ortodoxia, acentuada desconfiança e reacção anti-mística por parte dos eclesiásticos de formação mais acentuadamente intelectualista e "escolástica"», como o teólogo Melchor Cano (O.P.). Ainda segundo este autor, apesar da inexistência, em Portugal, de casos efetivamente catalogados como de *alumbradismo*, «não pode, por outro lado, deixar de impressionar que a acusação de *alumbrado* continuasse por então, deste lado da Península, a ser algo confusamente temido e esgrimido, como fantasma apontado à gente devota, sobretudo se confiante e entusiasta da oração mental praticada» (TAVARES, 2005: 20).

417 Sobre a figura de Simão Gomes, conhecido como o «Sapateiro Santo», debruçar-nos-emos adiante.

418 DIAS, 1960: 377.

419 Segundo DIAS, 1960: 397, foi Fr. Francisco da Porciúncula quem serviu de assistente eclesiástico, durante vários anos, ao movimento iluminista em Portugal, «no desempenho de uma missão gratuita, imposta só pela vontade de promover a vida devota e os exercícios de sobrerrogação na roda mais vasta possível de fiéis cristãos».

420 DIAS, 1960: 381-382.

421 SOUSA, tomo XI, 1953: 121-123.

422 SANTA MARIA, 1724: 446.

pelo Cardeal-Infante D. Henrique e por Filipe II. De acordo com o agostiniano Fr. Agostinho de Santa Maria, D. Ana

> *entrou a tomar o habito, devia ser pouco antes do anno de 1578. (…) Esta senhora era rica, porque alèm da ração que a casa costuma dar ás Comendadeyras, tinha alguns quatro mil cruzados de renda annual, que naquelle tempo não era pouca fazenda: porque lhe fizerão os Reys de Hespanha Felippe o II & seu filho Felippe o III quando erão senhores de Portugal, muytas mercês pelo muyto que a veneravão, & tudo gastava em utilidade daquelle seu Mosteyro, de que era Prelada. Era muyto devota do culto Divino, & desejava muyto que tudo se obrasse com grande perfeyção, & aceyo. Ajuntou muytas relíquias, & muyto notaveis (…). Estas colocou em hũa muyto preciosa, & grande cruz de prata dourada de muyto pezo, & de singular feytio, a qual se costuma pòr na Igreja nos dias da Exaltação, & Invenção da Santa Cruz, & no dia do seu Patrão Santiago, & além desta fez outra Cruz mais pequena, aonde se vem tambem outras Reliquias, & hum dente do mesmo Santo Apostolo Patrão das Hespanhas com três ossos dos Santos Martyres, Verissimo, Maxima, & Julia. Tudo quanto podia, despendia no augmento, & adorno da sua Igreja; porque tinha particular gosto, de que nosso Senhor fosse servido com grandeza, & perfeyção. Os seus desejos todos erão de augmentar aquella casa não so na riqueza de preciosas peças, ricos ornamentos, & alfayas, mas nas virtudes, & observância em que foy muyto zelosa, & solicita*[423].

Faleceu, ao que parece, em 1623 ou 1624.

Fr. Jerónimo Correia dirigiu a «Epístola Dedicatória» da *Vida da serenissima princesa D. Joana, filha del-rei D. Afonso V de Portugal* a D. Ana de Lencastre, pois esta senhora era sobrinha-bisneta da princesa, da qual traça um breve retrato exemplar, pautado por aspetos ascéticos e espirituais, o que torná-la-ia, de acordo com uma convicção difusa, numa espécie de «herdeira espiritual» da «santa» dominicana, mantendo-se, simultaneamente, fiel a uma longa tradição, segundo a qual santidade e nobreza de nascimento estariam estreitamente ligadas[424]. Mas Fr. Jerónimo Correia salienta também outras facetas da vida devota e espiritual desta grande senhora, nomeadamente o seu gosto em imitar as virtudes dos santos e a sua devoção à «religião dominicana»:

> *Considerando eu a rezam do sangue Real que V. S. com ella tem (foy irmã enteira de vosso Bisauo elRey dom Ioão o segundo, de gloriosa memoria) & como no desprezo do mundo,*

---

[423] SANTA MARIA, 1724*:* 446; 453-454. Um seu irmão, D. Luís de Lencastre, comendador-mor da Ordem de Avis, esteve, devido ao seu cargo, muito próximo das senhoras do mosteiro da Encarnação das Comendadeiras de Avis da Ordem de São Bento, em Lisboa, fundado pela Infanta D. Maria. Conta-nos o cronista beneditino Fr. Leão de São Tomás que D. Luís era devotíssimo de São Bento, sendo que «o Medico que entraua em sua casa no tempo que nella auia doentes era só o glorioso Patriarcha S. Bento, por meyo de sua sagrada relíquia, & todos alcançavão saude» (SÃO TOMÁS, tomo II, 1974: 426).

[424] VAUCHEZ, 1977: 397-407; —, 1988*:* 185-287.

> *& de seus deleites, & no caminhar pelas virtudes a imita: lembrandome tambẽ a particular deuação (herdada de seus Bisauós) que tem á nossa Religião*[425].

Por isso, este breve retrato dificilmente podia ser mais exemplar, não só pelo que nos elucida sobre as «virtudes» praticadas pela Comendadeira, como por esse paralelo que estabelece com a religiosa dominicana, para quem, já por esses anos, se pedia a beatificação ou canonização[426], e que perpetuaria a «linhagem santa» da dinastia de Avis, inaugurada com o martírio do infante D. Fernando, filho de D. João I e de D. Filipa de Lencastre.

A ascendência real de D. Ana de Lencastre e o seu interesse pelas «coisas do espírito» e devoção aos santos justificarão, anos mais tarde, a dedicatória do *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomes, português vulgarmente chamado o Çapateiro Santo*[427], do Padre Manuel da Veiga, a esta senhora. Efetivamente, o padre jesuíta alude aos antepassados de D. Ana, em especial o seu bisavô D. João II[428], assim ao facto de esta ser uma «pessoa affecta a Piedade, zelosa da Santidade, & inclinada às cousas do espirito»[429] Mas a razão desta dedicatória prende-se também com a estima pessoal que o Padre Manuel da Veiga nutria por esta senhora:

> *O Autor que compôs este tratado he religioso da Companhia de Iesu, & por boa rezão deuia buscar pessoa a que a Companhia por especial deuação, & merces recebidas, estiuesse muy particularmẽte obrigada, & nisso fundasse a cõfiãça de a tomar porprotectora; & quem negará a singular deuação de V. S. pera com a nossa religião, da qual sempre teue confessor. E as merces que esta casa de S. Roque continuamente recebe de V. S. clamão, que se quer com este fraco seruiço represente por elles a obrigação que todos conhecemos ter a V. S.*[430].

A ligação de D. Ana de Lencastre à Companhia de Jesus é também evocada pelo Padre Diogo Marques Salgueiro, freire militar da Ordem de Santiago, prior da igreja matriz de Mértola e capelão do mosteiro de Santos[431], na sua obra intitulada *Relaçam das festas que a religiam da Companhia de Iesu fez em a Cidade de Lisboa, na Beatificaçam do Beato P. Francisco de Xavier, Segundo Padroeiro da mesma Companhia,*

---

425 DIAS, 1585: «Epístola dedicatória».

426 GASPAR, 1988: 250-252. A princesa D. Joana viria a ser beatificada apenas em 1693.

427 Sobre esta interessante «Vida», veja-se CARVALHO, 1993: 233-260.

428 VEIGA, 1625: «Dedicatória»: «elRey Dom Ioão o II honra dos Reys de Portugal, que no esforço militar, no gouerno politico, na piedade Christãa, & no zelo do culto diuino podera ser exemplar de todos os Reys do mundo: que não sem muyto fundamento quãdo faleceo, disse delle a Rainha Catholica Dona Isabel, que morrera o homem, & todo o pouo deste Reyno, que falecera o santo, & por tal he nomeado, & venerado no real mosteyro da Batalha da ordẽ de S. Domingos».

429 VEIGA, 1625: «Dedicatória».

430 VEIGA, 1625: Dedicatória».

431 MACHADO, 1965: 671.

& Primeiro Apostolo dos Reynos de Iapão, em Dezẽbro de 1620 (1621), editada em Lisboa, por João Rodrigues. Na dedicatória desta obra, dirigida a D. Ana de Lencastre, o Autor, para além de salientar que aquela senhora «he flor da nobreza Portuguesa, & hũ viuo retrato de toda a Religiaõ», realça a «particular affeiçaõ cõ que fauorece todas as cousas da sagrada Religiaõ da Companhia» e a grande devoção que tinha a S. Francisco Xavier[432].

Entre as muitas relíquias reunidas por D. Ana de Lencastre, foram várias as que foram oferecidas por religiosos jesuítas, o que parece comprovar, efetivamente, a sua estreita relação com estes: entre aquelas, contam-se «muytas de Martyres, Confessores, & Santos», oferecidas pelos P.es António Mascarenhas e Luís Pereira, e uma de Santa Francisca Romana, dada pelo coletor Octavio Accoramboni, todos eles da Companhia de Jesus[433].

Porém, deixa a dedicatória da obra do P.e Manuel da Veiga uma outra referência ao conhecimento e ao relacionamento de D. Ana de Lencastre com o «Sapateiro Santo», o qual esta «conheceo, & tratou como cousa de casa, pois se criou na do Mestre de Santiago [D. Jorge de Lencastre, avô de D. Ana] applicado em foro de reposteiro ao seruiço da senhora dona Britiz [avó de D. Ana] que em vida o estimou muyto, & falecendo o deixou muy particularmẽte encommendado ao Duque dom Ioão seu filho (…)»[434]. Mas este contacto de D. Ana de Lencastre com Simão Gomes deverá ter sido também favorecido pelo facto deste ser presença assídua em alguns círculos iluminados que existiam na capital, tal como o que gravitava em torno da sua tia e antecessora, D. Helena de Lencastre.

Outras senhoras pertencentes à Casa de Aveiro revelaram-se sensíveis a esta matriz devota como padrão de conduta. Na sua tradução da *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das creaturas*, editada em 1618, escrita pelo cardeal Roberto Belarmino, Belchior Henriques, prior da Lousã, realça o gosto de D. Juliana de Lencastre, III duquesa de Aveiro[435], em servir aos pobres e, ajoelhada, lavar «a algum os pees, ainda com lagrymas de deuação». Em 1640, aquando do exame dos restos mortais da princesa D. Joana, em que se retirou as ossadas do túmulo e, seguidamente, se encerraram num novo caixão, no túmulo antigo e, pouco depois, em outro de dois palmos de alto e cercado de grades de pau-preto com ornatos de bronze, sobre o mesmo supedâneo de pedra de Outil, sendo coberto

---

[432] SALGUEIRO, 1621: «Dedicatória».

[433] SANTA MARIA, 1724: 488.

[434] VEIGA, 1625: «Dedicatória».

[435] D. Juliana de Lencastre, III duquesa de Aveiro, era filha de D. Jorge de Lencastre, II duque de Aveiro, e de D. Madalena Tellez-Giron. Casou com D. Álvaro de Lencastre, filho de D. Afonso de Lencastre, comendador-mor de São Tiago, e de D. Isabel Henriques. Cf. ZUQUETE, vol. 2, 1989: 343-344.

com um rico damasco carmesim, D. Ana Maria de Cárdenas y Manrique de Lara[436], segunda mulher de D. Jorge de Lencastre, I duque de Torres Novas, filho da duquesa D. Juliana de Lencastre, custeou todas estas despesas[437]. Neste sentido, valerá a pena lembrar também a figura de D. Maria Guadalupe de Lencastre y Cardenas Manrique, VI duquesa de Aveiro[438], a quem Fr. Pedro de Jesus dedicou a edição de 1675[439] de *El Mayor Pequeño (…)*, de D. Francisco Manuel de Melo, na medida em que

> *son las delicias de su coraçon [de D. Maria Guadalupe], comunicar con los Santos, leyendo cada dia sus Vidas, por documentar ventajosamente sus hijos, siendoles muchas vezes Maestra, y Madre, para que ellos sean tales, como consta que fueron sus mayores*[440].

A D. Maria Guadalupe de Lencastre dedicou também o P.e Francisco Garcia (S.J.) a *Vida, y martyrio de el venerable Padre Diego Luis de Sanvitores de la Compañia de Iesus, primer apostol de las islas Marianas y sucessos de estas islas, desde el año de Mil seiscientos y sesenta y ocho, asta el de mil seiscientos y ochenta y uno* (1683), impressa em Madrid, por Juan Garcia Infanzon. Fê-lo, em primeiro lugar, para manifestar a gratidão dos membros da Companhia de Jesus e, em segundo lugar, «por ser de la vida de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvitores, cuyo insaciable zelo se ve muy ali viuo retratado» no desta grande senhora, que «con tantas ansias, exemplo sin exemplo en su sexo, y en su estado, solicita se dilate la Fé en todas las quatro partes de el mundo, embiando Missioneros Apostolicos à la Asia, Africa y America, à expensas de su cuydado, de su fatiga, de sus riquezas; sin olvidarse de la Europa, cultiuando la piedad donde halla nacida la Religion», sendo «la Missionera de todos los Missioneros, para serlo de todas las Missiones; predicando por la boca de tantos Predicadores, ya que por si no puede predicar mas que con el exemplo»[441].

---

[436] D. Ana Maria de Cárdenas y Manrique de Lara era filha de D. Bernardino de Cárdenas y Portugal, III duque de Maqueda, e de D. Luísa Manrique de Lara, V duquesa de Najéra. Cf. SOUSA, tomo XI, 1953: 69.

[437] GASPAR, 1988: 254.

[438] D. Maria Guadalupe de Lencastre (1630-1715) era filha de D. Jorge de Lencastre, I duque de Torres Novas, e de sua segunda mulher, D. Ana Maria de Cárdenas y Manrique de Lara. Casou com D. Manuel Ponce de Leon, VI duque de Arcos. Foi esta senhora «dotada de singulares virtudes, de grande entendimento, que cultivou no estudo das sciencias: pelo que no seu tempo conseguio aplauso, e nome nas Nações Estrangeiras» Cf. SOUSA, tomo XI, 1953: 98 e 102; ZUQUETE, vol. 2, 1989: 345.

[439] Zaragoça: por los herederos de Diego Dormer.

[440] MELO, 1675: «Dedicatória». Veja-se, a propósito, SOBRAL, 2009: 61-73.

[441] GARCIA, 1683: «Dedicatória». Conta-nos SOUSA, 1744: 466, que D. Maria Guadalupe começou a escrever uma «Vida» do venerável P.e D. Alberto Maria Ambiveri (†1651), clérigo regular teatino, «para o que escreveo ao Geral dos Theatinos, em que lhe pedia mandasse ajuntar memorias do Servo de Deos. Da sua propria mão fez dous retratos seus, de excelente pintura, em cuja Arte obrou com primor, sendo esta a menor parte de suas virtudes; porque foy muy dada à lição dos livros, compondo na língua Latina com elegância, e estudando com reflexão as Sciencias, com que conseguio nome de erudita».

Situemos agora social e cronologicamente, na medida do possível, D. Catarina, duquesa de Bragança (1540-1614). Era filha do infante D. Duarte, filho de D. Manuel I e de sua segunda mulher, D. Maria, e de D. Isabel, filha esta de D. Jaime, IV duque de Bragança, e de sua primeira mulher, D. Leonor de Mendonça. Casou, a 8 de Dezembro de 1563, com D. João I, VI duque de Bragança.

A razão da dedicatória desta obra do P.e João de Lucena a D. Catarina parece prender-se com o facto de esta senhora (e também o seu marido) fazerem grandes mercês à Companhia de Jesus, de tal modo «a tem feito toda sua»[442], mas também com os favores alcançados pelo autor entre a Casa de Bragança, resultando, deste modo, a obra como um ato de gratidão. Efetivamente, é importante notar que o P.e João de Lucena deveria manter uma grande proximidade com os membros desta Casa ducal: o seu pai, o licenciado Manuel de Lucena, foi ouvidor de Barcelos e «criado» dos duques de Bragança, D. João I e D. Teodósio, seu filho, e o seu irmão, Afonso de Lucena, comendador de São Tiago de Coelhoso, alcaide-mor de Portel e de Évoramonte, foi secretário da duquesa D. Catarina[443]. Mas o facto de dedicar a obra a D. Catarina é também bastante significativo pelo que nos pode revelar do gosto desta senhora pelas leituras de «Vidas» de santos e «Vidas» devotas e do crédito que ela daria à própria devoção aos santos: com efeito, como afirma o padre jesuíta,

> *estou certo que a materia em si sera bem recebida, & estimada de V. A. Por ser a vida d'hum varam santo, & santos trabalhos dos que na India o acompanharam, & seguiram na dilataçam da fè com ardente zelo da gloria de Deos, & saluaçam das almas: que como deue ser o fim de todos os intentos dos Principes verdadeiramente catholicos: assi he, & foy sempre a maior satisfaçam, & todos os gostos de V. A.*[444].

De facto, não faltavam na família de D. Catarina exemplos de figuras que se pautavam por modelos de comportamento virtuoso ou devoto. Com efeito, conta-nos André de Resende que na vida do Infante D. Duarte, pai de D. Catarina, foi «limpíssimo e casto e muito fora dos costumes dos mancebos solteiros» e, já depois, no estado de casado, «teve e guardou muita, limpeza no matrimónio, com singular amor à Infanta, sua mulher»[445]; depois de casar, «assentou e acrescentou mais no repouso e gravidade, fazendo-se menos fragueiro e monteador e ocupando-se mais em o governo de sua casa e estado e em exercício de letras»[446]; «em todo o processo de sua vida foi muito católico e teve grande acatamento às cousas eclesiásticas» e

442 LUCENA, 1600: «Dedicatoria».
443 MACHADO, tomo II, 1966: 681.
444 LUCENA, 1600: «Dedicatoria».
445 RESENDE, 2009: 127.
446 RESENDE, 2009: 129.

«era tão obediente à Santa Sede Apostólica e tinha em tanta reverência ao Sumo Pontífice, Vigário de Cristo, que em nenhum modo sofria ouvir falar dele mal, posto que era em tempo que o emperador Carlos V, seu primo com irmão, tinha com o papa Clemente diferenças e desgostos»[447]; no «comer foi muito regrado, abstinente e jejuador; nunca bebeu vinho, nem por ocasião»[448]; teve «sempre muita conta com sua consciência, e tanto, que algumas vezes se impedia e embaraçava com escrúpulos e logo se socorria ao seu confessor» e «os defeitos e culpas que em si sentia, escrevia, por não lhe esquecerem, em um livrinho cerrado, não por extenso, mas fazia um breve sumário, quanto bastava para ele o entender quando viesse aos confessores, de que ele frequentemente usava e de que dizia receber muita consolação»[449]; «ouvia sua missa quotidiana com tanta atenção e fervor da alma, que parecia em aquele espaço estar o seu espírito todo transportado e alienado da carne», foi «devotíssimo da Cruz e Paixão de Nosso Senhor, e muito mais des que teve Santa Cruz de Coimbra em comenda», tendo «estas três tanto lugar em casa de seu oratório as horas da Cruz e Paixão com os geolhos em terra e os braços em cruz ante um crucifixo, que tinha, muito devoto, ante o qual, em acabando de rezar, fazia uma protestação, a modo de confissão, e algumas vezes se disciplinava, e tudo com tanto secreto, que desde a Infanta, sua mulher, para baixo ninguém o via nem dele sabia mais que estar só no oratório»[450]; além de tudo isto, «trouxe muito tempo um áspero cilício junto da carne, debaixo da camisa, tão secretamente, que nunca foi sabido senão acaso, poucos dias antes que falecesse, e fazendo todas estas cousas para com Deus católica e religiosamente, mais a modo de frade religioso penitente, que de mimoso príncipe»[451]. Deste aspecto são bem ilustrativas as palavras de Fr. António de Gouveia, bispo de Cirene, na dedicatória da sua *Vida y muerte del bendito Pe. Juan de Dios Fundador de la ordẽ de la hospitalidade de los pobres ẽfermos* (Madrid, por Tomas de Junta, 1624), dirigida a D. Duarte, marquês de Flechilla, neto do dito infante:

> *La opinion de Santo con que viuio y murio el Infante don Duarte (…) confirmo una marauilla, que acaecio à los ojos del mundo, y fue, que del ataud en que iba su cuerpo para darle sepultura en el Monasterio Real, que el Inclito Rey don Manuel su padre fundò para su entierro, saliò una paloma blanca, y volando con velocidade al Cielo desaparecio; y si en esta figura fue su alma à gozar de Dios, de la cama pudiera volar, mas no tuuiera tantos testigos, no siendo el buelo tan publico*[452].

---

[447] RESENDE, 2009: 133.
[448] RESENDE, 2009: 135.
[449] RESENDE, 2009: 135.
[450] RESENDE, 2009: 135.
[451] RESENDE, 2009: 135.
[452] GOUVEIA, 1624: «dedicatória». Como afirma CARVALHO, 1992: 52, D. Duarte era um habitual dedicatário de livros impressos.

A mãe de D. Catarina, a infanta D. Isabel, filha de D. Jaime, duque de Bragança, e de sua primeira mulher, D. Leonor de Mendonça, foi «discreta no juízo, virtuosa nas obras, bem inclinada na condição, muy exemplar, e devota»[453]. Neste sentido, valerá a pena lembrar que foi D. Isabel devotíssima do religioso franciscano Fr. Francisco da Gata, que faleceu em «odor de santidade» no convento do Bosque, próximo de Borba, tendo mesmo pedido e guardado, tal como a segunda mulher de seu pai, D. Joana de Mendonça, «hũa a túnica, outra o manto do servo de Deos, para nelles se enterrarem»[454].

D. Isabel nutria também uma singular devoção pelos religiosos da província da Arrábida: disso é boa prova a fundação do convento de Santa Catarina de Ribamar em 1551. Os arrábidos vinham «com muita continuação a casa da senhora Infanta, e mais que todos o veneravel Fr. Jacome Peregrino, o *Tio*, filho da villa de Pinhel na Provincia da Beira, cuja conversão he das mais admiráveis que se lê, pois nasceo da singular curiosidade de ir ver o sitio da Arrabida»[455].

Ainda na corte, D. Catarina contactou muito de perto com a espiritualidade jesuíta. De facto, na corte de D. João III foram calorosa e fervorosamente recebidos não só os religiosos da Companhia de Jesus, como também os exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola[456]. A Coroa portuguesa foi extremamente protetora da Companhia de Jesus e os membros da Casa Real escolheram como confessores religiosos jesuítas: o infante D. Luís escolheu o P.e Diogo Mirán, o cardeal D. Henrique o P.e Leão Henriques, a infanta D. Isabel escolheu para si e para os seus filhos, D. Catarina, D. Maria e D. Duarte, o P.e Gonçalo. Nesta forte ligação e devoção à Companhia de Jesus assume um papel muito significativo o infante D. Luís, filho do rei D. Manuel I e de sua segunda mulher, D. Maria, e tio paterno de D. Catarina. Já em 1551, o infante D. Luís tivera a intenção de ingressar na Companhia de Jesus, seguindo assim o exemplo de São Francisco de Borja, o qual havia conhecido ainda no século, «do tempo que foy aos Reynos de Castella, pera ver a Emperatriz D. Isabel sua irmã, & pera se achar na jornada de Tunes, com o Emperador Carlos quinto seu cunhado»[457]. A veneração que o infante D. Luís consagrava ao P.e Francisco de Borja foi redobrada por meio do convívio quotidiano com este religioso, que veio a Portugal, em 1553, como nos conta o cronista P.e Baltazar Teles:

---

[453] Era a infanta D. Isabel tão aplicada que «refere Joaõ Franco Barreto, na sua Bibliotheca», que D. António Caetano de Sousa viu na livraria do duque de Cadaval, «que escreveo, e ordenou dous livros de tudo o que ouvia nos Sermoens com notas sobre os Textos, que referia, tudo da sua própria maõ» (SOUSA, tomo III, 1947: 254).

[454] CARDOSO, 1652: 514.

[455] QUADROS, 1793: 8.

[456] RODRIGUES, tomo I, vol. I, 1930-1950: 252.

[457] TELES, 1647: 80. Cf. também RICARD, 1970: 142-152; DIAS, 1960: 702-705.

> *nam se pòde crer as grandes merces que fez, & o muito amor, que mostrou ao Beato Padre Francisco de Borja, visitandoo, & tratandoo com singular benevolencia, & notavel familiaridade; & com esta communicaçam, & sancto exemplo, que o Padre lhe dava, se deliberou de todo em seguir a Christo crucificado, tratando de entrar na Companhia, & pedindo, com grande affecto, a nosso Padre sancto Ignacio, que o quisesse admitir a seguir as pisádas do Beato Padre Francisco de Borja*[458].

Contudo, Santo Inácio de Loyola considerou que o infante D. Luís, devido à sua idade, à sua débil saúde e «outros justos respeitos»,

> *servia mais a Deos no modo de vida que tinha tomado procedẽdo com taes exemplos, & resplandores de virtude, com que nam sò edificava o Reyno de Portugal, mas tambem sua fama voava pelo mundo todo*[459].

Deste modo, vendo que não conseguia concretizar a sua vocação religiosa na Companhia de Jesus,

> *tratou de viver fòra como se estivera dentro da Religiam, determinou deixar o mundo, dentro do mundo, ficando entre as lavaredas, como a sarsa de Moyses, sem se queimar, & na fornalha de Babylonia, como os tres mancebos, sem arder, nem se chamuscar; pera isto tratou de imitar a vida dos Religiosos; vendèo suas ricas baixelas de prata, & suas fermosas tapeçarias, desfez-se de todas as joyas, & pessas de grande preço, servindose de estanho (que he notavel exemplo, pera confusàm da vaidade deste tẽpo) tudo a fim de dar esmolas, & pagar suas dividas, & exercitarse na humildade, & sancta pobreza. (…) Trazia cilicio junto da carne, andando por fóra vestido de seda; & com estes sanctos enganos desenganava o mundo enganador. Eram os jejuns muy contínuos, & muy ordinarias as disciplinas*[460].

Como nos conta o P.e Baltazar Teles,

> *fez o devotissimo Principe a Deos nosso Senhor o holocausto de sua real pessoa, guardando d'ahi por diante hum modo de viver tam admiravel, que sendo Principe secular, parecia hum Religioso sancto (…): sua pratica ordinariamente era com os Padres da Companhia, tomando todos os dias meditação, que lhe hia dar muitas vezes, aos paços de Enxobrégas o Padre Diogo Miràn, confessandose com os nossos Padres, & dando-lhe perfeita conta de sua consciencia, mandando pedir ao Padre Preposito da Casa de Sam Roque, que lhe mandasse qualquer Confessor, sem nunca apontar nenhum em particular; mostrando com isto, que igualmente estimava a todos, & que com qualquer se consolava. Desfaziase muitas vezes em*

[458] TELES, 1647: 85.
[459] TELES, 1647: 85-86. Cf. também RODRIGUES, 1931: 609-610.
[460] TELES, 1647: 86.

> *lagrimas, & com grande ponderação, & sentimento seu, dizia 'que será de mim, se no dia do juiz o meu escravo me roubar o cèo, & eu for caminhando só pera o inferno'*[461].

Até à sua morte, em 1555, levou o infante D. Luís uma exemplar e devota vida, imitando o exemplo de São Francisco de Borja. É também muito significativo o facto de o cronista jesuíta confessar a dívida de gratidão de toda a Companhia de Jesus para com este infante:

> *elle foy o que logo que nos vio, nos amou, & nos estimou, resistindo a hirem ambos os dous Padres Sam Francisco de Xavier, & Mestre Simam Rodrigues pera a India, porque nos queria reter em Portugal, & nos desejava meter na alma; a elle lhe devemos o amor, que nos cobrou o serenissimo Rey Dom Henrique seu irmàm; elle foy que o persuadio a nos fundar o Collegio de Evora; elle fez acrescentar as rendas ao Collegio de Sancto Antam; elle teve grande parte na fundação da nossa casa de Sam Roque*[462].

Os favores reais para com a Companhia de Jesus provinham também de D. Isabel, mãe de D. Catarina, que pedia ao sacristão da igreja de São Roque «que nam permitisse, que outrem lavasse os corporaes que serviam nos altares; porque chegou a piedade desta Christianissima senhora a pedir, & alcançar especial licença do Summo Pontifice pera os lavar ella» e suas filhas, D. Catarina e D. Maria[463].

D. Catarina foi uma senhora bastante culta, insigne nas línguas grega e latina, na Astrologia e nas Matemáticas, tendo mesmo sido educadora dos seus filhos D. Teodósio, D. Duarte, D. Alexandre e D. Filipe[464]. Em todas as coisas «tinha hum grande cuidado para que naõ lhe ficasse em nada escrúpulo; e assim sendo Inquisidor Geral o Senhor Dom Alexandre seu filho, lhe concedeo no anno de 1603 licença para ler os livros prohibidos pela Inquisição destes Reynos»[465]. D. Catarina foi devota, pia e extremamente caridosa para com os pobres; de sua fervorosa devoção, deixou testemunho através da grande quantidade de relíquias que juntou e de «Cartas originaes dos Santos mais insignes, e antigos, que venera a Igreja Catholica Romana; e nada lhe era taõ estimável, como estas devoções»[466]. Esta sua devoção às relíquias de santos foi alimentada e aumentada por papas, reis, príncipes e cardeais, que lhas enviavam como presentes: aliás, a própria D. Catarina não «perdia ocasião, valendo-se dos Ministros, e Religiosos graves, que passavaõ a Roma, e às Cortes Estrangeiras, para por eles

461 TELES, 1647: 87.
462 TELES, 1647: 87-88.
463 TELES, 1647: 179.
464 SOUSA, 1949: 128.
465 SOUSA, 1949: 128-129.
466 SOUSA, 1949: 129.

conseguir as mais raras Reliquias» e aumentar, deste modo, o seu «tesouro»[467]. Este gosto de D. Catarina pelas «coisas dos santos» parece-nos ser também reafirmado na dedicatória que lhe dirige o Licenciado Amador Vieira, seu capelão e prior de Santiago de Travanca, no bispado de Coimbra, da obra *Sermões das Festas dos Santos* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1613), da autoria do Doutor Francisco Fernandes Galvão, em que lembra que este não apenas se havia criado na Casa da infanta D. Isabel, mãe de D. Catarina, de quem recebeu honras e mercês, como também fora agente daquela real Casa em Roma. Mas esta faceta da vida espiritual e devota de D. Catarina, sobretudo no que diz respeito às «heróicas virtudes» praticadas pela duquesa, é também lembrada e exaltada por Garcilaso de la Vega, que lhe dirige a dedicatória da *Primera Parte de los Comentarios Reales que tratan de los Yncas, Reyes que fueron del Peru, de su idolatria, leyes y gouierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su Republica, antes que los Españoles passaran a el* (Lisboa: en la Officina de Pedro Crasbeeck, 1609), e por Fr. António de Gouveia, bispo de Cirene, na dedicatória da *Vida y muerte del bendito Pe. Juan de Dios Fundador de la ordẽ de la hospitalidade de los pobres ẽfermos* (1624), dirigida a D. Duarte, marquês de Flechilla, seu filho.

O seu marido, o duque D. João I de Bragança, além de pio, devoto e de «grande Religião», foi um grande protetor da Companhia de Jesus. Com efeito, este senhor foi benfeitor do colégio de Bragança da Companhia, tal como o fora o seu pai, que em muito ajudou à sua fundação, dotando-o com algumas igrejas e rendas suficientes para o sustento de dez ou doze religiosos que nele residiam, «ensinando aos naturaes a ler, escrever, e contar, e depois Latim, e Theologia Moral, para poderem ser Sacerdotes»[468]. A sua caridade estendia-se a outras comunidades religiosas, as quais socorria com largas esmolas[469]. Ao ânimo religioso uniu o duque a prática das suas heróicas virtudes, o que parece ter contribuído para que alcançasse, depois de ter falecido, uma certa *fama sanctitatis*, na sequência do seu aparecimento ao «Servo de Deos Braz Romano», por volta de 1600, após ter saído do Purgatório[470]. Também o corpo da sua filha D. Querubina (1572-†1580) foi achado, dezassete anos após o seu falecimento, aquando da sua trasladação para a capela ducal de Vila Viçosa, com prodigiosos sinais de «santidade»: o caixão encontrava-se já gasto pelo tempo, assim como o corpo, mas a cabeça de D. Querubina estava «inteira com todos os cabelos, fermosos, e louros, taõ perfeitos, que pareciaõ de pessoa

[467] SOUSA, 1949: 129.
[468] SOUSA, 1949: 121. Sobre a ação mecenática da Casa de Bragança no domínio das artes, durante o Renascimento, veja-se: MATOS, 1956.
[469] SOUSA, 1949: 121.
[470] SOUSA, 1949: 121.

viva, entrançados com a fita, que lhe haviaõ posto»[471]. Ainda que este caso a todos se afigurasse prodigioso, pois o corpo não fora embalsamado nem os cabelos preservados de medicamentos contra a corrupção, não ordenou D. Catarina que sobre esta matéria se fizesse averiguação[472].

Mas a dedicatória do P.e João de Lucena a D. Catarina terá também que ser compreendida no contexto da crise dinástica de 1578 e da posição assumida pelos religiosos da Companhia de Jesus.

Antes de mais, é importante relembrar o papel notável que D. Catarina desempenhou na referida crise dinástica, no sentido de lhe serem reconhecidos os seus direitos à Coroa portuguesa: como seu irmão, D. Duarte (1541-1577), havia falecido sem descendência, a duquesa de Bragança pretendeu salvaguardar os seus direitos sucessórios, para o que invocou o «benefício da representação», que lhe permitia substituir o seu pai, o infante D. Duarte, candidato válido ao trono, se ainda estivesse vivo. Neste contexto, a ação empreendida por D. Catarina estendeu-se aos reinos de França e de Inglaterra e à própria Santa Sé, para onde enviou embaixadores, com o propósito de sustentar a sua causa, que culminou com a feitura e a divulgação de uma valioso tratado – as *Allegações de Direito que se offereceram ao muito Alto, & muito Poderoso Rei Dom Henrique na Causa da Socessão destes Reinos por parte da Senhora D. Catherina sua sobrinha, Filha do Iffante Dom Duarte seu Irmão a 22 de Outubro de MDLXXIX*[473] –, que encomendou aos seus procuradores, Félix Teixeira e Afonso de Lucena, assistidos por dois ilustres mestres da Universidade de Coimbra: os Doutores António Vaz Cabaço e Luís Correia[474].

Por seu lado, o cardeal-rei D. Henrique, não só porque muito estimava a sobrinha, mas também por estar já convencido de que era ela quem tinha melhor direito à sucessão da Coroa, inclinava-se, claramente, para a sua pretensão[475].

Por essa altura, já os superiores da Companhia de Jesus vinham recomendando prudência política aos seus membros, «não só por ser a acção política alheia aos fins do seu instituto, mas ainda porque a acção específica deste poderia vir a ser perturbada e prejudicada por atitudes de tal natureza»[476]. Todavia, os jesuítas, apesar das ordens dos superiores para que se abstivessem de tomar partido na crise de sucessão, «rompiam, aqui e ali, com desesperados incentivos»[477]: foi o caso do P.e Luís Álvares, conhecidíssimo orador, que vinha acusando os «corruptos» e despertava energias e

[471] SOUSA, 1949: 140.
[472] SOUSA, 1949: 141.
[473] Impressos com licença, 1580.
[474] «D. Catarina, Duquesa de Bragança», in *Dicionário de História de Portugal* , vol. I, 1971: 537.
[475] CAEIRO, 1961: 201.
[476] CAEIRO, 1961: 208.
[477] CAEIRO, 1961: 203.

boas vontades em auxílio de uma solução portuguesa[478]: disso é claríssimo exemplo o *Sermão da Ascensão*, pregado no dia da Ascensão de 1580, na Sé de Évora[479]. Com efeito, os jesuítas estavam convencidos de que o direito à sucessão da Coroa pertencia apenas a D. Catarina, por ser portuguesa e filha legítima do infante D. Duarte e, portanto, neta de D. Manuel I. Nenhum outro candidato oferecia maior direito: Filipe II de Espanha apenas possuía maior força política e militar e D. António, o prior do Crato, mais simpatias entre as camadas populares. Foram muito raros os casos de jesuítas que se mostraram favoráveis aos outros pretendentes à Coroa: poderíamos, a propósito, referir o exemplo do Padre João Soeiro, que apoiava a causa de D. António[480]. Porém, «o alheamento dos jesuítas em Angra, na Terceira, perante os partidários de D. António, e que lhes valeu um duro entaipamento, além de outras tropelias, não deve tomar-se como simpatia pelo rei espanhol, mas, porventura, como fidelidade às pretensões da Casa de Bragança, desentendida com o prior do Crato»[481]. Efetivamente, esta fidelidade à causa da Casa brigantina é reafirmada pelo P.e Gregório Luís, da Companhia de Jesus, na biografia que intitulou *Vida e Virtudes do Venerável, Insigne Pregador, Luiz Alvares*[482], quando alude a ter o já citado *Sermão da Ascensão*, pregado na Sé de Évora, servido para apoiar o direito de D. Catarina, melhor do que o de Filipe II. Segundo Francisco Caeiro, certos «autores referem que o padre Luís Álvares teria pregado perante Filipe II, no dia de São Filipe, e que, tomando para tema do sermão o versículo *Qui videt me videt et patrem meum*, o desenvolveu por forma a deixar entender ao auditório que quisera aludir ao direito de D. Catarina, duquesa de Bragança, à sucessão da Coroa, como representante de seu pai, D. Duarte: "quem me vê, vê o meu pai"»[483].

A forte devoção à Companhia de Jesus foi-se mantendo muito presente na Casa de Bragança: com efeito, um dos filhos de D. João e de D. Catarina, o senhor D. Filipe, alcançou mesmo, secretamente, uma patente, que foi encontrada após a sua morte, para tomar a roupeta da Companhia, de cujos religiosos foi, em vida, devotíssimo[484].

A D. Ana de Velasco, mulher de D. Teodósio II, VII duque de Bragança, filho do duque D. João, VI duque de Bragança, e de D. Catarina, e, portanto, nora da duquesa D. Catarina, dedicou Manuel Álvarez de los Reyes o *Libro de las alabanças de la gloriosa santa Ana y san Ioachin, y su carta executoria, y letras en loor de otros santos* (Lisboa, por Jorge Rodrigues, 1604). Comecemos por contextualizar social e

478 CAEIRO, 1961: 203.
479 CAEIRO, 1961: 204.
480 RODRIGUES, tomo II, vol. II: 441.
481 CAEIRO, 1961: 210.
482 Esta «Vida» encontra-se no início do Códice nº 3030 da B.N.L. (apud CAEIRO, 1961: 209).
483 CAEIRO, 1961: 212.
484 SOUSA, 1949: 150.

cronologicamente esta grande senhora. D. Ana de Velasco era filha de Juan Fernández de Velasco, condestável de Castela, I duque de Frias, marquês de Berlanga, conde de Haro, e de sua mulher, D. Maria Girón (filha esta do I duque de Ossuna). Casou, a 17 de Julho de 1603, com o duque D. Teodósio[485].

Por seu lado, o autor, Manuel Álvarez de los Reyes, era natural da ilha de Tenerife e pertenceu à Casa do condestável de Castela, a quem acompanhou quando a sua filha, D. Ana, contraiu matrimónio com o duque de Bragança.

D. Ana de Velasco tinha por costume confessar-se e comungar todos os Sábados; era «muy esmoler, com huma entranhável caridade, e compaixão dos pobres, que socorria com particular cuidado»; quando a sua derradeira doença se agravou, começou a sentir-se em Vila Viçosa «huma geral consternação em toda a categoria de pessoas, assim com publicas preces, como Procissoens de dia, e de noite, e penitencias, com que combatiaõ o Ceo com votos; as mulheres descalças, com os filhos innocentes, se viaõ nas Igrejas pedir a Deos em altas vozes a vida da Duqueza, e com razaõ, porque na sua piedade tinhaõ certo o amparo»[486]; teve grande atenção com os seus criados, «sendo geral no affecto, com que amava a toda a sua família, e Vassallos»; ao duque, seu marido, «tratou sempre com amor, e respeito, com tal conceito da sua pessoa, que a elle deixou arbitro de tudo o que pertencia à sua vontade, como quem naõ tinha outra, e por isso tambem lhe deixou a disposiçaõ dos sufrágios da alma, como quem conhecia a sua piedade»[487]. D. Ana faleceu a 7 de Novembro de 1607 e D. Teodósio mandou celebrar imensos sufrágios, com os quais «satisfez (…) em quanto lhe durou a vida, com piedade Christãa, ao casto amor, com que estimara a sua chara esposa»[488].

No estado de viúvo, aumentou D. Teodósio os rigores da sua austeridade, pois foi «inimigo fatal do seu corpo, que afligia com rigorosas disciplinas de sangue, que para se lhe naõ perceber no pavimento da casa, em que fazia esta piíssima operação, sinal algum della, acubria com hum lançol», o qual foi guardado, com grande veneração, pelo seu filho, o duque D. João; usava, em certos dias, cilícios não só de sedas, como também de cadeias de ferro; o tempo que lhe restava do tratamento dos seus negócios «o empregava no santo exercício da Oraçaõ mental, colloquios Divinos, e repetidas Confissoens»; todos os dias assistia à missa, ouvindo-a com muita devoção e com os joelhos fixos na terra; na Quaresma, corria os passos da Paixão descalço, vestido de luto; nos três últimos dias da Semana Santa, jejuava a pão e água, não se deitava em cama nem saía da tribuna, desde que se depositava o Sacramento, até ao dia de

[485] ZUQUETE, vol. II, 1989: 448.
[486] SOUSA, 1949: 318.
[487] SOUSA, 1949: 318-319.
[488] SOUSA, 1949: 319.

Páscoa; na Quinta-feira, lavava os pés a doze pobres, «causando grande compunção, e lagrimas aos que viaõ a humildade, e devoção do Duque», e servia-os à mesa e vestia-os decentemente[489]; era devotíssimo do Santíssimo Sacramento; todos os dias rezava o «Officio Divino, os Officios do Santissimo Nome de Jesus, de S. Joseph, e o Psalterio de S. Boaventura dirigido à Virgem Santissima para impetrar a graça no artigo da morte»[490]; sabia de cor o Breviário Romano e foi também muito versado na lição da Sagrada Escritura, «de cujos Sagrados Textos se valia frequentemente para confirmar os discursos, que proferia na conversação entre pessoas eruditas»[491]; era devotíssimo dos Mártires do Japão, a quem desejava imitar[492], assim como do mártir Santo Eustáquio, ao qual erigiu um magnífico templo na tapada de Vila Viçosa, para o qual se retirava muitas vezes para meditar com mais sossego e se empregar nos seus exercícios de piedade, e da rainha Santa Isabel: «e querendo em tudo promover a gloria da Santa, alcançou licença para que na sua Ducal Capella se rezasse o seu Officio com Oitavario, da mesma sorte, que havia sido concedido aos Religiosos, e Religiosas do Patriarca S. Francisco deste Reyno, e por sua ordem se imprimio nesta forma no anno de 1623, e por largos annos se rezou na dita Capella»[493]; era extremamente caridoso para com os pobres, socorrendo órfãos, viúvas e as ordens religiosas, especialmente os religiosos da Província da Piedade, da qual os duques de Bragança eram padroeiros[494]; fundou a casa professa da Companhia de Jesus em Vila Viçosa e protegeu os eremitas da Serra d'Ossa[495].

O gosto do duque D. Teodósio pelas «coisas do espírito» era, aliás, conhecido de muitos: valerá a pena lembrar que lhe foram dedicadas obras espirituais, como, por exemplo, a *Peregrinaçam Christam* (Lisboa: por Geraldo da Vinha, 1620)[496], de Tristão Barbosa de Carvalho.

Parece-nos muito significativo que o autor dedique a «Vida» – ou melhor, o panegírico – de Santa Ana e de São Joaquim, um casal «santo», a D. Ana de Velasco, que, com o seu marido, pareciam em tudo formar também, tendo em conta vários aspetos concretos da sua vida moral e espiritual, um casal «santo» naqueles tempos pós-Trento, que tanto (re)valorizaram o sacramento do matrimónio.

---

489 SOUSA, 1949: 305-306.
490 SOUSA, 1949: 307.
491 SOUSA, 1949: 307.
492 SOUSA, 1949: 308.
493 SOUSA, 1949: 308.
494 SOUSA, 1949: 308.
495 SOUSA, 1949: 281-283. Veja-se, a propósito, GOMES, 1970: 253-272.
496 A D. Teodósio dedicou também TOSCANO (1623) os seus *Parallelos de Principes, e Varões Illustres Antigos, a que muitos da nossa naçam portuguesa se assemelhàrão em suas obras, ditos, & feitos: com a origem das armas de algũas famílias deste reino*, Évora: por Manoel Carvalho.

No seu conjunto, a dedicatória desta obra realça e valoriza, sobretudo, aspetos ligados à vida espiritual e devota desta grande senhora: efetivamente, o autor considera-a «la joya mas preciada da Casa de Velasco» e exalta-a como sendo «endiosada en deuociõ, y llena de oracion, y assi por su particular Christiandad, como por singular prudencia, sumo valor y auentajado entendimento, y otras naturales dotes de la diuina Magestad de Dios»[497].

Este retrato exemplar de D. Ana não ficaria completo se não evocássemos o seu papel de educadora dos filhos, sobretudo de D. João, o mais velho: neste sentido, ainda que esta faceta da sua vida familiar não seja referida na dedicatória, não nos será possível afirmar que Manuel Álvarez de los Reyes pretendeu aproximar a figura desta duquesa à de Santa Ana, cuja iconografia e cujo culto, ao longo dos séculos XV a XVII, foram acompanhadas por uma evolução da imagem da mãe na sociedade cristã, contribuindo para associar a maternidade cristã à imagem da mãe educadora[498]? Aliás, não nos parece puro acaso o facto de o autor, na «Advertencia y recuerdo al lector», lembrar a função dos pais de família no contexto da educação dos seus filhos, aconselhando-os a que

> *les inciten, impongan en exercicios espirituales y en libros del mismo ministerio y se deue notar que recreando-se cada uno en libros espirituales se acrisola el ingenio y dispone la volũtad a mejor seruir a Dios y por los tales libros se destierran los vicios y deshonestos tratos inflã los coraçones auiuan los desseos a mayor deuocion y acuerdo de seruir a la diuina Magestad y sobre todo disminuyen las cosas temporales de viciosas profanidades y atraen a si las espirituales*[499].

Por sua vez a dedicatória da «Vida» de Fr. Luís de Montoya, dirigida a D. Cecília d'Eça, merece também a nossa atenção, não só pelo que nos revela das leituras femininas, como também de aspetos ligados à esfera familiar, espiritual e moral.

D. Cecília d'Eça era filha de Fernão de Castro, alcaide-mor de Melgaço, e de D. Helena d'Eça, filha esta de D. Francisco d'Eça, que serviu em África e faleceu em 1480, em Azamor, e de D. Cecília Pereira. Casou, em primeiras núpcias, com o desembargador Jorge Machado Boto, e, em segundas núpcias, com Luís César[500]. Na sua qualidade de provedor-mor dos armazéns, nomeou D. Sebastião a Luís César provedor-mor do exército, na expedição de Alcácer-Quibir, em 1578. Prisioneiro em Alcácer-Quibir, foi um dos cinco fidalgos escolhidos para obterem em Portugal a importância do resgate dos oitenta cativos de Fez. Partidário de Filipe II, acompa-

---

497 Sobre a importância da «virtude» da prudência na Época Moderna, veja-se SODANO, 1995: 151-176.

498 Veja-se, a propósito: LUNA, 1991: 53-64; RUIZ-CALVEZ, 1992: 123-155.

499 ÁLVAREZ DE LOS REYES, 1604: «Advertencia y recuerdo al lector».

500 SOUSA, 1953: 394.

nhou os governadores do reino, na sua fuga de Setúbal para Aiamonte, em fins de Junho de 1580; voltando a Portugal, serviu sempre com dedicação o rei católico[501].

Desde logo, Fr. Jerónimo Román deixa-nos claramente perceber que a dedicatória desta obra (que já havia sido começada por Fr. Tomé de Jesus), constitui um ato de gratidão para com D. Cecília e o seu marido, Luís César, pois tratavam-no muito familiarmente:

> *por gozar de su regalada conuersacion, y curiosa, y por enriquecerme de los papeles muchos, y buenos, que como thesoro incomparable guarda para ornamento de su memoria y nombre con que yo me halle mejorado, parece que vuessa merced quiso que el que tantas vezes entraua en su casa no pareciesse sahir vazio de ella, por lo qual de comum voluntad de entrambos determinaron que fuesse mia própria, y en que ella tratasse como el mas familiar y domestico*[502].

O religioso agostiniano, «en reagradecimiento de tanta humanidade», se não fez oração, «(por ser poco deuoto) para que las cosas dessa casa fuessen prosperas y felices», pôs, contudo, «en ella vn sancto varon para que la bendixesse, y lo tuuiesse como a padre: pues en Lisboa lo fue comunmente de todos. Este fue el sancto varon fray Luys de Montoya, de quien no tenga memoria, por su notable sanctidad, milagrosa vida, estremada humildad, y increyble deuocion»[503]. Seria D. Cecília uma discípula ou «filha espiritual» daquele «mestre de espírito», à semelhança da «virtuosíssima» viúva Maria Raimundes, mantelata agostiniana que, devido à sua vida espiritual e devota exemplaríssima, era considerada uma «santa viva»[504]? A dedicatória da «Vida»

---

[501] *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, vol. VI: 538.

[502] ROMÁN, 1589: «Dedicatória».

[503] ROMÁN, 1589: «Dedicatória».

[504] Maria Raimundes, nascida em Lisboa, era filha de Fernão Nunes de Carvalho e de Catarina Raimundes, «ambos nobres, e bem criados». Casou com Manuel da Fonseca Nóbrega, corregedor da corte no tempo de D. João III e de D. Sebastião. Jorge Cardoso conta-nos que esta senhora, «carecendo de filhos, o que auia gastar com eles, despendia liberal com os pobres, que nesta conta os tinha, guisandolhes o comer por suas próprias mãos, mostrando aos enfermos particular amor, & caridade, orando, & meditando sette horas no dia. Nestes execicios pios gastou dezassete annos, até que alcançou licença de seu marido para viuer separada em continência, cingindo-se de nouo com aspero cilicio, dobrando as mortificações corporaes, penitencias, & horas de oração, com tanto feruor, que muitas vezes ficaua abstracta dos sentidos, outras cercada de celestes splendores, & todas sair d'ella com o rostro inflamado, que parecia vir ardẽdo em chamas. Tinha grande compaixão dos cattiuos, ajudauaos com esmolas, & orações. E outrosi das almas do fogo do Purgatorio, applicandolhes quantas obras meritorias, & de superrogação tinha feito na vida, mandando tambem dizer por ellas muitas Missas. Cõmungaua tres dias na semana, administrandolhe o ditto Padre [Luis de Montoya] a sagrada Eucharistia, d'onde se insere claramente o grande cõceito, que tinha de sua virtude. Neste comenos permittio o ceo prouala com gravissimos trabalhos, succedèrão as alterações do reino, morreo seu marido na entrada do Duque Dalua sem ser notório, pedirãolhe depois conta d'elle, & não bastou confiscaremlhe todos seus bens, vendose de repente pobre, a que até então era rica, senão que a leuàrão preza fóra do reino, e no Castello

de Fr. Luís de Montoya não nos fornece elementos suficientes para que o possamos afirmar com certeza; no entanto, ainda que a vida espiritual e devota de D. Cecília possa ter assumido contornos diferentes da de Maria Raimundes, o certo é que aquela e o religioso agostiniano mantiveram uma relação de grande proximidade.

No panegírico que traça de D. Cecília, Fr. Jerónimo Román sublinha a «afficiõ» que esta senhora tinha a «las letras, y ler libros sanctos, y de outra lection curiosa y honesta, y tratar de ellos con tanta claridade de ingenio, que todas las cosas que toca las pone en sus próprios lugares, y segun merecen»[505]. Disto é testemunha o autor, pois «todas las vezes que se ha tratado de curiosidades y exẽplos de virtud y reprehension de vícios, tomando vuestra merced la mano assi aprueua y condena lo que quiere, que no dexa en que dubdar a los oyentes, ni da lugar a que se defiendan los que presumen, porque ellos mesmos se rinden»[506]. Seria D. Cecília uma «curiosa» leitora dos «libros curiosissimos» existentes na biblioteca de seu marido, Luís César, e aos quais se refere Fr. Jerónimo Román na dedicatória àquele senhor da «Republica de los Elvecios o Sguizaros», inserida na *Tercera Parte de las Republicas del Mundo* (Salamanca: en casa de Iuan Fernandez, 1595)? Possivelmente, se tivermos em conta o testemunho de Fr. Jerónimo Román, que salienta a «outra» lição «curiosa y honesta» de D. Cecília.

Mas Fr. Jerónimo Román não esquece também o elogio da economia doméstica de D. Cecília: neste sentido, exalta, sobretudo, o «recogimiento» desta grande senhora, a qual «puede quedar por exemplo de las recogidas matronas, ymitando en gran manera la costũbre notable de las señoras Portuguesas, que en este punto exceden a todas las demas en Europa»[507]. Mas este retrato exemplar de D. Cecília,

---

de S. Torcáz a tiuerão tres annos, padecendo estranhos desemparos, & vrgẽtes necessidades, com rara paciencia. Muitas vezes era leuada a preguntas ante seueros juizes, que a trattauão malissimamente de palauras, & obras, até a despirem à vista do tormento. No meio destas afrontas, leuantava a serua de Deos os olhos ao ceo, & trazia á memoria as que o Clementissimo Iesu padeceo diante de Anás, & Caiphás. (…) Constando pois da morte do marido, foi solta; & tornando ao reino, começou de nouo a padecer faltas do necessario, viuendo de esmolas. (…) Rezaua todos os dias o Officio diuino, & de N. Senhora, & o sancto Rosario sempre de joelhos com deuoção estranha, & cõ a mesma cõmungaua, atraída de soberanos extasis, & raptos, cheos de consolações celestiais» (cf. CARDOSO, 1657: 122-123). Faleceu em 1609. De D. Maria Raimundes escreve também ANJOS, 1999: 323-331, e NATIVIDADE, 1635: livro 5, cap. 12. A *Silva de sufrágios…para comum proveito de vivos e defuntos* foi dedicada pelo seu autor a D. Isabel da Silva, irmã de D. Rodrigo da Cunha, arcebispo de Braga, devido ao seu cuidado não apenas com os pobres, mas também com os defuntos, traduzido no ornamento da capela da irmandade das almas do colégio de Nossa Senhora do Pópulo, em Braga.

505 ROMÁN, 1589: «Dedicatória».

506 RÓMÁN, 1589: «Dedicatória».

507 RÓMAN, 1589: «Dedicatória». Esta (super)valorização das mulheres portuguesas é um tópico bastante comum em várias obras da época: lembremos, a título de exemplo, LEÃO, 1610 (seguimos a edição: LEÃO, 2002: 288-305).

pautado pela exaltação das suas virtudes e das suas práticas, se não espirituais, pelo menos devotas, não ficaria completo sem o elogio não só da sua linhagem régia (não esqueçamos que esta senhora descende do infante D. João, filho de D. Pedro I e de D. Inês de Castro), mas também do exemplo – um «alto» exemplo – da sua avó materna, D. Cecília Pereira, que, depois de viúva, tomou o hábito no mosteiro da Madre de Deus, em Lisboa, e

> *cuya sanctidad y humildad y deuocion está hasta la presente hora muy fresca en la memoria de las [religiosas] que la conocieron, y muy imbidiosas las que oyeron sus cosas de no auer gozado de la que fue vn raro exẽplo de virtud*[508].

Mas o alcance deste «alto» exemplo familiar vai muito além da função que exerce enquanto «espejo» e «guia para no errar»: com efeito,

> *en el auer caminhado por caminos tan derechos, parece auer ymitado a la virgẽ sancta Cicilia, la qual traya de cõtino en su pecho el sancto Euãgelio de nuestro Saluador Iesu Christo, el qual la lleuò a la gloria, y v. m. llamada Cicilia, en el suyo puso la vida exẽplar de su aguela tambien llamada Cicilia, para con sus exemplos labrar escalera para el cielo, siendo los escalones las obras de virtud, guardãdo a tempos el exercicio de la vida contemplatiua, y a sazones la actiua*[509].

A uma outra senhora, D. Inês Freire de Andrade[510], dedicou Fr. Jerónimo Román a *Historia de los dos religiosos Infantes de Portugal* (Medina del Campo, por Sanctiago del Canto, 1595), na qual relata as vidas do infante D. Fernando, filho de D. João I e de D. Filipa de Lencastre, e da princesa D. Joana, filha de D. Afonso V e de sua mulher, D. Isabel. A dedicatória desta obra afigura-se-nos extremamente significativa tendo em conta vários aspetos, os quais merecem, deste modo, a nossa atenção. Analisemo-los.

Partindo do já tópico preceito, segundo o qual «los exemplos de las personas señaladas, son de marauilloso effecto para animar a la virtud, y huyr de los vícios», a autor sublinha a importância e a utilidade da lição «de las vidas de los hombres, sean buenos o malos, sean de sanctos o profanos, sean de Christianos o Gentiles» e, muito especialmente, a importância da solenização da «memoria de los sanctos com

---

[508] RÓMAN, 1589: «Dedicatória».

[509] RÓMAN, 1589: «Dedicatória».

[510] Apesar dos esforços que desenvolvemos no sentido de identificar esta senhora, não conseguimos saber, com exatidão, quem era esta D. Inês Freire de Andrade. Tendo em conta os escassos dados que o autor nos fornece na «Dedicatória», referentes à identificação da mãe e de um remoto parente de D. Inês e ao facto de esta ser portuguesa, mas viver em Espanha, será esta senhora filha de D. Isabel de Lima, filha esta de Rui Freire de Andrade, que serviu na índia, e de sua mulher, D. Filipa de Lima (filha esta de D. Álvaro de Lima, monteiro-mor de D. Manuel I, e de D. Violante Nogueira), e de D. Fernando (ou Francisco) de Toledo, senhor de Fercajada, em Castela? Cf. GAYO, vol. I, 1989: 144.

gloriosa fiesta, para mouer se a ymitarlos» e das «cosas de sanctos, y vidas de claros varones, de donde se saque prouecho y utilidade para el alma y buenas costumbres»[511]. O biógrafo realça que esta é uma obra direcionada a «todos los estados de hombres y mugeres» e salienta o valor do (alto) exemplo do infante D. Fernando e da princesa D. Joana para cada um dos géneros, pois «leyendolas el hombre que quisiere imitar al Infante, y a la muger, a la Infanta, podran dezir que hallaron maestros de su salud, y camino para el cielo sin algun tropieço»[512].

Mas este paratexto revela-se-nos particularmente sugestivo pelo que nos revela de certas facetas da vida desta senhora, nomeadamente facetas que valorizam, claramente, aspetos da vida espiritual e devota, mas também das circunstâncias em que ocorreu a produção desta obra.

Foi, precisamente, D. Inês quem «compelio» Fr. Jerónimo a redigir a obra: estando este religioso na vila de Albuquerque a escrever a «historia de la excelentissima casa de Bragança», foi obrigado a fazer «diversas diligencias» para este propósito, tendo, em uma delas, se deslocado a Badajoz, onde aquela senhora veio ao seu encontro. D. Inês e Fr. Jerónimo conversaram sobre muitas matérias «de piedad y religiõ, que auia en Portugal, principalmente de personas Reales (como la que tiene coraçon generoso y lleno de piedad) que fueron sanctas»: neste sentido, o religioso começou a

> *descubrir los nombres de algunas, que cierto florescieron en muchas virtudes y merecimiẽtos: assi como la Reyna doña Teresa muger del Reuy don Alonso de Leon, la qual fue apartada por sentencia de la Iglesia del marido, por ser el parentesco fuera de lo que ella tiene proueydo, y recogiendose despues en el monasterio de Loruaon, vino a ser una sancta muger. Y assi mismo tuuo esta sancta Reyna una hermana Virgen, que se llamo la Infanta doña Sancha, entrambas hijas del Rey don Sancho el primero de Portugal, la qual fue muy deuota de los sanctos frayles menores que passarão por corona de martyrio en Marruecos*,

sem esquecer «la sancta Reyna doña Isabel muger del Rey don Dionis» e os «santos» infantes D. Fernando e D. Joana[513].

Neste sentido, é muito significativo o facto de D. Inês Freire de Andrade, movida por «affician sancta y deuocion piadosa», dar a entender «quanto gustaria de ver sus vidas impressas, para gozar del interes spiritual que se sacaria de ellas», atitude que o biógrafo claramente louva, por ser «cosa tan propria de señora»[514]. Aliás, é bem sintomática a crítica que o religioso agostiniano lança a «otras señoras» que,

---

[511] ROMÁN, 1595: «Dedicatória».
[512] ROMÁN, 1595: «Dedicatória».
[513] ROMÁN, 1595: «Dedicatória».
[514] ROMÁN, 1595: «Dedicatória».

ao contrário de D. Inês, «acceptan las dedicaciones de libros bien profanos, y que no autorizã la honestidad dela muger graue»[515].

Um atento olhar pelo elenco de dedicatários das «Vidas» por nós estudadas permitir-nos-á verificar que, para além dos grupos ou redes familiares de que atrás fizemos menção, existem outros mais, que parecem «sustentar» a produção e a edição deste tipo de literatura de espiritualidade e devota. De facto, o estudo da genealogia permitiu-nos traçar e estabelecer um cenário que poderíamos classificar como uma «rede de dedicatários», estreitamente ligados por laços familiares ou de parentesco. Vejamos alguns casos.

D. Catarina de Meneses[516], a quem Fr. Manuel das Chagas (O.C.) dedicou o *Tratado da vida, excelencias e morte do bemaventurado Santo André Curcino, bispo de Fesula, religioso da sagrada ordem de Nossa Senhora do Carmo* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1629), era mãe de D. Luísa Coutinho, condessa de Sabugal[517], dedicatária da *Vida e morte do Padre Fr. Estêvão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da província de Portugal* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1621), de Fr. Luís de Mértola (O.C.), e da tradução do *Epítome da vida apostólica e milagres de S. Thomas de Villa Nova arcebispo de Valença, exemplo de Prelados, & pay de pobres, da Ordem nosso Padre Santo Agostinho. Com um tratado da vida do veneravel P. Fr. Luis de Montoya, Mestre que foy dos nouiços em Salamanca, sendo o Glorioso S. Prior delle; & assi mais de algũs seruos de Deos que deu à Igreja assi là, como nesta Prouincia sendo Prelado della* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1629), por Fr. Duarte Pacheco (O.E.S.A.), seu primo. Por sua vez, D. Luísa Coutinho era mãe de D. Brites de Meneses, III condessa de Sabugal, e, portanto, avó de D. Margarida de Vilhena, condessa de Atouguia[518], a quem dedicou Fr. Francisco de Ara Cœli a *Norma viva de religiosas. Tratado historico e panegyrico em que se descreve a vida e acçoens da serva de Deos Leocadia da Conceição, religiosa no recolecto Mosteiro da Madre de Deos de Mõchique* (Lisboa: por Miguel Manescal, 1708). A Manuel Teles da Silva, II conde

---

515 ROMÁN, 1595: «Dedicatória».

516 D. Catarina de Meneses era filha de D. Manuel de Meneses (filho este de D. Jorge de Meneses, VI senhor de Cantanhede, e de D. Leonor Manuel) e de D. Brites de Vilhena (filha esta de João de Melo da Silva e de D. Leonor Fogaça). Casou, em primeiras núpcias, com Brás Afonso de Albuquerque, s.g., e em segundas núpcias com D. João Coutinho, alcaide-mor de Santarém e Almeirim e senhor de Alvaiázere, c.g.. Cf. SOUSA, tomo XI, 1953: 479.

517 D. Luísa Coutinho († 31-01-1639) era filha de D. João Coutinho (por alcunha *o Cavalinho*) e de D. Catarina de Meneses . Casou com D. Francisco de Castelo Branco, II conde de Sabugal (cf. ZUQUETE, vol. 3, 1989: 246). Cf. FERNANDES, 1994.

518 D. Margarida de Vilhena (c. 1650-1725) era filha de D. João de Mascarenhas e de D. Beatriz de Meneses, III condessa do Sabugal. Casou, em primeiras núpcias, com Diogo Lopes de Sousa, IV conde de Miranda, e, em segundas núpcias, com D. Luís Peregrino de Ataíde, VIII conde de Atouguia (cf. SOUSA, 1953: 331, e SOUSA, tomo IX, 1951: 257; GAYO, vol. VII: 263; ZUQUETE, vol. 2, 1989: 336).

de Vilar Maior e I marquês de Alegrete[519], casado com D. Luísa Coutinho, filha da condessa D. Brites de Meneses e de seu primeiro marido, D. Nuno Mascarenhas Costa, senhor de Palma, foram dedicadas a *Virtuosa vida e santa morte da Princeza D. Joanna, reflexoens moraes e politicas sobre sua vida e morte* (Lisboa: por Antonio Crasbeeck de Mello, 1674) e a *Historia da vida do Bemaventurado Padre S. João da Cruz primeiro carmelita descalço: reflexões sobre algumas acções da sua vida* a *Historia da vida do Bemaventurado Padre S. João da Cruz primeiro carmelita descalço: reflexões sobre algumas acções da sua vida* (Lisboa: por Miguel Manescal, 1680), ambas por D. Fernando Correia de Lacerda.

Ainda que Ignacio Stafford (S.J.) na dedicatória da *Historia de la celestial vocación, misiones apostólicas y gloriosa muerte del Padre Marcelo Franco Mastrili* (Lisboa: por Antonio Alvarez, 1639), não nos deixe pistas que nos permitam saber com exatidão quem era o dedicatário António Teles da Silva, cremos tratar-se, tendo em conta a data da obra e o facto de aquele se dirigir a este como «Capitã General», de um dos filhos de Luís da Silva, alcaide-mor e comendador de Seia na Ordem de Avis, governador da Relação do Porto, do Conselho de Estado, tendo servido durante algum tempo de mordomo-mor, padroeiro do mosteiro das Chagas de Lamego, e de D. Mariana de Lencastre, aia do príncipe D. Teodósio, filha de D. Francisco de Faro, IV senhor de Vimeiro, e de sua segunda mulher, D. Guiomar de Castro, e, portanto, tio de Manuel

[519] Manuel Teles da Silva (13-II-1641/12-IX-1709) era filho de Fernão Teles da Silva, I conde de Vilar Maior (filho este de Luís da Silva, comendador e alcaide-mor de Seia e de Moura, na Ordem de Avis, do Conselho de Estado, vedor da Real Fazenda, e de sua mulher D. Mariana de Lencastre, filha de D. Francisco de Faro, IV senhor de Vimieiro, e de sua segunda mulher, D. Guiomar de Castro) e de sua mulher D. Mariana de Mendonça. Antes da Restauração, serviu na Flandres e no Brasil. «Em 1640 foi um dos conjurados aclamadores de D. João IV e um dos que prenderam a Duquesa de Mântua, vindo a distinguir-se na Guerra da Restauração, em que tomou aos espanhóis Valverde e o castelo de Elges, atacou a Vila de São Martinho e a Aldeia do Bispo. Em Vale de la Mula derrotou-os e bateu-os de novo junto à Nave do Sabugal» (ZUQUETE, vol. 3, 1989: 529).
Manuel Teles da Silva «foi coronel aos 27 anos, comandante de um terço de ordenanças, tomou parte com valentia na tomada de Évora, depois da batalha do Ameixial. Nos dramáticos conflitos palacianos no tempo de D. Afonso VI, tomou partido pelo Infante D. Pedro, que depois o distinguiu com muitas honrarias. Foi regedor da Casa da Suplicação (1669), conselheiro de Estado e vedor da Fazenda (1672). Em 1686, foi encarregado de ir a Heidelberga buscar a princesa D. Maria Sofia de Neuburgo, filha do Eleitor Palatino, que vinha casar com D. Pedro II. Por este motivo, foi distinguido com o título de marquês de Alegrete em 19-VIII-1687». Cf. ZUQUETE, vol. 2, 1989: 222.
FERNANDES, 1994: 140, crê ser D. Mariana de Lencastre, mãe de D. Manuel Teles da Silva, a dedicatária das *Advertências espirituais para mais agradar a Deos nosso Senhor* (Lisboa: por António Alvares, 1625), de Luís Álvares de Andrade.

Teles da Silva[520]. A D. Francisca Rosa de Meneses, condessa de Vimioso[521], filha de de Manuel Teles da Silva, I marquês de Alegrete, II conde de Vilar Maior, e de sua mulher D. Luísa Coutinho, dedicou Fr. Agostinho de Santa Maria (O.S.A.) as *Rosas do Japam, cândidas açucenas, e ramalhete de fragrantes, & peregrinas flores, colhidas no Jardim da Igreja do Japão, sem que os espinhos da infidelidade, & idolatria as pudessem murchar, em as vidas das muyto Illustres Senhoras, D. Julia Nayto, D. Luzia da Cruz, ou Caraviaxi, & D. Thecla Inacia, ou Muni, & de suas companheiras, congregadas em o santo recolhimento da Imperial Cidade de Macao, corte dos Imperadores do Japam, aonde forão prezas, & padecerão pela Fè muytos tormentos em odio della; & donde forão lançadas, & desterradas para a cidade de Manila em Filippinas* (Lisboa: na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1709). João Nunes da Cunha, I conde de São Vicente[522], a quem dedicou D. Francisco Manuel de Melo a primeira parte de *El fenis de Africa, Agustino Aurelio, obispo hiponense hallado entre las inmortales cenizas de su memoria* (Lisboa: por Paulo Craesbeeck, 1648), era filho de filho de Nuno da Cunha, senhor dos morgados da Coutadinha e Landeira e restaurador da Baía nas guerras contra os holandeses (1625), e de sua mulher, D. Francisca de Lima, filha esta de D. João Gonçalves de Ataíde, IV conde de Atouguia, e de D. Maria de Castro e,

---

[520] António Teles da Silva entrou, «sendo moço, na Religião de Malta, que não professou e, posteriormente, abandonou; achou-se na restauração da Baía, em 1625; em 1635, foi Capitão-mor das naus da Índia; achou-se na aclamação de D. João IV, que o mandou por governador do Estado do Brasil com a promessa do título de conde; voltando para o reino, tendo governado durante sete anos, em 1650, perdeu-se o navio em que vinha, de que era Capitão de Mar e Guerra Álvaro de Carvalho, e dando à costa em Buarcos morreu afogado. Deixou por seu herdeiro a seu irmão Fernão Teles, instituiu umas capelas na Misericórdia de Lisboa e deixou outros legados pios. Não casou nem teve sucessão». (cf. SOUSA, 1951: 334-336).

[521] D. Francisca Rosa de Meneses casou, a 24 de Setembro de 1699, com D. Francisco de Paula de Portugal e Castro, II marquês de Valença e VII ou VIII conde de Vimioso, filho de D. Miguel de Portugal, VI ou VII conde de Vimioso, e de sua mulher Antónia de Bulhões. «A Providência ornou D. Francisca de «esclarecidas virtudes, brilhando a prudencia, e gravidade em animo pio, e devoto, com aplicação aos livros, e talento admirável» (cf. SOUSA, 1953: 464).

[522] João Nunes da Cunha (1619-1668), I conde de São Vicente, «foi deputado da Junta dos Três Estados, gentil-homem da Câmara do príncipe D. Teodósio e depois de D. Afonso VI e do príncipe-regente D. Pedro, governador da Casa de D. Teodósio, conselheiro da Guerra, conselheiro de Estado de D. Afonso VI e do príncipe-regente D. Pedro, senhor de Gestaçô, Panóias, do morgado da Coutadinha e do de Refóios, comendador de Castelejo, São Romão do Erdal e Santa Maria de Vouzela, na Ordem de Cristo, censor e presidente da Academia dos Generosos. Foi nomeado, a 11-III-1666, XXX vice-rei da Índia. Organizou uma grande armada que mandou para o estreito de Ormuz com o propósito de derrotar os árabes e tomar Mascate, empresa que falhou devido a uma tempestade violenta que dispersou a esquadra. Preparava novos empreendimentos militares quando a morte o surpreendeu». Casou com D. Isabel de Bourbon, filha de D. Luís de Lima Brito e Nogueira, II conde dos Arcos, e de sua mulher,Victoire de Cardaillac, c.g.. Cf. ZUQUETE, vol. III, 1989: 356.

portanto, irmã de D. Joana de Castro, condessa de Penaguião[523], dedicatária da *Arte de Orar* (Coimbra: por Diogo Gomes, 1630), do P^e^. Diogo Monteiro (S.J.), e tia de D. Madalena de Castro, condessa da Torre (filha de sua irmã, D. Joana de Castro, e de D. Francisco de Sá de Meneses, II conde de Penaguião)[524], a quem Pedro da Cruz Juzarte (O.C.D.) ofereceu a sua *Tresladação do veneravel Padre Fr. Estêvão da Purificação, da villa de Moura, com addiçoens espirituaes em que ocupou o tempo, maravilhas que obrou, veneração que se pode dar à sua imagem e reliquias; doze cartas a pessoas diferentes* (1662). A D. João Mascarenhas, I marquês de Fronteira e II conde da Torre[525], casado com D. Madalena de Castro, dedicou Fr. Francisco Carvalho a *Historia de la vida, muerte y milagros de fr. Juan de Dios* (Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1658), de D. Fr. António de Gouveia (O.E.S.A)[526]. João Nunes da Cunha foi pai de D. Maria Caetana da Cunha, II condessa de São Vicente, e, portanto, avô de D. Vitória de Távora[527], a quem dedicou D. Francisco Xavier do Rego a *Vida de*

---

[523] D. Joana de Castro foi dama da rainha D. Margarida de Áustria; tendo vivido em grande recolhimento, acabou santamente a 3 de Setembro de 1634. Casou a 21 de Agosto de 1617 com Francisco de Sá de Meneses, II conde de Penaguião, senhor de Sever, Pavia, Baltar e outras terras, alcaide-mor do Porto, comendador de Proença na Ordem de Cristo e de Santiago do Cacém na Ordem do mesmo Santo, camareiro-mor, «lugar que no anno de 1619, nas Cortes que ElRey D. Filippe III (IV) fez, se absteve de servir, por não ser com todas as preeminências, que a elle eraõ annexas. Delle se refere hum caso admirável, que estando em Peniche no anno de 1621 observando hum Cometa, cahio de huma janella de 35 pés de alto, sem perigar, o que elle attribuhio a huma Reliquia, que trazia no peito». Faleceu a 15 de Agosto de 1647. (cf. SOUSA, 1953: 16-17, e ZUQUETE, vol. 3, 1989: 112).

[524] D. Madalena de Castro, dama do paço, faleceu a 10 de Setembro de 1673 e era a última filha de D. Francisco de Sá de Meneses, II conde de Penaguião, camareiro-mor dos reis Filipe IV e D. João IV, senhor de Sever e alcaide-mor do Porto, e de D. Joana de Castro, filha de D. João Gonçalves de Ataíde, IV conde de Atouguia, comendador de Andufe na Ordem de Cristo, Gentil-homem de boca de Filipe II, e de D. Mariana de Castro, dama da imperatriz D. Isabel, filha de Martim Afonso de Miranda, camareiro-mor do infante Cardeal D. Henrique, alcaide-mor de Monte Agraço, e de D. Joana de Lima (cf. SOUSA, tomo IX, 1951: 258; ZUQUETE, vol. 2, 1989: 624).

[525] D. João Mascarenhas (†6/09/1681) foi I marquês de Fronteira, II conde da Torre, Senhor do Morgado de Gocharia, comendador de Santiago de Fonte-Arcada, S. Julião do Rosmaninhal, S. Nicolau de Carracedo, S. João de Castelães, S. Martinho de Cambres, etc. na Ordem de Cristo, do Conselho de Estado e Guerra, gentil-homem da Câmara do rei D. Pedro II, sendo príncipe regente, de quem foi muito favorecido, era filho de D. Fernando Mascarenhas, I conde da Torre, e de D. Maria de Noronha (filha esta de D. Luís Lobo da Silveira e de D. Joana de Lima). Era filho segundo dos primeiros condes da Torre, pois o primogénito foi assassinado por D. Diogo de Eça, em 1649 (cf. SOUSA, tomo XII--Parte I, 1953: 18).

[526] Ao conde D. João Mascarenhas foram dedicadas outras obras, tais como a de ALBORNOZ, 1667, por Miguel Manescal, que custeou a edição do livro, e a de AGUIAR, 1671.

[527] D. Vitória de Távora era filha de Miguel Carlos de Távora (filho este de D. António Luís de Távora, II conde de São João da Pesqueira, e de D. Arcângela Maria de Portugal) e de sua mulher, D. Maria Caetana da Cunha, II condessa de São Vicente (filha esta de João Nunes da Cunha e de sua mulher, D. Isabel de Bourbon). Casou com D. Rodrigo Xavier Teles de Meneses Castro e Silveira, IV conde de Unhão, filho de D. Fernão Teles de Meneses e Castro, III conde de Unhão, e de sua mulher, D. Maria

Santa Victoria, virgem e martyr portugueza, padroeira da cidade de Cordova (Lisboa: na Officina da Musica, 1721).

Por sua vez, D. Catarina Luísa de Meneses (ou de Noronha) (2.8.1657-21.10.1682), a quem dedicou Luís de Castanheda Raposo a reedição emendada da *Vida da serenissima princeza D. Joanna, filha delrey D. Affonso V, a qual viveo santamente no convento de Jesus de Aveiro* (Lisboa: por Francisco Villela, 1674), de Fr. Nicolau Dias (O.P.), era filha de D. António de Noronha, I conde de Vila Verde[528], e de D. Maria de Meneses[529], dedicatários dos *Metaphoricos exemplares da esclarecida origem, e ilustre descendência das virtudes, per euangelicas parabolas, e allegoricas figuras, com hum tratado elogíaco sobre as excelências, e grandezas da Virgem May de Deos, e Senhora nossa, tudo moralizado a reformação de costumes, & melhoramento de vida* (Lisboa: por Antonio Craesbeeck, 1661), do jesuíta Francisco Aires. Por sua vez, D. Joana Antónia de Noronha, condessa de Vale de Reis, a quem dedicou Reinerio Bocache o anónimo *Breve Compendio da vida, morte, virtudes e milagres de Sancta Isabel, sexta rainha de Portugal, e infanta de Aragão* (Lisboa: por Pedro Ferreira, 1746), era bisneta dos primeiros condes de Vila Verde[530].

Este fugaz percurso por alguns fragmentos das «virtudes» e devoções de D. Juliana de Lara e Meneses, D. Ana de Lencastre, D. Catarina de Bragança, D. Ana de Velasco, D. Cecília d' Eça, D. Inês Freire de Andrade e D. Maria Guadalupe de Lencastre e de alguns seus familiares permitiu-nos chamar a atenção para aspetos importantes (e que têm sido muito pouco valorizados pela historiografia portuguesa), relacionados com a vida espiritual e devota, que nos permitem equacionar, entre várias outras dimensões, a problemática das leituras, nomeadamente femininas, e, como já sublinhou Maria de Lurdes Correia Fernandes, a formação cultural, não apenas de clérigos e de religiosos, mas também de leigos, sobretudo da nobreza, «cujo saber, virtude

---

de Lencastre, I marquesa de Unhão (filha esta de D. Martinho Mascarenhas, IV conde de Santa Cruz, e de D. Juliana de Lencastre); c.g.. Cf. SOUSA, tomo IX, 1951: 48.

528 D. António de Noronha, I conde de Vila Verde, era filho de D. Pedro de Noronha e Sousa, IX senhor de Vila Verde, e de D. Juliana de Noronha. SOUSA, 1953: 382-383.

529 D. Maria de Meneses era filha de D. Duarte Luís de Meneses, II conde de Tarouca, e de D. Luísa de Castro. Cf. SOUSA, 1953: 382-383.

530 D. Joana Antónia de Noronha era filha de D. António de Noronha, II marquês de Angeja (filho este de D. Pedro António de Noronha, I marquês de Angeja, filho dos primeiros condes de Vila Verde, e de D. Isabel Maria Antónia de Mendonça) e de D. Luísa Josefa de Meneses (filha esta de D. João Gomes da Silva e de sua mulher, D. Joana Rosa de Meneses, IV condessa de Tarouca, e, portanto, irmã da madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus, de quem foi escrita uma «Vida», publicada em 1783). Casou com D. Lourenço Filipe Nery de Mendonça e Moura, V conde de Vale de Reis, filho de D. Nuno Manuel de Mendonça, IV conde de Vale de Reis, e de D. Leonor de Maria Antónia de Noronha (filha esta de D. Pedro António de Noronha, I marquês de Angeja, e de D. Isabel Maria Antónia de Mendonça). Cf. ZUQUETE, vol. 2, 1989: 282; vol. 3, 1989: 465.

ou poder[531] pode ser fundamental para se perceber o sucesso de certas devoções ou correntes de espiritualidade»[532], sobretudo nas últimas décadas do século XVI e na primeira metade do século XVII português, mas também a divulgação de determinados modelos de comportamento cristãos (nomeadamente femininos), entre a aristocracia, através desta literatura de recorte hagiográfico[533].

Por tudo o que expusemos, parece-nos que os casos evocados servirão, sobretudo, para mostrar a pertinência e a urgência de, no quadro da história da literatura e da história da espiritualidade, revalorizar o estudo de obras e autores (muitos deles atualmente esquecidos) e as ordens religiosas, que, por aqueles tempos, muito contribuíram para a fecundidade e a eficácia dos diálogos culturais e das práticas espirituais e devotas.

[531] Veja-se, a propósito, COVA, 1965, e DONATI, 1988.
[532] FERNANDES, 1994: 153.
[533] Para o caso espanhol, veja-se PÉREZ GARCÍA, 2011: 133-153.

CAPÍTULO IV
LEITURAS E LEITORES

O complexo mundo das leituras e leitores mereceu, nas últimas duas décadas, uma enorme atenção, no sentido em que muitos estudiosos se têm vindo a concentrar nas questões da alfabetização no Antigo Regime, nas modalidades da leitura – leitura silenciosa, leitura em voz alta – ou no tido como significativo aumento da comunidade de leitores, a partir do século XVII. Henri-Jean Martin, Roger Chartier, Guglielmo Cavallo ou Fernando Bouza Alvarez, em relação à circulação manuscrita, têm problematizado este universo, acentuando como este campo de investigação se revela altamente complexo, na medida em que ainda muito se desconhece. No âmbito das «leituras espirituais», nos séculos XVI-XVII, José Adriano de Carvalho mostrou recentemente como é difícil precisar o campo da «lectura de la literatura de espiritualidad», na medida em que esta, na perspetiva deste autor, se ocupa «no tanto de los libros publicados – la pura oferta – o los lectores previstos o deseados (destinatários) como de algunos programas generales de lectura propuestos por maestros de espiritualidad y de concretas lecturas aconsejadas a concretos lectores […].»[534]. Em todo o caso, esta ampla bibliografia tem salientado como uma das mais relevantes alterações reside, justamente, nos progressos da leitura silenciosa. No entanto, como acentua Roger Chartier, ainda antes da invenção da imprensa, este modo de leitura tinha-se difundido no mundo universitário medieval e escolástico e, posteriormente, nas cortes régias e senhoriais[535]. Durante os séculos XV e XVI, prossegue Chartier, esta prática foi conquistando cada vez mais leitores, embora se saiba, sobretudo pelos testemunhos da ficção em prosa, que a leitura em voz alta para um grupo de pessoas, muitas vezes mulheres, se continuava a fazer.[536] Efetivamente, a prática da leitura silenciosa não só potenciou uma profunda transformação do trabalho

[534] CARVALHO, 2007: 18-19. De entre uma vasta bibliografia sobre a história da leitura, permitimo-nos remeter para: CHEVALIER, 1976; CHARTIER, vol. 3, 1990: 113-161; BOUZA ÁLVAREZ, 1992; CAVALLO & CHARTIER (dir.), 1997; CHARTIER, 1997; CASTILLO GÓMEZ (coord.), 2002; INFANTES, et al. (coord.), 2003; BARBIER, 2006.

[535] CHARTIER, 2003: 142.

[536] CHARTIER, 2003: 142.

intelectual, como também permitiu uma «piedade mais pessoal, uma devoção mais privada, uma outra relação com o sagrado»[537].Porém, como sublinha Roger Chartier, «la forma "moderna" de la lectura en silencio y en soledad no borró, inclusive para los letrados, las prácticas más antíguas que ligaban el texto y la voz»[538].

Obviamente, como vários autores têm sublinhado, a invenção da imprensa facilitou a multiplicação do número de exemplares das obras, as edições em formatos mais reduzidos e as traduções em línguas vulgares e acabou por permitir a divulgação dos textos clássicos para além dos meios «eruditos». Sabe-se, no entanto, que o apreço pelo manuscrito continuou pelo século XVII[539] e que os leitores letrados e eruditos

---

[537] CHARTIER, 1990: 126-129. PRIETO BERNABÉ, 1999: 315, defende que este tipo de leitura em silêncio, solitária ou não, já se praticava desde a Idade Média: entre os séculos VIII e XI, nos *scriptoria* monásticos, e durante os séculos XII, XIII e XIV, no mundo universitário e escolástico, este modo de leitura era o mais comum entre os seus indivíduos. No século XV, esta forma de leitura foi, paulatinamente, convertendo-se na mais habitual, pelo menos para os leitores familiarizados com as letras.

[538] CHARTIER, 2003: 143. Veja-se também FRENK, 1984: 235-240, e 2003: 151-158.

[539] Veja-se as afirmações de D. Vicente Nogueira para o marquês de Niza, na recente publicação de SERAFIM, 2011: «O Cardeal Espada com ser de humilíssimo nacimento tem caprichos e bizarrias como se fora de grande estirpe. E tem todos os escreventes de Roma a copiar-lhe tudo quanto há bom, escrito de mão, e de que não pode haver os originais. E por não destruir ignorantemente (como Filipe 2º os livros do Escurial fazendo-os dourar e cortar a margem e inda a leitura) tem feito ũas nobilíssimas estantes pegadas nas paredes e forradas para não serem húmidas, douradas e com grandes galantarias» (D. Vicente Nogueira para o Marquês de Niza, Roma, 2 de Fevereiro de 1647, in SERAFIM, 2011: 83); e do marquês de Niza para D. Vicente Nogueira: «E como eu não tenho grande gosto de andar por as ruas, nem as fontes me dão lugar, todo o entertenimento me é necessário para passar em casa sendo os dias tão grandes como são. Mas confesso a V. M. que estão estas minhas casas tão fremosas e tão bastantemente adereçadas para o lugar, que pouco me lembra o andar por ele. E depois que cheguei tenho continuadamente três homens a copiar-me papéis de mão, porque me empresta Dom António da Cunha todos os que foram de seu tio Dom Rodrigo. Este moço, Dom António, é muito bem entendido. Sabe muito bem o italiano e é muito gentil poeta» (Marquês de Niza para D. Vicente Nogueira, Lisboa, 29 de Junho de 1649, in SERAFIM, 2011: 254); «A minha tenção é que o Senhor D. Vicente seja o bibliotecário e senhor da livraria do Marquês de Niza, sem embargo de entender que não serei também afortunado que haja de ver V. M. em Lisboa e para o interim não acabo de achar ũa pessoa de meu gosto, porque de tudo cá temos falta e curiosidade muita. Dom António da Cunha, sobrinho e herdeiro do Arcebispo D. Rodrigo, filho do seu irmão – o da Índia – que é um fidalgo mancebo de muitas partes, se me tem ofrecido com Francisco de Melo pera me porem em ordem os livros, e lhes hei-de aceitar o ofrecimento. E agora trago três homens a copiar livros e papéis de mão, e me acabaram dois livros de cavalarias de D. Gonçalo Coutinho, e eu tinha já o primeiro e, sendo muito bons, não chegam aos de minha mãe» (Marquês de Niza para D. Vicente Nogueira, Lisboa, 12 de Setembro de 1649, in SERAFIM, 2011: 276); «O teatro genelógico que V. M. me mandou – e que não pudemos achar a 5ª parte – tem aqui Luís de Sousa, filho 2º do Conde de Miranda, a quem ficaram os livros de seu pai que não são manuscritos. E porque esses ficaram ao Conde, que me emprestou o de D. António de Lima – que estou copiando. Esta somana me deu o Senhor de Belas o cancioneiro antigo de Portugal que se não achava, e o de Castela tinha achado em outra parte. Mais, me deu de mão as obras de Dom Manuel de Portugal. E o geral de S. Bernardo me deu a Crónica de Cister e a 4ª parte de Fr. António Brandão, livros que já se nam acham. E o que me custa muito é o copiar papéis de mão. Mas já que me

permaneceram fiéis ao manuscrito, de larga difusão praticamente até ao início do século XVIII. Chartier defende a ideia de que, na realidade, foram os leitores das camadas «populares», que não pertenciam aos círculos letrados, mas que participavam plenamente na cultura tradicional oral, visual e gestual, que constituíram o novo público das inovações editoriais oferecidas pela imprensa[540].

Porém, a «apropriação» e a leitura dos mesmos textos por camadas distintas da sociedade coloca-nos perante um outro problema que tem a ver com o acesso a estes. Os estudos de que dispomos sobre a alfabetização dos distintos estratos sociais na Época Moderna continuam a ser relativamente escassos. Mesmo assim, parece-nos possível afirmar, tal como uma ampla biografia o fez, que, de uma forma geral, existia um nível de alfabetização baixo[541]. Aliás, como alguns autores sublinharam, não é por acaso que, desde a Idade Média, se vinha divulgando o tópico da nobreza iletrada[542], assim como se teciam acérrimas críticas aos sacerdotes e religiosos que ou não sabiam ler, ou então fingiam que liam os textos litúrgicos[543]. No entanto, a partir do século XV, assistimos a um incremento da procura da aprendizagem da leitura, que se prende com a difusão da imprensa, o comércio ultramarino e o desenvolvimento do uso da língua portuguesa na escrita quotidiana[544]. Porém, apesar de, a partir dos

---

meti nisto de livraria hei-de levá-lo ao cabo. E tenho até hoje 3000. E para acomodar mais nesta casa e não fazer outro andaime. E Dom Pedro de Lencastro, filho do Duque de Aveiro, me disse ontem que tinha 700 volumes, que para o nosso lugar é grande cópia.» (Marquês de Niza para D. Vicente Nogueira, Lisboa, 17 de Dezembro de 1649, in SERAFIM, 2011: 312); «Certo estou se não decuidará V. M. dos retratos porque V. M. a nada sabe faltar, e de João de Barros – que V. M. me aponta está em a livraria do condestable – não sei eu como o possa mandar copia» (Marquês de Niza para D. Vicente Nogueira, Lisboa, 19 de Junho de 1651, in SERAFIM, 2011: 409). Agradecemos à Prof. Doutora Zulmira C. Santos e ao Doutor João Carlos Serafim a indicação destas referências bibliográficas.

[540] Segundo CHARTIER, 2003: 149, «este quiasmo fundamenta la ambigüedad de la "modernidade" de los lectores del Siglo de Oro, ya que es una "modernidad" que, en maneras diversas, siempre enlaza herencias y novidades». Veja-se também MARQUILHAS, 1997: 49); CHARTIER, 1997: 20.

[541] Veja-se SILVA, 1993: 101-121, e GOUVEIA, 1998: 11-44. Cf. também CHARTIER, 1990: 113-161. Para o caso espanhol, veja-se SOUBEYROUX, 1998: 231-254, e VIÑAO FRAGO, 1999: 39-84. Por sua vez, MARQUILHAS, 2000: 309, realça «a ideia de um dinamismo inerente às práticas sociais de leitura e escrita no Portugal de Seiscentos, que se não poderia prever a partir da ideia feita sobre um analfabetismo generalizado a caracterizar aquela sociedade. Pressionados por condições adversas – encarcerados, emigrados, revoltados, doentes, rejeitados, temerosos … – os sujeitos privados (mesmo o homem comum, mesmo a mulher, presumível analfabeta) recorreram à epistolografia, conceberam pasquins e copiaram fórmulas mágicas como modo de agirem contra a mesma adversidade. Da escrita, um instrumento que vinha sendo melhorado pelas instituições com vista ao exercício racional do poder, apropriavam-se indivíduos de diferentes estratos sociais, esforçando-se por intervir num quotidiano que viria a ser surpreendido pela vigilância inquisitorial e que quedaria testemunhado graças ao zelo arquivístico daquela instituição».

[542] Veja-se RUSSELL, 1978a: 207-239.

[543] Cf. GOUVEIA, 1998: 16-17.

[544] Cf. GOUVEIA, 1998: 16-17.

finais do século XV e durante o século XVI, se terem multiplicado as escolas de primeiras letras, a verdade é que não se implantou, tanto quanto a bibliografia nesta área tem apresentado como resultados da investigação, nenhum sistema de ensino com metodologias comuns que se estendesse a todo o reino[545].

No âmbito deste estudo, interessa-nos, particularmente, tal como já sublinharam Maria de Lurdes Correia Fernandes e José Adriano de Carvalho[546], conhecer a amplitude e a dimensão de leituras efetivamente testemunhadas, de molde a «perceber» o «efeito» e os públicos deste tipo de obras, pois que a sua publicação não permite concluir, por si só, se as obras circulavam e eram efetivamente lidas. Comecemos por relembrar o exemplo de alguns autores que, entre os séculos XVI e XVII, vinham concentrando esforços no sentido de convocar o público-consumidor de obras à leitura de «Vidas» edificantes e devotas.

O jesuíta Francisco de Ribera, no prólogo de *La vida de la Madre Teresa de Iesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas* (Salamanca: en casa de Pedro Lasso, 1590), elogiou também o proveito que oferecia a leitura de «Vidas» de santos:

> *El escrevir las vidas de los sanctos que gozan de Dios en el cielo, fue sempre vn trabajo de tanto entretenimineto y gusto para los sanctos que vivuian en la tierra, que muy de buena gana se emplearon en el, no solo los que estauã mas desocupados, sino aũ aquellos tambien que teniendo grauissimas ocupaciones, o del gouierno eclesiástico, o decomunicar al mundo la luz que de Christo recebian en los libros que escreuiã sobre la sagrada escritura, apenas parecia posible auerles de quedar tiempo para outra cosa*[547].

Já no século XVII, São Francisco de Sales não se eximiu da sua função de arauto da leitura proveitosa das «Vidas» de santos:

> *Lisez aussi les histoires et vies des saints, èsquelles comme dans un miroir vous verrez le portrait de la vie chrétienne, et accomodez leurs actions à votre profit selon votre vacation. Car bien que beaucoup des actions des saints ne soient pas absolument imitables par ceux qui vivent emmi le monde, si est-ce que toutes peuvent être suivies ou de près ou de loin: la solitude de saint Paul premier ermite est imitée en vos retraites spirituelles et réelles, desquelles nous parlerons et avons parlé ci-dessus; l'extrême pauvreté de saint François, par les pratiques de la pauvreté telles que nous les marquerons, et ainsi des autres. Il est vrai qu'il y a certaines histoires qui donnent plus de lumière pour la conduite de notre vie que d'autres: comme la Vie de la bienheureuse Mère Thérèse laquelle est admirable pour cela, les Vies des premiers Jésuites, celle de saint Charles Borromée archevêque de Milan, de saint Louis, de saint Bernard, les Chroniques de saint François, et autres pareilles. Il y en a d'autres, comme celle*

---

545 Cf. GOUVEIA, 1998: 17-20.

546 FERNANDES, 1994: 134; CARVALHO, 2007: 11-20.

547 RIBERA, 1590: «Prologo en que se trata de los prouechos que traen las vidas de los sanctos, y de lo que en este libro se a de tratar».

> *de sainte Marie Égyptienne, de saint Siméon Stylite, des deux saintes Catherine, de Sienne et de Gennes, de saint Angèle et autres telles, lesquelles ne laissent pas néanmoins de donner un grand goût du saint amour de Dieu*[548].

O jesuíta João Cardim, nas cartas «espirituais» que dirigiu à sua irmã, a madre Isabel de São Francisco, religiosa no convento de Jesus de Viana do Alentejo, da Ordem de São Jerónimo, incluídas pelo P.e Sebastião de Abreu (S.J.), na «Vida» daquele jesuíta, aconselhava-lhe a leitura do «livro da Santa Chaves»[549] e o «livro do Beato Gonzaga»[550].

Em Portugal, pela mesma época, o franciscano Fr. António das Chagas aconselhava, nas suas «Cartas», a leitura das «Vidas» de santos. Esta orientação encontra-se bem expressa neste trecho de uma das missivas daquele religioso:

> *Tendo V. M. retiro, convém que ao menos tenha tres horas de oração, duas de lição espiritual, e esta seja conforme a oração que tiver. Se a oração é nos Novissimos, importa que do mesmo seja a lição; se he da vida de Christo, que a lição seja do mesmo, e para mais recreação leya as vidas de alguns santos ou santas, especialmente daquelas que deve, ou intenta imitar…*[551].

Em uma outra carta, sem indicação de data e nem lugar, dirigida a uma madre clarissa, Fr. António das Chagas recomendava-lhe que continuasse «os exercicios» e que lesse «as vidas dos santos» e usasse «do espiritual recreio dos livros que tratam de Deus»[552]. E escrevendo, em data incerta, a uma outra religiosa, aconselhava: «O tempo, que puder ter para se divertir, leia, e leia vidas de santos, ou o *Combate Espiritual*, ou o *Amor de Deus* de S. Francisco de Sales, ou o Padre Puente»[553].

Fr. António da Purificação, no undécimo capítulo do prólogo da primeira parte da sua *Chronica da antiquíssima Provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de S. Agostinho Bispo de Hipponia, & principal Doutor da Igreja* (Lisboa: por Manoel da Sylva, 1642), defendeu também a «grande utilidade, que traz consigo a lição das Historias eclesiásticas, & vidas dos Sanctos»:

> *Qualquer Historia, como seja licita, he de grãde proveito para o que a lé; porque sem se mouer de hum lugar, em poucas horas de lição se faz presente aos seculos passados, em*

---

548 Seguimos a seguinte edição: SALES, S. Francisco de – *Introduction à la Vie Dévote*, 1931: 119-120.

549 ABREU, 1659: 72. O P.e João Cardim está, certamente, a referir-se à «Vida» de Margarida de Chaves, venerável matrona da ilha de São Miguel, escrita por Fr. Brás Soares, e editada em Roma, em 1612.

550 Será, certamente, a *Vida do beato Luiz Gonzaga da Companhia de* Iesu, escrita por Virgilio Cepari (S.J.), traduzida do italiano para português pelo P.e Jerónimo Álvares (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1610).

551 CHAGAS, 2000.

552 CHAGAS, 2000: 109, carta XXI.

553 CHAGAS, 2000: 144-145, carta XLV.

que não viueo, & toma noticia pera os futuros, em que não viue, & estão em Portugal, sabe o que se passa em diversas partes do mundo, aonde nunca foy, nem espera ir (…). Por esta razão podemos dizer, que a Historia he hum retrato da eternidade, hũ reparo da mortalidade humana, e hũa recompensa da breuidade desta uida mortal, que viuemos; e finalmente hum rico, & seguro deposito de experiencia, que he o principio e fundamento de quanto sabemos. E esta he a causa, porque as Respublicas bem governadas tem tanto cuidado de mandar pôr em memoria os feitos mais notaveis de seus naturaes, pera que siruão de regra, & exemplo aos futuros. Iá em tempos antigos os Chaldeos tiuerão pera este fim deputados os seus sacerdotes: os Egypcios os seus Magos: os Hebreos os setenta velhos Zanendriz: & os Romanos o seu Pontifice maximo, a cuja conta estaua mandar escrever as cousas memoraueis, que cada anno acontecião. E as nações barbaras, que não tinhão noticia de letras, em suas rudes cantigas, & representações publicas perpetuauão as façanhas de seus mayores; & deste modo as escreuião nas memorias de seus filhos, pera que eles as ensinassem a seus ascendentes, & lhes seruissem de espelho, em que se vissem (…). Mas posto que esta prerogatiua seja cõmũ a toda a Historia honesta, comtudo mais perfeitamente se acha na historia ecclesiastica, & da vida dos sanctos, & varões ilustres em virtude. Porque aqui se conhece a instituição, & cõtinuação da Igreja Catholica, aqui se vem retratados ao viuo os passos por onde se caminha pera o Ceo, os ardiz, & estratagemas, que o inimigo do género humano arma cada dia aos justos na entrada estreita das virtudes, as armas visiueis, & inuisiueis, com que hũs o vencem, & triumpham delle, & os atalhos, por onde muitos se perdem para sempre. Aqui acha o deuoto Christão sanctos exemplos (…)& a este proposito temos hum bèm notauel em N. P. S. Agostinho, o qual se refere no liuro 8 das suas Confissões cap. 8 que ouuindo a Poticiano caualleiro Carthaginez a vida de S. Antão Abbade, & as grandes marauilhas, que se dizião dos Monges do Egypto, assi se abrazou em desejos de os imitar, que logo rompeo nestas palavras 'Que padecemos? Que he isto, que temos ouuindo? Leuantãose os idiotas, & roubão o Ceo, & nòs com nossas doutrinas sem coração, andamos enuoluidos em carne, & sangue? Por ventura auemos vergonha de os seguir, porque nos vão adiante? E não he mayor vergonha não os seguir?' E depois conhecendo quam grande proveito traz a lição das vidas dos sanctos, tanto que se fez Catechumeno, diz nas mesmas Confissões liuro 9, cap. 2 estas palauras 'Tinhéis vòs Senhor, asseteado nosso coração com uossa charidade, & trazíamos vossas palauras impressas em nossas entranhas, & os exemplos dos vossos seruos, os quaes vós tínheis feito de escuros claros, & de mortos viuos, os quaes juntos no seyo de nosso pensamento queimauão, & consumião nossa graue preguiça, pera que não cahissemos no profundo, & nos encẽdião valerosamente, pera que todo o assopro da contradição, que da língua enganosa sahia, antes nos acendesse, que apagasse nosso desejo'. Pois se tanta he a vtilidade, que trazem os exemplos dos Sanctos, como hum varão tam ilustre, como hum Agostinho com elle se moueo a ser hum claríssimo da Igreja; quem poderá auer, que não estime muito os liuros das vidas dos Sanctos, pera buscar nelles, como em hum perfeito, & douto medico, todo o género de receitas pera qualquer enfermidade de sua alma? Assi o faz todo o Christão deuoto, & espiritual, que quer aproveitar no caminho de virtude[554].

[554] PURIFICAÇÃO, 1642: 27r-28r.

A avaliarmos pelo número de edições e, sobretudo, de reedições de hagiografias e biografias devotas, estes subgéneros narrativos parecem ter conhecido um significativo sucesso (ainda que marcado por alguns altos e baixos). De facto, a imprensa potenciou a difusão deste tipo de obras, assim como a tradução, primeiramente, do latim, e, posteriormente, das línguas vernáculas europeias, tais como o espanhol, o francês ou o italiano, para o português, o que permitiu que a sua leitura se tornasse mais acessível a um número cada vez mais alargado de leitores ou, pelo menos, de consumidores. Mas é também importante notar que o impulso que foi dado pela ofensiva pós-tridentina à produção desta literatura de espiritualidade ou, pelo menos, de devoção, não pode ser dissociado de uma tentativa de substituição dos livros de cavalarias, das novelas amorosas e das comédias por aquela, considerada edificante, didática e verdadeira.

Com efeito, como já foi sublinhado por Maria de Lurdes Correia Fernandes, muitos eram os autores (e não apenas hagiógrafos ou biógrafos) que vinham insistindo na importância da leitura, sobretudo por parte dos jovens e das mulheres, de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas, as quais se esperava que alimentassem o gosto (sobretudo juvenil) pelo maravilhoso e pela heroicidade, tentando impô-las como uma espécie de literatura de substituição – ou, talvez melhor, alternativa – face aos modelos cavaleirescos.

De facto, é bem conhecido o já tópico exemplo de Santa Teresa de Jesus enquanto leitora, na infância, de livros de cavalaria. Na sua autobiografia, referindo-se aos seus primeiros anos, Santa Teresa de Jesus afirma que seu pai era «afeiçoado a ler bons livros e assim os tinha em vernáculo para que seus filhos os lessem», acrescentando que, com a idade de sete anos e na companhia de seu irmão Rodrigo, liam «Vidas» de santos e combinavam «ir a terra de mouros, esmolando por amor de Deus», para que lá os decapitassem[555]. Mais adiante, revela que a mãe era «afeiçoada a livros de cavalaria», mas «não tomou esse passatempo tão mal» como ela, «pois com isso não deixava o trabalho», e confessa o seguinte:

> *Isto pesava tanto a meu pai, que era preciso andar com cuidado para que não o visse. Comecei a ficar com o costume de os ler; e aquela pequena falta que nela via fez resfriar os desejos em mim e faltar no demais. Não me parecia mal o gastar muitas horas do dia em tão vão exercício, embora às escondidas de meu pai. Era tão em excesso o que nisto me embebia que, se não tivesse livro novo, não tinha – a meu parecer – contentamento*[556].

[555] SANTA TERESA DE JESUS, s.d.: 30-31.
[556] SANTA TERESA DE JESUS, s.d.: 33.

Também Santo Inácio de Loyola foi, na sua juventude, um fervoroso leitor de «libros mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías»[557]. No período de convalescença passado no hospital, na sequência dos ferimentos que sofreu por ocasião da batalha de Pamplona, «pidió que le diesen algunos dellos para passar el tiempo; mas en aquella casa no se halló ninguno de los que el solía ler, y así le dieron un *Vita Christi* y un libro de la vida de los santos en romance»[558]. Começando a ler estes textos, o «futuro santo» «se paraba a pensar, razonando consigo: – Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? – Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose sempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando proponía, le parecia hallar en sí facilidade de ponerlas en obra. Mas todo su discurso era decir consigo: -Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer»[559]. Deste modo, Santo Inácio (à semelhança de tantos outros casos paradigmáticos de arrependimento, como o de São Paulo, Santa Maria Madalena ou Santo Agostinho) mudou o rumo da sua vida, maravilhado pelo exemplo de outros santos, legados pelos textos hagiográficos.

A título de exemplo, poderíamos referir o caso da beata Maria da Encarnação (1565-1618), mais conhecida como Madame Acarie[560], que, já no estado de casada, entre «pios, e fervorosos exercicios» espirituais e devotos, «cedeu à tentação» da leitura de livros profanos, pois

> *lhe deo huma sua amiga muito mundana um Romance para ella ler: como era aplicada, e curiosa, principiou a gostar daquele livro, e insensivelmente se foi entibiando seu espirito, efeito funesto, e ordinario de semelhante lição. Percebendo porém seu piedoso marido [Pierre Acarie, senhor de Montbrand e Roucennay] huma tal mudança no coração de sua esposa, e conhecendo a causa, procurou introduzir-lhe muitos livros de devoção, com os quaes tornou logo ao seu antigo fervor*[561].

De facto, em várias hagiografias, são, sobretudo, os livros de cavalarias que aparecem classificados como tentações a um itinerário que ruma à perfeição cristã: neste sentido, o abandono da sua leitura e a sua substituição pela de outras obras devotas ou de espiritualidade são as etapas que devem ser percorridas neste caminho cristão. É, com efeito, este o paradigma que D. Francisco de Miranda Henriques, bispo de Évora e inquisidor, aplica ao escrever a «Vida» de sua sobrinha, D. Violante

---

[557] LOYOLA, 1963: 91.

[558] LOYOLA, 1963: 91.

[559] LOYOLA, 1963: 91-92.

[560] O seu nome de batismo foi Bárbara de Avrillot, filha de Nicholas Avrillot, «senhor de Champlastreux, conselheiro do rei de França, cavaleiro da rainha de Navarra», e de Marie de Huillier.

[561] MOIRANI, 1792: 14-15.

Henriques. Atentemos no modo como este biógrafo justifica a leitura, por parte de sua sobrinha, dos livros profanos:

> *Com estes ardis parece queria o diabo tentar a Dona Vilante nos principios de sua mocidade euendo que era forte apraça, que queria combater, uzou do ardil de (…) a inclinar a ler liuros de comedias, as quaes ella lia com tanto sentido que tomaua de memoria muitos compridos ditos, & depois com seu Irmão, & entre as criadas de caza os representaua, com tanta vileza, como se ella fosse muito versada naquele officio, & tanto se daua à leitura destes liuros & de outros bem inuteys de caualarias, que não faltou quem, consentimento disto, lho reprendesse. Aoque ella respondia que não sendo aquilo peccado, tinha gosto de o fazer. Quasi mostrando que so pera hũa imperfeiçam ou ociosidade podia o diabo fazer tiro a hum coração tão fortificado. E como as couzas pelo seu contrario se conheção melhor, quis nosso senhor que esta sua serva, gastasse os primeiros annos de sua mocidade na vaydade de ler estes liuros para que despois com aleitura dos bons, conhecesse milhor seu erro, & colhesse o fruito que ao adiante se dirá*[562].

É bastante significativo que, em muitos dos textos que têm como público-alvo leigos, nomeadamente jovens ou mulheres, a valorização das «Vidas» de santos e das «Vidas» devotas quase sempre se apresenta como modo e meio de substituição das leituras de obras profanas que vinham deleitando um grande número de leitores (não só masculinos, como também femininos)[563] por aqueles tempos.

A leitura de novelas, por parte de crianças e jovens, é criticada por alguns autores, como, por exemplo, Marcos Bravo de la Serna, no seu *Espejo de juventud moral, politico, y christiano* (Madrid: Marco de Espinosa y Arteaga, 1674):

> *Otras lecturas condena más perjudiciales a los juveniles años mi conocimineto, que comúnmente llamamos de novelas, cuya ficción de lances excitan a las ideas del que las busca para penetrar lo que hasta allí no llegó a percibir el discurso, concebidas ls especies del caso provocan a empresas amorosas….*[564].

Tentando determinar o tipo de obras que constituiriam a biblioteca ideal de uma criança nobre no Século de Ouro, Nieves Baranda afirma que «el primer lugar, ampliamente destacados, lo ocupan los libros devotos o la sagrada escritura, que son aptos para los niños y las niñas, sobre todo para éstas, pues es casi la única materia que pueden leer o escuchar. Se admite, en segundo puesto e solo apta para caballeritos, la historia, concretada en los grandes hechos de los proprios antepasados o de los

---

[562] HENRIQUES, Francisco de Miranda – *Vida, & morte da Madre Soror Vilante de Iesus Maria, Religiosa em o Conuento da Madre de Deos em Lisboa. Anno 1658* – B.N.L., COD. 9895, fols. 17 r-17 v.

[563] Sobre este assunto, veja-se: MARÍN PINA, 1991: 129-148; COPELLO, 1994 : 365-379.

[564] BRAVO DE LA SERNA, 1674: 257-258.

antiguos héroes, com el fin de provocar la emulación y fomentar el espíritu militar que la patria necesitaba, según diversas quejas»[565].

As críticas às leituras das obras profanas, principalmente aos livros de cavalarias, mas também à prosa de ficção em geral, têm concentrado a atenção de uma ampla bibliografia, que tem ampliado ou precisado a conhecida referência de Menéndez Pelayo, mostrando o duplo alcance de tais «críticas» que se projetam não apenas sobre a dimensão moralizante, mas também acolhem a vertente humanista, no sentido da menor valorização literária face aos cânones da época[566].

Em todo o caso, como sublinha Maria de Lurdes Correia Fernandes, a insistência no ensino e na aprendizagem da doutrina cristã, valorizados, principalmente, no âmbito da educação da infância e da puerícia, «foi cedendo um lugar cada vez maior, à medida do crescimento do jovem e das suas capacidades intelectuais, ao conhecimento mais aprofundado das "letras sagradas", a começar por alguns textos bíblicos, por contraposição às "fabulas y poesias" que os iniciavam nas "letras humanas"»[567]. Neste sentido, o franciscano Juan de Pineda, no terceiro volume dos seus *Dialogos Familiares de la Agricultura Cristiana*, defende que a «nuestro mozuelo, que ya supongo que anda en el ejercicio de las primeras letras (…) les den a ler libros de virtuosa doctrina y de historias de personas ejemplares, pues como oímos nos aficionamos»[568]. Deste modo, argumenta Maria de Lurdes Correia Fernandes, a consideração do bom e útil exemplo que poderiam constituir as histórias das «personas ejemplares», na esteira dos clássicos, era reforçada pela difusão e valorização das «Vidas» de santos, beatos, veneráveis ou homens e mulheres «ilustres em virtude» e de outros textos devotos que a segunda metade do século XVII e o século XVIII iriam ver multiplicar-se[569]. Assim, por isso mesmo, o jesuíta Gaspar de Astete, na primeira parte da *Institucion y Guia de la Juventud Christiana* (Burgos: en casa de Philippe de Iunta, 1592), logo depois de alertar para os perigos da vida mundana, principalmente da afeição pelas «coplas lasciuas, y libros deshonestos, que se leen

---

565 BARANDA, 1996: 136-137. Sobre o conceito de literatura infantil e quais os tipos de obras que poderiam integrá-lo, nos séculos XVI e XVII, veja-se BARANDA, 1993: 25-34.

566 MENÉNDEZ PELAYO, 1962: 440-447 (sobre esta questão v. GUTTIÉRREZ SÉBASTIAN & RODRIGUEZ GUTIÉRREZ (ed.), 2007). A bibliografia sobre as apreciações críticas é ampla e tem recebido contributos importantes como os de MARÍN PINA, 2005: 309-340; —, 2005: 38-47; FERNANDES, 1995: 386. Todavia, «o tom não foi o mesmo para os livros "amorosos" e para as comédias e representações, uma vez que a polémica foi mais viva e multifacetada neste último caso, (…) enquanto os primeiros foram sendo objecto de uma quase unânime condenação, não sendo fácil encontrarem-se, neste tipo de obras, advogados em seu favor.» (cf. FERNANDES, 1995: 386). V. ainda CÁTEDRA & ROJO, 2004: 109-182; GARRIDO DOMINGUEZ, 2007: 140-143; SANTOS, 2012: nota (1).

567 FERNANDES, 1995: 386-387.

568 PINEDA, vol. III, 1963: 118, apud FERNANDES, 1995: 387.

569 FERNANDES, 1995: 387.

a solas, o que se escriuen, o cantan»[570], insistia e apelava à leitura e à imitação da vida de Cristo[571]. Este religioso jesuíta, no seu *Del gouierno de la família, y estado del matrimonio, donde se trata, de como se han de auer los casados con sus mugeres, y los padres con sus hijos, y los señores con sus criados* (Valladolid: por Alonso de Veja, 1598), recomenda ao «Pai de famílias» que, entre as «cosas necessárias» que deveria ensinar ao filho, estivesse a leitura de «algunas historias de sanctos o otros libros», o falar das «cosas de Dios» ou a ocupação «en cosas semejantes, hasta que con su bendicion vaya cada vno a su officio»[572].

Deste modo, estas leituras eram vistas e apresentadas como importantíssimos instrumentos auxiliares no âmbito da educação religiosa e moral dos jovens, «contribuindo, enquanto "honesto exercício", para evitar o ócio e cultivar as virtudes cristãs, contrariamente a algumas representações e comédias ou outras "recreações" do gosto dos jovens, cujos «perigos» vários alguns autores não se cansaram de enunciar»[573]. Aliás, as «Vidas» de santos eram uma das leituras que, de acordo com a *Ratio Studiorum*, os professores das classes inferiores dos colégios da Companhia de Jesus deveriam recomendar aos seus alunos[574].

Como parece óbvio, esta questão encontra o seu cerne na problemática das leituras femininas, estudada, nos últimos anos, por uma vasta bibliografia[575], que tem vindo a salientar a sua importância. Como realçou Maria de Lurdes Correia Fernandes, os critérios estabelecidos por São Jerónimo, em particular na *Carta a Eustóquia,* ao nível da fixação de um conjunto de leituras selecionadas, consideradas básicas na moldura da formação feminina, mantiveram-se perenes[576] e, apesar dos diferentes tempos e contextos, continuaram a ser ventilados por humanistas, como Erasmo ou Juan Luis Vives, e a ditar as orientações dominantes, estimulando um já longo debate, na esteira da "Querelle des Femmes", em que se discutia, entre vários outros aspetos, o acesso da mulher a certos textos, nomeadamente os livros de cavalarias e as novelas amorosas[577].

---

570 ASTETE, 1592: 82v.
571 ASTETE, 1592: 86v.-90v.
572 ASTETE, 1592: 24 apud FERNANDES, 1995: 387.
573 FERNANDES, 1995: 388.
574 GIL (ed.), 1992: 191.
575 MARÍN PINA, 2005: 309-340; CÁTEDRA & ROJO, 2004: 109-182.
576 FERNANDES, 1995: 119.
577 FERNANDES, 1995: 119; TIPPELSKIRCH, 2011: 180. Leia-se também SANTOS, 2012: 79-109; BARANDA LETURIO, 2005: 17-33, 35-64. Apesar de muitos esgrimirem argumentos, sobretudo de natureza misógina, no que respeitava à leitura feminina de novelas amorosas, não deixa de ser curioso notar, como fez GARCÍA GUAL, 1988: 57-58, que, desde os seus alvores, aquelas eram muito especialmente direcionadas para um público feminino.

Ao longo dos séculos XVI e XVII, foi sendo elaborada uma «prassi della lettura ideale femminile – pensata per lo più da uomini – si inserisce nella cornice di un tentativo di regolamentazione crescente di tutte le relazioni sociali, e dunque anche della vita delle donne, che caratterizza il periodo sucessivo al Concilio di Trento»[578]. Convirá lembrar que a condenação dos livros de cavalarias e das novelas amorosas só atingiu um tom efetivamente polémico no século XVI, não só pela mão dos autores humanistas, que a transformaram num tópico de sustento às suas críticas aos «bárbaros» e às suas novas propostas educativas, como atrás sublinhámos, mas também de teólogos e moralistas, conscientes do poder da imprensa na difusão de livros e de leituras «deleitáveis» e «pouco recomendáveis», que se afiguravam, assim, inimigos à reforma e moralização dos «costumes»[579]. Neste sentido, é incontornável o contributo de Juan Luis Vives, cuja reprovação na *Institutio Foeminae Christianae*[580] e no *De Disciplinis* é conhecida [581]. Juan Luis Vives, nos primeiros capítulos do «Livro I» da sua *Institutio Foeminae Christianae*, traça o programa de educação da donzela nos seus primeiros anos: nos seus passatempos não tomarão parte os rapazes; divertir-se-á apenas com jogos que lhe possam ser proveitosos; as suas atividades estarão relacionadas com a edificação espiritual e o governo da casa; ao mesmo tempo, aprenderá a fiar, bordar, cozinhar, nunca devendo estar ociosa, pois, como é fraca de condição, o demónio tenta-a facilmente em tais ocasiões. Vives defende também que a donzela deve limitar-se exclusivamente «a la parte de la Filosofia que se refiere a la formación y mejoramiento de las costumbres»[582] e estabelece o elenco dos autores e obras que esta deve ler (os *Evangelhos*, os *Actos dos Apóstolos*, as *Epístolas*, os livros históricos e morais do Antigo Testamento, São Cipriano, São Jerónimo, Santo Agostinho, Santo Ambrósio, São João Crisóstomo, Santo Hilário, São Gregório, Boécio, São Fulgêncio, Tertuliano, Platão, Cícero, Séneca), assim como o das obra que lhe estão proibidas (os livros de cavalarias, a *Celestina*, o *Cárcel de amor*, o *Decameron*, etc.)[583]. A biblio-

[578] TIPPELSKIRCH, 2011: 180.

[579] FERNANDES, 1995: 121.

[580] Editada em 1524 e dedicada à rainha Catarina de Aragão, primeira mulher de Henrique VIII de Inglaterra. Utilizamos a edição incluída em: VIVES, 1992.

[581] MORENO GALLEGO, 2006: 406-415.

[582] VARELA, 1983: 44.

[583] VIVES, 1992: 1001-1005. A propósito desta obra, VARELA, 1983: 45, faz esta «radical» afirmação: «Esta mujer definida en abstracto y producto luego de la educación recibida y, sobre todo, de la persecución de ciertas mujeres de la época (brujas, hechiceras, prostitutas, vagabundas y cortesanas) carecerá de acción y de voz propia, estará siempre tutelada por los padres, el confesor y el esposo, en fin, será como una "niña"». Este modelo de educação feminina defendido por Vives e por outros moralistas da época, como Gaspar de Astete ou Juan de la Cerda, que privilegia a reclusão, a castidade, o silêncio, a leitura de livros religiosos ou de espiritualidade e a oração, tem como objetivo alcançar a via da perfeição e, consequentemente, da "santidade": como tal, encontrou uma receção positiva por parte de algumas jovens que ansiavam tomar o estado religioso, como o testemunham várias autobiografias e biografias

grafia sobre as propostas pedagógicas de Juan Luis Vives tem mostrado, como aliás acontece com outros «pedagogos», que a «educação» feminina era encarada como uma necessidade para que a donzela não ficasse, pela ignorância, mais vulnerável à oportunidade de pecar: "… doncella que por su natural virtud, o por efecto de su buena índole o, simplemente por sus letras, hubiere aprendido a poner ojo en estas y otras consideraciones semejantes, imbuído y fortalecido su pecho com estos santos avisos, nunca doblegará su alma a la admisión de torpeza ninguna"»[584].

Como demonstra a bibliografia atrás citada, este tipo de críticas foi retomado por quase todos os autores desta época, que realçaram, em particular, os perigos do prazer destas leituras nas donzelas. Fr. Luis de Léon, em *De los Nombres de Cristo*, denunciando a corrupção que as «más leituras» causavam aos costumes, defende que "muchos de estos malos escritos ordinariamente andan en las manos de mujeres doncellas y mozas, y no se recatan de ello sus padres; por donde las más de las veces les sale vano y sin fruto todo el demás recato que tienen"[585]. Duríssimo nas suas críticas foi Pedro Malón de Chaide, no prólogo de *La Conversión de la Magdalena* (1588)[586], dedicada a D. Beatriz Cerdán y de Heredia, religiosa no mosteiro de S. María de Casuas:

> *¿Qué há de hacer la doncellita que apenas sabe andar, y ya trae una Diana en la faldriquera? Si, como dijo el outro poeta, el vaso nuevo se empapa y conserva mucho tiempo el sabor del primer licor que en él se echare, siendo un niño y una niña los vasos nuevos y echando en ellos vino tan venenoso, ¿no es cosa clara que guardarán aquel sabor largo tiempo? (…)¿Cómo dirá Pater noster en las Horas, la que acaba de sepultar a Píramo y Tisbe en Diana? ¿Cómo se recogerá a pensar en Dios un rato la que ha gastado muchos en Garcilaso? ¿Cómo? ¿Y honesto se llama el libro que enseña a decir una razón y responder a outra, y a saber por qué término se han de tratar los amores? Allí se aprenden las desenvolturas y las solturas y las bachillerías; y náceles un deseo de ser servidas y recuestadas, como lo fueron aquellas que han leído en estos sus Flos Sanctorum, y de ahí vienen a ruines y torpes imaginaciones, y de éstas a los conciertos, o desconciertos, con que se pierden a sí y afrentan las casas de sus padres y les dan desventurada vejez; y la merecen los malos padres y las infames madres que no supieron criar sus hijas, ni fueron para quemarles tales libros en las manos*[587].

---

devotas de religiosas da Época Moderna. Tomando como fontes as «Vidas» de religiosas espanholas de finais do século XVI e do século XVII, POUTRIN, 1987: 331-354, consagra um estudo ao despertar da vocação religiosa das meninas. Relativamente à temática da educação e das leituras femininas, vejam-se também as reflexões do Licenciado Pedro de LUJÁN, nos seus *Coloquios Matrimoniales*, editados pela primeira vez em 1550. Desta obra existe uma edição modernizada por RALLO GRUSS, 1990.

584 FERNANDES, 1995: 122.

585 LEÓN, 1957: 407.

586 Editada, pela primeira vez, em Barcelona. Utilizámos a seguinte edição: MALÓN DE CHAIDE, 1959.

587 MALÓN DE CHAIDE, 1959: 25-27.

Duras foram também as palavras de Alfonso Martínez de Toledo, no *Corbacho*:

> *E aun desto fabló Juan Bocaçio – de los arreos de las mugeres e de seus tachas e cómo las encubren – aunque non tan largamente; e otros muchos han escripto e escrivieron, yo non digno de ser entre ellos nombrado. Pues non se maravillen de mí si algo en prática escreví, pues Juan Bocaçio pues farto desto, e otros, como dixe, dello escrivieron. Todas estas cosas fallaréis en los cofres de las mugeres: Horas de Santa María, Siete salmos, estórias de santos, Salterio en romance ¡ nin verle del ojo! Pero cançiones, dezires, coplas, cartas de enamorados e muchas otras locuras, esto sí; cuentas, corales, alfójar enfilado, collares de oro e de medio partido e de finas piedras acompanhado, cabelleras, azerufes, rollos de cabellos para la cabeça; e demás aún azeites de pepitas e de alfolvas mesclando simiente de niesplas para ablandar las manos, almisque, algalia para çejas e sobacos, alámban confaçionado para los baños, xabón que suso dixe, para ablandar las carnes, çinamono, clavos de girofe para en la boca. Destas e otras infinidas cosas fallarás sus arcas e cofres atestados, que seyendo bien desplegado, una gruesa tienda se pararía sin verguença*[588].

Por sua vez, Francisco de Monzón defendia que

> *Los autores que no sin grãde cargo de sus cõsciẽcias escriuierõ a Amadis y a Palmerin y a Primaleõ y a dõ Clariã y otros libros de semejantes cauallerias vanas y fingidas: deuriã ser castigados cõ publica pena: porque no sõ sino vnas dulces põçoñas aquellas sobras que enbancã a los que leẽ enelles*[589].

De facto, ao longo dos séculos XV e XVI, era opinião comum que os textos de ficção exerciam uma influência negativa no comportamento e nas atitudes dos leitores[590]. E não faltaram casos de leitoras «seduzidas», cujo (mau) exemplo era apresentado por certos autores para alertarem sobretudo as donzelas relativamente aos perigos das «más leituras». Como já afirmou Xenia von Tippelkirch, o genovês Anton Giulio Brignole Sale, na sua obra *Maria Maddalena peccatrice e convertita* (Venetia: appresso Pietro Turrini, 1642), apresenta Maria Madalena como leitora de livros lascivos, de cuja leitura arrepender-se-á, à semelhança de Santa Teresa de Jesus. Deste modo, como sublinhou Xenia von Tippelskirch, Maria Madalena permaneceu, durante algum tempo, «iludida» numa espécie de círculo vicioso entre modo de vida e leitura:

> *Così come noi delle stesse cose si alimentiamo delle quali siamo composti, così ella, di beltà formata e di vanità, lautamente si pasceva in que'foglie tutti belli per la dicitura, tutti vani per la materia. (…) Falsamente ella argomentava che, se l'amico è come uno specchio*

---

588 MARTINEZ DE TOLEDO, 1998: 159.

589 MONZÓN, 1544: «Prologo segundo», f. V v.

590 Como recordou BOLOGNA, 1984: 275, a polémica anti-livresca estava já bem acesa na Idade Média, quando *fictio* era, geralmente, concebida como *temptatio*.

> *dell'altro amico, doveva esserle sicuramente amico quel libro che si dimostrava colmo degli affetti di lei, non accorgendosi ch'ei solo descrivea gli affetti ch'ella provava perocché l'aveva indotta ad experimentar gli affetti ch'ei descriveva*[591].

Na segunda metade do século XVI, a *lectio* dos «livros santos» tinha, em si mesma, um propósito propedêutico, orientado, sobretudo, para os casos desviantes no domínio da oração mental, e aos quais eram particularmente inclinadas as *beatas* e alguns leigos. Neste contexto, valerá a pena lembrar o caso de Diego Pérez de Valdivia, principal discípulo do Mestre Fr. Juan de Ávila, que, invocando a sua experiência como «cura de almas», compõe um *Aviso de gente recogida* (1585)[592], direcionado para o disciplinamento dos comportamentos de «las doncellas recogidas y continentes, que vulgarmente llaman en España *beatas*». Neste *Aviso*, Pérez de Valdivia defende que todas as donzelas devem aprender a ler e que devem procurar fazê-lo «por vías honestas y seguras»[593], já que «a las siervas de Dios» «conviene leer algún ratico cada día»[594]. Contudo, adverte para a existência de dois importantes perigos. O primeiro e principal «es embebecerse tanto en leer que dejen la ocasión, o le pierden el gusto. También otras suelen tomar tanta afición a leer, que dejan otros ejercicios, ofícios y obligaciones necessárias. Todo lo cual tiene grandes inconvenientes y, para evitarlos, conviene que pongan tasa en el lugar y tiempo de la lección, leyendo tanto, y a tal hora, y en su celda, de manera que no impida los demás buenos ejercicios y obligaciones»[595]. O segundo perigo

> *es leer por curiosidade, no para hacer, sino para saber y poder predicar a los otros, lo cual es muy grande lazo del diablo, como es oír la palabra de Dios para juzar o saber, y no para hacer lo que nos dicen. Es género de injuria y afronta y adulterio espiritual contra la palabra de Dios leer no para obrar, y suele Dios algunas veces castigar esta com rigor, y suele acontecer que en lo que así leemos nos engañamos, y en lugar de sacar provecho, saquemos daño y ceguedad y malos conceptos y soberbia y vanidad y adulteración por nuestra culpa*[596].

Adiante, Pérez de Valdivia continua a emitir as suas advertências em relação às leituras femininas: «huya la sierva de Dios de libros curiosos y agudos y humanos. Lea vitas de Santos, mayormente la vida y historia del bienaventurado San Francisco, los libros de Fray Luis de Granada, del padre Avila, y los de Fray Francisco de Osuna, que llaman *Abecedario*, especialmente la tercera parte; *Subida del Monte Sión*, Angela

---

[591] SALE, 1642, apud TIPPELSKIRCH, 2011: 158.
[592] Utilizámos a seguinte edição: PÉREZ DE VALDIVIA, 1977.
[593] PÉREZ DE VALDIVIA, 1977: 424-425.
[594] PÉREZ DE VALDIVIA, 1977: 425.
[595] PÉREZ DE VALDIVIA, 1977: 425.
[596] PÉREZ DE VALDIVIA, 1977: 425.

de Fulgino, Santa Catalina de Sena, y otros a este tono; y finalmente lea libros que conviden a mayor compunción de pecado, y a mortificacion, y a toda perfección»[597]. O mesmo autor recomenda, veementemente, que «no se le passe ningún día sin leer (aunque sea media plana) en *Contemptus mundi*, y este libro lo sea perpetuo compañero y amigo y hermano, y sempre lo traiga consigo, o cerca de sí, para recurrir a él»[598], assim como a leitura de São João Crisóstomo e los «libros de grande penitencia, mortificación, y perfección, y alta oración», que se devem ler «no para desesperar y afligirse, sino para humillarse y esforzarse a crecer en el servicio de Dios y hacer con consejo y discreción, si no todo, parte de lo que se lee en ellos»[599].

Pérez de Valdivia prossegue as suas recomendações relativamente aos modos e tempos de leitura:

> *no quitamos que los días de fiesta a las tardes, si la sierva de Dios se cansa en la oración, o no tiene grand don de oración, que gaste buena parte de la tarde en lección de santos libros y humanos de historias que hay buenas, como son Flos Sanctorum, y todas las cartas de la Compañía que tratan de las Indias, y libros de cosas naturales, y aun de historia humana, si ayudar al espíritu*[600].

Tendo em conta esta moldura, valerá a pena valorizar o facto de, ao pretender controlar o acesso ao texto bíblico, a Igreja católica ter obrigado os fiéis a socorrem-se de obras devocionais e hagiográficas. Como realçou Gigliola Fragnito, os decretos tridentinos determinaram uma série de regras e normas, que entroncavam na linha ideológica do primeiro Índice de 1559 e com os que se lhe sucederam, que visava impedir o livre acesso não só às Sagradas Escrituras, como também a obras pertencentes a outras tipologias[601].

Xenia von Tippelskirch considerou muito significativo o facto de algumas «Vidas» de mulheres ilustres, compostas nos séculos XVI e XVII, delinearem o perfil de dois modelos de leitoras: o da leitora culta e o da leitora devota[602]. Neste contexto, segundo a mesma autora, é muito curioso que a figura da Virgem Maria

---

597 PÉREZ DE VALDIVIA, 1977: 427.

598 PÉREZ DE VALDIVIA, 1977: 427.

599 PÉREZ DE VALDIVIA, 1977: 427.

600 PÉREZ DE VALDIVIA, 1977: 428-429.

601 FRAGNITO, 1997 Contudo, note-se que até mesmo a leitura de algumas obras hagiográficas era proibida pela Inquisição. Tomemos como exemplo o caso da madre Leocádia da Conceição (1596-1686), religiosa clarissa no mosteiro de Monchique do Porto, que «era sucessiva na lição de livros devotos» e pretendia «ler hum, que refere as vidas dos Patriarcas, para cujo effeyto conseguira licença do Santo Officio», pois era «prohibido por ser tramsumpto de alguns livros da Escrittura sagrada, & andarem nelle vulgarizados na língua Castelhana os mysterios da Historia Divina» (SOLEDADE, tomo IV, 1709: 368). Veja-se também: VALERIO, 2006: 73-98.

602 TIPPELSKIRCH, 2011: 206-221.

seja apresentada como a de uma «perfeita leitora» quinhentista. Com efeito, Pietro Aretino, na *Vita di Maria Vergine* (1545), afirma que Maria havia lido a Bíblia com tal juízo e capacidade interpretativa, que causava admiração aos doutos e comovia as donzelas[603]. De acordo com a mesma autora, no estudo que temos vindo a seguir, muito provavelmente, a mãe de Cristo não sabia ler, mas, já no século XVI, se vinha fixando no imaginário coletivo a iconografia da Anunciação, em que aquela surgia representada com um livro na mão[604]. Na esteira de Aretino, Girolamo Muzio, na sua hagiografia da Virgem Maria, intitulada *La beata Vergine incoronata* (Pesaro: appresso Girolamo Concordia, 1567), descreve-a como paradigma da dama quinhentista e da leitora ideal e procura fornecer uma justificação para o facto de não serem conhecidos muitos dos seus dados biográficos:

> *Di questa beatissima Vergine Madre di Dio poche cose si leggono della sua vita. E questa è una grandíssima testimonianza della singolar sua virtù: che sempre virginalmente si visse, lontana dalla conversation degli huomini, dalle piazze, da' solazzi, & da gli spettacoli tutta separata. Se n estava ella in casa con altre donne sante, che a lei tenevano compagnia, lavorando como è da credere, con le sue mani, di sante cose ragionando, orando, salmeggiando, & nella lettion delle sacre lettere occupata: dove di infinita dolcezza pasceva l'anima sua, legendo le prophetie, le quali vedeva che state erano scritte del Figliuol suo*[605].

Como acentuou Xenia von Tippelskirch, relativamente ao «modelo» da leitora devota ideal, veiculado, sobretudo, pelas «Vidas» de mulheres ilustres, a sua construção e a sua divulgação parece dever-se, em boa parte, aos religiosos da Companhia de Jesus, no contexto da «persuasione dolce» exercida por estes sobre as elites e como parte da direção espiritual das grandes senhoras, embora possa e deva acentuar-se que a espiritualidade salesiana, muito divulgada pela Companhia, ao longo do século XVII, desempenhou aqui um papel fundamental.[606] Neste sentido, como sublinhou a mesma autora, para o século XVI, pode encontrar-se o exemplo de D. Maria de Portugal, princesa de Parma e Piacenza, que, durante a sua vida, manteve uma grande proximidade com os padres jesuítas, e cujo exemplo, difundido através da sua «Vida», redigida, muito compreensivelmente, por um jesuíta, Sebastião de Moraes, fixou uma imagem de leitora «perfeita» e digna de imitação[607].

---

603 ARETINO, 1545, apud TIPPELSKIRCH, 2011: 203.

604 De facto, esta visão de Maria enquanto leitora das Sagradas Escrituras foi bastante divulgada no século XVII. Cf., por exemplo, CARVALHO, 1620: f. 140v. Valerá a pena lembrar que, por nesta época, coexistiu com esta imagem de leitora «individual» a representação iconográfica de Santa Ana a ensinar Maria a ler (RÉAU, tome III, I, 1958: 95), convertendo-se em uma espécie de modelo de magistério feminino.

605 MUZIO, 1567: 36 apud TIPPELSKIRCH, 2011: 203-204.

606 TIPPELSKIRCH, 2011: 214. Cf. os estudos reunidos por ZARRI, 2008.

607 TIPPELSKIRCH, 2011: 214.

A *Vita, e morte della serenissima Principessa di Parma, e Piacenza* D. Maria de Portugal foi escrita pelo seu confessor, o jesuíta Sebastião de Moraes, e conheceu uma significativa fortuna editorial durante cerca de cinquenta anos: foi editada, pela primeira vez, em 1578 (Roma: appresso gli Heredi d'Antonio Blado stampatori camerali), e teve cerca de dezasseis reedições, tendo mesmo sido traduzida em alemão, castelhano e polaco[608]. D. Maria era uma senhora muito culta: para além do português, a sua língua materna, sabia italiano, castelhano e latim, o que, à partida, facilitaria o seu acesso à leitura de um leque muito amplo de obras[609]. Contudo, como já foi notado por Xenia von Tippelkirch, esta grande senhora havia adotado uma certa autodisciplina, que a levava a evitar a leitura de certos textos:

> *Non leggeva mai libri che trattassero d'amore, & a lei stessa ho sentito dire che mai non haveva letto né Petrarca, né Furioso, se non una o due volte venti o trenta versi, fu sforzata a serrare il libro, non potendo gli occhi suoi comportare di leggere, quele vanità, e sciocchezze*[610].

Conta-nos o biógrafo que D. Maria «dopo altro non studiava, che libri spirituali, & particolarmente quelli che muovono gli affetti: ella gustava assai nel leggere gli opuscoli di san Buonaventura»[611] e que, antes de ler textos devotos manuscritos ou orações impressas sem *imprimatur*, pedia permissão para fazê-lo ao inquisidor local[612].

No capítulo deste nosso estudo centrado na análise de algumas dedicatórias das «Vidas» de santos ou devotas, encontrámos alguns dados que nos permitiram ficar a conhecer o gosto de alguns dos dedicatários, sobretudo membros da família real, grandes senhores ou senhoras, eclesiásticos ou clérigos, religiosos ou religiosas[613] em ler este tipo de obras. Contudo, nem todos os dados valem o que parecem. Como parece óbvio, a dedicatória de uma obra a uma determinada figura ou a existência de uma obra numa biblioteca não significa que a obra tenha sido lida ou sequer manuseada, embora possa, no caso das bibliotecas monásticas ou conventuais, dar-nos alguma indicação sobre orientações de leitura.

Deste modo, tentámos, através da leitura das várias e diversas hagiografias e biografias devotas, delinear um universo de leitores deste tipo de textos, a partir dos dados que nos iam sendo fornecidos pelos autores.

---

608 TIPPELSKIRCH, 2011: 214.

609 FERNANDES, 1999c: 155-182.

610 MORAES, 1602: 58. Citado também por TIPPELSKIRCH, 2011: 215.

611 MORAES, 1578: 18r., apud TIPPELSKIRCH, 2011: 216.

612 MORAES, 1578. 11v-12r., apud TIPPELSKIRCH, 2011: 216.

613 Sobre a leitura conventual feminina, mais particularmente entre clarissas, no século XVII português, veja-se CARVALHO, 1997: 7-56. Sobre este assunto, veja-se também, para o caso português, MORUJÃO, 2002: 111-170, e, para o caso espanhol, CÁTEDRA, 1999: 7-53.

No que respeita às leituras, os dados fornecidos por estas fontes são muito escassos. É certo que quase todos os biógrafos referem que os futuros «santos», na sua puerícia e adolescência, liam livros devotos e espirituais (ainda que, na maior parte dos casos, não os especifiquem), tal como recomendavam os moralistas e os pedagogos da época, mas, se pretendermos conhecer exemplos de obras ou autores em concreto, estes são praticamente inexistentes. Centrando a nossa atenção nas «Vidas» femininas, mais concretamente de religiosas, sabemos apenas que a Madre Brígida de Santo António leu uma «Vida» de Santa Isabel de Hungria[614]; a Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus lia livros latinos[615]; a Madre Teresa da Anunciada, ainda antes de saber ler, já queria ler os «livrinhos das meditações de Santa Brígida»[616]. O exemplo de Madre Brígida de Santo António ilustra de forma claríssima como a leitura de «Vidas» de santos desempenhou um papel importantíssimo na transmissão e, consequentemente, na apropriação de gestos e modelos de santidade: depois de ler na «Vida» de Santa Isabel de Hungria

> *os favores, que Deos lhe fizera, disse a Nosso Senhor: Se vós meu Senhor me concedereis estes favores, também eu fora Santa. Logo sentio em seu coração como hũa aguda setta, que a feria; & sem embargo de que nunca quiz dizer que favor este fosse, tevese por certo, que foi o dizerlhe nosso Senhor em hum dia de Quaresma: Sempre estarey comtigo; porque teve este dom em perfeitissimo grão, & nunca perdeo a continua presença de Deos*[617].

Muito semelhante a este, no contexto da apropriação de gestos e de modelos, é o caso da já referida D. Violante Henriques. Com efeito, a pouco adequada situação referente às leituras a que atrás fizemos menção conhecerá uma profunda «reviravolta» quando, em 1656, cansadas dos «enfados« da corte, a mãe e a avó de D.Violante se retiram para a sua quinta de Salvaterra de Magos. Conta-nos o biógrafo que

> *faltaram deste tempo a Dona Vilante os seus mimozos liuros de caualaria & comedias, sebem não auia ja algum quepera ella fosse nouo, sabendo quasi todos de memoria. E como em semelhantes sítios e nas compridas noites de inuerno seja a leitura dos liuros hum grande aliuio para sepassarem melhor; e tendo feito as sobreditas razões [as repreensões] muito aballo no coração de Dona Vilante, mandou ella pedir aseu tio e padrinho Francisco de Miranda Henriques algũ liuro espiritual para ler, eque folgaria fosse o flos Sanctorum de Ribadebeyra pera em aqullas noites o ler aos homens do campo, & suas molheres que naquelas horas se ali ajuntauão*[618].

---

614 SANTA MARIA, 1701: 8.

615 MELO, 1783: 41.

616 CLEMENTE, 1763: 7.

617 SANTA MARIA, 1701: 8.

618 HENRIQUES, Francisco Miranda – *Vida, & morte da Madre Soror Vilante de Iesus Maria, Religiosa em o Conuento da Madre de Deos em Lisboa. Anno 1658* – B.N.L., COD. 9895, fols. 25r-25v. Contudo,

Deste modo, por volta de 1656, D. Violante «abominava» já «a vaydade dos liuros profanos» e pediu a seu tio «outros espirituaes»[619]. E sabendo que, um dia,

> *seu Tio trouxera pera caza as obras da gloriosa Sancta Theresa, lhepedio o Liuro, & ocomessou aler, & chegando ao ponto emque aquella bem auenturada Sancta confessa por erro de sua mocidade o malgastado tempo em ler liuros profanos de cauallarias, se conheceo no rostro de Donna Vilante hum nouo sobresalto de alegria veendo que tinha a tal sancta por companheira naquelles desvarios. E lendo por diante os tocamentos da graça diuina, & o espirito com que Sancta Theresa largou a Pay e irmãos, & se recolheo em hum Mosteiro, & o confessar desy sua sancta presunção deque com avaçoura nas mãos uarrendo os claustros e dormitorios do conuento, lhe parecera que pizava estrados Reaes. Foy Dona Vilante recozendo isto em seu coração, elogo começou apor em caminho oseguir aesta sancta nos passos de sua virtude, e deixar omundo eparentes, ja quelhe fora companheira nas ociozidades de bem escusados liuros*[620].

Um caso muito semelhante ao de D. Violante Henriques é o de soror Catarina da Encarnação (†1648)[621], religiosa dominicana no convento do Sacramento de Lisboa. Conta-nos D. António Caetano de Sousa que esta senhora

> *era de hum espirito vivo, a que a curiosidade inclinou à lição da Historia, de que deu taõ boa conta, que soltava todo o ponto, que na sua presença se duvidava; mas arrependida desta vaidosa liçaõ, se empregou com todo o cuidado à dos livros espirituais, chorando toda a sua vida aquelle tempo, que perdera; tendo por inutil todo o que naõ empregou em Celeste contemplação*[622].

É, assim, frequente encontrarmos neste tipo de literatura vários exemplos de biografados que desejam imitar modelos precedentes, convertendo-se assim numa espécie de «modelo de um modelo». Efectivamente, quantos «varões», «virgens» e

---

sucedeu «não auer lugar em que seu tio lhe mandasse o dito liuro entre as mais cousas que pera aquinta hião, & assi lhe mandou hum pequeno tratado do Padre João Eusebio [Nieremberg] sobre a afeição & amor que devemos ter à Virgem Maria Nossa Senhora» (cf. ob. cit., f. 25v.).

619 Francisco de Miranda HENRIQUES – *Vida, & morte da Madre Soror Vilante de Iesus Maria, Religiosa em o Conuento da Madre de Deos em Lisboa. Anno 1658* (B.N.L., COD. 9895), fol. 29v.

620 HENRIQUES, Francisco de Miranda – *Vida, & morte da Madre Soror Vilante de Iesus Maria, Religiosa em o Conuento da Madre de Deos em Lisboa. Anno 1658* – B.N.L., COD. 9895, fols. 30v-31r. Objeto de uma admiração incondicional por parte dos seus múltiplos leitores (e, muito especialmente, leitoras), o *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Jesus tornou-se num fenómeno que bem ilustra como o texto assumiu um estatuto de ponto de referência, «al cual se le atribuyen cualidades excepcionales, formándose de este modo un texto maestro que passa a constituir la jerarquia de una nueva forma de producción escritural» (cf. HERPOEL, 1999: 219).

621 Soror Catarina da Encarnação (que, no século, se chamou D. Catarina de Castro) era filha de D. Diogo de Castro, II conde de Basto, e de sua mulher, D. Maria de Távora, filha esta de Lourenço Pires de Távora, III senhor do morgado de Caparica, e de D. Catarina de Távora (cf. ZUQUETE, vol. 2, 1989: 405).

622 SOUSA, 1744: 20.

«matronas» não viveram e agiram, de acordo com modelos hagiográficos?[623] Lembremos, a título de exemplo, como o relato da morte dos mártires de Marrocos influenciou o futuro Santo António a aspirar à palma do martírio. Efetivamente, parece-nos que o sancionamento da santidade residia precisamente na sua semelhança com os modelos legados pela tradição[624].

Mas busquemos outros exemplos.

Santa Senhorinha (†982), empregava «o melhor do dia, & noite em passar os olhos cõ attençõ pelas vidas, & paixões dos Sanctos Martyres (…), derramando por esta causa muitas lagrimas de sancta inueja, com insaciauel desejo de ser hũ deles»[625].

A madre Inês de Jesus (†1560), clarissa no mosteiro de Santa Clara de Santarém, tinha um «liuro de Vita Christi, por cabeceira»[626]. Soror Maria do Espírito Santo (†1600), clarissa no convento de Santa Marta de Lisboa, lia as «Vidas» dos «Padres do Ermo» com «grande attenção, & deuoção» e, à sua imitação, «em mais de sette annos continuos, se não assentou; observando inuiolauel silencio, & fazendo raras penitencias»[627]. D. Mécia de Melo (†1620), clarissa no mosteiro de Santa Clara do Porto, ouvia e lia o que «os sanctos Penitentes obrauão» e «executaua em si asperamente»[628]. A irmã Maria da Trindade (†1636), carmelita descalça no cenóbio de Santo Alberto de Lisboa, leria, certamente, a «Vida» de Santa Teresa de Jesus, pois, segundo Jorge Cardoso, «era mui dada aos liuros deuotos, particularmente aos de S. Theresa»[629].

Por sua vez, a madre Helena da Cruz

> *teue hum entendimento muyto claro, hũa explicaçaõ muyto soficiente, no preceber pronta, no resolver efficaz. Foy muy inclinada à lição dos Livros, de cujos exemplos tiraua as imitaçoens em que se assemelhou a muytos santos. Na frase destes tinha tambem voto, que sabia estimar os melhores authores para a preferencia; e finalmente em tudo o bom entendia o que era melhor. Em sahindo de nouo algum liuro sendo espiritual o compraua sem reparo no custo*[630].

---

[623] Sobre a importância da imitação – traduzida numa «apropriação» de gestos e modelos de santidade – cf. CAFFIERO, 1994: 265-278; BURKARDT, 1996: 214-233; SANOK, 2001: 323-354; POUTRIN, 2003: 79-96.

[624] Vejam-se os exemplos fornecidos por SALLMANN, 1994: 251-255. A leitura de «Vidas» desempenha um papel fundamental, por vezes até mesmo desde a infância, na transmissão e na apropriação de um modelo de santidade (veja-se, para a época medival, VAUCHEZ, 1988: 621 e sgs.; para a Época moderna, POUTRIN, 1987: 331-354) apud BURKARDT, 1996.

[625] CARDOSO, 1657: 670.

[626] CARDOSO, 1652: 440.

[627] CARDOSO, 1652: 387.

[628] CARDOSO, 1657: 317.

[629] CARDOSO, 1657: 341.

[630] CÉU, 1993: 206.

A madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus revelava um grande cuidado na escolha das suas leituras: receando que lhe sucedesse o mesmo que a Santa Teresa de Jesus, «com a lição de livros que a distrahião», lia com gosto (e quotidianamente) «livros de piedade» e «só escolhia para ler os que mais a pudessem adiantar no amor do seu Deos, e ajudassem a conservar continua lembrança, e presença do Senhor. Mas talvez que entre estes mesmos livros de piedade, a sua escolha não fosse então a melhor»[631].

Por sua vez, soror Clara do Santíssimo Sacramento, que, no século, se chamou Antónia Margarida de Castelo Branco, gastava, quando era jovem, «o mais do tempo em ler livros de comédias e novelas», leituras estas que o pai, «como tão cristão», não via «com bons olhos»: mas ela «contra sua vontade lia dias e noites, escondia os livros entre os colchões da cama para ler depois de deitada com um rolo nos travesseiros, por cuja causa» esteve «a risco» de se queimar[632]. A propósito das suas leituras, prossegue Antónia Margarida de Castelo Branco, na sua *Autobiografia*:

> «Como não podia ter sempre livros novos, dei em os mandar comprar à feira para experimentar ventura. A primeira vez que fiz isto, me veio um flos santórum extravagante e abrindo-o acaso topei com a vida de N.ª M.e Santa Clara, e cuido que foi a primeira lição que tive espiritual e a segunda a vida de St.ª Teresa a quem fui sempre muito inclinada naturalmente»[633].

D. Helena da Silva, religiosa cisterciense no mosteiro de Celas, em Coimbra, lia Virgílio e «escreveo em verço hum livro intitulado: La Pacion de Christo Señor nuestro, e ordenou a vida de nossa Senhora dos verços» daquele poeta[634].

Atentemos, agora, em alguns casos que dizem respeito a leitoras leigas.

Jorge Cardoso, no seu *Agiologio Lusitano*, faz memória, no dia vinte e sete de Janeiro, de duas «deuotas» irmãs, D. Isabel (†1566) e D. Violante (†1567), «da illustrissima familia dos Castros»,

> *que sendo creadas em muito recolhimento, honestidade, & sancto temor de Deos, occupandose sempre em virtuosos execicios, & lição de liuros spirituaes, trocauão os mimos da casa de seu pai por jejuns, cilicios, & mortificações. E como no anno 1556 saisse a luz a Chronica dos Menores, que escreueo F. Marcos [de Lisboa], empregaua D. Isabel a maior parte do dia na lição da vida de S. Francisco, de quem era deuotissima*[635].

Alguns dos exemplos recolhidos são particularmente sugestivos, não só pelo que nos revelam das leituras efetuadas, como também dos vários e diversos modos de ler.

631 MELO, 1783: 32-33.
632 CASTELO BRANCO, 1984: 71.
633 CASTELO BRANCO, 1984: 71.
634 PERIM, 1736: 429.
635 CARDOSO, 1652: 266.

Lembremos, a título de exemplo, o testemunho do biógrafo Francisco Afonso de Chaves e Melo a propósito da «venerável matrona» açoriana Margarida de Chaves (†1575):

> *perguntou ao seu Confessor, de que modo poderia vir no conhecimento das penitencias, & virtudes, que nesta vida obrarão os Santos para se livrarem da ira de Deos naquelle tremendo dia, aconselhando-a elle recorresse ao Flos-Sanctorũ, aonde em summa acharia as vidas de todos, pedio a seu marido, com humilde reverencia, lhas lesse todos os dias; & a mesma supplica fazia a seus Irmãos, dizendo-lhe, que o tempo que inutilmente gastavão em outros divertimentos, o passassem em lhe ler as vidas dos Santos; porque a todos lhe devia de trazer mais commodo*[636].

Entre os exemplos masculinos relativos a jovens que abraçarão o estado religioso, centremos a nossa atenção no caso do jesuíta João Cardim (1585-1615).

Apesar de, desde os doze anos, João Cardim manifestar uma grande preferência pela Companhia de Jesus como ordem para seguir a sua vocação religiosa, este, por esta altura, mostrou-se indeciso em relação à «família» religiosa que haveria de escolher: com efeito, «discorria agora por todas as sagradas Religioens examinando a cada huma por si, & o que em cada huma dellas avia de perfeição»[637], mas, como nos conta Sebastião de Abreu,

> *quando vinha ao particular da Companhia não achava nella cousa, que lhe não contentasse levandoo muito as continuas missoens da India ordenadas todas á salvação das almas: sobre tudo o movião muito os varios meyos de que a Companhia vsa pera aperfeiçoar a seus filhos: porque todos lhos praticava o P. Leam Henriques, representandolhe tambem muitas difficuldades, que nella avia, pera que cuidasse bem nellas, & nos meyos que elle lhe representava com que se podião vencer*[638].

Com efeito, João Cardim desejava vivamente tornar-se missionário no ultramar, atitude que o aproxima do exemplo dos seus tios paternos, a saber os Padres Fernão Cardim, Lourenço Cardim e Diogo Froes[639], os quais terão sido também um dos modelos que influenciaram a sua determinação para entrar na Companhia de Jesus, juntamente com o de outros religiosos jesuítas, que se distinguiram pela sua atividade pastoral e catequética. Porém, não podemos deixar de notar que esta aspiração do jovem Cardim reflete também uma busca consciente do martírio, no Oriente, por parte deste, aproximando-o assim do exemplo de muitos missionários que, movidos

---

636 MELO, 1723: 48.

637 ABREU, 1659: 55.

638 ABREU, 1659: 55.

639 ABREU, 1659: 8. O Padre Fernão Cardim foi Provincial da Província do Brasil; o Padre Lourenço Cardim morreu em consequência de um ataque de «hereges Cossairos», quando ia para o Brasil; o Padre Diogo Fróis foi Lente de Teologia moral no colégio e Universidade de Évora.

pelo seu fervor religioso e pelo seu desejo de ascensão espiritual, partiam para diversos e variados locais, enfrentando perigos e riscos, que, em muitos casos, dificultavam a atividade evangélica e missionária. Os exemplos de «mártires» pertencentes à Companhia de Jesus eram tão abundantes que tiveram mesmo direito a catálogos próprios, como o de Filipe Alegambe, *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu, sev Catalogus eorum qui e Societate Iesu charitati animum devouerunt; ad id expositi, et immortui peste infectorum obsequio ex charitate obedientiaeque suscepto* (Romae: Typographia Varesii, 1658), e o do irmão do próprio João Cardim, o P.e António Francisco Cardim, *Elogios e ramalhete de flores, borrifado com o sangue dos religiosos da Companhia de Jesus, a quem os tyranos do imperio do Japão tiraram as vidas por odio da fe catholica*, que inclui o *Catalogo de todos os religiosos e seculares que por odio da mesma fé foram mortos n'aquelle imperio, até o anno de 1640* (Lisboa: por Manuel da Silva, 1650). Como uma ampla bibliografia já sublinhou, constituindo a glória suprema do homem, na medida em que lhe proporcionava o caminho direto no acesso ao Paraíso e à Bem-Aventurança, o martírio continuava, desde os primórdios do Cristianismo, a seduzir muitos cristãos, conservando-se, deste modo, como «o Modelo» a imitar[640], não só no espaço católico, como também no das outras confissões cristãs, ao longo da Época Moderna[641].

Deste modo, torna-se evidente que a escolha da vida religiosa por parte de João Cardim foi condicionada por modelos anteriores: mas estas influências não se limitam apenas ao que acima apontámos. Com efeito, não podemos deixar de reconhecer a influência que a leitura das «Vidas» de santos e de outra literatura religiosa e de espiritualidade, que João Cardim vinha exercitando desde a infância[642], exerceu não só na sua opção pelo estado religioso, mas também na evolução das suas práticas espirituais. Com efeito, uma das leituras que, segundo Sebastião de Abreu, o jovem Cardim mais apreciava era a da *Vida* de S. Francisco de Borja (que, na altura, ainda não havia sido canonizado),

> *por nella achar o valor, & resolução, com que este Santo Varão desprezou todas as grandezas do mvndo, & o affecto, & espirito com que metendo debaixo dos pés quanto nelle avia, se abraçou com a pobreza, & humildade de Christo, que erão todos seus desejos*[643].

---

640 Veja-se BARCELLONA, 1994: 9-18; CIVIL, 2001: 25-36.

641 A este propósito, veja-se, para o caso europeu, GREGORY, 1999.

642 ABREU, 1659: 18, narra que João Cardim, depois de, aos nove anos, ter comungado pela primeira vez, «começou mais a retirarse comsigo affeiçoandosse mais ao recolhimento, & licçam de livros devotos, & outros em que se escrevem historias, & exemplos de santos, tomando este exercicio por gosto de recreação». É também este biógrafo que, evocando o testemunho do Doutor António Fernandes Ferreira, nos conta que Cardim, enquanto estudante, consagrava mais tempo, durante a Quaresma, à leitura de «livros espirituaes, & devotos», de tal modo que, nessa altura, «não emprestava, nem usava, nem lia livros de Direito» (ABREU, 1659: 33).

643 Cf. ABREU, 1659: 43.

Não deixa de ser curioso o facto de o biógrafo narrar que João Cardim, nos últimos anos de estudante, nutria um grande gosto pela caça[644], apreciando este entretenimento para imitar S. Francisco de Borja, pois lera na sua *Vida* que este

> *antes de romper de todo com o mundo gostava muito de semelhante exercicio, assim pera com elle fogir o trato, & comercio dos homens, que lhe podia ser de menos proveito a sua alma, como por se achar mais solitario, & poder mais livremente vacar a Deos, & a meditação de suas grandezas pelas creaturas*[645].

Sebastião de Abreu conta-nos que João Cardim leu também as «Vidas» de Santo Inácio de Loyola e de S. Francisco Xavier (que só seriam canonizados em 1622), mas só quando, após a perda do concurso para o lugar no Colégio de São Paulo, se recolheu em Viana do Alentejo, onde «começou de novo a tratar mais de Deos, & da outra vida, dandose muito mais à oração, & lição de livros espirituaes, & devotos»[646], já completamente decidido a ingressar na Companhia de Jesus.

Não podemos deixar de notar que estas referências sobre as leituras das «Vidas» de santos por parte de João Cardim justificam-se, claramente, pela importância que a literatura moral e/ou de espiritualidade vinha conferindo a este tipo de obras, relativamente ao papel que desempenhavam na educação dos jovens cristãos, enquanto veiculadoras de modelos para imitação[647].

Extremamente sugestivo é o caso do P.e Miguel dos Santos (O.SS.T.)[648], o qual ficou verdadeiramente fascinado pelos exemplos a que acedeu através da hagiografia. Deste modo, conta-nos o biógrafo Fr. Manuel de São José (Ordem dos descalços da Santíssima Trindade), no *Compendio histórico da vida e milagres do beato e extatico P. Miguel dos Sanctos, da ordem dos descalços da Sanctissima Trindade e resumo das actas da sua beatificação* (Lisboa, na Officina de Francisco Luis Ameno, 1750), que o Padre Miguel dos Santos, na infância,

---

644 Cf. ABREU, 1659: 45-46.

645 Cf. ABREU, 1659: 45-46. Segundo os biógrafos Pedro de Ribadeneira e Juan Eusébio Nieremberg, a caça era, a par da música, a recreação mais cara a S. Francisco de Borja, lamentando este ter sido obrigado a abandoná-la depois de ter ingressado na Companhia de Jesus. Veja-se RIBADENEIRA, 1594: 9-21; NIEREMBERG, 1644: 24.

646 Cf. ABREU, 1659: 50. João Cardim possuía também uma «Vida» de São José que, certamente, terá lido (cf. ABREU, 1659: 33).

647 Uma das obras que insiste na importância e nas vantagens da leitura das «Vidas» de santos por parte dos jovens é a já citada *Institucion y guia de la juuentud Christiana*: «Pues si el mancebo Christiano leyesse algunas vezes las vidas de los santos, y oyesse de buena gana contar sus esclarecidos exemplos, y los pusiesse delante de los ojos, y se mirasse enellos como en espejo, sin duda ninguna que su alma se hermosearia, y se engendrariam enela diuersos propositos de virtudes…» (ASTETE, 1592*:* 90r.-90v.).

648 O Padre Miguel dos Santos (1591-1625) era natural de Vich, cidade situada na Catalunha.

> *lia frequentemente os livros Asceticos, as vidas dos Santos, de donde tirava tenros sentimentos, e desejos de imitallos.*
>
> *Esta continua lição, que lhe trazia ocupados os sentidos, e a Alma elevada, foi a causa de chamarem-lhe vulgarmente o Flos Sanctorum, nome adequado, e muito proprio, pois assim como a Abelha de cada flor fabrica o seo mel, formava Miguel de cada santo huma idéa, que se propunha por modelo para o imitar.*
>
> *A sua atenção fixava mais sobre os Penitentes; e quando a aspereza dos varões rígidos, e consumados, podia horrorizar a carne delicada de hum Menino, que ainda não cumprira seis annos, avançava já as Penitencias, como se tivesse corpo para soffrellas, ou culpas, que merecessem castigo*[649].

Contudo, o jovem e «penitente» Miguel,

> *não satisfazendo-se (…) das mortificações ordinarias, fazia outras, que aos grandes Santos tinhão servido de ultimo recurso para domar a carne rebelde, e importuna. Tal foi a que practicou em huma Quinta, a que o levarão a divertir-se com os outros Irmaõs. A criada, que cuidava de todos, vio que faltava Miguel, e buscando-o, o achou despido revolvendo-se entre huns espinheiros: acudio a tirallo, e perguntando-lhe para que tinha feito aquella mortificação, respondeo:* Que por amor de Deos, e para imitar ao P. S. Francisco[650].

Todavia, o desejo de Miguel de imitar aquilo que lia nas «Vidas» de santos não parou por aqui. Com efeito, decidiu passar «de Penitente a Anacoreta» e «ocupado nestes desejos, quis primeiro provar a força. Fechado no seo quarto tomava ásperas disciplinas; comia ervas agrestes colhidas na horta de sua casa, e fazia outras mortificações, que são próprias do Ermo»[651].

Atentemos, agora, em alguns exemplos de leitores leigos ou de ambientes leigos, em que se privilegiava a leitura deste tipo de textos.

Na casa de D. Leão de Noronha (†1572)[652],«para que não faltasse na mesa o saboroso do espirito, havia lição de Vidas de santos, ou de materias semelhantes»[653]. D. Tomás de Noronha (†1588), seu filho, todas as noites, «ensinaua, & doutrinaua

---

649 SÃO JOSÉ, 1750: 7-8.

650 SÃO JOSÉ, 1750: 9-10.

651 SÃO JOSÉ, 1750: 11. O biógrafo narra-nos também que, nesta tentativa de imitar os anacoretas, o jovem Miguel escolheu dois companheiros e convenceu-os a que o seguissem: deste modo, abandonaram a sua cidade e rumaram em direção a um monte, refugiando-se em umas covas que aí havia (cf. SÃO JOSÉ, 1750: 12-13).

652 D. Leão de Noronha era filho de D. Henrique de Noronha e de D. Guiomar de Castro. Casou com D. Branca de Castro, filha de D. Gonçalo Coutinho e D. Beatriz da Silva (cf. GAYO, vol. VII: 589). Sobre D. Leão de Noronha, que, em vida, era já considerado um «santo vivo», veja- se: CARVALHO, 1996): 81-161.

653 SOUSA, 1744: 676.

sua familia, lendo-lhe spiritual lição, a que nenhum auia de faltar, & juntamente a vida do Sancto daquele dia, declarandolhes tudo com muita particularidade, & fruto de suas almas, de modo que mais parecia conuento de religiosos, que casa de fidalgo secular»[654]. A propósito do príncipe D. Teodósio[655], conta-nos Jorge Cardoso que «os liuros spirituaes de vidas de Sanctos, ou de outras materias, concernentes ao bem dalma, tiuerão sempre o primeiro lugar em sua estimação, por tratarem do que mais importa, que he a salvação»[656]. O príncipe Filipe Guilherme (†1690), eleitor palatino do Reno, pai da rainha D. Maria Sofia de Neuburgo, segunda mulher de D. Pedo II, para fazer memoria de todos os santos «com mais viva advertencia os lia de manhãa no Livro intitulado, o *Anno Santo*, do Padre Nadasi da Companhia, sacrificando mayores attençoens, ou aos que mais devia, ou aos que mais se inclinava»[657].

Por tudo isto, apesar da relativa escassez de dados efetivos, parece-nos possível afirmar que a leitura de «Vidas» de santos e devotas constituía, de facto, uma prática (ainda que, em muitos casos, imposta por confessores ou diretores espirituais) que vinha mantendo e conquistando leitores. Aliás, seria preciso explorar a epistolografia, em grande parte manuscrita, de diretores espirituais e os seus conselhos de leitura. A história da direção espiritual, para usar a designação dos muito úteis volumes a ela dedicados, sobretudo o que se refere à «L' età moderna», dirigido por Gabriella Zarri[658], poderá fornecer importantes contributos para esta questão, embora devamos ter sempre em conta, como sublinha José Adriano de Carvalho, que se há «Lecturas recomendadas», também há «lo leido […] y lo ocultado»[659]. A leitura de hagiografias e biografias devotas parece poder entender-se como um campo de paradigmas a imitar, que articulavam o «maravilhoso» com as pautas de conduta exemplar, reservando um lugar assinalável para uma diegese que acolhia a *varietas,* como forma de atrair o leitor. Embora a investigação a que procedemos possa iluminar alguns destes caminhos, o universo da leitura das hagiografias permanece ainda bastante opaco e poderá, talvez, tornar-se mais claro, à medida que outra documentação e outras fontes permitam a comparação de dados.

---

654 CARDOSO, 1652: 149.

655 O príncipe D. Teodósio (1634-1653) era filho de D. João IV e de D. Luísa de Gusmão (cf. ZUQUETE, vol. 2, 1989: 514-518).

656 CARDOSO, 1666: 267-268.

657 BODLER, 1692: 36.

658 ZARRI (a cura di), 2008.

659 CARVALHO, 2007: 41-55 e 119-125.

CAPÍTULO V
AUTORES E TRADUTORES

A investigação sobre a origem sócio-económica do conjunto dos hagiógrafos, biógrafos, tradutores e refundidores de «Vidas» individuais editadas nos séculos XVI, XVII e XVIII, parece-nos fundamental no âmbito do equacionamento da questão da escrita, nas suas modalidades, propósitos, tópicos, destinatários e produtores.

Um rápido olhar sobre o panorama editorial de «Vidas» de santos e devotas, no século XVI, permitir-nos-á constatar a existência de onze textos originais, cinco traduções e uma refundição. Com efeito, a primeira hagiografia individual impressa em Portugal, segundo informação de Diogo Barbosa Machado[660] e Artur Anselmo[661] foi a «Vida» de São Domingos (Lisboa: por Germão Galharde, 1520), da autoria de Manuel Estaço, traduzida do latim para português por Fr. Diogo de Lemos, religioso dominicano no convento de Benfica, em Lisboa, e Doutor em Teologia[662], a instância de D. Joana da Silva, prioresa do convento da Anunciada de Lisboa[663], e custeada pela rainha D. Leonor de Lencastre. Esta «Vida» seria reeditada em 1525 (Lisboa: por Germão Galharde).

Foi, precisamente, na órbita de D. João III e das rainhas D. Leonor de Lencastre, viúva de D. João II, e D. Catarina que gravitaram, nas primeiras décadas de Quinhentos, as edições de hagiografias. A D. João III dedicou Jerónimo Lopes, «escudeiro fidalgo» da Casa deste monarca[664], a sua refundição da *Chronica do sancto, e virtuoso Iffante D. Fernando filho delrey Dõ Iohã primeyro deste nome que se finou em terra de mouros* (Lisboa: por Germão Galharde, 1527); por seu lado, a rainha D. Catarina custeou e mandou imprimir o *Livro da vida e milagres do glorioso e bem-aventurado*

---

660 MACHADO, tomo I, 1965: 662.

661 ANSELMO, 1940.

662 MACHADO, tomo I, 1965: 662.

663 D. Joana da Silva (†1528) era filha de D. Afonso de Vasconcelos e Meneses, I conde de Penela, e de D. Isabel da Silva, filha esta de D. Lopo de Almeida, I conde de Abrantes, e de D. Brites da Silva (cf. SOUSA, 1953: 12-13). Das muitas virtudes em que floresceu D. Joana da Silva faz memória LIMA, tomo II, 1710: 15.

664 MACHADO, tomo II, 1966: 504.

S. Bernardo (Lisboa: por Luís Rodrigues, 1544), da autoria de São Guilherme, traduzido do francês para português por Fr. Gonçalo da Silva, monge cisterciense e prior do mosteiro de Alcobaça[665], a pedido de D. Guiomar de Castro, sub-prioresa do mosteiro de Odivelas[666].

No conjunto dos onze hagiógrafos e biógrafos que publicaram as suas obras no século XVI, verificámos que a maior parte destes pertencia a ordens ou congregações religiosas ou a ordens religioso-militares: são os casos de Fr. Duarte de Araújo, freire da Ordem de Cristo; Fr. Luís de Granada e Fr. Nicolau Dias, ambos dominicanos; Fr. Diego de Estela, religioso franciscano; Fr. Luís de Montoya e Fr. Jerónimo Román, eremitas de Santo Agostinho; e o Padre João de Lucena, da Companhia de Jesus. Apenas três autores eram leigos: Diogo Afonso de Macedo, secretário do cardeal infante D. Afonso[667], o humanista André de Resende e João Vaz Mota, Doutor em Direito Canónico e substituto da disciplina de Retórica na Universidade da Sapiência de Roma[668].

Para além dos dois tradutores acima apontados, contabilizámos mais três: Fr. Francisco Ibañez, da Ordem de São Bento; Elias de Lemos, que foi dominicano e depois prior da igreja matriz do Salvador, na vila de Pombeiro, no bispado de Coimbra; e Diogo Afonso de Macedo.

Em relação a refundidores (ou reformadores) de «Vidas», valerá a pena chamar a atenção para o já mencionado Jerónimo Lopes e Fr. Jerónimo Lopes (O.P.), cujas edições reformadas e corrigidas da «Crónica» do infante D. Fernando, da autoria de Fr. João Álvares (O. Avis), viram a luz do prelo em 1527 e 1577, respetivamente.

O século XVII pareceu trazer consigo uma certa democratização da escrita[669]. Com efeito, os autores de «Vidas» de santos e devotas de Seiscentos já não eram necessariamente religiosos ou homens muito próximos da corte ou de membros da Casa Real: deste modo, vai-se notando uma cada vez maior presença de autores leigos no universo editorial português relacionado com a hagiografia e a biografia devota. Ainda que a grande maioria dos autores e tradutores de «Vidas», no século XVII, pertença ao clero, é já muito significativo o número de edições de hagiografias e biografias devotas que resultaram do exercício de escrita levado a cabo por leigos como Manuel Álvarez de los Reyes, que pertenceu à casa de Juan Fernández de Velasco, condestável de Castela, Jácome Carvalho do Canto, porteiro do tribunal

665 MACHADO, tomo II, 1966: 403.
666 Veja-se S. Guilherme, 1543; «Carta excusatoria do author aa Senhora dona Guiomar de Crasto».
667 MACHADO, tomo I, 1965: 628.
668 MACHADO, tomo II, 1966: 785.
669 Sobre este assunto, é imprescindível ler VIALA, 2003.

do Santo Ofício de Lisboa[670], Leonel da Costa, que seguiu a vida militar[671], Nuno Barreto Fuzeiro, Francisco Barreto de Landim, juiz de fora da vila da Sertã[672], Diogo Lopes Lisboa e Leão, Francisco Lopes, António de Sousa de Macedo, Duarte Ribeiro de Macedo, D. Francisco Manuel de Melo, António de Leão Pinelo, relator do Real Conselho das Índias Ocidentais[673] Miguel Lopes Ferreira, escrivão dos Contos do reino[674], Manuel Tomás, Luís de Tovar e Manuel Mendes de Barbuda e Vasconcelos, juiz de fora de Caminha, ouvidor de Valença e provedor de Lamego[675].

Relativamente aos autores pertencentes ao clero, deve merecer um particular destaque, em termos comparativos, os doze autores pertencentes à Companhia de Jesus (Padres Sebastião de Abreu, António Fernandes, Manuel Godinho, Nicolau Godinho, António de Macedo, Manuel Monteiro, Fernando de Queirós, João Rebelo, António Saldanha, António da Silva, Simão de Vasconcelos e Manuel da Veiga), não apenas pelo facto de aquela só ter sido «fundada» oficialmente, em 1540, mas também porque reflete bem o quanto investiu na recolha e na difusão das múltiplas «Vidas» exemplares dos seus membros – e, muito especialmente, dos seus missionários –, mas também de figuras como a Virgem Maria, que era, aliás, uma das devoções mais caras à Companhia de Jesus.

Um lugar destacado ocupa o significativo número de autores (dez), pertencentes ao clero secular[676]. Se as críticas que, desde a Idade Média, vinham sendo dirigidas ao clero secular, chamando a atenção para o seu estado de ignorância, esta sua atividade de escrita, estritamente relacionada com a divulgação de «Vidas» exemplares, propostas aos leitores para a admiração e imitação, parece refletir já uma alteração em relação ao panorama anterior, ajustando-se, deste modo, às disposições tridentinas decretadas neste sentido.

O conjunto dos autores agostinianos[677] (dez, no seu total) é também bastante significativo[678], ao qual se segue um «grupo» central, que congrega os autores

---

[670] MACHADO, tomo II, 1966: 472.

[671] MACHADO, tomo III, 1966: 9. Leonel da Costa traduziu para português as *Bucólicas* e as *Geórgicas*, de Virgílio (veja-se a edição, com introdução e actualização do texto de BUESCU, 1982).

[672] MACHADO, tomo II, 1966: 117.

[673] MACHADO, tomo I, 1965: 305.

[674] MACHADO, tomo III, 1966: 475.

[675] MACHADO, tomo III, 1966: 309.

[676] Entre os autores pertencentes ao clero secular, lembramos: Pedro Henriques de Abreu, Nicolau Agostinho, Diogo Pires Cinza, Jerónimo Coelho, D. Fernando Correia de Lacerda, Pedro de Mariz, D. Jerónimo Mascarenhas, António Carvalho de Parada, Manuel das Póvoas e Gonçalo Correia de Sousa.

[677] Neste conjunto incluímos também os eremitas de Santo Agostinho (O.E.S.A.), os agostinhos descalços (O.S.A. Desc.) e os cónegos regrantes de Santo Agostinho (C.R.S.A.).

[678] Registámos a existência de dez autores de «Vidas» entre os religiosos da Ordem de Santo Agostinho: Fr. António de Almada; Fr. Luís dos Anjos, Fr. António da Assunção, Fr. Simão de Castelo Branco, Fr.

pertencentes à Ordem do Carmo[679] e à Ordem dos Frades Menores[680]. Por fim, encontrámos um conjunto, menos numeroso que os anteriores, constituídos por autores pertencentes a ordens monásticas, tais como o cartuxo D. Basílio de Faria, os beneditinos Fr. Álvaro de Hinojosa y Carvajal e Fr. João dos Prazeres, e o jerónimo Fr. Gabriel da Purificação, a ordens mendicantes, como os trinitários Fr. António Correia e Fr. Bernardino de Santo António, os dominicanos Fr. Álvaro Leitão e Fr. Luís de Sousa, o hospitaleiro Fr. António de Moura e o mercedário Fr. João de São Dâmaso, e a ordens religioso-militares, entre os quais se contam Fr. Isidoro Barreira e Fr. Miguel Pacheco, da Ordem de Cristo[681], e António Pereira de Lima, da Ordem de Malta.

Mas talvez mais significativa seja o facto de encontrarmos, no panorama editorial de hagiografias e biografias devotas de Seiscentos, uma obra intitulada *Historia, prerogativas e louvores do glorioso S. João Evangelista tirado de vários autores* (Lisboa: por António Álvares, 1628), escrita por uma clarissa, Soror Maria Madalena, religiosa no convento da Madre de Deus de Lisboa[682]. Efetivamente, o convento, enquanto espaço de criação literária, foi uma realidade que assumiu, em Portugal, um significativo relevo, a partir do século XVII. Como repara Isabel Morujão, «se o século XVI dera já lugar a algumas vozes femininas que as crónicas assinalam como notórias e construtoras de fundamentos históricos, espirituais e literários, é no século XVII que emerge, em movimento de irreversíveis contornos, a abrangência da escrita nos parâmetros da vida conventual feminina»[683]. No entanto, o panorama português mostrou-se bastante diferente em relação a alguns espaços europeus, particularmente o italiano, onde os textos de natureza conventual feminina, sobretudo de clarissas, alcançaram uma significativa notoriedade, que se traduziu em edições frequentes[684]. Em Portugal, apesar de se terem registado alguns casos de religiosas autoras, foram poucos os trabalhos que, efetivamente,

João Freire, D. Fr. António Gouveia, Fr. Agostinho Osório, Fr. António do Rosário, Fr. Brás Soares e D. Fernando da Cruz.

679 Deste núcleo fazem parte: Fr. Manuel das Chagas, Fr. António Escobar, Fr. Pedro da Cruz Juzarte, Fr. Luís de Mértola e Fr. João Pinto da Vitória.

680 Entre estes, contam-se Fr. Vitoriano da Costa, Fr. Francisco de Santo Agostinho de Macedo, Fr. Luís de São Francisco e Fr. Manuel do Sepulcro.

681 Veja-se, a propósito, CARVALHO, 1992: 93-100.

682 AZEVEDO, 1734: 83-84, afirma que D. Constança Freire e Sousa, filha do capitão Rui Mendes Pacheco de Alvito, cavaleiro da Ordem Militar de Cristo, editou, em 1619, uma «Vida» de Santa Rosa de Viterbo, elegantemente escrita na língua latina, e impressa por Pedro Craesbeeck. Todavia, não encontrámos, nos catálogos por nós consultados, qualquer referência sobre esta obra impressa.

683 MORUJÃO, 2005: 75-122, esp. 75.

684 MORUJÃO, 2005: 75. Veja-se também GRAZIOSI, 1996: 303-331; BELLINI, 2006/2007: 209-218; PACHECO, 2013; SANTOS, 2015. Valerá a pena lembrar o caso de Soror María de Jesús de Ágreda, religiosa concecionista no mosteiro de Ágreda, autora de numerosas obras, de entre as quais se destaca

chegaram a ver a luz do prelo; mas haverá também que lembrar os casos daqueles textos que foram editados muitos anos após a sua redação[685]. Em todo o caso, não será despiciendo lembrar que o *Cancioneiro Geral* (1516) inclui composições de mulheres, como D. Filipa de Almada; D. Bernarda Ferreira de Lacerda, cuja fama de erudita foi tão grande, que levou Filipe II, em 1621, a convidá-la para ser mestre dos príncipes Carlos e Fernando, foi autora de *Hespaña libertada* (1618) e de *Soledades do Buçaco* (1634); e D. Joana Josefa de Meneses escrevia sob o pseudónimo de Apolinário de Almada.

Como notou Isabel Morujão, no século XVII e na primeira metade do século XVIII, o convento constituiu, efetivamente, «um lugar de relevo» no âmbito do «espaço que, protocolarmente, estava reservado à mulher»[686]. Entre as várias atividades desenvolvidas contava-se a escrita (ainda que nem todas as religiosas soubessem ler e escrever), que, em todo o caso, era supervisionada por confessores, religiosos ou bispos[687].Todavia, a iniciativa das religiosas, ao assumirem uma atividade de escrita, não pode ser compreendida «como uma inscrição consciente e deliberada do discurso feminino nas esferas culturais e sociais do seu tempo»[688]. Mas, como já frisou Isabel Morujão, retomando as palavras de Anne Cayuela, é importante notar que o reconhecimento editorial constitui uma etapa fundamental no sentido de solidificação de uma imagem de prestígio e de legitimação da autoria feminina[689], que, em muitos casos, era também sustentada pelo apoio e admiração com que estas contavam por parte de pessoas influentes. De resto, como alguma bibliografia já realçou, alguns tratados vinham já evidenciando uma certa abertura em relação às capacidades intelectuais das mulheres, embora a maioria fizesse ainda eco de uma visão misógina, sustentada por argumentos tradicionais, tais como a sua malícia e inaptidão. Com efeito, a falta de autoridade que caracteriza a escrita feminina, por estes séculos, acabou por condicionar a produção e a circulação dos textos, pois implicava

---

La Mistica Ciudad de Dios, que, entre críticas e elogios, muito contribuiu para a defesa do dogma da Imaculada Conceição (MORTE ACÍN, 2005: 183-197).

685 Lembremos, a título de exemplo, os *Ditos da Freira*, de D. Joana da Gama, editados ainda no século XVI. De entre uma vasta bibliografia que equaciona várias questões sobre a temática da autoria feminina nestes séculos, remetemos para: VASTA (a cura di), 1992; GRAÑA CID, 2002: 385-452; GONZÁLEZ DE LA PEÑA (coord.), 2005; ANASTÁCIO, 2012: 178-189; COX, 2011.

686 MORUJÃO, 2005: 52.

687 Vejam-se os estudos reunidos por BARANDA LETURIO & MARIN PINA, 2014.

688 MORUJÃO, 2005: 53.

689 Como defendeu CAYUELA, 1996: 173, «la question qui se pose pour les femmes-écrivains du XVIIeme siècle est, avant de maître de son propre écrit, de maître à l'écriture, de s'engager sur un terrain masculin et de devenir "un auteur". Ce n'est pas tant l'accès à l'écriture et la reconnaissance par la "communauté" littéraire que le fait de faire imprimer ses oeuvres, la publication, qui représentent pour la femme du XVIIeme siècle une nouveauté sans précédent». Citado também por MORUJÃO, 2005: 53.

a necessidade de obter autorização ou de buscar legitimação para a obra.[690] Contudo, paulatinamente, a escrita feminina, sobretudo a de religiosas, foi vindo a merecer a atenção dos prelos, circunstância que, pese embora a sua importância, não significou uma ruptura com a via manuscrita, que se manteve como forma privilegiada para a difusão de «Vidas» de religiosas, autobiografias ou orações, circulando, sobretudo, dentro da mesma ordem[691].

A escrita conventual feminina, que se materializou através de uma ampla variedade de géneros e de modalidades de enunciação, destinou-se a prolongar um programa de reforma cristã e de consolidação de modelos de comportamento, podendo, deste modo, ser entendida como um eco de outros discursos oficiais da época, como sublinhou Isabel Morujão[692].

Por sua vez, José Luís Sánchez Lora defendeu que a emergência e a valorização de alguns textos de autoria feminina teriam como justificação o facto de esta constituir a única via pela qual a mulher poderia afirmar-se e alcançar alguma notoriedade num universo social e moral que ainda lhe negava condições para a sua emancipação[693].

Sobre Soror Maria Madalena, valerá a pena lembrar alguns dados biográficos. Soror Maria Madalena nasceu em Lisboa, filha de Manuel de Andrade e de Brites Freire, «tão ilustres como opulentos». Professou a Regra de Santa Clara no convento da Madre de Deus, em Lisboa, em 1583, «onde praticou com exacção as virtudes próprias do estado religioso até falecer a 18 de Novembro de 1637»[694]. Uma atenta leitura das licenças preliminares à *Historia, prerogativas e louvores do glorioso S. João Evangelista* dar-nos-á uma clara percepção de como, em Portugal, o acesso ao mundo editorial, por parte das religiosas, era visto pelo prisma da excecionalidade. Deste modo, Fr. Tomás da Rocha, cuja licença data de 12 de Novembro de 1626, começa por afirmar que leu «com muyta aduertencia, & gosto» este tratado e confessa que se espantou «com muita rezão de ver como hũa Religiosa sem mais trato que o que por sua deuação teue de liuros deuotos, & curiosidade em notar o que em diversas

690 BARANDA LETURIO & MARÍN PINA, 2014: 14.
691 BARANDA LETURIO & MARÍN PINA, 2014: 17.
692 MORUJÃO, 2005: 53.
693 SÁNCHEZ LORA, 1988.
694 MACHADO, tomo III, 1966: 425. De Soror Maria Madalena faz memória PERIM, 1740: 264. Como já notou MORUJÃO, 2005: 88, «a maior parte da produção literária de religiosas que viu a luz do prelo se circunscreve às religiosas que viveram nos conventos da corte e arredores. O facto de muitos conventos estarem normalmente vinculados à corte e ao patrocínio das fundações régias (D. Leonor de Lencastre fundou o Convento da Madre de Deus; D. Luísa de Gusmão fundou o Convento de Corpus Christi e entregou-o à Ordem de Santa Teresa em 12 de Junho de 1661…) determina desde logo uma ampla interacção entre a sociedade e a vida claustral, originando intercâmbios vários, alguns mesmo várias vezes proibidos, mas nunca suficientemente impedidos».

pregações do grande Euangelista ouuio pode ajuntar, & soube escolher, & ordenar cousas tão bem notadas, diversas, & levantadas em louuor do Santo dando a cada hũa, seu deuido lugar, senão entendera, que a semelhantes spiritos retirados, como o desta bem ocupada Religiosa, costuma Deos tomar por instrumento pera engrandecer seus Santos; & em special este assumpto, parece, quis o Senhor pera mayor edificação dos fieis (…)»[695].

Ao elogiar os méritos literários de Soror Maria Madalena, o censor considera mesmo que «muitos, & doutos, que escreuerão sobre o mesmo argumento, & não voarão tão alto, se podem aproveitar: porque a Autor fala, & escreue como mestre insigne»[696].

Ao referir os méritos desta «Vida» de São João Evangelista, Fr. Tomás da Rocha aponta o único argumento que poderia ser esgrimido por aqueles a quem explica os seus pareceres: o de ser a «Autor» do sexo feminino, condenado por São Paulo:

> *E ainda que Sam Paulo não permita as molheres ensinar na Igreja de Deos, entendesse em scholas publicas, porque a vergonha, & pejo tão louuado nas molheres, não diz com o despejo, que se requere nos que han de ensinar em publico porem ensinar em secreto muytas, & muy graues o fizerão, como Debora holda molher de Sello, Anna molher de Phanuel, & as filhas de Felipe Euangelista, & Santa Catherina de Sena, & a Madre S. Theresa de Iesus, & outras compuseram liuros: segundo o que (como diz S. Thomas) bem podem as molheres ensinar nos seus mosteyros, onde pelos desposorios que fazem com Christo mediante sua profissão sobem a dignidade viril, em sinal do que lhes cortão os cabelos: & aly a solas recolhidas como seu sposo as instrue interiormẽte a cada hũa como he mais seruido, & pera pregoeiro do seu amado Euangelista, que reclinado em seu peito bebeo nelle altos mysterios, tomou esta deuota Religiosa, a fim de que por seu meyo tiuessemos mais noticia delle & deles. Pelo que me parece esta obra muy digna, & por muytos titulos de sair a publico, pera que se saiba quanto sobe de ponto o espirito de hũa Religiosa que Deos se comunica em paga tambem de se mostrar tão afeiçoada ao seu amado, o Senhor*[697].

Como realçou Isabel Morujão, a «*auctoritas*» de uma autora, mesmo se religiosa, só poderia ser sustentada «pela elevação do tema ou pela protecção que envolvia as edições»[698]. E a propósito da esfera de proteção que envolvia as edições valerá a pena chamar a atenção para a «Carta dedicatória», dirigida por Soror Maria Madalena a Jerónimo de Melo Coutinho. Neste paratexto, a clarissa começa por referir os motivos que nortearam a produção desta «Vida», os quais se prendem, sobretudo,

---

695 MARIA MADALENA, 1628: «licenças».
696 MARIA MADALENA, 1628: «licenças».
697 MARIA MADALENA, 1628: «licenças».
698 MORUJÃO, 2005: 57; —, 2012: 145-167.

com a sua devoção ao Santo Evangelista, que foi sendo, paulatinamente, solidificada através das leituras que fez, depois de entrar na religião, no convento da Madre de Deus, «com muyta oração, & continuo exercicio de lição de liuros spirituaes, & deuotos, & continua meditação das cousas diuinas», de que ela, «como indigna, & imperfeita» se «nam soube aproveitar como deuia»[699]. A autora revela também que «como era afeiçoada ao Glorioso o Euangelista, nos liuros que lia tudo o que achaua que aos louvores deste Santo tocaua logo trasladaua» e para ela «guardaua, & daqui resultou fazer este quaderno de seus louvores, o qual quisera que todo o mundo vira, para saber quao grande Sancto, & de quantos merecimentos he o glorioso, & Diuino Euangelista»[700].

Mas todo este labor hagiográfico ficaria, muito provavelmente, escondido nas brumas do esquecimento e sem ver a luz do prelo, se Soror Maria Madalena não contasse com a proteção de Jerónimo de Melo Coutinho[701]. Neste sentido, a clarissa dedica esta obra a este senhor, pois conhece a sua particular devoção ao Santo Evangelista: mas fá-lo também, porque «como freira pobre, & encerrada», não podia fazer imprimir o seu texto. Deste modo, pede ao dedicatário para «tomálo à sua conta, & defendelo, & presentalo à Sancta Inquisição que o mande reuer, & de licẽça para se imprimir»[702].

Nesta obra, Soror Maria Madalena revela uma significativa erudição e o domínio de um núcleo considerável de autores e de obras de referência na esfera cultural e religiosa da época, entre os quais se incluem vários textos vetero e neo-testamentários e diversas autoridades, tais como Orígenes, São João Crisóstomo, Santo Agostinho, Santo Ambrósio, São Jerónimo, Beda, São Dionísio, Santo Isidoro, São Bernardo e Pedro Damião.

No que respeita ao universo de tradutores de hagiografias e biografias devotas de Seiscentos, a realidade não é muito diferente da que registámos a propósito dos

---

699 MARIA MADALENA, 1628: «Carta dedicatória a Hieronymo de Mello Coutinho».

700 MARIA MADALENA, 1628: «Carta dedicatória a Hieronymo de Mello Coutinho».

701 D. Jerónimo de Melo Coutinho, comendador de Punhete, era filho de Jorge de Melo Coutinho e de D. Maria de Meneses, irmã de D. Jorge de Sottomayor, senhor de Fermoselhe e de Alconchel. Casou com D. Maria de Noronha, filha de D. Tomás de Noronha (filho este de D. Leão de Noronha e de D. Branca de Castro) e de D. Helena da Silva, a qual era consultada como «oraculo pelo vasto conhecimento, que tinha das Famílias, e Antiguidade deste Reyno». De D. Leão de Noronha, avô paterno de sua mulher, D. Maria de Noronha, escreveu D. Jerónimo de Melo Coutinho uma «Vida» devota, destinada a preservar a *fama sanctitatis* deste grande senhor que era, já em vida, considerado um «santo vivo», a qual foi objeto de estudo por parte de CARVALHO, 1996: 81-161. D. Jerónimo, que «viveo tão observante dos preceitos Evangelicos, que parecia ser mais Religioso, que secular», faleceu em 1645 e foi sepultado na sacristia nova do convento de Santa Maria de Xabregas (cf. MACHADO, tomo II, 1966: 507-508).

702 MARIA MADALENA, 1628: «Carta dedicatória a Hieronymo de Mello Coutinho».

autores desta época. A sua grande maioria provém do meio eclesiástico: assim, três pertenciam ao clero secular (Manuel de Coimbra, Manuel Carvalho e António Vaz de Sousa) e treze a ordens ou congregações religiosas ou ordens religioso-militares (os Padres Jerónimo Álvares, Baltazar Guedes e Diogo Monteiro, da Companhia de Jesus; Fr. Timóteo dos Mártires, cónego regrante de Santo Agostinho; Fr. Manuel de Coimbra, da Ordem dos Frades Menores; Fr. Leonardo de São José e Fr. Duarte Pacheco, dos Eremitas de Santo Agostinho; Fr. Luís de Sousa e Fr. Domingos Freire, da Ordem dos Pregadores; Fr. Pedro Fragoso, da Ordem do Carmo; e o Padre Diogo Vaz Carrilho, da Congregação do Oratório). Encontrámos apenas um caso relativo a uma religiosa tradutora: Soror Maria Francisca Isabel, religiosa capucha no convento do Santo Crucifixo de Lisboa, que verteu do francês para o português a *Vida da veneravel Madre Maria Amada de Blonay, religiosa da Visitação de S. Maria, terceira superiora do primeiro mosteiro da mesma ordem* (Lisboa: por Miguel Manescal, 1698), da autoria de Charles Auguste de Sales. O prólogo desta «Vida» apresenta uma defesa da autoria feminina, mediante o tópico da «afetada modéstia», estreitamente relacionado com a *captatio benevolentiae*: «Aduerte [devoto leitor] que a minha profissão, & o meu sexo està muyto longe das escolas, & que por esta razão não necessito de desculpas (…)»[703].

O universo autoral português de Setecentos revela características praticamente semelhantes àquelas que apontámos para o século precedente. Se, no século XVII, a maioria da atividade literária, no domínio da hagiografia e da biografia devota, resultou do labor de membros das ordens e congregações religiosas e das ordens religioso-militares, estes ocupam, no século XVIII, uma posição muito semelhante – ainda que a edição de «Vidas» tenha vindo a sofrer um significativo decréscimo – perfazendo um total de quarenta e dois autores. Neste conjunto, os oratorianos e os franciscanos ocupam um lugar de destaque, perfazendo um total de vinte e seis autores[704].

[703] SALES, 1698: «Prologo». Veja-se, a propósito, LUNA, 1990: 597-601.

[704] Entre os autores pertencentes à Congregação do Oratório, contam-se os Padres Sebastião de Azevedo, Salvador Martiniano, Manuel Consciência, Pedro Correia, António de Mariz Faria, Sebastião do Rego, D. Francisco Gomes de Avelar, João Chevalier, José Clemente, António Joaquim, Nicolau Pedro de Oliveira, Francisco José Freire e D. José Maria de Melo. Os autores franciscanos são: Fr. Jerónimo de Belém, Fr. Francisco de Ara Coeli, Fr. Clemente da Cruz, D. José Maria da Fonseca e Évora, Fr. José da Quietação, Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa, Fr. António de São Bernardino, Fr. Manuel de São Luís, Fr. Fernando da Soledade, Fr. Bernardino das Chagas, Fr. António da Madre de Deus, Fr. José de Santa Rosa, Fr. Martinho de São José.

No século XVIII português, duas clarissas viram os seus textos hagiográficos editados: são elas Soror Maria do Céu[705] e Soror Madalena da Glória[706], ambas religiosas no convento da Esperança de Lisboa.

Soror Maria do Céu editou, sob o pseudónimo de Marina Clemência, «religiosa de São Francisco no convento a Ilha de São Miguel», *A Fénix aparecida na vida, morte, sepultura e milagres da gloriosa Santa Catarina, rainha de Alexandria, com sua novena e peregrinação ao Sinay* (Lisboa: na Officina Real Deslandesiana, 1715). É, sobretudo, a licença de D. José Barbosa a esta obra que evidencia alguns aspetos que merecem a nossa atenção, no âmbito da escrita conventual feminina. Deste modo, D. José Barbosa começa por realçar que

> *a vida da Santa [Catarina] he dignissima da impressão pela elegância do estylo, pela delicadeza dos pensamentos, pela suavidade da poesia, & pela piedade com que està composta, & porque nella àquelle milagre da santidade corresponde o milagre desta penna Religiosa, que para em tudo se mostrar superior á corrupção do presente seculo, santificou a eloquencia, que pudera estragar com escandalosa imitação em discursos improprios ao seu estado*[707].

Por outro lado, a seu ver, a obra merece a licença solicitada

> *para que veja o mundo, que no reynado felicissimo de V. Magestade [D. João V] florecem novamente as Luizas Sigeas, & outras insignes mulheres, que na escola da serenissima senhora Infante D. Maria, aprenderão a serem os prodígios de discreta erudição*[708].

Por sua vez, Soror Madalena da Glória editou, em 1744, sob o pseudónimo de Leonarda Gil da Gama, o *Astro brilhante em novo mundo, fragrante flor do Paraiso plantada no jardim da America. Historia panegyrica e vida prodigiosa de Santa Rosa de Santa Maria* (Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira, 1733), a *Novena de Santa Roza de Santa Maria. Epitome da sua vida* (Lisboa: na Officina da Musica e da sagrada religião de Malta, 1734) e a *Águia real, feniz abrazado e pelicano amante. Historia*

---

[705] Soror Maria do Céu nasceu em Lisboa, em 1658, e era filha de António d'Eça e de D. Catarina de Távora, ambos «ilustres pelo sangue e pela piedade». Professou, em 1676, no convento da Esperança de Lisboa. Para além de obras poéticas e dramáticas, Soror Maria do Céu escreveu a *Rellação da vida e morte da serva de Deos a veneravel Madre Elenna da Crus, religiosa no Convento da Esperança desta cidade de Lisboa. Anno 1721*, que permaneceu manuscrita até ser publicada por BELO, 1993, no âmbito da sua tese de mestrado.

[706] Soror Madalena da Glória nasceu no palácio real de Sintra, em 1672, e era filha de Henrique Carvalho de Sousa, comendador da comenda de São Pedro de Aguiar e provedor das obras do Paço, e de D. Helena de Távora, filha esta de Luís Francisco de Oliveira, senhor do morgado de Oliveira, e de D. Luísa de Távora (filha de Álvaro Pires de Távora, governador do Algarve, vice-rei da Índia e conselheiro de estado). Professou no convento da Esperança em 1688.

[707] CÉU, 1715: «Licença».

[708] CÉU, 1715: «Licença».

panegirica e vida prodigiosa do inclito patriarcha que alcançou ouvir da boca de Deos o titulo de grande, Santo Agostinho (Lisboa: na Officina Pinheirense da Musica e da sagrada religião de Malta, 1744). A propósito desta última obra sobre a vida de Santo Agostinho, Isabel Morujão sublinhou que poucas obras impressas de religiosas dos séculos dos séculos XVII e XVIII apresentaram um tal número de poesias laudatórias nos seus preliminares, ao longo de vinte e três páginas[709]. A propósito das licenças preliminares da *Águia Real*, parece-nos importante chamar a atenção para o parecer de Fr. José do Apocalipse, que, depois de louvar os méritos desta «Vida» de Santo Agostinho, levanta o único argumento que poderia ser usado por possíveis «opositores», o qual havia sido evocado, como mostrámos, por Fr. Tomás da Rocha, na sua licença à «Vida» de São João Evangelista, da autoria de Soror Maria Madalena: o ser

> *a nossa Authora daquele sexo, que condemnou S. Paulo, dizendo, que não tinha lingua para falar em cousa Ecclesiastica: Mulieres in Ecclesiis taceant, e como a Vida de Agostinho por historia Ecclesiastica pertence á Igreja, devia ella tapar a boca, e suspender a penna: mas deixem, que quando os engenhos de Varonis passão a espirituaes, bem he que empreguem as suas penas em descrever Ecclesiasticas Historias*[710].

Seguidamente, o censor justifica o seu parecer, invocando que «antes de Christo encarnar houve Sibilas, que profetizarão a vinda do Divino Verbo, e que havia de morrer encravado em hum madeiro» e que «depois da vinda de Christo ao Mundo, houve huma Anna Profetiza, que falava nos mysterios de Christo, e na Redempção do seu povo». Fr. José do Apocalipse realça também os exemplos da Madre María de Jesus de Ágreda e da Madre María de la Antigua, ambas religiosas clarissas, sem esquecer o caso português de Soror Maria do Céu: deste modo, declara o censor que não se admira «de que a Authora tambem queira seguir as pizadas das Escriptoras antigas da Religiaõ Serafica; porque se esta toda géra virtudes, e exala odores, nella tudo se vem olores de Religiosidade, e valencias da virtude»[711].

O contributo dos autores leigos no domínio da hagiografia e da biografia devota foi também significativo. No seu conjunto, perfazem um total de doze: Brás Luís de Abreu[712] e João Pedro Xavier do Monte, médicos; Fernando Pereira de Brito e António Cardoso de Vasconcelos e Meneses, fidalgos da Casa Real; António Rodrigues da Costa, secretário de Manuel Teles da Silva, I marquês de Alegrete; Pascoal Ribeiro Coutinho; Luís Botelho Froes de Figueiredo, advogado dos Conselhos Reais; Francisco

---

709 MORUJÃO, 2005: 57.

710 GLÓRIA, 1744: «Licença». Citado também em MORUJÃO, 2005: 56.

711 GLÓRIA, 1744: «Licença».

712 Brás Luís de Abreu passou, posteriormente, ao estado religioso. A sua vida foi romanceada por CASTELO BRANCO, 1866.

Afonso de Melo e Chaves; Inácio Lopes de Moura, desembargador na comarca do Porto; Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo; e Estêvão Lis Velho, capitão-tenente da fortaleza e praça de Sines.

A edição de traduções de «Vidas» sofreu também uma forte redução, se avaliada, em termos comparativos, com a do século anterior. Durante o século XVIII, foram publicadas treze traduções de hagiografias e biografias devotas, realizadas, sobretudo, por religiosos e eclesiásticos; apenas duas traduções foram da responsabilidade de dois leigos, Domingos Lopes Coelho e Miguel Lopes Ferreira.

PARTE II
ESCRITA E REPRESENTAÇÃO

CAPÍTULO I
RELATO HAGIOGRÁFICO E FICÇÃO LITERÁRIA

Hippolyte Delehaye, na sua já clássica obra *Les légendes hagiographiques*, considera hagiográfico o documento que possua um caráter religioso e tenha propósitos edificantes: deste modo, a designação «documento hagiográfico» deve ser reservada «à tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir»[713]. Neste sentido, o autor chama a atenção para a importância da distinção entre a hagiografia e a História, na medida em que «l' oeuvre de l'hagiographe peut être historique, mais elle ne l' est pas nécessairement. Elle peut revêtir toutes les formes littéraires propres à glorifier les saints, depuis la relation officielle adaptée à l'usage des fidèles jusqu'à la composition poétique la plus exuberante et la plus complètement dégagée de la réalité»[714].

Contudo, na prática, os (diferentes) géneros não são estanques nem as suas classificações fáceis de estabelecer[715]. É neste contexto que Hippolyte Delehaye chama a atenção e insiste no lugar crucial ocupado pela *legenda*, que possui, necessariamente, «une attache historique ou topographique» e «rapporte à un personnage réel des faits imaginaires»[716], em todas as suas aceções, no âmbito da literatura hagiográfica[717]. É à hagiografia, precisamente, que o termo é tomado de empréstimo por outros géneros literários: bastará lembrarmo-nos que a *legenda* é, primitivamente, o relato que se lê no dia da festa do santo de quem se faz memória[718] e que, no século XIII, a *Legenda Aurea* consagrou a aceção mais lata deste termo, que compreende, por sua vez, as actas dos mártires e as «Vidas» de outros santos. No entanto, para evitar confusões na utilização do termo, Delehaye considera que a designação *legenda* deve ser reservada e aplicada a «un récit ou à un trait non conforme à l'histoire»[719].

---

713 DELEHAYE, 1955: 2.
714 DELEHAYE, 1955: 2.
715 DELEHAYE, 1955: 8.
716 DELEHAYE, 1955: 8.
717 DELEHAYE, 1955: 10.
718 DELEHAYE, 1955: 10.
719 DELEHAYE, 1955: 11.

Segundo o mesmo autor, no estudo que seguimos, a literatura hagiográfica constituiu-se sob a influência de dois fatores bem distintos: o criador anónimo, ou seja, o povo, e o letrado, «qui nous apparaît comme assujetti à une tâche pénible, astreint à suivre une voie tracée, et imprimant à tout ce qu'il produit un caractere réfléchi et durable»[720]. Deste modo, como sublinha Hippolyte Delehaye, a *legenda* é, por definição, uma operação inconsciente ou irrefletida exercida sobre a matéria histórica: constitui, nesta medida, a introdução do elemento subjetivo na realidade[721]. Ora, de acordo com Delehaye, este processo acaba por originar e converter-se em uma fonte de erros, que se multiplicam através da intervenção de um número cada vez maior de intermediários[722], originando-se, deste modo, um autêntico fenómeno de absorção[723]. Como salientou Delehaye, no estudo que seguimos, no caso das personagens históricas, estas, enquadradas em um tempo e em um espaço desprovidos de qualquer coordenada, adquirem uma forma quase abstrata[724]. O mesmo autor toma como exemplo o caso da figura do mártir: em regra geral, este é sempre animado pelo desejo de morrer da mesmo forma que Cristo, sendo submetido, quase sempre, às mesmas provas e suplícios, mantendo-se perseverante na sua fé. Relativamente à figura do confessor, Delehaye afirmar que este alcançou a sua auréola de «santidade» graças à sua vida edificante e às virtudes inerentes ao seu estado. Segundo este a «pobreza da sua invenção» é uma das características dos relatos populares, na medida em que os desenvolvimentos são (quase) sempre os mesmos, assim como os temas e os motivos[725]. Neste sentido, a leitura de textos da Antiguidade fornecer-nos-á uma panóplia de casos que bem patenteiam a transmissão de motivos lendários[726]. De facto, como já foi realçado por uma ampla bibliografia, se inventaríassemos os vários e diversos *topoi* utilizados pela hagiografia, notaríamos que uma grande parte destes remonta à Antiguidade: com efeito, um grande número de motivos lendários presentes em algumas «Vidas» de santos, sobretudo os que estão ligados a histórias de

720 DELEHAYE, 1955: 11.
721 DELEHAYE, 1955: 12.
722 DELEHAYE, 1955: 15.
723 Sobre este assunto, veja-se também: DELEHAYE, 1934: 18-41; AIGRAIN, 2000: 130-131.
724 DELEHAYE, 1955: 23.
725 DELEHAYE, 1955: 25. Segundo este bolandista, «l'étude comparée des contes populaires a révélé ce fait qu'ils se répètent chez tous les peuples et dans tous les pays, qu'on peut les ramener à un certain nombre de thèmes partout identiques et qu'ils semblent s'être répandus par le monde en descendant d'une patrie commune» (cf. DELEHAYE, 1955: 25). Sobre a literatura tradicional, veja-se a clássica obra de PROPP, 2003.
726 Sobre a mitologia clássica, é imprescindível ler de HAMILTON, 2005; GRAVES, 2005. Valerá a pena ler também BOCCACCIO, 1983, obra que assinala um marco na transmissão da mitologia clássica entre a Idade Média e o Renascimento.

fundações de santuários célebres ou à origem de determinadas imagens milagrosas, encontram-se já nos clássicos[727].

Como sublinhou Hippolyte Delehaye, no estudo que temos vindo a seguir, esta «contaminação» acaba por esbater ou até colocar em causa o testemunho da História, obscurecendo-a, e, obrigando muitas vezes, a suprimi-la quase completamente.

Por outro lado, como já vários autores sublinharam, as fronteiras do relato hagiográfico nunca foram claramente definidas e diferenciadas: atendendo à sua estrutura, poderia ser relacionado e evidenciar a sua afinidade com outras formas de narrativa breves[728], ainda que o seu conteúdo fosse diametralmente oposto. Com efeito, Hippolyte Delehaye relacionou estreitamente este género e a novela, tendo mesmo introduzido a designação «romans hagiographiques», numa tentativa de classificação destes textos «híbridos»[729]. De acordo com este autor, o «roman hagiographique» foi considerado a forma mais eficaz para difundir a doutrina religiosa, pois, ainda que fosse permeável a «fantasias», possuía uma vertente didática[730]. Como alguns autores já realçaram, é possível reconhecer, em vários relatos hagiográficos, a presença de temas como o amor, as viagens e as aventuras, que predominavam na diegese das antigas novelas gregas[731]. A assimilação de motivos da novela helenística por parte dos autores cristãos é um facto inegável: efetivamente, muitos deles sobreviveram «disfarçados» na tradição hagiográfica cristã[732]. De acordo com Carlos Garcia Gual, a «Vida» de São Cipriano, composta como trilogia em finais do século IV, é um ilustrativo exemplo da osmose de elementos mágicos e novelescos sob a forma de uma «aparente» autobiografia: com efeito, a chamada *Confissão de São Cipriano*, que constitui a segunda das três narrativas sobre este bispo de Cartago, foi já objeto de estudo por parte de alguns autores, que a interpretaram como um antecedente da saga de Fausto[733]. Segundo Carlos

---

727 Entre os variadíssimos *topoi* clássicos utilizados pela hagiografia, permitimo-nos referir os seguintes: a imagem ou a carta que desce do céu; o objeto lançado ao mar que surge no ventre de um peixe; o enxame de abelhas que cerca o herói ou o santo; o rochedo que se abre para abrigar o herói ou o santo perseguido; o suplício dos insetos; a língua cortada; o longo sono. Cf. SAINTYVES, 1907; GENNEP, 1920; DELEHAYE, 1955: 31-38; TUBACH, 1969; FESTUGIÈRE, 1972: 271-301.

728 JOLLES, 1972: 27-54.

729 DELEHAYE, 1966: 227-258.

730 DELEHAYE, 1966: 229. De acordo com DELEHAYE, 1966: 229-230, «l'object propre sera une vérité de l'ordre moral, comme le pardon des injures dans la Passion de Nicéphore, la réhabilitation par le martyre dans celle de Boniface, ou une vérité dogmatique, comme la résurrection de la chair, que l'histoire des Sept Dormants est destinée à rendre sensible».

731 Sobre este assunto, veja-se: MIRALLES, 1968; GARCÍA GUAL, 1988; GÓMEZ MORENO, 2008: 191-201.

732 Para as relações literárias e filosóficas entre helenismo e cristianismo, veja-se: PERVO, 1994: 239-254; PERKINS, 1994: 255-271, e a clássica obra de JAEGER, 1991.

733 GARCÍA GUAL, 1988: 304.

Garcia Gual, Cipriano, que se dedicou, na sua juventude, às artes mágicas, apoiado pela sua estreita amizade com o demónio, é derrotado pela força das «virtudes» da jovem Justina, castíssima cristã de Antioquia, e, consequentemente, converte-se. Como sublinhou o mesmo autor, no estudo que seguimos, esta narrativa, que conheceu um grande sucesso sobretudo nos meios cristãos orientais, está escrita em primeira pessoa, tal como as novelas fantásticas sobre metamorfoses, de que é claro exemplo *O Asno de Ouro*, de Lúcio, e exemplifica bem a sobrevivência das antigas crenças sobre a magia[734].

Mas o exemplo mais evidente da influência da novelística grega na literatura cristã é, de acordo com Carlos Garcia Gual, o da novela pseudo-clementina intitulada *Recognitiones*, que poderá remontar ao século II[735].

Como já chamou a atenção um ampla bibliografia, são, de facto, vários e diversos os temas e os motivos que constituem os elementos básicos da ficção narrativa e que são, em muitos casos, «emprestados» pelo conto popular (sobretudo o conto maravilhoso, como realçou Vladimir Propp[736]), que verificamos serem uma presença contínua nos relatos hagiográficos[737]. A título de exemplo, poderíamos referir o caso da *legenda* sobre os Sete Adormecidos de Éfeso, que apresenta claras semelhanças com o conto maravilhoso da «Bela Adormecida»[738], assim como as narrativas hagiográficas sobre santas que se travestiam revelam uma significativa sintonia com a figura mitológica da deusa romana Diana[739]. Neste sentido, valerá a pena relembrar a *legenda* de São Julião Hospitalário, na qual um cervo revela ao protagonista um vaticínio trágico e fantástico, segundo o qual aquele mataria os seus pais, o qual constitui um elemento

---

734 GARCÍA GUAL, 1988: 304-305.

735 Este texto é conhecido através de duas versões: a versão latina, intitulada *Recognitiones*, de Rufino, redigida por volta de finais do século IV, a partir de um texto grego, *Anagnorismoí*, hoje perdido, e uma outra versão, intitulada *Homilias*, que teve como base o mesmo original grego acima referido. Cf. GARCÍA GUAL, 1988: 305. De acordo com GARCÍA GUAL, 1988: 305-307, como prólogo a vinte sermões de São Pedro, «Clemente» compõe sete homílias, cuja primeira contém esta novela autobiográfica. Clemente era o filho mais novo de uma ilustre família romana, composta pelos seus pais, Fausto e Matidia, e pelos seus dois irmãos gémeos, Faustino e Faustiniano. A trama começa com um sonho premonitório da mãe, que prenunciava a sua morte e a dos seus dois filhos gémeos, se esta não abandonasse Roma, juntamente com aqueles, quando contassem doze anos. Fausto fá-los embarcar rumo a Atenas e permanece em Roma, juntamente com Clemente. Todos os anos, Fausto envia um mensageiro, com dinheiro e provisões, a Atenas, mas estes nunca regressam. Finalmente, o terceiro mensageiro regressa e informa Fausto de que não há qualquer rasto da sua família naquela cidade. Será apenas depois de muitas aventuras, entre as quais se contam naufrágios e capturas por parte de piratas, que a família, finalmente, reencontrar-se-á.

736 PROPP, 2001.

737 Para os vários e diversos temas hagiográficos, veja-se: SAINTYVES, 1931; FESTUGIÈRE, 1972: 271-301.

738 Veja-se, a propósito: FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, 1998.

739 Veja-se, a propósito, DELCOURT, 1958: 1-33.

recorrentíssimo nos contos folclóricos e nas ficções romanescas, como, por exemplo, na história/lenda de Édipo, e que se «enreda» também na matéria hagiográfica, como vemos em uma das lendas sobre Judas Escariotes[740].

Como já sublinharam alguns autores, as *Vitae* que têm, na sua origem, uma constituição novelesca ou que concedem um lugar preponderante à dimensão do maravilhosismo (quase conatural ao género hagiográfico), influenciaram, naturalmente, outras formas narrativas ficcionais, através das mais diversas maneiras[741]. Foi, com efeito, o caso de *El Caballero Cifar*, considerado o mais antigo livro de cavalarias castelhano, cujo enredo, centrado nas peregrinações de Cifar, até reencontrar a mulher e os dois filhos, perdidos por ocasião de uma viagem, é muito semelhante ao das *Recognitiones* pseudo-clementinas ou ao da *legenda* de Santo Eustáquio[742].

De acordo com Hippolyte Delehaye, uma das «invenções» mais curiosas no âmbito da hagiografia, que conheceu uma larga fortuna ao longo da Idade Média, foi a dos santos cefalóforos[743]. Segundo o mesmo autor, este tema poderá ter sido «inventado» por Hilduíno, abade do mosteiro de São Dinis, em Paris[744], embora os avanços da arqueologia tenham já permitido formular outras interpretações[745].

Como já vários autores realçaram, as transformações e deturpações que os textos hagiográficos foram sofrendo ao longo dos séculos contribuíram para que este género fosse olhado com algumas reservas[746], ainda que se reconhecesse a sua importância enquanto fonte histórica[747]: lembremos, a título de exemplo, as acérrimas críticas

---

740 A *amplificatio* da lenda de Judas Escariotes foi abordada por PROPP no estudo que dá título à sua obra *Édipo à luz do folclore (Quatro estudos de etnografia histórico-cultural)*, s/d: 115-175.

741 Veja-se, a propósito, GÓMEZ MORENO, 2008: 132-147.

742 GARCÍA GUAL, 1988: 307; BOUREAU, 1993.

743 DELEHAYE, 1934: 135.

744 DELEHAYE, 1934: 136.

745 DELEHAYE, 1934: 137: «Dans les tombes anciennes on trouve souvent le crâne placé ailleurs que sur les épaules, soit que l'anomalie remonte à la première sépulture. À la fin du XVe siècle furent mis au jour, à Schötz, en Suisse, des squelettes que l'on prit pour des restes de martyrs, et il fut constaté que certains d'entre eux portaient la tête sur la poitrine, d'autres sur les bras ou entre les jambés. La tête de saint Oswald fut trouvé avec les reliques de saint Cuthbert et entre les bras du pontife: *caput Oswaldi regi set martyris inter brachia eius inventum*».

746 Deste modo, a atividade crítica e o esforço levados a cabo pelos bolandistas, no sentido de uma depuração dos textos hagiográficos, contribuíram para a valorização historiográfica dos relatos das «Vidas» de santos.

747 Sobre a importância da hagiografia enquanto fonte histórica, veja-se DE GAIFFIER, 1970: 139-166. A propósito, valerá a pena lembrar as afirmações de BAÑOS VALLEJO, 2003: 46-47: «Para un lector actual no excesivamente crédulo es evidente que la hagiografía medieval es ficción, incluso en aquellos relatos que contienen datos históricos, porque éstos se revisten de detalles, de descripciones, de diálogos y situaciones que no pueden ser sino fábula, invención, y, salvo determinadas actas oficiales, no han de considerarse como documentos más veraces que las novelas históricas. La hagiografia medieval es ficción también en outro sentido: por muy inspirado que esté en la realidade, un relato no es una parcela

lançadas por humanistas como Erasmo e Juan Luis Vives, no século XVI, aos relatos que compunham a *Legenda Aurea*. Vives, na primeira parte do seu *De disicplinis* (1531)[748], dedicada às causas da corrupção das artes em geral (*De corruptis artibus in universum*), foi especialmente duro nas críticas ao tipo de relatos difundidos pela *Legenda Aurea*:

> *Y ni aun en escribir la vida de los santos es más esmerada la observancia de la verdade, aqui donde debería ser más pontual y absoluta. Cada hagiografo escrebía al dictado de su devoción ciega, por manera que era la pasión la que dictaba la historia, no la verdade inexorable. Cuán indigna es de sus propios protagonsitas, los santos, y aun de los simples cristianos, la historia que se llama Aurea Leyenda! Yo no alcanzo cómo pueden llamarla de oro, siendo que así que la escribió un hombre de boca de hierro y de corazón de plomo. ¿Qué cosa ouede decirse más fea que aquel libro? Oh, qué gran vergüenza es para nosotros, cristianos, que los hechos esclarecidos de nuestros santos no hayan sido encomendados a la posteridad con más verdade y mayor lima, así para su noticia como para la imitación de tan soberanas virtudes, cuando de sus capitanes, de sus filósofos, de sus sábios escribieron con tanto esmero los biógrafos griegos y romanos!*[749].

Uma das «Vidas» difundidas pela *Legenda Aurea* que foi fortemente atacada e posta em causa, sobretudo por Lefèvre d'Étaples, foi a de Maria Madalena, santa venerada em França (sobretudo em Vézelay e La Sainte-Baume), para onde teria ido com os irmãos, Lázaro e Marta. Esta l*egenda* foi posta em causa por Lefèbvre d'Étaples, em 1517, que publicou a obra *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio* (Paris, 1517), que despoletou uma acesa controvérsia.

E o que dizer sobre as «Vidas» em verso?

Na sequência da tradição medieval, o verso era, facilmente, conotado com o fingimento e o artifício poético[750]. Todavia, alguns hagiógrafos vinham, desde a Idade Média, escrevendo «Vidas» de santos em verso[751]; por outro lado, é importante lembrar que a poesia épica religiosa conheceu um significativo recrudescimento no século XVI, a partir, sobretudo, da edição, em 1526, do *De partu Virginis*, de Jacopo

---

de ella, sino una obra de creación, independiente de la realidad, con sus propios elementos, concebidos para funcionar en su proprio sistema, sin que nada sea gratuito ni falte nada. Así entendida la hagiografia medieval es, indudablemente, literatura, y muchas Vidas de santos muestran menor conexión con lo que pudo ser la historia que entre sí mismas, y es que la invención no necessariamente ha de ser individual, sino que el autor medieval recurre a la tradición».

748 Esta obra foi dedicada ao rei D. João III de Portugal.

749 VIVES, 1992: 423. Veja-se, a propósito, VITZ, 1991: 97-114.

750 IFE, 1992: 15-16.

751 DOLBEAU, 2002: 129-139.

Sannazaro[752]. Neste sentido, lembremos a defesa formulada por Bartolomé Cairasco de Figueroa, no prólogo "al lector" da primeira e segunda partes do seu *Templo Militante. Flos Sanctorum y triumphos de sus virtudes*[753], a propósito da utilização do verso na escrita de «Vidas» de santos:

> *Ni a nadie parezca que pierde algun quilate de su valor, la grauedad de la historia de los Santos por estar en verso, pues vemos que muchos Santos grauissimos escriuieron en rimas las vidas de otros Santos*[754].

Por sua vez, Pedro de Mariz, na segunda parte do prólogo da primeira parte da *Historia do bem-aventurado S. João de Sahagun, patrão salamantino* (Lisboa: por António Álvares, 1609), chama a atenção para o facto de não somente em verso, mas também em prosa, se poderem «licitamente escreuer Historias Verdadeyras, com todo ornamento Poetico compostas, de ficções & figuras Poeticas: sem cair em algũa nota de impefeyção»[755]. E não é pelo facto de ter vindo «entremetendo» «algũas ficções & figuras Poeticas», pois a «perfeyção Rethorica as inuentou», que deve ser subvalorizada a «muyta verdade d'esta Historia»[756].

As hagiografias intitulavam-se «crónica», «história», «vida», na sequência da tradição historiográfica medieval[757]. Mas não se intitulavam também assim os livros

---

[752] A edição desta obra motivou, em Portugal, o aparecimento de outros textos que se enquadravam neste género: lembremos, a título de exemplo, a *História de Santa Úrsula* (antes de 1577), de Diogo Bernardes, a *História de Santa Comba dos Vales* (entre 1565-1566), de António Ferreira, e o anónimo poema sobre os *Sete mártires que padeceram na cidade de Marrocos* (posterior a 1585), referidos no âmbito dos poemas épicos breves por ALVES, 2001: 301-309. O *De Patientia Christiana Liber Vnus Carmine Heroico ad Henricum Infantem Portugaliae Archiepiscopum Bracarensem* (1540), de Jorge Coelho, o *Vincentius Levita et Martyr* (1545), de André de Resende, o *Pro Elisabetha Regina Lusitanorum Poema Epicum* (1626), do P.e Francisco de Santo Agostinho de Macedo (S.J.) e o *Paciecidos: libri duodecim: decantur clarissimus P. Franciscus Paciecus Lusitanus Pontlimiensis, è Societate Iesu, Japponiae Provincialis eiusdem Ecclesiae Gubernator, ibique uiuus pro Christi fide lento concrematus anno 1626* (1640), do P.e Bartolomeu Pereira (S.J.), são também exemplos de poemas épicos hagiográficos (cf. URBANO, 2004b: 118-147; 227-446).

[753] Utilizámos a edição de Lisboa: por Pedro Crasbeeck, 1613.

[754] CAIRASCO DE FIGUEROA, 1613: «Al lector» De acordo com CHIESA, 1998: 224, «il poema agiografico non è un genere a parte, separato, chiuso in se stesso; è invece perfettamente interno alle vicende culturali fra Quattro e Cinquecento: participa alla diffusione dell'Umanesimo, ai tentativi di instaurare una moderna letteratura latina e al trionfo di quella volgare; alle discussioni sul metro del poema con la scelta fra terzina e ottava. Lo si vede passare dalla penna dell'umanista convento dell'incontro tra lettere e fede, a quella del letterato in sentore di luteranesimo: da quella dell'umanista di corte a quella del poligrafo al servizio di un grande editore».

[755] MARIZ, 1609 – *Historia do bem-aventurado S. João de Sahagun, patrão salamantino. Primeira Parte*: «Segunda Parte d'este Prologo».

[756] MARIZ, 1609 – *Historia do bem-aventurado S. João de Sahagun, patrão salamantino. Primeira Parte*: «Segunda Parte d'este Prologo».

[757] GUENÉE, 1973: 997-1016. Veja-se também: BELTRÁN, et al. (ed.), 1992.

de cavalarias, que vinham alimentando «ambiguidades acerca do seu estatuto e explorando fingimentos, inventando fontes e simulando efeitos de real»[758]? De facto, nesta «indistinção de fronteiras, na suspeita de contaminação, ficava em causa, minada por uma intolerável insegurança, a credibilidade da historiografia»[759]. Como já sublinhou Isabel Almeida, eram vários os traços comuns que poderiam relacionar as crónicas que se pretendiam verdadeiras e as fabulosas: o tratamento das coordenadas temporais, o protagonismo concedido a façanhas individuais, o fascínio do maravilhoso[760]. Fazendo eco das posições aristotélicas relativas à definição do conceito de relato fidedigno, Luís Cabrera de Cordova, no seu *De historia, para entenderla y escrivirla* (1611), defendia que

> *ay verdadeiro y verisimil, y mas verdadero que verisimil, y mas verisimil que verdadeiro. Que sea lo verdadeiro, y lo verisimil, es notorio: pues lo verdadeiro es la confirmacion de lo cierto, negativa de lo incierto, que muestra las cosas como passaron: verisimil es lo que con apariencia de verdade ni niega ni afirma. Mas verdadeiro que verisimil son los hechos de los Españoles en Flandres, en el Esaguazo de Zierkizee, y en las Indias Orientales, y Occidentales, que son tan prodigiosos, que los venideros tempos pareceran fabulosos, porque son mas verdadeiros que verisimiles de poderse hazer*[761].

Como já atrás referimos, a propósito das críticas provenientes não só do setor dos reformados, como também do dos reformadores, a hagiografia vinha, desde há muito, alimentando o gosto pelo «maravilhoso» e provocando admiração. Contudo, apesar dos esforços desenvolvidos (sobretudo pelos bolandistas) e da crescente preocupação com a veracidade do relato, a verdade é que a hagiografia continuava a alimentar a dimensão do «maravilhoso», como o reconhece Pedro de Ribadeneira (S.J.), no prólogo do seu *Flos Sanctorum*[762], ao notar as dificuldades que envolviam a escrita de «Vidas» de santos: «algunas vidas de Santos son muy largas, y si se refieren como estan, causan prolixidad (…) y si se quieren acortar, muchas vezes se escoge mas lo que admira, que lo que edifica, y mas los milagros, que las virtudes»[763]. Este jesuíta parece, deste modo, ter pretendido participar no movimento de afirmação das renovadas funções da hagiografia, revelando, a par de uma certa consciência das (con)fusões que, ao longo dos tempos, se foram fazendo entre a realidade e a

---

[758] Cf. ALMEIDA, 1998: 113. Sobre o dilema entre História e novela, veja-se a abordagem de RAMA, 1959: 26-31.

[759] Cf. ALMEIDA, 1998: 113. Valerá a pena ler também GAUCHER, 1994.

[760] ALMEIDA, 1998.

[761] CABRERA DE CÓRDOVA, 1611: 24r.

[762] Utilizámos a seguinte edição: RIBADENEIRA, 1616.

[763] RIBADENEIRA, 1616: «Al christiano y benigno lector».

ficção, uma evidente preocupação com a tradição que o relato da «Vida» do santo foi criando. Por isso mesmo reconheceu que

> *en las historias de los Santos ay muchas cosas escuras y enmarañadas, que se han de desmarañar y esclarecer: muchas dudosas, que se deuen averiguar, que (si es possible) se deuen concordar: otras por vna parte apocrifas, y por outra tan recebidas y assentadas en la comum opinion, que ni se pueden aprouar sin notable perjuyzio de la verdade; ni desechar, sin graue ofension de la gente vulgar y comum*[764].

Mas importa notar que também não retomou «algunas cosas, que aunque esten muy recebidas entre la gente comum, no me parece que estan tan bien fundadas, ni con tanta autoridade, que yo las pueda afirmar»[765]…

De facto, valerá a pena lembrar o quanto, ao longo do século XVII, os estados místicos, as visões e tantos outros aspetos ligados ao «maravilhoso» (ou, pelo menos, ao «maravilhosismo» foram apreciados nas «Vidas» de santos e devotas, mesmo depois das ferozes críticas feitas por autores como o já citado Pedro de Ribadeneira (S.J.) à crescente «moda» dos falsos ou fingidos estados místicos[766], ainda que os bolandistas tivessem já sido responsáveis por intervenções determinantes[767].

No caso português, havia também motivos para que os hagiógrafos, biógrafos e historiógrafos se «inflamassem», no que respeitava à dimensão da veracidade dos

---

[764] RIBADENEIRA, 1616: «Al christiano y benigno lector».

[765] RIBADENEIRA, 1616: «Al christiano y benigno lector».

[766] A crítica mais contundente, por Pedro de RIBADENEIRA, aos falsos estados místicos está bem patente no seu *Tratado de la Tribulación*, cuja *editio princeps* data de 1598 (utilizamos a edição de Barcelona, 1885: 271 e ss.): «Han sido tantas las personas que han brotado en breve tiempo, y salido con nuevas invenciones y artificios para engañar al mundo so capa y color de santidade, y tales las revelaciones que han fingido, y las llagas que han pintado y representado en sus cuerpos, y tan grande el credito que comunmente a algunas dellas se ha dado, y el escàndalo que después de descubierto y castigado el engaño se ha seguido (…)», apresentando, entre os casos recentes, o da «santidad fingida de Magdalena de la Cruz, tan sabida y notoria en España» (*ob. cit.*, p. 275). Sobre o problema da «santidade fingida», veja-se o conjunto de estudos reunidos em ZARRI, 1991. Para o caso português, leia-se TAVARES, 1996: 163-215; —, 2005.

[767] De entre uma imensa bibliografia sobre os bolandistas e a sua atividade, remetemos para: DE GAIFFIER, 1967: 289-310; GORDINI, 1991: 49-73. Todavia, apesar de todos estes esforços, continuaram a ser «construídos» cultos de santos sem qualquer base histórica de sustentação. Tomemos como exemplo o caso de Santa Filomena, uma cristã que terá vivido no século IV e que se tornou objeto de um culto apenas no início do século XIX. Em 1802, foi descoberto um corpo feminino nas catacumbas de Santa Priscila, em Roma, e, sem qualquer argumento ou base que o pudesse fundamentar, foi declarado como sendo de uma virgem mártir. Devido a uma incorreta leitura da inscrição que se encontrava no túmulo – *lumena/paxte/cumfi*, interpretada como *pax tecum filumena* – , determinaram chamar à «santa» Filomena, tendo-se escrito várias «Vidas» e divulgado vários milagres, que concorreram para a promoção do seu culto, que, todavia, acabaria por ser proibido pela Santa Sé, em 1961. Veja-se, a propósito, DELOOZ, 1983: 189-216, e LA SALVIA, 1984: 873-956.

relatos. De facto, eram verdadeiramente preocupantes alguns relatos que circulavam sobre alguns «santos» portugueses – ou melhor, que se dizia serem portugueses. Com efeito, segundo José Mattoso, mais de meia centena de santos portugueses nasceu das «delirantes fraudes eruditas» do padre jesuíta espanhol Jerónimo Román de la Higuera, que, «a partir de 1594, começou a divulgar as cópias de textos antigos e medievais alegadamente enviados pelos monges beneditinos de Fulda e que ele atribuía a autores puramente imaginários, tais como Luitprando, Dextro (peseudo continuador de São Jerónimo), Máximo (pesudo continuador do pseudo-Dextro), Heleca de Saragoça e Juliano Pérez, ou autênticos, embora com escritos falsificados, como Bráulio de Saragoça»[768]. Uma parte desses textos foi conhecida, em Portugal, através de uma longa carta enviada pelo P.e Higuera ao antiquário Gaspar Álvares de Lousada, em 1602. No entanto, a sua maioria foi difundida através da publicação dos chamados «falsos cronicões», durante os primeiros anos do século XVII, os quais alimentaram as discussões de muitos eruditos que trataram das antiguidades hispânicas até 1651[769]. Neste sentido, valerá a pena lembrar o caso das falsificações levadas as cabo por Tamayo Salazar, na redação dos seis volumes de *Anamnesis sive Commemoratio omnium sanctorum Hispanorum* (Lyon, 1651-1659), ao serviço de um projeto hagiográfico que tinha como propósito exaltar a «santidade» territorial espanhola[770]. Nos anos seguintes, começaram a perder o estatuto de autoridade de que até então tinham usufruído, devido às críticas de vários autores, muito particularmente de Nicolau António (†1684), ainda que a sua obra, *Censura de historias fabulosas*, só tivesse sido editada postumamente, por Gregório Mayans i Sicar, em 1742 (Valencia: por Antonio Bordazár de Artázu).

Como defendeu José Mattoso, muitas das «invenções» dos séculos XVI e XVII não eram mais que «o prolongamento de um processo análogo de proliferação de «santos», mas de origem, por vezes, muito anterior»[771]. Segundo o mesmo autor, o mais conhecido conjunto deste género será talvez o dos discípulos do apóstolo São Tiago, que por ele teriam sido enviados a evangelizar as várias regiões da Hispânia: as *legendae* tecidas à sua volta, surgidas no século VIII, deram, por sua vez, origem a outros «santos», cujos relatos começam a ser divulgados entre os séculos XII e XV e até mesmo mais tarde[772].

Um outro exemplo de «elaboração romanesca»[773] aplicada à hagiografia é o da *legenda* das nove irmãs santas Quitéria, Liberata (ou Vilgeforte), Marinha, Eufémia,

---

768 MATTOSO, 1999: 28; CARO BAROJA, 1992: 161-187.
769 MATTOSO, 1999: 28.
770 HENRIET, 2002: 57-82.
771 MATTOSO, 1999: 29.
772 MATTOSO, 1999: 29. Veja-se, a propósito, OLIVEIRA, 1964: 79-110.
773 MATTOSO, 1999: 32.

Genebra, Germana, Basilissa, Marciana e Vitória, cujo culto esteve extraordinariamente em voga nos séculos XVII e XVIII. Como acentuou José Mattoso, a história das nove gémeas, salvas da morte por uma parteira, resulta da «apropriação de muitas tradições populares, independentes ou não umas das outras, pelas autoridades eclesiásticas, desejosas de aumentar o número de santos próprios de cada lugar e de cada diocese, para assim demonstrar a protecção divina sobre os respectivos territórios»[774].

Mas não seria, precisamente, nestas (con)fusões, invenções e efabulações que sempre residiu o fascínio exercido pela hagiografia?

[774] MATTOSO, 1999: 32. Veja-se também: OLIVEIRA, 1964: 111-148.

CAPÍTULO II
A INFÂNCIA E A JUVENTUDE DOS «SANTOS»

1. INFÂNCIA

Equacionando as várias questões que dizem respeito à história da biografia antiga, não só pagã, como também cristã, uma das que suscita mais interesse tem a ver com o relevo que os autores concedem à infância do biografado. Como afirma Elena Giannarelli, «la valutazione di quella che possiamo definire come *prima aetas* rappresenta un vero problema nel mondo antico e neppure il cristianesimo sfugge a questa difficoltà: gli stessi Padri non riescono a dare un giudizio univoco sull'argomento ed oscillano fra una visione negativa, di derivazione hebraica e filosofica-classica (il bambino come espressione più imediata della natura umana e quindi peccatore) ed uns rivalutazione di stampo neotestamentario, che si attua sul piano simbolico ed è valida per l'adulto che plasma di nuovo in sé il bambino»[775].

Com efeito, como sublinha a mesma autora, «il recupero dei *topoi* dell'infanzia biografica, in parte coincidenti con lo schema dei vangeli, ma in parte nuovi, è tuttavia dettato da un lento cambio di mentalità, che porta a una Maggiore apertura nei confronti della cultura classica e attua un progressivo recupero dell'importanza dell'individuo rispetto all'appiattimento in un tipo, inevitable conseguenze della negazione di valore a qualunque dato non stuttamente religioso»[776].

De facto, se remontarmos à antiguidade greco-latina, a criança, como é sabido, não era considerada um indivíduo possuidor de uma personalidade própria, na medida em que percecionada como um homem ou uma mulher em miniatura, cujas ações deveriam ser tuteladas até que alcançassem a idade adulta. As únicas crianças que suscitavam admiração eram aquelas que, pela sua precocidade, «raisonnaient comme des hommes, voire des vieillards»[777]. A este desconhecimento da natureza infantil, herdado da Antiguidade, poder-se-á juntar o pessimismo de Santo Agostinho e dos

[775] Cf. GIANNARELLI, 1991: 25.
[776] Cf. GIANNARELLI, 1991: 39-40.
[777] Cf. RICHÉ, 1968: 16.

seus discípulos, que defendia que em todas as ações da criança estava a marca do pecado original[778]. Com efeito, uma leitura das primeiras páginas das *Confissões* (Livro I, VII, 11)[779] permitir-nos-á (re)conhecer as opiniões negativas de Santo Agostinho sobre a criança: desde o seu nascimento, esta é condicionada pelas forças do mal; é caprichosa, orgulhosa, preguiçosa, ladra, etc., porque, desde as origens, o pecado original marcou-a com o seu selo.

Contudo, como realçou Francesco Scorza Barcellona, esta atitude de negação e de desvalorização da infância não impediu que, desde a época paleo-cristã, fosse tomando forma aquilo que podemos chamar uma «espiritualidade da infância», que conferia à criança um forte e original valor simbólico, e na qual o culto em torno dos Santos Inocentes desempenhou um papel fundamental[780]. O culto dos Santos Inocentes, martirizados por Herodes, conheceu uma significativa fortuna no Ocidente, para a qual muito terá contribuído não só a intensificação do tráfico de relíquias, mas também alguns textos de S. Bernardo, que foram acentuando os traços humanos de Cristo, assim como a maternidade divina de Maria. Ao longo da Idade Média, os meios monásticos cistercienses, muito especialmente os femininos, assim como os franciscanos, favoreceram o culto da infância: com efeito, bastará lembrar o sucesso e a fortuna que a recriação do presépio em Greccio conheceu no domínio da devoção e da espiritualidade europeias. Mas não será despiciendo recordar que, durante o cristianismo primitivo, nomeadamente na época das perseguições decretadas pelos imperadores romanos, o caso do jovem Tarcísio, assassinado quando levava o viático a uns prisioneiros cristãos, contribuiu para incrementar o culto não só em torno dos mártires, como também para valorizar a figura da criança e a prática da comunhão, celebrada pelo papa Dâmaso nos *Epigrammata*[781].

Ao longo da Idade Média, o sentimento em relação à individualidade da criança foi alcançando, a pouco e pouco, uma maior expressão: de facto, por esta época, alguns autores defendem já que aquela começava ainda no ventre materno[782].

No caso das hagiografias e das biografias devotas, o tema da infância dos santos, beatos, veneráveis ou varões e mulheres «ilustres em virtude» foi sendo cada vez mais valorizado e realçado pelos autores, sobretudo nos tempos pós-Trento, sublinhando o seu caráter veiculador de modelos comportamentais e devocionais, tanto mais que a apresentação dos primeiros anos da vida do candidato a «santo» constituía um

---

778 Cf. GIANNARELLI, 1991: 33.

779 Utilizámos a seguinte edição: SANTO AGOSTINHO, 2004: 12-13.

780 Sobre os Santos Inocentes, veja-se: BARCELLONA, 1991: 59-83; BERTHON, 1997: 31-38.

781 Veja-se, a propósito, o romance histórico-hagiográfico do cardeal WISEMAN, 1969.

782 Veja-se, a propósito, ALEXANDRE-BIDON, 1991: 39-63. Para o caso português, veja-se: OLIVEIRA, 2007.

instrumento importantíssimo, no âmbito dos procedimentos processuais tendo em vista a sua beatificação ou canonização[783].

Sendo Cristo, indiscutivelmente, o paradigma de santidade, não só para os homens, como também para as mulheres[784], não nos deve causar estranheza que, na escrita de «Vidas», a sua imitação enquanto modelo constitua um elemento fundamental na construção da figura do santo. Como consequência, na hagiografia e na biografia devota, são vários os episódios dos Evangelhos, tanto canónicos, como apócrifos, que são glosados de forma a «modelar» o protagonista como uma *figura Christi*.

As fontes escriturísticas canónicas apresentam uma quase completa lacuna em relação à infância das figuras modelares de santidade masculina (Cristo) e feminina (Maria). De facto, apenas os Evangelhos de Lucas (I, 26-45; II, 1-52) e de Mateus (I, 18-25; II, 1-23) mencionam, de forma breve e sucinta, a Anunciação, o nascimento e infância de Cristo. Todavia, essa lacuna acabou por ser, de certo modo, colmatada pelos Evangelhos apócrifos, que permitiram as mais variadas reconstruções e deram mesmo, em muitas situações, livre curso ao «maravilhoso»[785]. Na verdade, estes textos testemunham, sem dúvida, não tanto uma particular afeição ao Menino Jesus, mas, sobretudo, o desejo de sublinhar e de acentuar os traços de omnipotência divina. Ainda que, segundo Aurelio de los Santos Otero, os Evangelhos apócrifos revelem algumas tendências heréticas (traços de gnosticismo no *Evangelho de Tomás*) e atribuam a Cristo algumas «tropelias de mau gosto» (*Evangelho arménio da infância*), a intenção doutrinal uniu-se, muitas vezes, às preocupações dos Padres da Igreja, no sentido do estabelecimento da divindade de Cristo[786]. Deste modo, como defendeu Irinée Noye, «sans doute (…) pour cela que ces récits, sans provoquer à proprement parler

---

783 Cf. SALLMANN, 1994: 238: «Dans l'enquête en béatification, la présentation des premières années du futur saint a (…) une fonction bien precise, celle d'établir la catholicité de sa naissance ou, à tout le moins, l'honnêteté de son ascendance ainsi que la haute teneur morale de sa formation. En théorie, le futur saint n'a aucune raison d'être élu dès sa naissance. Mais comme les hagiographes éprouvent des difficultés à réunir des informations cohérentes sur cette période reculée de la vie de leur héros – hormis, dans le meilleur des cas, un extrait de registre de baptême ou une chronique familiale –, ils se prêtent souvent à des reconstitutions "historiques" au long desquelles ils se laissent emporter facilement par leur pieux enthousiasme. D'après ce scenario ideal – disons la norme –, leur champion a commencé à exercer les vertus chrétiennes dans le ventre même de sa mère».

784 Ainda que, como sublinha GIANNARELLI, 1991: 55, «per la figura femminile si può parlare dell'esistenza di un subarchetipo in Maria; comunque la prima fonte ed il primo esempio di santità è e rimane Cristo». Repare-se que, até mesmo no domínio das celebrações litúrgicas e festivas, a figura de Cristo merece um destaque ímpar, na medida em que, com exceção de S. João Batista, é o único caso em que se celebra o dia do nascimento e o da morte. No caso de S. João Batista, celebra-se o dia do seu nascimento, a 24 de Junho, e o da morte, a 29 de Agosto, cuja celebração é conhecida como a «Degola de S. João Batista».

785 Utilizamos a seguinte edição: SANTOS OTERO, 1963.

786 Para uma panorâmica geral sobre esta temática, veja-se: NOYE, s/d: 652-682.

une dévotion, on trouvé une large audience chez les fidèles en fixant l'attention sur cette période de la vie de Jésus, et même ont acclimaté certaines idées ou croyances qu'on retrouve chez les Pères»[787].

Com efeito, como tentaremos mostrar para o caso português, e mais concretamente para os aspetos relacionados com a infância dos biografados, os dados referentes a esta realidade, que se mitigam em várias «Vidas», são vários.

A leitura dos capítulos em que os hagiógrafos e biógrafos narram a (prodigiosa) infância dos «santos» revelou-nos a existência de vários *topoi* que, embora se enquadrem naturalmente no género hagiográfico, na medida em que apontam para a futura «santidade» dos protagonistas, apresentando o seu nascimento sob o signo da predestinação divina e, simultaneamente, enfatizando as suas virtudes e, em alguns casos, o seu comportamento moral, social e espiritual, parecem ter como fonte principal os Evangelhos, sobretudo apócrifos, ainda que, em algumas circunstâncias, sejam igualmente devedores de um certo tipo de imaginário mitológico e folclórico, legado pela tradição greco-latina e, posteriormente, pela cultura medieval[788].

Desde o seu nascimento, a vida dos «santos» é apresentada pelos seus biógrafos como o desenvolvimento programado de um desígnio divino, evidenciando, assim, uma sintonia perfeita com o modelo cristológico.

1.1. O panegírico dos pais do biografado: entre a nobreza e a virtude

Nos Evangelhos canónicos, paira um completo silêncio sobre a ascendência da mãe de Cristo, assim como da do seu pai «terreno», José. Todavia, a nossa curiosidade acerca dos pais de Maria e da sua vida antes do nascimento de Cristo, assim como das origens de José, pode ser satisfeita através da leitura de alguns Evangelhos apócrifos, nomeadamente o *Proto-Evangelho de Santiago*, o *Evangelho do Pseudo-Mateus*, o *Livro da natividade de Maria* e a *História de José, o Carpinteiro*.

Maria era filha de Ana e Joaquim, os quais eram ricos, virtuosos e de linhagem real, davídica[789]; oferecida pelos pais a Deus, viveu, desde os três anos, no templo, num ambiente de observância monástica, pautado pelo recato, obediência e humildade, ocupando todo o seu tempo em oração ou em labores manuais[790]. Quanto a José, este,

---

787 NOYE, s/d: 655-656.

788 Certos *topoi* parecem, de facto, ser herdeiros da sobrevivência de um fundo mitológico antiquíssimo, ligado a crenças embriológicas, assim como rituais e cenários codificados, cuja herança foi recolhida, por um lado, pelas culturas indo-europeias, e, por outro, pelas semitas, e transmitida ao longo da Antiguidade e da Idade Média. Cf. DELPECH, 1996: 32-33.

789 Cf. *Proto-Evangelho de Santiago*, VI-VIII, in SANTOS OETERO, 1963: 145-151.

790 Cf. *Evangelho do Pseudo-Mateus*, VI, 1-3, in SANTOS OTERO, 1963: 193-195, e *Libro sobre la natividad de Maria*, VI-VII, in SANTOS OTERO, 1963: 251-253.

antes de casar com Maria, era já viúvo e de idade avançada[791], bastante experiente do seu ofício de carpinteiro, justo, prudente e devoto, pois «alababa a Dios en todas sus obras»[792]. Contudo, é importante notar que, mesmo depois dos desposórios celebrados entre José e Maria e da conceção e nascimento de Cristo, esta mantém a sua pureza virginal. É, sobretudo, o *Proto-Evangelho de Santiago* que constitui um testemunho em defesa da virgindade mariana e, tendo em vista este propósito, direciona todos os seus episódios, desde a sua conceção, considerada pelo autor um facto extraordinário[793] e até mesmo virginal, até à sua educação, encaminhada para salvaguardar a sua castidade. Neste sentido, o autor do *Proto-Evangelho de Santiago* aduz vários argumentos em defesa da tríplice virgindade de Maria: antes do parto (comprovada através da prova da água[794]), no parto (por meio da constatação da parteira Salomé[795]) e depois do parto (através da explicação de que os «irmãos de Jesus» eram filhos de um matrimónio anterior de José).

No caso concreto das «Vidas» de religiosos portugueses dos séculos XVII-XVIII, os autores, em regra geral, remontam a primeira etapa da narrativa da vida dos biografados ao tempo anterior ao seu nascimento, identificando os pais e descrevendo-os como pessoas conhecidas pela fama das suas virtudes e práticas devocionais e, em algumas situações, pela sua origem nobre, aspetos que parecem, assim, afirmar-se como condições fundamentais para a futura virtude e «santidade» do filho. Sempre que esta última condição se verifica, os hagiógrafos e os biógrafos realçam a ascendência nobre dos protagonistas, mantendo-se, deste modo, fiéis a uma longa tradição, segundo a qual santidade e nobreza de nascimento estariam estreitamente ligadas, que se desenvolveu, sobretudo, ao longo da Idade Média, devido ao aumento do prestígio social da nobreza senhorial, e acabou por se tornar num *topos* da hagiografia.

A propósito do Padre Bartolomeu da Costa, António Carvalho de Parada refere que este «foi de geração nobilissima, da casa, & família dos verdadeiros Costas; que neste reino de Portugal tem lugar entre as mais nobres, chamouse seu pay Simão da Costa, sua mãy Catherina da Costa, christianissimos ambos; cuja virtude igualaua a nobreza»[796].

A propósito dos pais de Frei Estêvão da Purificação, conta-nos Frei Luís de Mértola que

---

[791] Cf. *Evangelho do Pseudo-Mateus*, VIII, 2-4, in SANTOS OTERO, 1963: 197-200, e *História de José, o Carpinteiro*, II, 1-5, in SANTOS OTERO, 1963: 342-343.

[792] Cf. *História de José, o Carpinteiro*, II, 5, in SANTOS OTERO, 1963: 342-343.

[793] Lembremos que Ana e Joaquim estavam casados há já largos anos e, por causa da sua esterilidade, não tinham filhos.

[794] Cf. *Proto-Evangelho de Santiago*, XVI, 1-3, in SANTOS OTERO, 1963: 162-163.

[795] Cf. *Proto-Evangelho de* Santiago, XIX-XX, in SANTOS OTERO, 1963: 167-170.

[796] PARADA, 1611: 19v.

> *cousa he sabida na Villa de Moura [donde o biografado era natural], que foraõ nobres, & honrados: não só por serem de boa, & limpa geração: mas taõbẽ pella espiritual nobresa, que cõ a virtude anda annexa, & faz aos homẽs fidalgos nos liuros de Deos. (…) Seu pay se chamou Antonio Rõiz Cõtel, & sua mãy Margarida Rõiz Sortelha*[797].

Porém, Sebastião de Abreu, na *Vida, e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim da Companhia de Jesus* (1659), concede uma atenção privilegiada, ao contrário do que era habitual em biografias anteriores de santos ou de «virtuosos», a aspetos da vida moral e espiritual dos pais (e também de familiares, nomeadamente três tios paternos que foram religiosos da Companhia de Jesus) do biografado. O seu pai, Doutor Jorge Cardim Froes, «de nobre; & antiga família deste apelido»[798], nascido em Viana do Alentejo, exerceu importantes funções «ao serviço de El Rey», não só em «diversos cargos de administração da justiça», mas também na «Corte de Lisboa», onde foi «Desembargador dos Agravos da casa da Suplicação»[799]. O autor destaca, sobretudo, a sua propensão para «todas as obras de virtude», a sua afeição pela «inteireza, & verdade», a sua frequência «na assistencia aos Officios Divinos, no uso dos sacramentos da Penitencia, & Sagrada Communhão, & em muitos exercicios de Piedade, virtude, & devação», o seu temor a Deus e cuidado «de sua salvação, a qual encaminhava, & pela qual regulava as mais obrigações de seu estado»[800]. Após ter deixado o ofício de desembargador, abandonou também a Corte e recolheu-se a Viana do Alentejo, onde viveu, ocupando-se nos «exercicios santos com que se despunha pera morrer», até ao fim dos seus dias[801].

A mãe de João Cardim, D. Catarina de Andrada, era natural da vila de Campo Maior, e dela «ficarão tambem singulares exemplos de virtudes, assim no estado de casada, como no de viuva, sendo por opinião de pessoas prudentes, & espirituaes, que particularmente a tratarão, & geralmente das que mais a conhecerão, tida, & louvada por grãde serva de nosso Senhor»[802].

D. Catarina de Andrada praticava a esmola, exercícios de penitência e a oração, «pera á qual tinha sempre tempos determinados no dia, que dava a este santo exercicio no seu oratorio, que tinha muy bem concertado»; tinha «tambem o vso, &

---

797 MÉRTOLA, 1621: 3-4.

798 De acordo com GAYO, 1989: 333, o primeiro membro da famíla Cardim de que há notícia foi Roberto Cardim, que veio de Inglaterra, donde era natural, para Portugal, com o seu pai e outros cavaleiros, acompanhando a futura rainha D. Filipa de Lencastre, que casou com D. João I. O Dr. Jorge Cardim Fróis era filho de D. Inês Cardim e de Gaspar Clemente, de origem nobre e instituidor de um morgado.

799 ABREU, 1659: 1.

800 ABREU, 1659: 2.

801 ABREU, 1659: 2-3. O Dr. Jorge Cardim Froes foi também aí sepultado, na capela de Nossa Senhora da Conceição, no Mosteiro de Jesus de Viana.

802 ABREU, 1659: 3-4.

frequancia de livros espirituaes» e, quando já era viúva, passava as manhãs a ouvir missa no Mosteiro das religiosas de São Jerónimo, em Viana do Alentejo, «e orando vocal, & mentalmente, purificando tambem sua alma com a frequencia do sacramento da confissão, & fortificandoa com a sagrada communhão de todos os oito dias»[803]. Além disso, zelava pelo bom governo de sua casa, mas, à semelhança de Santa Ana, «ocupavasse com maior cuidado na criação, & doutrina de seus filhos»[804].

António Carvalho de Parada refere, a propósito da mãe do Padre Bartolomeu da Costa, que foi «esta virtuosa Matrona de igual nobreza com seu marido, & em tudo tão semelhantes, que não só no appelido, & no sangue, mas ainda nas virtudes se parecião muito»[805]. Conta-nos também o biógrafo que

> *erão tão obseruantes da ley de Deos estes virtuosos casados, que podião seruir de exemplo a todos os casados na conformidade, com que viuiaõ; seruindo cada qual a Deos, da maneira que em semelhante estado se permite. E porque a família de hũa casa de tanta gente, como era a sua, lhe não impedisse fazer algũas obras boas de virtude, que requerem segredo, & lugar: tinha elle hũas casas suas apartadas das em que viuia, que não queria alugar como as mais, antes trazia cõsigo a chaue, & nellas hia tomar muitas vezes disciplinas, & encomendarse a Deos cõ mais quietação. Na charidade cõ os pobres era tam aferuorado, como sua esposa; a qual verdadeiramente era a molher forte, tam rara no mũdo; cujo preço (diz o Spiritu santo) vem dos vltimos fins da terra, ou dos rabaldes do Ceo, se he verdade (como diz S. Augustinho) que a saida da terra he a entrada do ceo. Sua ocupação, em quãto casada, & depois de viuua, era doctrinar sua casa com seus cõselhos, sustentar os pobres com seus bẽs; & no mais tẽpo conuersar no ceo com sua oração, a que por estremo era dada. Depois de nestas, & outras muitas obras de virtude ter gastado toda a vida: estando enferma de hũa doença prolongada, como a idade era muita, & os achaques cresciam cada vez mais, veyo a perder as esperanças de cobrar saude, & trataua somente de se aparelhar, como hauia de morrer*[806].

---

[803] ABREU, 1659: 4. O comportamento de D. Catarina era, aliás, o preceituado pela literatura moral da época. Veja-se, a propósito, ANDRADA, 1982: 141: «A frequência da confissão, e comunhão, e mais obras devotas, é o que importa para assegurar a honra, e apurar a consciência, e para afugentar ocasiões dos vícios, a atrair virtudes…».

[804] ABREU, 1659: 5. RUIZ-CALVEZ, 1992: 123-155, defende que a evolução, ao longo dos séculos XV a XVII, da iconografia de Santa Ana foi acompanhada por uma evolução da imagem da mãe na sociedade cristã, que desde o final do século XV contribuiu para associar a maternidade cristã à imagem da mãe educadora.

[805] PARADA, 1611: 23r.

[806] PARADA, 1611: 25v.-26r. O biógrafo narra também uma "cousa notauel" e "rara" que aconteceu aquando do enterro de Catarina da Costa, a qual interpreta como uma prova da "reputação da sanctidade desta nobre viuua": "(…) foy que tendo o Thesoureiro mor junto muita cera amarela pera o enterramento de sua mãy, quando foram pera a dar aos sacerdotes, a acharam toda branca & fina, cousa de grandissimo espanto aos que antes tinhão visto a cera amarela; principalmente o Thesoureiro mor, que a comprou; se elle isto não contara, não me atreuera a dizelo…" (cf. PARADA, 1611: 31r.).

Sobre os pais de Frei Estêvão da Purificação, informa-nos o seu biógrafo que

> *ambos forão grãdes seruos de Deos, & hũ viuo retrato de bõs casados. Viuiaõ sem agrauo de seus proximos, bem quistos; & presauaõse de guardar a ley de Christo, & de ensinar a seus filhos o temor de Deos… (…) De sua mãy dizem pessoas de credito da mesma Villa, ser geralmente nomeada por hũa santa. Era muy deuota da Virgem N. Senhora, muito amiga de rezar, de jejuar, de fazer esmollas, de gastar bem o tempo, muito solicita da boa criação de seus filhos, & muy prudente em castigar suas faltas. Costumaua dissimular com o castigo, & esperar tempo accõmodado pera o dar; & quando o filho culpado menos o esperaua fazia o officio de amorosa mãy executandoo. (…) Desta virtuosa femea [Margarida Rodrigues Sortelha] se conta que hum dia de N. Senhora das Neues de madrugada ouuio hum estrondo na janella da casa onde estaua; abrio as portas & achou hũa pomba: a qual entrou no sobrado onde esteue por hum anno, & quando lhe faltaua a comida decia aos baxos, & logo tornaua pera cima. Vindo o outro dia de N. Senhora das Neues do anno seguinte se pos a mesma pomba na janella por onde tinha entrado, & dando hum voo naõ appareceo mais. Parece que se naõ pode negar auer aqui algũ mysterio: porque todo aquelle anno esta serua de Deos teue muitos sonhos acerca daquella pomba, que lhe deixauaõ n'alma grãdes sentimentos. Porem dos sonhos em particular naõ sabemos cousa algũa: podese bem cuidar se estaria aqui debuxado o anno do nouiciado do P. Fr. Esteuaõ, que naquelle tempo tinha ja tomado o habito da Virgem N. Senhora*[807].

Deste modo, torna-se evidente que os autores acima referidos assumem uma posição favorável em relação ao estado do casamento, ajustada à era pós –Trento em que produzem as suas obras, promovendo o exemplo do Dr. Jorge Cardim Froes e D. Catarina de Andrada, Simão da Costa e Catarina da Costa, António Rodrigues Contel e Margarida Rodrigues Sortelha como um ideal de «bem casados»[808], na medida em que estes, modelarmente, conciliam os deveres de esposos e pais com as práticas devocionais.

Mas, por outro lado, parece-nos que este discurso panegírico, no caso da *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim*, prende-se à convicção de que o filho João Cardim, protagonista da narrativa, iria herdar dos pais esta superioridade espiritual: com efeito, não é por acaso que o biógrafo refere que «nos processos que no anno de 1643 se fiserão da vida, & virtudes do P. João Cardim» encontrou «testemunhas,

---

[807] MÉRTOLA, 1621: 4, 6-7.

[808] Nesta época, a discussão em torno da questão do matrimónio já não se centrava na polémica entre virgindade / celibato relgioso e casamento, mas sim na possibilidade de se alcançar a perfeição neste segundo estado. Deste modo, a confirmação da sacramentalidade do matrimónio levou a que se fosse desenvolvendo «uma espiritualidade do casamento resultante do apelo ao cumprimento dos deveres sociais, morais e religiosos dos casados – em especial aqueles que os autores deste período consideravam e queriam fazer "bem casados" (cf. FERNANDES, 1995: 65). Sobre este assunto, veja-se também ZARRI, 1996b: 437-483; —, 2000.

que tendo sido criados da casa de seus pays, depoem com juramento, que quando ouvirão da muita santidade com que o P. Joam Cardim vivera, & acabara a vida, disserão que não podia filho de santos deixar de ser santo»[809].

António Carvalho de Parada procede também de maneira semelhante, ao afirmar que «proueitosa he a boa criação, & começar entrar na vida cõ a doctrina de bõs pays, & de bõs ayos»[810] ou Frei Luís de Mértola (O.C.), a propósito de Frei Estêvão da Purificação:

> *Sendo estes seus pays, naõ he de marauilhar ser elle qual foy, porque da boa terra sempre se espera bom fruto, & da boa rayz boa aruore, como diz o B. S. Paulo, Si radix sancta & rami. Nem há duuida que assi como a nobresa herdada dà mayor brio aos filhos; & descendentes pera emprenderẽ obras heroycas; assi a virtude dos mesmos pays dà mayor calor aos filhos pera serem os que deuem*[811].

Além disso, a educação moral e religiosa dada pelo Dr. Jorge Cardim Froes e por D. Catarina de Andrada foi, no entender do P^e^. Sebastião de Abreu, uma condição essencial para que nove dos seus dez filhos escolhessem o caminho da vida religiosa:

> *criavão ambos seus filhos como recebidos de Deos, pera outra vez lhos tornarem, consagrandolhos no estado de Religiosos; e a este fim os affeyçoavão logo da primeira idade não só a toda a piedade, mas tambem ao amor da vida mais Santa, & Religiosa, enformandoos entre os exemplos de suas vidas em o Santo temor de Deos, acostumandoos logo de meninos a todas as obras de virtude. E ou foy fruito, ou foy paga, & premio deste cuidado dos Pays o bem, que elle se lhes logrou nos filhos*[812].

Com efeito, à exceção da filha mais velha, Maria Cardim d'Andrada, que casou com Diogo Marmeleiro de Noronha, todos os filhos do Dr. Jorge Cardim Froes e de D. Catarina vieram a ser religiosos: D. Inês d'Andrada, D. Serafina d'Andrada e D. Leonor Froes foram clarissas, no Convento de Santa Clara de Portalegre; D. Isabel (posteriormente Madre Isabel de S. Francisco) e D. Francisca (que adotou o nome de Soror Francisca da Trindade) entraram no Convento de Jesus da Ordem de São Jerónimo; Plácido foi religioso da Ordem de Cristo; João, António e Diogo ingressaram na Companhia de Jesus[813].

Mas os exemplos dos três tios paternos de João Cardim, a saber os Padres Fernão Cardim, Lourenço Cardim e Diogo Froes, foram, na ótica do biógrafo, preponderan-

---

809 ABREU, 1659: 11.
810 PARADA, 1611: 32r.
811 MÉRTOLA, 1621: 7.
812 ABREU, 1659: 5.
813 ABREU, 1659: 6-10.

tes para que aquele e os seus oito irmãos escolhessem a vida religiosa: «os exemplos dos Tios com a propensão tam conforme dos Pays pera com a Companhia de Jesu, passou como por obrigação do sangue aos sobrinhos, & filhos»[814].

Vejamos, agora, alguns exemplos femininos[815].

Tal como vimos para o caso masculino, os autores de hagiografias e biografias devotas femininas remontam a narração da vida das biografadas ao tempo antes do seu nascimento, identificando os pais e sublinhando, sobretudo, a fama das suas virtudes e o fervor das suas práticas espirituais e devotas.

Em alguns casos, os biógrafos realçam a ascendência nobre das religiosas, tais como Soror Helena da Cruz[816], Madre Brízida de Santo António[817], Madre Joana Luísa do Carmelo[818], Soror Inês de Jesus[819], Madre Mariana Josefa Joaquina[820], mantendo-se assim fiéis a uma longa tradição, segundo a qual santidade e nobreza de nascimento estariam estreitamente ligadas. Outras religiosas são de ascendência humilde, mas, em todos os casos, os seus progenitores, apesar de não serem ricos em bens materiais, são

---

814 ABREU, 1659: 8.

815 Veja-se, a propósito, MENDES, 2012: 5-60.

816 Soror Helena da Cruz, que no século se chamou D. Helena Mascarenhas, nasceu em 1639 e era filha de D. António Mascarenhas, irmão do I conde de Palma, D. António Mascarenhas da Costa, e de D. Isabel de Mendonça (cf. CÉU, 1993: 133).

817 Madre Brízida de Santo António, que no século se chamou D. Leonor de Mendanha, nasceu em 1576 e era filha de Jorge Vaz de Campos e de D. Isabel de Mendanha. «Erão naturaes da Villa de Abrantes; o Pay da familia de Campos, & a Mãy dos Mendanhas, que vierao de Castella para este Reyno em companhia da Excellente Senhora; família taõ illustre, que della procedeo D. Isabel de Mendanha, Irmãa da Avò da Madre Brizida, que fundou o Convento da Esperança de Lisboa (como diz Jorge Cardoso) no anno de 1534, ou como diz a Madre Soror Francisca da Conceição, na relação que escreveo da vida desta serva de Deos, Religiosa do mesmo Convento da Esperança, & irmãa do Conde de Villa-Nova D. Gregorio de Castello-Branco: que o Convento da Esperança fora fundado em hũa quinta, que Dona Isabel de Mendanha dera à Rainha D. Catherina, & ella à sua Camareira Mòr, que mandando vir da Ilha da Madeyra suas filhas, fundarão aquelle Mosteyro, & que muita parte da fazenda, que hoje logravão, fora de Dona Isabel de Mendanha». (cf. SANTA MARIA, 1701: 2-3).

818 Madre Joana Luísa do Carmelo nasceu a 28 de Fevereiro de 1715. «Seu Pay foy Thomás Correa de Bulhoens, Cavalleiro Professo na Ordem de Christo, e de antiga Nobreza», o qual faleceu a 21 de Outubro de 1750, «em Casa dos Excellentissimos Condes da Ribeira Grande, cheyo de felices dias, e applaudido na vida, e na morte, por homem de especial Virtude, e conhecida Santidade: dando-se a conhecer ao mundo por ella, como descendente de hum dos Irmãos do Glorioso Santo Antonio, famoso Thaumaturgo Portuguez»; sua mãe foi D. Ambrósia Teresa Gentil de Carvalho e Proença, «dotada de Virtude, e Nobreza, muy semelhante á de seu marido». (cf. SACRAMENTO, 1751: 5-6).

819 Soror Inês de Jesus nasceu em 1642 e era filha de Guilherme Perim (ou Drins) e de D. Catarina de Bié, «nobres pelo sangue, e respeytados pela opulência». (cf. REBELO, 1731: 3).

820 Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus, que no século se chamou D. Mariana de Meneses, nasceu em 1702 e era filha de João Gomes da Silva (filho de Manuel Teles da Silva, I marquês de Alegrete, e de D. Luísa Coutinho) e de D. Joana Rosa de Meneses, IV condessa de Tarouca, filha de D. Estêvão de Meneses e de D. Helena de Noronha (cf. ZUQUETE, vol. III, 1989: 420).

conhecidos pelo seu comportamento virtuoso e devoto: como exemplo, poderemos referir os pais de soror Mariana do Rosário.

Por vezes, os biógrafos concedem uma atenção privilegiada (ao contrário do que era habitual em «Vidas» anteriores de santos ou de «virtuosos») a aspetos da vida moral e espiritual dos pais, realçando o exercício das virtudes cristãs, as suas práticas devocionais e/ou penitenciais e a frequência dos sacramentos. Os autores conferem, na maior parte das vezes, um maior relevo à figura materna[821], valorizando o cumprimento das suas obrigações conjugais e familiares, o «cultivo das "virtudes" femininas, desde a humildade e sujeição até à temperança, castidade e caridade», o que «também exigia que ela amasse e temesse Deus, logo que O honrasse com orações e devoções»[822], o que se revela, em alguns casos, determinante para que as filhas venham alimentando o desejo de, mais tarde, tomarem o estado religioso. Este era, aliás, o comportamento feminino preceituado pela literatura da época[823]. Um caso exemplificativo deste «esforço» de conciliação das «obrigações» e das «devoções» da

---

[821] No conjunto das «Vidas» por nós estudadas, apenas numa, a *Vida, e obras da serva de Deos a Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus, religiosa carmelita descalça do convento de Santa Teresa do lugar de Carnide*, a figura paterna é aquela que é mais exaltada. Com efeito, conta-nos o biógrafo que João Gomes da Silva, conde de Tarouca, «foi sem dúvida uma das mais abalizadas pessoas em juízo, letras, e virtudes, que houve no seu tempo. Os excellentes dotes de que Deos o enriqueceo, e que seus Pais cuidarão em aproveitar, e aperfeiçoar com boa educação, e com o fazerem applicar ás letras desde logo, (costume louvável, que anda naquella casa como herança) assim se descubrírão nos primeiros annos, que já então dava claras mostras do que ao despois veio a ser». (MELO, 1783: 11-12). O conde de Tarouca teve uma brilhante carreira militar, tendo sido capitão da Guarda Real de D. Pedro II na campanha da Beira de 1704 e, posteriormente, general-de-batalha. Na esfera diplomática, «os seus serviços também foram relevantes. Enviado a Londres, em missão junto da rainha Ana, obteve que, na liquidação da Guerra da Sucessão de Espanha, Portugal fosse incluído no tratado de paz negociado entre o governo daquela soberana e os de Espanha e França. Em 1710 foi enviado à Holanda e assistiu como plenipotenciário por parte de Portugal à paz de Utreque. As pazes entre Portugal e Espanha só foram ultimadas em 1715 e pouco depois assinava-se o tratado de paz com a França, fazendo este governo várias concessões à Coroa portuguesa, como resultado da habilidade e talentos do conde de Tarouca. O seu prestígio diplomático foi tal que o governo holandês solicitou os seus bons ofícios como intermediário a propósito duma difícil negociação com a Áustria. Em 1726 assumiu o cargo de embaixador de D. João V em Viena. Foi depois nomeado mordomo-mor da rainha D. Maria Ana de Áustria e governador das Armas em 1735» (ZUQUETE, vol. III, 1989: 420). Porém, «de pouco valerião todas estas excellencias, senão fossem acompanhadas das sólidas virtudes, que no Conde resplandião. (…) Trazia sempre o Conde ante os olhos nas suas acções o temor de Deos; e a observância de seus mandamentos (…). Em todas as virtudes foi abalizado; mas na affabilidade, e bondade com que a todos tratava, e na caridade com os pobres foi aventajadamente insigne. Fez sempre muitas, e grossas esmolas. (…) Estando Ministro na Haia fez á sua custa hum Hospital para amparo, e remédio dos Catholicos, e os sustentava. E foi visto de tanta edificação, e tal brado deo esta magnanimidade religiosa, que o Papa Clemente XI lhe agradeceo n'hum honroso breve, que lhe dirigio» (cf. MELO, 1793: 18).

[822] FERNANDES, 1995: 338.

[823] Cf. BARBAZZA, 1988: 99-137.

«perfeita casada» é o de Maria de Oliveira, mãe da madre soror Mariana do Rosário, que, na sua juventude, desejava tomar o estado religioso[824]:

> *Sugeita emfim às leys do matrimónio, soube mostrar Maria de Oliveira, que se perdera o Convento em quanto à profissão, não o perdeo em quanto à devoção; & em tudo aquillo que as obrigações de casada permittião, se via que seus desejos, & diligencias erão imitar os santos exemplos, que naquellas Religiosas [do convento do Salvador] venerava: assim assistia aos exercicios das virtudes, sem faltar às pensões de seu estado, governando a sua casa com prudência, & a sua consciencia com vigilancia. Pudera-se responder com esta boa mãy de famílias à pergunta que fazia Salamão, quando disse: Hũa molher forte quem a acharà? Pois erão suas acções dignas de ser exemplo de molheres casadas, porque souberão aprender a perfeição em imitações de almas Religiosas*[825].

Conta-nos Fr. Agostinho de Santa Maria, biógrafo de Madre Brígida de Santo António, que seus pais foram

> *pios, devotos, & charitativos; & a Mãy com mais excesso; porque resplandeceo nella com ventagẽs a virtude da Charidade. (…) As esmolas erão continuas, vestindo cada anno muitos pobres, a outros sustentando-os, & a pessoas recolhidas mandava a quantidade de trigo, que bastasse para seu sustento. Para todos os necessitados era a sua casa amparo, & remedio.*
>
> *Jejuava às segundas, festas, & sabbados; às segundas em beneficio das almas, de quem era devotissima, & por quem offerecia muitos suffragios. Neste dia naõ comia mais que huma açorda, & huma laranja, fingindo estava doente; & seu marido admirandose de que esta sua doença lhe repetisse neste dia, dizialhe: Estranha enfermidade, que só vos repete nas segundas feiras. Os Filhos de seus criados, que eraõ muitos, fazia que todas as noites rezassem a Ladainha, & outras Orações, & aos que melhor o faziaõ, repartia premios. Naõ sofria que mentissem, & se o faziaõ, também lhe fazia comer confeitos de pimenta, de que estava provida, & assim desterrou de tal sorte, de sua casa a mentira, que todos fallavão verdade.*
>
> *Morreolhe o marido desenganado como Catholico, & como Christaõ muito piedoso, tendo para a felicidade de sua morte a hũa virtuosa consorte por agonizante. Foi esta em Outubro do anno de 1575. Como se amavão muito, assim era justa a sua dor, pagando á natureza o tributo de suas lagrimas, que saõ os testemunhos mais abonados de hum verdadeyro amor. Ficoulhe hum menino de dous annos, & ella pejada de seis mezes da Menina Leonor. E com a grande pena de se ver privada da companhia de tão bom consorte, naõ admitia alivio,*

[824] Conta-nos ALMADA, 1694: 3-4, que, vivendo Maria de Oliveira «em o estado de donzella, fizera muito por conseguir o lugar de Religiosa, devido emprego de seu virtuoso animo, se a não tivera o Ceo decretado para outro fim: com este intento vivia como quem se creava para este estado, despresando as galas, com que no mundo se adorna a vaidade, & imitando as virtudes, com que na Religião se exercitão as almas. (…) Agradava a santidade deste Convento [do Salvador de Évora] ao devoto animo de Maria de Oliveira, & promettendo a seu espirito hũa grande felicidade em a companhia de tão exemplares servas do Senhor, lhes pedio com fervor, & instancia a quisessem admittir para Religiosa».

[825] ALMADA, 1694: 4.

> *mortificandose com tal extremo, que desejando hũs bollos, que se costumavaõ fazer em sua casa, os não quis comer, pondose a perigo de perder a vida, & de perecer a creatura, que trazia em seu ventre, que naceo logo ao outro dia, taõ maltratada das mortificações da Mãy, que foi milagre ter vida*[826].

Por sua vez, D. Joana Rosa de Meneses, condessa de Tarouca, mãe da Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus, foi também

> *senhora de grandes virtudes. Não excedeo, porque não podia exceder-se, a caridade de seu marido; mas imitou-a completamente. Todos os pobres achavão nella agazalho, amparo, e ternura de mãi. Tomava-lhes para casa as filhas, educava-lhas, e depois as accomodava com decência. Cuidava muito dos que via doentes, e para conseguir que se curasse hum de huma moléstia asquerosa, a que chamavão alporcas, a qual requer cura dilatada, e custosa, o tomou para casa, e ao pai, e a outro irmão (…)*[827].

Deste modo, torna-se evidente que alguns destes biógrafos, à semelhança do que anteriormente notámos para o caso masculino, assumem uma posição favorável em relação ao estado do casamento, ajustada à era pós-Trento em que produzem as suas obras, promovendo o exemplo destes pais como um modelo de «bem casados».

Extremamente sugestivo é o caso de Bento Álvares e de Isabel Rodrigues, pais da terceira Maria da Cruz, que, «para se aperfeiçoarem mais, e mais no caminho do Ceo com esquecimento do mundo», tomaram o hábito de Terceiros da Ordem de S. Francisco: as suas ações e exemplos acabaram mesmo por exercer uma notável influência sobre os seus cinco filhos, que escolheram também tomar este hábito[828].

Por outro lado, é importante notar que este discurso panegírico sobre os pais prende-se também com a convicção de que as filhas, protagonistas das narrativas, iriam herdar dos progenitores esta superioridade espiritual: com efeito, não é por acaso que o biógrafo da Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus refere que

> *Não ha cousa, que mais ordinariamente se observe, do que serem virtuosos os Pais dos escolhidos do Senhor: ou seja isto, porque Deos querendo nesta mesma vida, e promptamente coroar os seus dons, premeia as boas obras dos Pais com lhes dar filhos Santos, que he a maior, e mais solida gloria, que elles podem ter: ou seja, porque as virtudes dos Pais, mais que toda outra cousa, concorrem para a santificação dos filhos. Porque nem santas instrucções, nem santos exemplos, sem o que não ha boa educação, e he ordinaria a depravação dos filhos, lhes podem dar os Pais, senão forem virtuosos*[829].

---

826 SANTA MARIA, 1701: 3-4.
827 MELO, 1783: 22.
828 BELÉM, 1748: 14-23.
829 MELO, 1783: 10-11.

1.2. Conceção e nascimento

A conceção e o nascimento de Maria são evocados em alguns Evangelhos apócrifos, a saber, o *Proto-Evangelho de Santiago* (I-V), o *Evangelho do Pseudo-Mateus* (I-IV) e o *Livro sobre a Natividade de Maria* (I). Para redigirem o relato do nascimento e da infância da Mãe de Cristo, os autores destes textos socorreram-se de passagens e motivos bíblicos. O exemplo mais evidente é a história de Ana e Joaquim, pais de Maria, decalcada a partir do *Primeiro Livro de Samuel*, de onde o autor recolhe o nome da mãe de Maria, a sua esterilidade e o seu voto de consagrar a Deus a criança que nascer[830].

O tema da esterilidade do casal – que teve também uma grande fortuna na literatura profana –, de raiz bíblica[831], encontrou, entre os hagiógrafos e os biógrafos, imensos cultores, acabando mesmo por se tornar num *topos*. No caso português, encontramos este tópico, por exemplo, na *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario* (Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1658), de Fr. António Correia (O.SS.T.):

> *Corria o anno do Senhor de 1579 (…), e em a freguesia de S. Nicolao hũa das mais dilatadas, & no serviço de Deos mais feruorosas da ditta Cidade [de Lisboa] moraua Antonio Dias de Carvalho nouamẽte cazado com Catherina Dias, ambos de boa geração, & melhores costumes: viuião de sua fazenda, & vivia nelles o desejo, & amor da santa vida. Vendo porem que com a prole soe auiuarse mais o amor em os cazados, & para o que ordenára Christo aquelle Sacramento do Matrimonio, desejauão ter filhos; & como Deos nunca falta aos rogos de quem o ama, tivèrão satisfação os seus desejos. Concebeo Catherina Dias, & passadas as clausulas da natureza, não sem especial fauor da Diuina graça, aos 8 dias de Dezembro, em que a Igreja solemniza a purissima Conceição da Virgem Maria Mãy de Deos pario, com bem poucas dores, hum bello Infante*[832].

A este propósito, embora assumindo contornos um pouco diferentes, permitimo-nos relembrar as circunstâncias que rodearam a conceção do jesuíta João Cardim. Conta-nos o seu biógrafo, o também jesuíta Sebastião de Abreu, que os pais de João Cardim, tendo já quatro filhas, ansiavam por um filho varão «em que fundassem as esperanças de sua casa»: assim, decidiram pedir a intercessão de São João Batista,

---

[830] Cf. I Samuel I, 11; *Proto-Evangelho de Santiago*, IV, 1, in SANTOS OTERO, 1963: 142.

[831] O tópico da longa esterilidade da mulher que termina, por intervenção divina, com o nascimento de uma personagem extraordinária, encontra os seus precedentes nos exemplos veterotestamentários de Abraão e Sara, pais de Isaac, e de Ana, mãe de Samuel, e, nos evangelhos apócrifos, de Ana e Joaquim, pais de Maria. Este tópico surge, recorrentemente, no conto maravilhoso.

[832] CORREIA, 1658: 4.

de quem eram grandes devotos, prometendo edificar, em Campo Maior, uma capela em sua honra[833], se tal pretensão fosse atendida por Deus[834].

A Anunciação, feita pelo Anjo Gabriel, relatada no Evangelho de Lucas (I, 26-38) e, mais difusamente, no *Proto-Evangelho de Santiago* (XI, 1-3), no *Evangelho do Pseudo-Mateus* (IX, 1-2)[835], no *Livro da Natividade de Maria* (IX, 1-2) e no *Evangelho arménio da infância* (V, 8-11), assinala a origem da vida humana de Cristo, na medida em que coincide com a Encarnação do Salvador. Este importante tema surge-nos, ainda que assumindo outra forma, na *Vida do Veneravel Padre Bartholomeu do Quental, fundador da Congregação do Oratorio nos Reynos de Portugal* (Lisboa: por António Isidoro da Fonseca, 1741), traduzida, em português, pelo oratoriano Francisco José Freire:

> *No tempo em que esta matrona [Ana de Quental] trazia no ventre ao servo de Deos nunca sentio as incommodidades a que está sogeito aquelle sexo, antes lhe servia de gosto, o que a outras causa tormento; porque superiormente foy aduertida que hauia de dar à luz hum menino, que algum dia dilataria a gloria de Deos procurando a salvação dos homens. Isto claramente conheceo esta virtuosa matrona, quando em certo dia vio pegado en seu ventre milagrosamente huma sagrada medalha com o Altar do Santissimo Sacramento estampado de huma parte, e da outra a Imagem da Senhora da Conceição. Isto certamente foy hum vaticinio certo de que o servo de Deos na mayoridade havia inflamar os homens na devoção de hum, e outro misterio*[836].

Por vezes, ocorrem acontecimentos extraordinários até mesmo antes do nascimento do futuro «santo». Desta situação dá conta o P.e Nicolau Godinho (S.J.), na *Vida del bienaventurado padre Gonçalo de Silueira, Sacerdote de la Compañia de Iesus*[837], ao narrar-nos que

> *Notable cosa fue la que se cuenta de nuestro Gonçalo, que tres dias antes de nacer le oyeron llorar en el vientre de su madre, preuiniendo la natural y ordinaria condicion de los hombres, que es nacer llorando. Parece que aquellas antecipadas lagrimas quisieron sinificar lo que despues se obseruò en todo el discurso de su vida, que no solo no se entretenia ni alegraua*

---

[833] COSTA, tomo II, 1708: 549, recenseia uma ermida de S. João Batista, situada na vila de Campo Maior, onde «o santo he muy venerado pelos muitos milagres, que Deos N. Senhor faz por sua intercessaõ».

[834] ABREU, 1659: 11-12. Sobre a enorme variedade de aspetos que caracterizam a conceção, nascimento e infância dos «santos», veja-se WEINSTEIN & BELL, 1982: 19-47.

[835] De acordo com estes dois Evangelhos apócrifos, Maria foi visitada duas vezes pelo Anjo Gabriel. A primeira visita ocorreu quando a Virgem foi buscar água à fonte; a segunda teve lugar quando aquela se encontrava em casa, a fiar. O tema da Anunciação conheceu uma grande riqueza iconográfica, não só devido à sua importância doutrinal no contexto da Salvação, mas também pelo culto que a Igreja lhe devotou. Veja-se, a propósito, RÉAU, 1957: 174-194.

[836] CATALANI, 1741: 4-6.

[837] Utilizámos aqui a tradução em castelhano, de 1614, da obra escrita em latim e editada em 1612.

> *con las cosas que el mundo estima (las quales sempre hollò y pisò cõ gran valor y constancia de animo) pero assi las sentia y lloraua, como sino huuiera nacido para outra cosa*[838].

Por sua vez, conta-nos o Padre Manuel Godinho (S.J.), na *Vida, virtudes e morte do veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, franciscano* (Lisboa: por Miguel Deslandes, 1687), que, estando a mãe do protagonista, D. Helena, «pejada deste filho», «se pejava todas as vezes que entrava na Igreja dos sensíveis saltos, que em seu ventre dava, advertidos ainda por quem a acompanhava, com observação de que nem em casa, nem fóra da Igreja se movia»[839].

Embora assumindo contornos diferentes, este episódio revela uma certa semelhança com o relato bíblico sobre a visita de Maria, já grávida, a sua prima Isabel, também ela grávida de João Batista: segundo o Evangelho de Lucas (1, 41-44), «quando Isabel ouviu a saudação de Maria, o menino saltou-lhe de alegria no seio e Isabel ficou cheia do Espírito Santo»[840]. Mas o *Proto-Evangelho de Santiago* vai ainda mais longe, ao afirmar que a criança saltou dentro do ventre materno (XII, 2), retratando-o, deste modo, como um *fetus senex*[841].

O sonho profético, que prognostica o nascimento de uma personagem extraordinária, é um outro tópico, de tradição hebraica e clássico-pagã, que acompanha, em alguns casos, a narração sobre a conceção do futuro «santo». De facto, é nesta linha que se inscreve o sonho de José, no contexto da Anunciação do nascimento de Cristo, narrado no Evangelho de Mateus (I, 20-24), no *Proto-Evangelho de Santiago* (XIV, 2) e na *História de José, o Carpinteiro* (VI, 1). Um episódio que revela estreitas semelhanças com aquele é referido na *Vida do veneravel Padre Jozé Vaz da Congragação do Oratorio de S. Filippe de Neri da cidade de Goa* (Lisboa: na Real Oficina Silviana e da Academia Real, 1745), escrita pelo P^e^. Sebastião do Rego (C.O.):

> *A este homem [Cristóvão Vaz, pai de José Vaz] pois manifestou Deos a futura santidade de Joseph seu filho, estando no ventre materno; porque sonhou que sua mulher pariria hum menino, que viria a ser grande varão, e por elle seria muito aplaudido o seu nome*[842].

Segundo o *Proto-Evangelho de Santiago* (XVIII, 2), o *Evangelho do Pseudo-Mateus* (XIII, 2) e o *Liber de Infantia Salvatoris* (71-74), o nascimento de Cristo ocorreu em circunstâncias extraordinárias: a ordem da natureza foi alterada; a gruta onde nasceu o Salvador foi inundada por uma luz resplandecente «y quedó todo refulgente como

838 GODINHO, 1614: 1v-2r.
839 GODINHO, 1614: 7r.
840 Citámos pela seguinte edição: *BÍBLIA Sagrada*, 2002.
841 Cf. LAGE COTOS, 1992: 409-420.
842 REGO, 1745: 4.

si el sol estuviera allí dentro»[843]; «el niño lanzaba de sé resplandores, lo mismo que el sol. Estaba limpíssimo y era gratíssimo a la vista, pues sólo El apareció como paz que apacigua todo. En la misma hora de nacer se oyó la voz de muchos espíritus invisibles que decían a una voz: "Amén"»[844]; para anunciar o nascimento, um Anjo apareceu a uns pastores[845] e um coro celestial cantava hinos e louvava a Deus[846]; e uma estrela surgiu no céu, para guiar os três Magos do Oriente até Belém[847].

As «Vidas» de religiosos e eclesiásticos portugueses editadas na Época Moderna evocam também a ocorrência de alguns fenómenos extraordinários aquando do nascimento ou do batismo destas personagens, desde logo excecionais. Atentemos, a título de exemplo, na *Historia de la vida, muerte y milagros de fr. Juan de Dios* (Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1658), de D. Fr. António de Gouveia:

> *Hizo S. Juan poco ruydo en su nacimiento (que no podia ser grande en la pequeña casa de sus padres) mas hizo fiesta el Cielo, embiando quien tocasse las campanas de la Parrochia de Nuestra Señora de Obispo, de donde eram feligres, y fue baptizado. Acudiò la gente a ver la maravilla, no creo que se atinàra con la causa, si la virtud de los padres no mostrára, que merecia tener hijo, cuyo nacimiento el Cielo celebrava: y afirmã personas fidedignas, que a cierto Ermitaño, que hazia vida solitaria en la Sierra de Oca, fueron reveladas excelẽcias deste bendito varon; y para que fuesse creydo, quando las publicasse, dió por evidente señal el sonido que las campanas hizieron, movidas por los Angeles, o por virtud superior*[848].

O nascimento do jesuíta João Cardim ocorreu também em circunstâncias curiosíssimas. Com efeito, na manhã de Sábado do primeiro dia de Junho de 1585, enquanto se dizia uma missa consagrada a Nossa Senhora na igreja matriz de Torre de Moncorvo, mandada celebrar por D. Catarina de Andrada, e à qual assistia o Dr. Jorge Cardim Froes, esta deu à luz um menino, a quem foi dado o nome de João[849], pois

---

843 Cf. *Evangelho do Pseudo-Mateus*, XIII, 2, in SANTOS OTERO, 1963: 208.

844 Cf. *Liber de Infantia Salvatoris*, 73, in SANTOS OTERO, 1963: 267.

845 Cf. Evangelho de Lucas, 2, 8-19.

846 Cf. *Evangelho do Pseudo-Mateus*, XIII, 6, in SANTOS OTERO, 1963: 210-211.

847 Cf. Evangelho de Mateus, 2, 1-11; *Proto-Evangelho de Santiago*, XXI, 1-4, in SANTOS OTERO, 1963: 170-172; *Evangelho do Pseudo-Mateus*, XIII, 7, in SANTOS OTERO, 1963: 211; XVI, 1-2, in SANTOS OTERO, 1963: 214-215; *Liber de Infantia Salvatoris*, 89-90, in SANTOS OTERO, 1963: 269-272; *Evangelho Árabe da Infância*, VII, 1, in SANTOS OTERO, 1963: 312-313 ; VIII, in SANTOS OTERO, 1963: 314; *Evangelho Arménio da Infância*, V, 10; X, 10-11, in SANTOS OTERO, 1963: 361-363. A propósito, valerá a pena ler DREWERMANN, 1992, onde o autor propõe uma releitura do nascimento e da infância de Cristo narrados no Evangelho de Lucas à luz da herança dos mitos egípcios e gregos, que relatam o nascimento divino de um homem (o Faraó) ou o nascimento humano de um salvador divino (Esculápio, o deus grego da medicina).

848 GOUVEIA, 1658: 5.

849 ABREU, 1659: 12.

> *as circunstâncias do nacimento com mais conveniencia lhe apropriarão, não só pela obrigação em que naceo ao patrocinio do grande Precussor; mas porque seus pays na desconsolação em que vivião pela falta de hum filho o alcansarão de Deos por oraçoens, & como Zacharias no Templo, assim teve seu pay a certeza deste filho, ao tempo em que na Igreja assistia ao sacrificio da Missa*[850].

Efetivamente, ao receber o nome próprio de S. João Batista, João Cardim obtém também um sinal de que o imitará na virtude e no exemplo[851]. Por outro lado, o facto de o padre reitor da matriz de Torre de Moncorvo ter mandado repicar os sinos, sem qualquer motivo que, imperativamente, o movesse, originando assim uma grande afluência de pessoas da vila ao local, tomadas por uma súbita «alegria publica», é interpretado pelo biógrafo Sebastião de Abreu (sem deixar de convocar como intertexto o Evangelho de Lucas) como um prognóstico da futura santidade de Cardim, na medida em que «tem o nacimento dos santos propriedade de alegrar a muitos: porque sam bem commum de toda a Republica»[852].

Por sua vez, conta-nos o Padre Sebastião do Rego (C.O.) que, aquando do nascimento do Padre José Vaz, a 21 de Abril de 1651,

> *appareceo a estrella para ilustrar o nascimento do nosso Joseph, como feliz prognostico de que o novo nascido com a luz de sua doutrina, e com os resplandores de suas virtudes havia de desterrar as trevas do peccado, e dissipar as sombras da heresia, e gentilidade, e guiar inumeráveis almas ao conhecimento do verdadeiro Deos* (…)[853].

Por seu lado, Fernando Pereira de Brito, na *Historia do nacimento, vida e martyrio do veneravel P. João de Brito da Companhia de Jesus Martyr da Asia e Protomartyr da Missão de Madure* (1722)[854], refere que D. Brites Pereira, mãe do biografado,

> *affirmou sempre sua mãe, que o nascimento d'este filho fora prodigioso; porque, chegando-se o tempo de entrar n'aquella perigosíssima batalha das mulheres, apenas sentiu os primeiros abalos da natureza, quando viu nascido um filho; sendo a brevidade tanta, e a molestia tão pouca, que quando esperava as primeiras dores, se viu livre das ultimas molestias; e quando chegou aquella operaria, que introduziu a arte com a modestia para acodir aos perigos de*

---

[850] ABREU, 1659: 13.

[851] ABREU, 1659: 13: «… seria João na Igreja de Deos à imitação do Bautista huma viva luz de exemplo e virtude…».

[852] ABREU, 1659: 13.

[853] REGO, 1745: 5.

[854] Coimbra: no Real Collegio das Artes. Citámos pela edição de Lisboa: typographia de A. S. Monteiro, 1852.

> *tão apertada hora, já achou que tinha nascido o menino: e se então pareceu nascimento prodigioso da natureza, depois o veremos parto milagroso da graça*[855].

Em alguns casos, o futuro «santo» apresenta, logo desde o seu nascimento, um sinal ou marca, que funciona, na economia narrativa, como um indício de eleição divina[856]. A este propósito, vejamos o caso de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, narrado pelo seu biógrafo, Fr. Luís de Sousa:

> *Naceu este minino com um notável sinal e bem ilustre pronóstico do que havia de ser ele ao diante. Tinha na mão direita, sobre as costas dela, naturalmente impressa ũa cruz, florida de quatro flores de liz nos quatro remates, como feitas de pincel, e da mesma forma que são as que usam os comendadores de Avis e as que andam nas divisas da nossa Ordem. Representava a carne, naquele debuxo, um calo duro e relevado de cor branca, ou um debrum que fica em ferida mal curada, e não era maior que ũa polegada, mas tão perfeita e distinta e bem proporcionada que bem mostrava ser obra do Autor da natureza*[857].

O episódio da Apresentação de Cristo no Templo, oito dias após o seu nascimento, narrado no Evangelho de Lucas (2, 22-40), no qual o ancião Simeão profetiza que aquele menino seria o Salvador da Humanidade, mas seria também motivo de divisão e de contradição (2, 34-35), e a profetisa Ana «pôs-se a louvar a Deus e a falar do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém (Lc 2, 38), encontra também eco nas «Vidas» que temos vindo a estudar. Com efeito, conta-nos Fr. Luís de Sousa que, estando numa tarde Maria Correia, mãe de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, com este ao colo, «em um casal que tinham no lugar da Torrugem, limite do Oeiras», fugindo da peste que grassava em Lisboa,

> *chegou um homem, no trajo, pobre mendicante, no sembrante, estrangeiro, e pediu-lhe esmola. Enquanto lha mandava dar, foi cousa de espanto e que deu muito que cuidar à mãe e aos de casa, o que viram no minino: encarou no pobre todo risonho, todo alegre, debatendo-se pera ele e festejando-o com as mãozinhas, boca e olhos, como se fora um dos mais conhecidos de casa, e enquanto o pobre se não despediu, não desviou os olhos dele, nem deixou de o estar agasalhando com aquelas inocentes mostras, sendo assi que semelhantes vistas são o coco com que as amas assombram ou acalentam os mininos desta e ainda de maior idade. Dada a esmola, disse o pobre à mãe que criasse com muito cuidado aquele minino e, como*

---

[855] BRITO, 1722: 1-2.

[856] Estas marcas de nascimento são um tópico bastante recorrente nos relatos folclóricos e míticos, tendo sido também aproveitado pelos autores de livros de cavalarias. Esta marca «do divino» funciona, em geral, na economia narrativa, de forma equivalente à «falta» (ou carência) do herói do conto maravilhoso, «função inicial» que anuncia e determina a «função terminal», de reparação e salvação (cf. PROPP, 2003). Veja-se também DELPECH, 1990: 27-49.

[857] Citamos pela seguinte edição: SOUSA, 1984: 3.

> *fosse maior, o encaminhasse para as letras, porque lhe fazia saber que nelas seria eminente e, andando o tempo, viria a ser ũa grande cousa na Igreja de Deus*[858].

Por sua vez, o jesuíta André de Barros relata-nos, na *Vida do apostolico Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus, chamado por antonomasia o Grande* (Lisboa: na Oficina Salviana, 1746), que, aquando de uma doença que atingiu António ainda em criança, o Padre Fernando Cardim prognosticou

> *que não morreria o minino, porque Deos o guardava para couzas grandes, para credito da Nação Portugueza, e para honra da Companhia de Jesus. (…) Não foy unico este presagio, com que o Ceo se empenhava em pronosticos da futura grandeza de Antonio; porque ao conferir-se-lhe o Sacramento da Confirmação, que recebeo ainda em Lisboa na Igreja de Nossa Senhora dos Martyres, onde então o administrava o Illustrissimo D. Miguel de Castro; havendo alli muitos mininos, não podia aquelle grande Prelado desapegar-se deste; nem lhe quis dar a bofetada costumada nas cerimonias daquele Sacramento, dizendo:* Tenhão-me muito cuidado deste minino[859].

A *Vida do P. João de Almeida da Companhia de Jesus da provincia do Brasil* (2ª edição de 1658), da autoria do Padre Simão de Vasconcelos (S.J.), apresenta-nos um outro *topos* bastante recorrente na hagiografia, a saber, as tentações e vexações demoníacas. Conta-nos o biógrafo que João de Almeida

> *sendo Criança d'até oito annos, estando hũa noite dormindo em seu aposento, hum Gato feïo, (que elle teue sempre pera si era o Diabo) & nunca em casa vira, nem depois já mais vio; saltando d'hum alçapam, o acometeo com tanta raiua, que parecia o pretendia escalar com as unhas; & com effeito lhe abrio tal ferida na testa, que toda a vida lhe durou nella o Sinal atravessado d'hum olho, a outro, sobre as sobrancelhas.*
>
> *Espertou pois o Minino Innocente, acometido ao impeto d'hum Competidor tam armado d'unhas, & malicia; & inuocando o nome santo de JESV, & MARIA, vio que fogia; & logo apoz isto (cousa maravilhosa!) vio claramente, diante de seus olhos, no meïo d'hũa Luz serena, & clara, que illustraua todo o aposento, grande copia de Bemauenturados do Ceo, vestidos de Luz, & com Gestos alegres, & festiuais, como se festejaram algũa vitoria, que alcançara o Minino, de tam assanhado Inimigo. E este caso, dizia elle, lhe ficára por toda sua vida, tam impresso n'alma, como no corpo a Ferida da testa; nam sabendo entam decernir o que Deos por esta Visam lhe pretendia sinificar*[860].

---

[858] SOUSA, 1984: 14-15.

[859] BARROS, 1746: 7.

[860] VASCONCELOS, 1658: 3. Um outro motivo bastante recorrente na hagiografia era o da troca da criança feita pelo diabo, que a substituía por um filho seu, disforme e defeituoso. Cf. DE GAIFFIER, 1967: 169-193.

1.3. *Puer Senex*

Quando, na Antiguidade, se relatava a vida de uma personagem extraordinária e não se podia recorrer a milagres e prodígios, a metodologia mais utilizada era atribuir ao biografado um comportamento que o caracterizasse, desde a infância, como *maior sua aetate*. Trata-se de um corolário do *topos* do *puer senex* – ou *puer senilis* –, estudado por E. R. Curtius[861], que o definiu como uma figura que concilia, harmoniosamente, a juventude à maturidade[862]. Este tópico acabou por ser «institucionalizado» pela hagiografia, sobretudo a partir da Antiguidade Tardia e da Alta Idade Média, o que não nos deve causar estranheza, se tivermos em conta que este se enquadrava no âmbito da imitação de Cristo, através do paralelismo imediato com o episódio do jovem Jesus que, com doze anos, assombrava com a sua sabedoria os Doutores da Lei, no Templo, explicando-lhes as Escrituras Sagradas[863], e repreendendo os seus surpreendidos Mestres [864]. Mas o tópico do *puer senex* está presente em outras passagens dos Evangelhos apócrifos. Com efeito, de acordo com o *Evangelho Árabe da Infância*, Cristo, ainda no berço, disse a Maria: «Yo soy Jesús, el hijo de Dios, el Verbo, a quien tú has dado a luz de acuerdo con el anuncio del ángel Gabriel. Mi Padre me ha enviado para la salvación del mundo»[865].

Neste sentido, como já foi sublinhado por vários autores, a maior parte dos futuros «santos» são crianças que, desde a mais tenra idade, não brincam nem agem como as outras crianças. Desde a infância, são já personagens sábias e sensatas, que fogem dos jogos e brincadeiras para se concentrarem na oração, no exercício das virtudes e na frequência dos sacramentos.

Atentemos na descrição que António Carvalho de Parada nos oferece a propósito do P.e Bartolomeu da Costa, tesoureiro da sé de Lisboa:

> *Era o Thesoureiro mor velho, quando moço, & quando velho santo. (…) O seu exercicio era tão diferente do dos outros moços, que quando elles costumão leuemente vsar de desenfadamentos mais cõformes ao apetite nascido de hũa vontade solta, que a razão de que*

---

[861] Cf. CURTIUS, 1990: 98-101. Veja-se também a abordagem de JUNG & KÉRENYI, 2001.

[862] Na Bíblia, encontramos o exemplo de Tobias, que, apesar de ser o mais jovem de todos, nunca agiu como uma criança.

[863] Este episódio é relatado no Evangelho de Lucas, 2, 41-51 e no apócrifo *Evangelho Árabe da Infância*, L, 1-3; LI, 1-2; LII, 1-3, in SANTOS OTERO, 1963: 337-338.

[864] Cf. *Evangelho do Pseudo-Tomás*, VI, 3-4; VII, 1-4; XIV, 1-3; XV, 1-4, in SANTOS OTERO, 1963: 290-293, 297-299; *Evangelho Árabe da Infância*, XLVIII, XLIX, in SANTOS OTERO, 1963: 336. Veja-se, a propósito, FESTUGIÈRE, 1972: 285-290; RIEVAULX, 1958; LA ROCCA, 2007: 34-37. Para o caso espanhol, cf. GÓMEZ MORENO, 2008: 97-114. Por sua vez, RÉAU, 1957: 289, afirma que «les hagiographes ont calqué à leur tour ce motif biblique dans la *Dispute de Sainte Catherine avec les Docteurs d'Alexandrie*. C'est le modele des écoliers qui en remontrent à leurs maîtres».

[865] Cf. *Evangelho Árabe da Infância*, I, 1-2, in SANTOS OTERO, 1963: 309-310.

não vsão, por ser nouamente nascida do entendimento confuso, & sem doctrina: Iá então se occupaua em obras de muita consideração; Iá era caridoso com os pobres; Iá ensinaua os moços de sua idade, estranhando as offensas de Deos[866].

Ao narrar a infância do jesuíta Gonçalo da Silveira, conta-nos o seu biógrafo que

luego desde niño dio muestras muy claras de lo que auia de ser adelante, porque aun siendo de pocos años no se entretenia en juegos y niñerias, como lo hazen los de aquella edad. En su mocedad aborrecia las galas, y el hazer mal a cauallos, y qualquiera outro exercicio de caça, ocupaciones propias en semejantes años de personas de su calidad. Toda su recreacion era leer libros espirituales y deuotos, rezar, y dar limosna a los pobres; a los quales era tan inclinado, que por su deuocion pedia limosna a sus hermanos para darla a los pobres, procurando remediar sus necessidades, como si fueran propias. (…) En cayendo enfermo algun pobre de los de su edad, luego le visitaua, lleuandole dineros, y otras cosas, no reparando en la pobreza de sus casas, ni en la humildad de sus personas.

Nunca se pudo acabar con el que beuiesse vino, del qual se priuò hasta la muerte. Cosa es digna de cõtarse aqui lo que acerca desto le passò, que mudando los dientes a los siete años, como suelen los outros niños, le rogauan los criados tomasse en la boca vn poco de vino para apretar las enzias, y nunca fue possible acabarlo con el, por no faltar en su buen proposito. Aborreciò tanto la mẽtira (vicio muy familiar de los niños) que ni burlando dixo palabra que no fuesse muy verdadeira; ya en aquella edad sabia que no era de animo noble dezir lo que no era: y que siendo el mentir cosa muy vil y infame en qualquiera hombre, lo era mucho mas en personas principales, por ser la verdade esmalte muy propio de la nobleza[867].

Por sua vez, o P.e Bartolomeu do Quental

logo no berço deo sinaes de virtuoso, e parecia que tinha por colaça a virtude. Aborrecia com huma madura gravidade todos aquelles divertimentos a que se applica a infancia; e em lugar destes gastava voluntariamente o tempo em o Culto Divino, erigindo Altares, e ornando Oratorios, nos quaes ou devotamente orava, ou agregando outros meninos com huma cana na mão lhes ensinava os principios da Doutrina Christãa[868].

O P.e Sebastião de Abreu conta-nos que o Padre João Cardim, «de idade de três pera quatro annos» já rezava, ensinado pela mãe, a Nossa Senhora e a S. João Batista, que foram as suas primeiras devoções[869]; o seu maior gosto era que o levassem às

[866] PARADA, 1611: 34r-34v.
[867] GODINHO, 1614: 2r-2v.
[868] CATALANI, 1741: 6-7.
[869] ABREU, 1659: 15. A devoção de João Cardim a Nossa Senhora e a S. João Batista justifica-se, claramente, em função das circunstâncias do seu nascimento e da cura miraculosa da sua primeira doença. Por outro lado, a afeição precoce ao culto de Nossa Senhora parece apontar para a sua predestinação para a vida religiosa no seio da Companhia de Jesus, pois a Virgem Maria é a Mãe desta instituição.

igrejas para ver as imagens dos santos[870]; praticava a virtude da caridade, definida na sua dupla vertente de amor ao próximo e amor a Deus, por meio da esmola que dava aos pobres[871]; alimentava um grande gosto pela leitura de «Vidas» de santos e livros devotos. Aos oito anos, estando já a viver no Porto, «fugia» de todas as recreações próprias da sua idade e, procurando o retiro, «assim se apartava muitas vezes da gente de casa a algum lugar mais secreto, como a quem jà enfastiavão as cousas caducas deste mundo, & tráfego delle»[872].

As manifestações exteriores de religiosidade de João Cardim refletir-se-ão, ao longo da sua vida, na frequência dos «Sacramentos da Confissam, & Communham com tantos sinaes de fervor de seu espirito, que se advertia, & era admiraçam aos que o vião pelas preparaçoens, & aparelhos que já entam fazia antes de se confessar, & commungar»[873], e da Missa, assim como nas visitas ao Santíssimo Sacramento[874]. Além disso, a superioridade espiritual e intelectual de João Cardim traduz-se também na precocidade da oração mental, para a qual tinha os tempos repartidos[875], e no exercício diário do exame de consciência. Desde a puerícia, as práticas espirituais de João Cardim eram acompanhadas de diversas penitências, tais como a moderação no comer[876] e os jejuns ao Sábado «á honra da Virgem N. S. e todas as vesperas de suas festas»[877], os cilícios e as disciplinas de sangue, as quais Sebastião de Abreu interpreta

---

Efetivamente, Santo Inácio – já eleito Superior Geral – e os outros companheiros que então estavam em Roma fizeram os votos solenes a 22 de Abril de 1541, na sequência da aprovação da primeira fórmula da Companhia de Jesus por Paulo III, diante da imagem de Nossa Senhora: como tal, considera-se esta data como o dia natalício da Companhia e, para comemorá-lo, celebra-se o ofício de Nossa Senhora, Mãe da Companhia. A própria *Ratio Studiorum* aconselhava os professores das classes inferiores a exortarem os seus alunos à devoção a Nossa Senhora, assim como ao Anjo da Guarda (cf. GIL (org.), 1992). A devoção a Maria remonta a uma tradição milenar e sempre ocupou um lugar vital na piedade popular. Ao ratificar, doutrinária e liturgicamente, o culto mariano, o Concílio de Trento incrementou-o «na pastoral com afeição peculiar e medido alcance, na proposta de ideal de mulher e mãe cristã» (cf. MARQUES, 2000: 625).

870 ABREU, 1659: 15-16.

871 ABREU, 1659: 16.

872 ABREU, 1659: 16.

873 ABREU, 1659: 18.

874 ABREU, 1659: 20.

875 ABREU, 1659: 22: «Depoem mais que jà neste tempo vsava o santo exercicio da oração mental, a que era muito dado, & a contemplação das cousas de Deos; & que em todas suas acçoens dava jà mostras de grande servo de Deos nosso Senhor, & que se fechava no seu aposento por não querer que o vissem estar de geolhos; mas que muitas pessoas de casa o espreitavão, & vião estar muito tempo na dita postura diante de huma imagem de N. S. da Conceiçam, que nelle tinha, e que gastava muitas horas da noite diante da Senhora na forma referida: porque espreitando em varias o achavão na mesma postura, & com hum rosto tam abrazado, que bem lhes representava hum Anjo do Paraiso.»; cf. também ABREU, 1659: 29 e 33-34.

876 ABREU, 1659: 24 e 33.

877 ABREU, 1659: 23-24.

como um meio para o jovem agradar a Deus, embora não seja difícil percebermos que estas mortificações visavam a obtenção de uma consolação e de uma purificação[878].

Por seu lado, o seu comedimento nas palavras, desprezando as conversações mundanas em favor das «de cousas de Deos», e a sua modéstia e o seu recato rematam este retrato exemplar, confirmando a sua fama de santo entre «todos os de casa», pois «nessa conta o tinhão jà naquelle tempo»[879].

O Padre Francisco Gomes de Sequeira, na *Vida do Padre Antonio de Almeida Villanova, chamado vulgarmente o Padre dos Terços, reformador que foy do methodo de rezar em vos alta o terço de Nossa Senhora em as igrejas, oratorios, cazas particulares, etc.* (Lisboa: por Miguel Rodrigues, 1735), relata-nos que o biografado

> *logo desde criança foy assignalado com o índice da mão de Deos, e da sua divina providencia; porque a primeyra vez, que sua mãy o tirou dos braços, e o poz no chão, para ver se se sustentava em pé; este com muyto desembaraço, e velocidade correo a lançarse a hum Rosario de nossa Senhora, que distante estava pendurado em o braço de huma cadeyra, e nelle pegou, sem que fosse possivel, que ninguem lho tirasse, no que sua mãy logo fez muyto reparo, até que pelo tempo adiante se veyo a inteyrar, de que aquella acção não fóra só pueril, nem podia ser, mas cousa sobrenatural. (…) De pequeno sempre foy de vida quieta, singela, e sem malicia; de sorte que tinha para si não haver maldade no mundo, em forma, que se dizia delle ser falta de juizo. Era tambem muy devoto das almas, e por isso lhe chamávão seus companheiros mininos da escola o Antonio das almas; porque os obrigava a que pelo caminho fossem rezando pelas almas, até chegarem á porta da escola*[880].

A leitura dos excertos acima transcritos, para além de refletirem um nítido paralelismo com o modelo cristológico divulgado pelos Evangelhos apócrifos da Infância, leva-nos também a relacionar este comportamento dos biografados com a conceção do *contemptus mundi*[881].

A imagem de um Cristo-menino e profeta ou intermediário e instrumento da revelação da vontade divina[882], que surge no *Evangelho Árabe da Infância* (I, 2), parece-nos encontrar um certo paralelismo neste episódio da *Historia da vida do veneravel Irmão Pedro de Basto coadjutor temporal da Companhia de Jesus e da variedade de sucessos que Deos lhe manifestou* (Lisboa: por Miguel Deslandes, 1689), escrita pelo P^e^. Fernando de Queirós (S.J.):

---

878 ABREU, 1659: 23. A severidade das disciplinas levou a que, sendo ele já estudante em Coimbra, a «gente de sua casa» lhe rogasse que a moderasse «& não se matasse tão depressa» (cf. ABREU, 1659: 37).

879 ABREU, 1659: 22-23.

880 SEQUEIRA, 1735: 3, 5-6.

881 Para uma visão global da questão do *contemptus mundi*, veja-se DELUMEAU, 1983: 15-40.

882 Este motivo é designado por COURCELLE, 1953: 196-220, como «tirages des sorts bibliques».

> *No mesmo tempo, & idade, hum dia, posto ja o sol, vindose esta criança recolhendo de hum pomar vizinho, quasi ao sahir dele, & entrar no pateo das casas, ouvio no ar hum grande estrondo, & rumor belico; & levãtando os olhos ao Ceo, vio hũ mar em tormenta, & sobre ele hum homẽ vestido de armas brancas, com a vizeira levãtada, que mostrando no semblante agonias de morte, estava de costas sobre as ondas empoladas; & por mays que trabalhava por se levantar, não o podia conseguir; ficando sempre em tal postura, que tinha a cabeça pera o Norte, & os pés para o Sul: ouvio neste conflicto o brado de hũa voz apressada, turvada, & lastomosa, que repetia tres vezes: D. Sebastião Rey de Portugal: D. Sebastião Rey de Portugal: D. Sebastião Rey de Portugal: a qual Pedro ouvio clara, & distintamẽte, a tempo que defronte deste aflicto varão se formava hum tal exercito, que na aparencia não tinha fim. (…) Teve porem Pedro acordo pera advertir, que parárão todos â vista dele, & não passarão de oyto braços de distancia do homẽ, que com tanta fereza invadião. Mas como menino, ou por horror, ou por compayxão, (como ele testifica), abayxou os olhos, & por então não vio mays desta lamentavel representação.*
>
> *Contou logo Pedro a seu Pay, o que vira, & ouvira: o qual considerando que, naquele mesmo tẽpo, se preparava elRey de Portugal Dom Sebastião para a infeliz jornada de Africa, receando, & prevendo algum mao sucesso, pedia encarecidamẽte a Deos que o divirtisse*[883].

A imagem do «Menino Rei e Juiz»[884], que surge num episódio narrado no *Evangelho Árabe da Infância* (XLI), é também revalorizada por alguns biógrafos portugueses. Deste modo, conta-nos o P.e Nicolau Godinho, na «Vida» do Pe. Gonçalo da Silveira, que este

> *en aquellos años era tan apreciador de la paz, que en sabendo de algunas diferencias entre otros muchachos, los procuraua luego hazer amigos y erale fácil, porque como les hazia ventaja en nobleza y virtud, de tal modo era respetado, que todos seguina su parecer*[885].

Sobre o P.e Bartolomeu da Costa, conta-nos António Carvalho de Parada que aquele «ainda não tinha bẽ idade pera aprender, ja tinha prudencia pera reprender; ja aconselhaua aonde achaua cousa digna de emenda, com hũa seueridade, que spantaua»[886].

Contrastando com esta imagem de Cristo, apresentado com um *puer senex* – que coincide, em larga medida, com o *topos* do *puer sapiens* –, glosado nas «Vidas» de que nos temos vindo a ocupar, surge-nos também, nos Evangelhos apócrifos da Infância, um Menino Jesus terrível, mau, rancoroso, vingativo, turbulento e caprichoso, que utiliza o seu poder mais para castigar (ou até mesmo para matar) que para curar,

---

883 QUEIRÓS, 1689: 3-4.

884 Segundo SANTOS OTERO, 1963: 350, este tema é bastante recorrente em contos da literatura indiana.

885 GODINHO, 1614: 2r.

886 PARADA, 1611: 34r-34v.

apresentando, de acordo com Sandra La Rocca, muitas semelhanças com o deus grego Hermes[887]. Deste bizarro comportamento do Menino Jesus não encontrámos qualquer eco nas atitudes dos santos e varões «ilustres em virtude» portugueses.

Nas «Vidas» analisadas não encontrámos nenhum episódio sobre milagres operados, durante a infância, pelos futuros «santos»: apenas na «Vida» do carmelita Fr. Estêvão da Purificação, o seu biógrafo, Fr. Luís de Mértola, nos dá conta de um caso curioso, relacionado com uma «vergontea de Pereira», e que parece revelar um certo paralelismo com o episódio da palmeira milagrosa, relatado no *Evangelho do Pseudo-Mateus* (XX, 1-2):

> *Trazendo o menino Esteuão pera casa hũa vergontea de Pereira a plantou em hum quintal, & arreigou de tal modo que naquele mesmo anno deu sinco peras. E vendo sua mãy que parecia auer nisto mysterio: dia do Bemauenturado S. Ioão Baptista colheo as sinco peras maduras, & o mandou que as fosse oferecer ao santissimo Sacramento, o que elle logo fez. O mesmo ano pello Natal deu esta planta outras sinco peras como tinha dado antes (…)*[888].

No caso feminino, como já sublinharam alguns autores, a comparação dos diferentes relatos poder-nos-á mostrar que todas as meninas partilharam um desejo de alcançarem uma eternidade pautada pela beatitude e bem-aventurança sobre a qual ouviam falar ou liam[889]. Como sublinhou Isabelle Poutrin, assim se difundem as práticas espirituais e devotas, os rudimentos dos dogmas católicos e os modelos de santidade[890].

A educação das religiosas por nós estudadas estava a cargo, desde o primeiro momento, dos pais, nomeadamente da mãe, o que, se por um lado reflete as orientações defendidas pela literatura moral e pedagógica da época, não pode também ser dissociado da evolução que a imagem materna foi sofrendo desde o final do século XV[891]. O alvorecer da Época Moderna, com a «descoberta» da criança enquanto um ser distinto do adulto, assistiu à emergência de uma preocupação educativa, a qual foi também partilhada pela Igreja católica, sobretudo após o Concílio de Trento, na moldura da catequização[892].

À semelhança dos exemplos masculinos, a maior parte das futuras «santas» são personagens que, desde a infância, não partilham nem das brincadeiras nem dos

---

887 Cf. LA ROCCA, 2007: 26-27.

888 MÉRTOLA, 1621: 11.

889 Sobre esta temática, veja-se, para o caso português, CUNHA, 1998: 327-339; para o caso espanhol, veja-se POUTRIN, 1987: 331-354.

890 POUTRIN, 1987: 332.

891 RUIZ-CALVEZ, 1992: 123-155. Veja-se também RUIZ-CALVEZ, 2000: 309-330.

892 Veja-se, a propósito: VARELA, 1983: 175-219; MILHOU-ROUDIÉ, 1996: 297-309; CRÉMOUX, 1996: 311-325.

comportamentos das outras crianças, concentrando-se na oração, na prática das virtudes e na frequência dos sacramentos. Atentemos na descrição que Fr. Agostinho de Santa Maria nos oferece a propósito de Madre Brígida de Santo António:

> *Logo que começàraõ a rayar as luzes da razaõ na alma de D. Leonor, & a correr das cortinas de sua infancia, que occulta o conhecimento, se descubrio nella hũa recta inclinaçaõ, que a guiava ao perfeito; & assim o seu alvedrio ajudado da divina graça era recta direcçaõ para a virtude. Naõ se conhecerão em D. Leonor em suas meninices overdor inutil dos primeyros annos, porque na madureza de suas operações prevenio a virtude á idade, & era com a innocencia de menina exemplo, & admiraçaõ aos mais velhos. (…) Desde seus tenros annos começou D. Leonor a entabolar o exercício das virtudes, & isto com tal conserto, & discriçaõ, que mais parecia nas suas operações velha, que menina*[893].

Insistentemente exaltadas pelos autores são as virtudes morais das biografadas (humildade, obediência, castidade, modéstia, desprezo do mundo), acompanhadas pelo fervor da oração e das suas devoções (e, em alguns casos, até por mortificações corporais) e solidificadas pelas virtudes teologais e pela frequência dos sacramentos, o que parece resultar mais de propósitos concretos do que da sua absoluta importância para a caraterização destas meninas. De facto, a maior parte das «Vidas» de santos, beatos, veneráveis ou «virtuosos» anteriores haviam há muito «institucionalizado» as referências à precocidade e aos indícios que, na infância, puerícia e juventude, apontavam para a excecionalidade moral e espiritual dos biografados e que os tornavam merecedores de favores divinos. Efetivamente, a educação religiosa que estas futuras religiosas receberam, conjugada com uma série de «requisitos» que deviam pautar a educação feminina (o recato, o silêncio, a castidade[894], a obediência, etc.)[895] e eram defendidos pela literatura da época, foram favoráveis ao despertar de um desejo de perfeição e de «santidade». Vejamos alguns exemplos. Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa, biógrafo de Madre Guiomar Teresa do Cenáculo, conta-nos que

> *A graça de Deos alentou tanto esta creatura, que sem pagar tributo aos sentimentos, que consigo traz a pensão da natureza, nem chorava, nem dava outros signaes proprios daquella tenra idade. (…) Todo o seu cuidado, propẽção era attẽder para as cousas espirituaes,*

---

[893] SANTA MARIA, 1701: 5, 8.

[894] WEINSTEIN & BELL, 1982: 73, apontando as diferenças que a distinguem das restantes virtudes, afirmaram a sua crucialidade: «Between the world of the spirit and the world of the flesh chastity was the great divide. No other virtue – not humility or poverty or charity – was so essential to either the performance or the perception of a holy life. (…) The boy or girl who practiced it had to remain virginal, and virginity admitted of no degrees; its loss was irrevocable. While virginity was a physical fact, a state of never having «known» the flesh, chastity was a state of mind, a facet of the Christian mentality pruned to its metaphysical roots».

[895] Veja-se BARBAZZA, 1988: 327-348.

> *mysterios da sancta Fé, e praticas da grandeza da bondade de Deos, a que se applicava com tanto desvelo, que tudo deixava (e ainda o natural sustento) por ouvir fallar de Deos, e das vidas dos seus sanctos; mas com mais excesso se applicava, e attendia, quando o que ouvia respeitava ás finezas da Payxão do Senhor*[896].

A propósito de Madre Brígida de Santo António, relata-nos o seu biógrafo que

> *antes que pella ternura de sua pequenhez pudesse empregarse nos cuidados da almofada, era o seu emprego, por eleyçaõ sua, a lição de devotos livros, & de fervorosas Orações, donde Deos com a luz de suas inspirações illustrava seu entendimento, & inflammava sua vontade com noticias de seus divinos mysterios, & acendidos affectos de sua infinita bondade; & assim em santa singelleza recebia favores do Ceo antes de chegar á idade de os merecer*[897].

Outro exemplo ilustrativo é o que nos fornece o Padre Simão Cardoso Pacheco sobre a Madre Francisca da Conceição:

> *Costumão os meninos nesta idade [três anos] com mil frias perguntas passar dos limites de curiosos a tocar na raya de importunos; mas a menina, ja então avisada, em questões repetidas proferia fervorosas, e maduras discrições Quem creou os Ceos? Quem he Deos? Como nasceo homem? Porque morreo? E semelhantes perguntas são naquella idade os cuidados, e empenhos dos mais bem intencionados, e catholicos meninos; e na bem notoria e celebrada repetição, com que Francisca inquiria estes, e outros segredos, logo descubrio o fio de huma rara, e santa inclinação*[898].

Como nos contam os biógrafos, algumas destas meninas experimentaram precocemente elevados favores divinos e todas passaram pelo caminho da meditação e da oração mental. A título de exemplo, referimos o caso de D. Tomásia de Jesus, a quem a mãe ensinou, logo que lhe «amanheceo a luz da razão», «a rezar o Rosario com muita devoção, e obrigava a jejuar em idade tão tenra, que antes de chegar a noite se via Thomazia apertada de dores de estômago»[899].

Sobre a Madre Maria do Lado, refere-nos o seu biógrafo que

> *Havia nas casas de seu pai huma loja com, quatro paredes, sem porta, nem janela alguma mais, que duas frestas altas, e para parte escura: pareceu-lhe accomodada para nella fazer morada como em deserto. Pelo que, despois que trabalhava nas cousas de casa, ou cozia, recolhia-se naquella loja escura, e fechada, onde tinha hum retabulo pequeno de Christo crucificado, com nossa Senhora, e S. João Evangelista: e pondo-se diante de joelhos*

[896] SANTA MARIA ROSA, 1750: 2-3.
[897] SANTA MARIA, 1701: 6.
[898] PACHECO, 1738: 26.
[899] FRANCO, 1757: 2.

> *rezava o Rosario da Senhora, meditando nos mysterios da vida de Christo, com tanto vagar, recolhimento, e devoção, que a poucas Ave Marias rezadas se banhava em lagrimas com tão grande suavidade, que a Divina presença lhe causava na alma, que se ficava toda admirada, e consolada. E assim gastava muitas horas, rezando o Rosario, e outras muitas devoçoens, pelo grande recolhimento, e socego, que tinha (…).*
>
> *Confessou a seu padre espiritual que, quando sahia da oração, vinha tão allumiada, e fortificada, que lhe parecia que, se vira diante de si grandes Theologos, e Letrados, com elles disputara á cerca dos mysterios de nossa Fé; e que a todos os Hereges allumiára: e quando vinha de se exercitar neste modo de oração, via que cousa tão facil he o padecer pelo amor de Deos, que quasi se vinha rindo do pouco, que os martyres fizeram em dar a vida pelo nome de JESUS Christo: e que nenhuma outras pena a acompanhava nestes Divinos effeitos, senão ver que só ella não tinha padecido nada*[900].

No âmbito da piedade privada, existem espaços fechados propícios ao isolamento e ao retiro, a saber, os oratórios, fruto, ao que parece, da transposição dos ideais monásticos para a vida no mundo[901] e que, em alguns casos, eram até engalanados por estas meninas. Em casa da Madre Francisca da Conceição havia «hum devoto Oratorio, onde, como em Coro, se ajuntava muitas vezes no dia a communidade de toda a família, e alli aprendião todos o que convinha a cada hum»[902].

Por sua vez, a Madre Teresa da Anunciada, ao observar que a sua mãe e a sua irmã, D. Joana, «se retiravão a hum lugar separado, e que alli de joelhos gastavão algumas horas em oração mental»[903], começa a sentir uma forte curiosidade e um fervoroso desejo de imitação. Deste modo,

> *se informou do que era preciso para o exercitar. Havida a instrução necessaria, procurou hum aposento o mais retirado, onde posta de joelhos com as mãos orava ao seu modo: e Deos, que a chamava por meio da contemplação a estado mais perfeito, lhe dava a sentir aquellas celestiaes consolações, que communica às almas puras. Humas vezes a achavão banhada em lagrimas; outras em huma profunda suspensão dos sentidos, proferindo ternas e devotas jaculatorias. Neste santo exercicio continuou imitando a sua mãi, e irmã, achando em si inclinação; e nellas hum poderoso exemplo*[904].

Não deixa de ser sugestivo notar que algumas práticas espirituais e devotas que eram concretizadas na esfera familiar eram fruto da influência exercida por

---

900 CHAGAS, 1762: 16-17.
901 Veja-se, a propósito, CARVALHO, 2000: 145-162.
902 PACHECO, 1738: 22.
903 CLEMENTE, 1753: 5.
904 CLEMENTE, 1753: 5-6.

religiosos, sobretudo missionários, neste meio[905]. Por exemplo, Isabel Rodrigues, mãe de Maria da Cruz, tratava as «cousas de seu espírito» com o franciscano Fr. João Canicas, tendo sido este o primeiro de quem aquela, «seu marido, e filhos aprenderão as primeiras lições na pratica, e exercício das virtudes. Dava-lhes este Director alguns livrinhos espirituaes, em que achavão matéria para a oração mental, e vocal; e desta sorte se forão instruindo no caminho da perfeição. Bento Alvares lia o ponto, e meditando todos nelle, era igual o aproveitamento. E para que nunca faltasse quem lesse, duas de suas filhas, Anna de Jesus, e Margarida de S. Francisco, aprenderão a ler; e assim se instruião huns aos outros com tal competência, e fervor, que sendo ainda discípulos, todos parecião Mestres aprendendo bem, e ensinando melhor»[906].

Por sua vez, conta-nos o biógrafo da madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus que

> *introduzio-se na casa de sua Mãi o fazer-se oração mental em comum: effeito de huma Missão, que por aquelle tempo fazia em Lisboa o Padre Frei Manoel de Deos do Seminario de Varatojo, varão insigne em virtudes, e que com suas pregações fez em todo o Reino grande serviço ao Senhor. (…) Mas quando se começou a praticar em casa este santo exercicio, já havia oito annos que D. Marianna nelle empregava todos os dias não pouco tempo*[907].

Estas «Vidas» permitem-nos também conhecer as devoções destas meninas, que eram, aliás, as mais correntes na época: à Virgem Maria, ao Menino Jesus[908], a Cristo. Maria de Lourdes Belchior e José Adriano de Freitas Carvalho apontaram precisamente alguns destes aspetos atrás referidos como caraterísticos da espiritualidade em Portugal entre os séculos XVI e XVII, defendendo que o cristocentrismo foi uma das mais fortes tendências da espiritualidade portuguesa do século XVII[909].

A Madre Francisca da Conceição era muito devota do Menino Jesus, do qual existia uma imagem no oratório de sua casa e da qual nunca se queria separar; a mãe, ao notar a afeição e devoção que a menina nutria por aquela,

> *facilmente conjecturou, que alli batião algumas settas, e se formavão alguns amores: inferio sem violencia, que pois a menina assim lhe assistia, della se cativava muito o Menino. E antes que alguma affeição mundana occupasse aquele tenro coração, se introduzio terceira de tão venturosos amores.*
>
> *"Ahi tendes, minha filha, (lhe disse a mãy) o vosso Esposado. Tratay vós delle, que eu vo-lo entrego para sempre. Eu vo-lo dou para ser vosso: tende-o com asseyo, e limpeza, que*

[905] Sobre a importantíssima figura do missionário no contexto da atividade pastoral pós-tridentina, veja-se PROSPERI, 1995: 143-171.
[906] BELÉM, 1748: 14.
[907] MELO, 1783: 31-32.
[908] Sobre esta importantíssima devoção da Época Moderna, veja-se LA ROCCA, 2007.
[909] Cf. BELCHIOR & CARVALHO, 1985: 1958-1973.

> *também elle vos deseja limpa, e asseada. Assisti-lhe em fim com cuidado, e affecto, que elle também parece vos assiste com desvelo, e saudade*"[910].

Depois desta oferta, todo o cuidado da Madre Francisca da Conceição era direcionado para o seu Menino Jesus: com efeito, «tudo quanto obrava, vertia em seu obsequio. Os colchoens para o berço, e as camisinhas para o Menino, forão os primeiros ensayos da sua agulha»[911].

Por sua vez, a Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus foi muito devota da Virgem Maria e dos santos[912].

Parece-nos também sugestiva a descrição que o biógrafo da Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus nos oferece acerca do ambiente recatado e devoto que se vivia em casa dos condes de Tarouca. Com efeito, este autor conta-nos que

> *Passavão-se annos que não hião fora. Até de Quaresma se desobrigavão muitas vezes em casa, com licença que para o fazerem se pedia. Para outras filhas seria isto prizão insupportavel: porém D. Marianna folgava de não apparecer no mundo, onde ou presenciaria transgressões dos mandamentos do seu Deos, ou exporia o seu coração a ser entrado pelas vaidades delle, ou se distrahiria da interior attenção, que desejava ter ao seu bom Senhor. (…) Visitas inuteis, festas, divertimentos, de cousa nenhuma destas mostrava ter gosto. Nem ainda aquellas funções, que se cohonestão com pretexto de devoção, lhe causavão prazer. Tinha D. Marianna muito juizo, e piedade sólida, e se muitas dellas, principalmente Procissões, então se fazião como algumas d'hoje, não podia deixar de lhe lembrar, que difficultosamente agradará a Deos similhante obsequio*[913].

1.4. Instrução e leituras

No que diz respeito à instrução e às leituras, esta amostragem de obras por nós estudadas fornece-nos também algumas indicações neste sentido. Algumas religiosas, como Soror Helena da Cruz, Madre Joana Luísa do Carmelo, Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus, aprenderam a ler e a escrever, ao contrário de outras, entre as quais se contam a Madre Maria do Lado, que continuaram iletradas ao longo de toda a sua vida.

Algumas destas meninas, nomeadamente aquelas de ascendência nobre, como Soror Helena da Cruz e Madre Joana Luísa do Carmelo, foram educadas em conventos, tendo estado ao cuidado de uma religiosa que velava e zelava pela sua instrução[914].

---

910 PACHECO, 1738: 39-40.
911 PACHECO, 1738: 62.
912 MELO, 1783: 34-35.
913 MELO, 1783: 38.
914 Cf. CÉU, 1993: 135; SACRAMENTO, 1751: 8.

Por seu lado, a Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus foi educada por precetores, como era costume, na época, em várias famílias nobres. As áreas do saber privilegiadas no âmbito da educação destas jovens eram as línguas (francês, espanhol, italiano[915]), o desenho, a música[916], a dança. Vejamos alguns exemplos. A propósito da Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus, refere-nos o seu biógrafo que

> *Ouve grande cuidado em se lhe tomarem bons Mestres; e como tinha muita capacidade, e se applicava muito, a ensinarão com facilidade. Fallou em breve tempo, e com propriedade muitas línguas; a saber, a Franceza, Italiana, e Castelhana, e entendia muito bem os livros Latinos. (…) Escrevia tão bem, que a sua letras foi gabada, e admirada, até em Reinos estrangeiros. Não menos insigne era no debuxar. Tocava cravo excellentemente, e cantava muito bem, tinha huma bella voz, e fez na sciencia da musica notaveis progressos. Também aprendeo a dançar, e o fazia bem, com graça, e desembaraço*[917].

No que respeita às leituras, os dados fornecidos por estas fontes são muito escassos, tal como já notámos anteriormente.

Alguns destes textos remetem-nos para uma piedade marcada pelo terror do pecado e da punição. Vejamos o que nos conta o biógrafo da Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus:

---

915 VERNEY, no seu *Verdadeiro Método de Estudar*, editado pela primeira vez em 1746 (utilizamos a edição de Salgado Júnior, Lisboa: Sá da Costa, 1952), propunha que as meninas estudassem o espanhol (p. 136). Contrariamente, Fénelon, na sua importantíssima e, de certo modo, pioneira obra sobre a educação feminina, *De l'éducation des filles*, cuja *editio princeps* data de 1687 (seguimos a edição: *De l'education des filles* (texte collationé sur l'édition de 1687 avec une introduction et des notes pédagogiques et explicatives à l'usage des institutrices et des instituteurs par Charles Defodon), troisième édition, Paris: Librairie Hachette, 1882), defendia que o estudo do espanhol e do italiano era dispensável: «On croit d'ordinaire qu'il faut qu'une fille de qualité qu'on veut bien élever apprenne l'italien et l'espagnol; mais je ne vois rien de moins utile que cette étude, à moins qu'une fille ne se trouvât attachée auprès de quelque princesse espagnole ou italienne, comme nos reines d'Autriche et de Médicis. D'ailleurs ces deux langues ne servent guère qu'à lire des livres dangereux et capables d'augmenter les défauts des femmes; il y a beaucoup plus à perdre qu'à gagner dans cette étude» (FÉNELON, 1882: 121-122).

916 Fénelon era contra o estudo da música, na medida em que não via qualquer utilidade em ensinar as meninas a cantar ou a tocar: «La musique et la peinture ont besoin des mêmes précautions: tous ces arts sont du même génie et du même goût. Pour la musique, on sait que les anciens croyaient que rien n'était plus pernicieux à une republique bien policée que d'y laisser introduire une mélodie efféminée; elle enerve les hommes; elle rend les ames molles et voluptueuses; les tons languissants et passionnés ne font tant de plaisir qu'à cause que l'âme s'y abandonne à l'attrait des sens jusqu'à s'y enivrer elle-même» (FÉNELON, 1882: 123). Por seu lado, Verney considerava que tocar qualquer instrumento e cantar não pareciam ser necessários às mulheres; todavia, abria uma excepção para as religiosas que poderiam precisar de aprender a tocar órgão e para as «Senhoras Grandes», com o fim de não estarem ociosas (VERNEY, 1952).

917 MELO, 1783: 40-43.

> *Padeceu Dona Marianna desde a sua primeira idade penoso martyrio de escrUpulos, e o padeceo cada vez maior toda sua vida. Não só julgava que merecia o Inferno, mas a cada instante lhe parecia que hia morrer, e cahir naquelles terrIveis abysmos. Póde ser que esta doença espiritual a contrahisse na lição de alguns livros, cujos authores persuadidos, que o melhor meio de encaminhar para Deos as almas, he atenuando-as com severidades, rigores, e difficuldades da salvação*[918].

2. ADOLESCÊNCIA

2.1. O «perfeito estudante»

Ao longo deste capítulo, temos vindo a chamar a atenção para alguns aspetos, relacionados com a exaltação e a glorificação dos biografados desde a sua infância. Contudo, não podemos esquecer que a inclusão deste tipo de temáticas se prende com o facto de, em inúmeras «Vidas» de santos, beatos ou «virtuosos», se ter estabelecido, como motivo recorrente, as referências à precocidade e aos sinais que, na infância e adolescência, indiciavam a futura singularidade espiritual e moral do biografado. Todavia, algumas (poucas) «Vidas», sobretudo a partir da segunda metade do século XVII, foram introduzindo alguns aspetos que não eram muito valorizados no âmbito da escrita hagiográfica. Tomando como exemplo a «Vida» do jesuíta João Cardim, aquilo que nos parece constituir uma certa «novidade» e, como tal, ser digno de relevância no texto redigido por Sebastião de Abreu é o cuidado, o detalhe e a minúcia (e a extensão de páginas…) dedicados à adolescência de João Cardim, sobretudo ao seu período de estudante, primeiro em Lisboa e depois em Coimbra (e, inclusive, ao seu meio familiar e doméstico durante as férias escolares), que são claramente mais extensos do que era costume. Com efeito, os capítulos dedicados por Sebastião de Abreu aos tempos de estudante de João Cardim, os quais incidem sobre o seu comportamento irrepreensível, as suas virtudes e as suas práticas devocionais e espirituais, revelam que este biógrafo tinha propósitos diferentes dos de Filipe Alegambe[919], autor da *Vita* editada em 1645 (aliás, é importante não esquecer que Abreu dedica a sua obra a um público estudantil), deles emanando a imagem do «perfeito estudante» que, como sublinha Maria de Lurdes Correia Fernandes, «alguns manuais dos jesuítas, com a *Ratio Studiorum*[920] à frente, vinham desde largas décadas, propondo à "juventude" e de que um dos exemplos mais completos, na Península

---

[918] MELO, 1783: 33.

[919] À vida estudantil de João Cardim, em Coimbra, ALEGAMBE, 1645; 6-16, dedica apenas o capítulo II da sua obra.

[920] Sobre as várias versões da *Ratio Studiorum*, veja-se JULIA, 1997: 29-43.

Ibérica, é a *Institucion y Guia de la Juventud Christiana* (1594) do jesuíta espanhol Gaspar de Astete»[921].

João Cardim iniciou os seus estudos no Colégio da Companhia, no Porto, tendo-o frequentado desde os oito até aos doze anos de idade[922], altura em que foi viver para Lisboa. No Colégio de Santo Antão da Companhia de Jesus prosseguiu os seus estudos de Gramática, Humanidades e Retórica[923] ao longo de três anos, durante os quais

> *não sò lhe cabia o louvor de bom estudante na ventagem que fazia a muitos dos melhores, na felicidade do engenho, & na aplicação, & aproveitamento de seu estudo; mas era nas escolas a todos hum grande exemplo das virtudes, que naquella idade se costumão mais louvar, & estimar*[924].

Abreu considera o comportamento juvenil e as virtudes morais de João Cardim de tal modo exemplares, que não hesita em propô-lo

> *a todos os estudantes por exemplar que imitassem como seus Mestres o propunhão aos mais discipulos na modestia, & composiçam de suas acçoens, na gravidade com que se avia na madureza, & circunspecçam de suas palavras, na continuaçam de ouvir Missa, visitar o Santissimo Sacramento ao entrar, & sair das escolas, na frequencia dos Sacramentos da Confissam, & sagrada Communham, & finalmente nas mais acçoens proprias de hum estudante, que procura ajuntar com a doutrina, que aprende a virtude, & perfeiçam daquelle estado*[925].

Deste modo, como bem observa Maria de Lurdes Correia Fernandes, esta elencagem das virtudes de João Cardim «apresenta-se como uma síntese – um exemplo

---

[921] Cf. FERNANDES, 1993: 111. Com efeito, Gaspar de Astete elege como destinatários principais da sua *Institucion y Guia de la Juventud Christiana*, além dos mestres dos colégios jesuítas, todos os jovens estudantes das universidades, procurando que desta se sirvam «los nobles y generosos mancebos, como de un enchiridion, o manual, que trayan siempre en las manos, y le lean y se aprouechen del» (cf. ASTETE, 1592: «Prologo del Autor al piadoso y beneuolo lector»). Aliás, Gaspar de Astete confessa também que foi movido a escrever esta obra pois «desde los pequeños años tuue gran desseo de ver vna juuentud christiana buen enseñada y adornada de virtudes, como tal edad merece, pues es la mas amable, de quantas el hombre viue» (cf. ASTETE, 1592: «Prologo del Autor al piadoso y beneuolo lector»). A este propósito, veja-se FERNANDES, 2004: 433-444. Sobre o programa jesuíta para a educação do «estudante perfeito», veja-se: RODRIGUES, tomo I, vol. II, 1931: 433-456; VARELA, 1983: 131-147; RIANDIÈRE DE LA ROCHE, 1996: 189-214. Sobre as regras dos estudantes da Companhia de Jesus, veja-se GIL (ed.), 1992: 256-259.

[922] ABREU, 1659: 17-19.

[923] ABREU, 1659: 20-24. A Gramática, as Humanidades e a Retórica eram as três partes em que se dividia o curso de Letras, o mais elementar de todos aqueles que eram ministrados pelas escolas da Companhia de Jesus. O objetivo deste curso «era a aquisição de uma expressão oral e escrita, elegante e correcta, erudita, de eloquência persuasiva, tudo porém na língua latina e não na língua nacional.» (cf. CARVALHO, 2001: 334).

[924] ABREU, 1659: 20.

[925] ABREU, 1659: 20.

vivo – do modelo proposto pela *Ratio Studiorum* e por outras obras "pedagógicas" de autores jesuítas para a formação do "perfeito estudante"»[926].

Durante a sua estadia em Coimbra, João Cardim perseverou não só nas suas práticas espirituais e devocionais e nas suas virtudes, como também na «inteireza, & pureza de sua vida, & costumes assim em sua casa, como fora della», o que o tornou célebre em toda a Universidade[927], levando assim Sebastião de Abreu a inferir que o jovem foi

> *hum singular retrato de perfeitos estudantes, pois não faltando nunca ás obrigaçoens deste estado, em onze annos que o professou em Coimbra, jà mais se lhe pegou liberdade alguma, das muitas que costuma aver em semelhante gente, nem desdisse nunca hum ponto do teor de vida, que fica insinuado*[928].

Sebastião de Abreu vai ainda mais longe, ao afirmar que o comportamento moral e espiritual de João Cardim constituiu para

> *todos os que em Coimbra o conhecião, & mais aos que de mais perto o tratavão, estimulo para bem viver, & reformar os costumes, não só em seu exemplo, mas tambem com suas praticas, conselhos, & advertencias, levando a quantos podia a Deos incitandoos à frequencïa dos Sacramentos, & mais obras de virtude, não perdendo nunca ocasião em que pudesse ajudar espiritualmente a seus próximos. Aos Doutores da Vniversidade, com que mais familiarmente tratava, com termos de toda a cortezia, & suavidade de palavras, convidava para se irem confessar, & commungar, & os levava comsigo, como tambem ás casas dos Religiosos pera tomarem diciplina no choro da Igreja, ou em outro lugar apartado*[929].

Reconhecendo o exemplo de João Cardim enquanto estudante e jovem, muitos que o conheciam já então lhe chamavam «santo», ao passo que «outros que menos estimavão a virtude, lhe chamavão o Beato»[930].

A superioridade moral e espiritual de João Cardim manifestava-se também no meio familiar, na medida em que exortava a mãe, os irmãos e os criados da casa à prática de obras de virtude, à confissão e à comunhão[931]. Do seu trato com os irmãos, podemos concluir que, junto destes, João Cardim exercia a função de conselheiro e de orientador[932].

Todavia, parece-nos que esta construção da imagem de João Cardim como o «perfeito (e santo estudante)» não tem apenas como objetivo o enaltecimento da sua

---

926 FERNANDES, 1993: 112.
927 ABREU, 1659: 30.
928 ABREU, 1659: 34.
929 ABREU, 1659: 36.
930 ABREU, 1659: 35.
931 ABREU, 1659: 40.
932 ABREU, 1659: 40-41.

figura e a promoção do seu exemplo enquanto modelo orientado para a admiração e para a imitação por parte dos leitores. Assim, somos levados a crer que por detrás deste discurso panegírico se encontra um velado louvor à Companhia de Jesus enquanto melhor instituição para os jovens seguirem o seu percurso escolar e uma vida moral e espiritual pautada pela perfeição, na medida em que o seu processo educativo procurava articular, como um todo, as componentes religiosa, moral, disciplinar e académica[933].

2.2. Obstáculos à concretização da vocação religiosa

As circunstâncias do nascimento de João Cardim, assim como as suas virtudes, o seu comportamento moral e social e as suas práticas espirituais e devotas, sobre as quais já nos debruçámos, parecem, desde logo, apontar para a sua predestinação para a escolha do estado religioso. Contudo, a concretização da vocação religiosa de João Cardim, que ocorreu quando este já contava vinte e seis anos, acabou por ser prejudicada por sucessivos adiamentos, os quais os biógrafos interpretam como resultado de entraves dos familiares do jovem e, curiosamente, até de um religioso da Companhia de Jesus, o P.e António de Vasconcelos.

Como uma ampla bibliografia já realçou, o tema do abandono da família e da vida secular para abraçar o estado religioso constitui um *topos* que se começou a afirmar nos primeiros séculos do Cristianismo, significando, por sua vez, o abandono do mundo para percorrer o caminho da ascese e a rutura com os laços naturais e afectivos mais profundos para seguir o apelo de Deus. Mas é preciso não esquecer que os textos sagrados, nomeadamente o Antigo Testamento e as Epístolas de São

---

933 Cf. GIL (ed.), 1992: 47: «Esta pedagogía adaptable y dinamica pretendia unir "la virtud con las letras", "la vida con la ciencia" y "la conducta com el saber". O elogio à pedagogia da Companhia de Jesus estende-se mesmo a obras que se inscrevem no filão da «literatura profana». A título de exemplo, lembremos a novela «exemplar» de CERVANTES, intitulada «El Coloquio de los perros» (ed. de SIEBER, 1997: 316):

«BERGANZA- No sé qué tiene la virtud, que, con alcanzánseme a mí tan poço, o nada, della, luego recibí gusto de ver el amor, el término, la solicitud y la industria com que aquellos benditos padres y maestros enseñaban a aquellos niños, enderezando las tiernas varas de su juventud, por que no torciesen ni tomasen mal siniestro en el camino de la virtud, que justamente con las letras las mostraban. Consideraba como los reñían com suavidad, los castigaban con misericordia, los animaban con ejemplos, los incitaban con premios y los sobrellevaban com cordura, y, finalmente, como les pintaban la fealdad y horror de los vícios y les dibujaban la hermosura de las virtudes, para que, aborrecidos ellos y amadas ellas, consiguiesen el fin para que fueron criados.

CIPIÓN- Muy bien dices, Berganza; poque yo he oído decir desa bendita gente que para repúblicos del mundo no los hay tan prudentes en todo él, y para guiadores y adalides del camino del cielo, pocos les llegan. Son espejos donde se mira la honestidad, la católica do[c]trina, la singular prudencia, y, finalmente, la humildad profunda, basa sobre quien se levanta todo el edifício de la bienaventuranza».

Paulo, apresentam uma dupla mensagem: uma que obriga a obedecer aos pais, e outra, que se traduz no abandono do mundo e dos laços carnais. Contudo, apesar de a escolha da vida religiosa não constituir um motivo novo, pois abundam exemplos anteriores[934], parece-nos importante analisar a persistência de João Cardim em tornar-se religioso (determinadamente jesuíta), tendo em conta a clara valorização que lhe é conferida pelo seu biógrafo Sebastião de Abreu.

Deste modo, parece-nos inegável que a segunda e a terceira doenças que acometeram João Cardim, aos doze[935] e aos vinte e quatro anos de idade[936], ao funcionarem como um meio de experimentação e de purificação, assumiram um papel preponderante na sua decisão de escolher o estado religioso.

A segunda doença da qual padeceu João Cardim sobreveio-lhe quando este ainda vivia no Porto: sentindo a sua vida em perigo, pediu à mãe que chamasse o P.e António de Vasconcelos (na altura reitor do colégio da Companhia daquela cidade), pois «tinha hum grande Thesouro naquella conjunção, o qual nam avia de entregar senam» a este[937]. Ora, o «precioso tesouro» que João Cardim acabaria por confiar ao P.e António de Vasconcelos não era nada mais senão a sua decisão de entrar na Companhia de Jesus no momento oportuno: mas esta pretensão só acabaria por ser concretizada catorze anos mais tarde[938].

A sua resolução de abandonar o estado secular e entrar na Companhia de Jesus foi assumindo contornos cada vez mais definidos aquando da sua terceira enfermidade, durante a qual sofreu um acidente que o deixou sem fala durante vinte e quatro horas e sem pulsação ao longo de nove horas[939], e o instigou a cortar definitivamente com os laços que o prendiam ao mundo, pois

> *e ou fosse imaginação, ou realidade, Joam Cardim ficou tão mudado, que com sua vida atè aquelle ponto ser a que se tem referido, ao diante foi muito mais reformada, & perfeita,*

---

934 Lembremos os casos de São Martinho, que entrou mesmo em conflito com o seu pai, que pretendia destiná-lo a uma brilhante carreira militar, e de São Bernardo, que deixou para trás a sua fortuna familiar para abraçar a vida religiosa.

935 ABREU, 1659: 18-19.

936 ABREU, 1659: 52-53.

937 ABREU, 1659: 19.

938 Sebastião de Abreu conta-nos também que João Cardim, no ano em que iniciou o seu curso na Universidade de Coimbra, manifestou novamente a sua vontade de ingressar na Companhia: porém, curiosamente, os Padres da Companhia recusaram-lhe a entrada nesta ordem, esgrimindo como argumentos «a compreição do sogeito que era muito delicada, & o sentimento do pay, a quem a Companhia desejava dar gosto, por elle lho merecer pela boa correspondencia, que sempre com elle tivera» (ABREU, 1659: 26).

939 ABREU, 1659: 52.

> *não dando jà por cousa alguma deste mundo, & como se pera elle nada ouvera nelle, & nada lhe pertencera*[940].

Assim, a fuga do mundo, por meio da escolha da via religiosa, apresenta-se como o caminho mais adequado à sua natureza.

Nesta época, João Cardim encontrava-se em Viana do Alentejo, onde se tinha recolhido, desiludido pela perda do concurso para um lugar no colégio de São Paulo, em Coimbra, que lhe haviam prometido ser-lhe-ia atribuído[941], e foi aí que, segundo Sebastião de Abreu, começou novamente a tratar, desta vez com o P.e Leão Henriques da Companhia de Jesus, que, em 1610, tinha vindo àquela vila em missão, das «cousas de sua alma», assim como «do Instituto, & modo de viver da Companhia»[942].

Contudo, apesar de, desde os doze anos, João Cardim manifestar uma grande preferência pela Companhia de Jesus como ordem para seguir a sua vocação religiosa, este, por esta altura, mostrou-se indeciso em relação à «família» religiosa que haveria de escolher: com efeito, «discorria agora por todas as sagradas Religioens examinando a cada huma por si, & o que em cada huma dellas avia de perfeição»[943], mas, como nos conta Sebastião de Abreu,

> *quando vinha ao particular da Companhia não achava nella cousa, que lhe não contentasse levandoo muito as continuas missoens da India ordenadas todas á salvação das almas: sobre tudo o movião muito os varios meyos de que a Companhia vsa pera aperfeiçoar a seus filhos: porque todos lhos praticava o P. Leam Henriques, representandolhe tambem muitas difficuldades, que nella avia, pera que cuidasse bem nellas, & nos meyos que elle lhe representava com que se podião vencer*[944].

Deste modo, julgamos que todos os aspetos acima apontados, aos quais juntaríamos as leituras feitas, se revelaram determinantes para a escolha, por parte de João Cardim, do estado religioso e, mais concretamente, de se fazer jesuíta[945]. Mas

---

940 ABREU, 1659: 53. A doença prolongou-se durante dois meses, tendo-se, no Inverno, convertido em sezões; João Cardim acabou por recuperar a saúde miraculosamente, quando tomou nos braços a imagem do Menino Jesus, que estava no presépio do mosteiro de São Jerónimo, trazida pela sua mãe, «& depois de lhe beijar os pésinhos, & falar hum pouco com elle com grande devação, & não sem lágrimas, deitou o comsigo na cama» (ABREU, 1659: 53).

941 ABREU, 1659: 46-51.

942 ABREU, 1659: 54.

943 ABREU, 1659: 55.

944 ABREU, 1659: 55.

945 O biógrafo conta-nos que foi depois de se ter deslocado ao convento de «nosso Senhor Jesus Cristo» (que distava uma légua de Lisboa), pois tinha feito um voto à Virgem da Luz, a qual se encontrava nesse lugar, que João Cardim «sentio em sua alma notavel affecto à Companhia de JESV, muito maior que antes, & ouvio interiormente, que o amoestavão, que entrasse nella», tendo feito ali voto de castidade perpétua (ABREU, 1659: 57).

o que nos parece particularmente sugestivo, é a reação desfavorável do P.e António de Vasconcelos que, estranhamente, procurou dissuadir o jovem de tomar o estado religioso, baseando-se em argumentos que constituiriam impedimento canónico, ou seja, a viuvez de sua mãe e as obrigações na educação dos três irmãos mais novos (pois ele era, simultaneamente, o primeiro filho varão de D. Catarina e o que ainda não tinha tomado «estado»[946]), mas também na sua debilidade física:

> *Porem não achou no P. Antonio de Vasconcellos o favor, & ajuda que delle esperava: porque com todas as forças o procurou divertir de seus pensamentos, dizendo-lhe que sua may D. Caterina estava mui entrada na velhice, & com muitos achaques, viuva com huma filha, & dous filhos moços em casa, que não avia quem della, & delles tivesse cuidado, se elle os deixava; e que se Deos levasse sua may, ficavão seus irmãos de todo órfãos sem quem se doesse delles, nem lhes ensinasse os bons costumes, & desse a doutrina conveniente a filhos de seus pays, sem quem acodisse pela fazenda, & mais cousas daquella casa, por quanto os parentes costumão de ordinario aproveitarse mais dos órfãos, que remediar suas perdas, ou tratar do que lhes he conveniente. Acrescentavalhe mais, que como se atrevia a falar em entrar na Companhia, nem em outra alguma Religião, correndolhe todas estas obrigaçoens, assim pera com o mundo, que todo com muita rezão lho estranahria, como ainda pera com Deos, a quem não sam aceitas semelhantes ofertas em taes circunstancias, em que de presente estavão suas cousas. Alem de que sua compreição era tão delicada, & fraca, que mal poderia continuar o rigor da vida religiosa, & que melhor era não começar, que ser depois obrigado a desistir do começado*[947].

Além disto, Sebastião de Abreu narra também que o Padre António de Vasconcelos, depois de ouvir as razões evocadas por João Cardim para o seu desiderato[948], decidiu que este «sem licença, & beneplacito de sua may não só não seria de parecer,

---

[946] Até mesmo para o governo e gestão do seu património familiar, a viúva deveria, de acordo com os conselhos veiculados pela literatura moral e jurídica, recorrer a algum familiar mais velho e de autoridade, ou a um filho para que este a auxiliasse (ou substituísse) nos tratos sociais e económicos e «lhe servisse, ao mesmo tempo, de escudo protector contra as desconfianças e as suspeitas que a sua nova "liberdade", acompanahda de inexperiência, podia gerar» (cf. FERNANDES, 1999b: 55). Os padrões sociais da época eram extremamente rígidos, mas, em situações de exceção, permitiam um (maior) envolvimento das viúvas no trato social e nas actividades económicas. É neste sentido que muitas delas desempenham funções profissionais, tais como a tecelagem ou a venda de alimentos na praça ou porta a porta. Veja-se também HUFTON, 1994: 66-67; FERNANDES, 1993.

[947] ABREU, 1659: 57-58.

[948] Que foram as seguintes: «sua irmaã mais moça D. Francisca podia entrar logo (como pouco depois entrou no Convento de Vianna) onde tinha sua irmaã e parentas, & que seus irmãos ainda que moços estudavão jà em Evora, & que em breve tempo podião ser religiosos, como pertendiam» e «sua may ainda que não tinha em Vianna parentes, por não ser natural da terra, tinha com tudo os de seu marido, que todos a tratavão com muito amor, & respeito, & ella o merceia a todos. (…) Porque ainda que era muito o amor que tinha a sua may, & muito o que ella lhe merecia, maïor era o que tinha a Deos» (cf. ABREU, 1659: 58-59).

mas nem consentiria, que elle entrasse na Companhia, persuadindose que ella nunca a daria por mais que o filho fizesse pela alcançar»[949].

É certo que não deixa de parecer estranha a argumentação do P.e António de Vasconcelos, tentando desviar João Cardim da concretização dos seus intentos: porém, somos levados a crer que o biógrafo, ao conferir tanta importância a esta atitude, pretendeu valorizar a resolução e a contumácia do jovem, contra tudo e contra todos, de se fazer religioso. No entanto, a persuasão do P.e António de Vasconcelos acabou por não surtir o efeito desejado por esta, pois, pouco tempo depois, recebeu uma carta de D. Catarina, na qual esta declarava haver concordado com a vontade do filho, embora tivesse nele «o alivio de sua velhice, o amparo de seus filhos mais moços, & todas as esperanças de sua casa», pois

> *tendo mais os olhos em Deos que no amor do filho, & comodidades, que delle podia esperar, não foi dificultoso offerecer no filho a Deos todo seu gosto, alivio, & esperanças: & depois de varias rezoens lhe disse, que fisesse o que Deos lhe inspirava: porque antes queria cortar por si, por sevs filhos, commodidades, & casa, que pela vontade de Deos, que o chamava*[950].

Assim, a imagem da mãe de João Cardim, na medida em que esta se mostra compreensiva face à opção do filho[951], é também, tal como a do jovem, valorizada: Sebastião de Abreu compara-a mesmo a Santa Mónica[952], progenitora de Santo Agostinho, pois ambas assumiram um papel preponderante na concretização da vocação religiosa dos seus filhos. Por conseguinte, parece-nos que o biógrafo, ao insistir na compreensão e na aceitação de D. Catarina, assim como nos argumentos por esta invocados, tinha como propósito fazer da «Vida» de João Cardim um exemplo (e também um espelho), sobretudo para os pais «que só largão a Deos filhos, que ou não podem sofrer, ou não tem partes pera avultarem no mundo, ou nelle não tem com que os poder sustentar, & dar estado»[953]. Como bem notou Maria de Lurdes Correia Fernandes, é preciso não esquecer «o quanto a literatura moral e de espiritualidade vinha insistindo na importância de se respeitar a "vocação" religiosa (assim como a falta dela) dos filhos»[954].

---

[949] ABREU, 1659: 59.

[950] ABREU, 1659: 60.

[951] ABREU, 1659: 61, conta-nos que até mesmo o P.e António de Vasconcelos, ao ler a carta, «ficou admirado do espirito, & valor da virtuosa Dona, & do affecto com que cortava por si, & por todas as esperanças que tinha pendentes de tal filho por contentar a Deos, que o chamava».

[952] ABREU, 1659: 60. Outro exemplo de uma mãe compreensiva em relação à vocação religiosa do filho é o de D. Marta Tana Santena de Chieri de Piamonte, progenitora de S. Luís Gonzaga, com quem, aliás, João Cardim é comparado pelos seus biógrafos. Veja-se CEPARI, 1610: «Primeira Parte».

[953] ABREU, 1659: 61.

[954] FERNANDES, 1993: 117. Sobre este assunto, veja-se também ASTETE, 1592: 66v. e 71v.

O biógrafo narra que, depois de ter vencido todos os obstáculos que adiaram a concretização da sua vocação religiosa, João Cardim comunicou a sua intenção de viver para sempre na Companhia de Jesus no estado de irmão coadjutor temporal, exercendo um qualquer ofício doméstico, demonstrando assim a sua humildade e uma disposição oposta ao orgulho e à vaidade; porém, o P.e António de Vasconcelos dissuadiu-o desta pretensão, aconselhando-o a aguardar um Breve, que seria expedido de Roma, para que pudesse ser ordenado sacerdote, e a regressar a Coimbra para continuar os seus estudos[955]. É importante assinalarmos que o biógrafo sublinha esta impaciência e este «quase» desprezo manifestado por João Cardim em relação à sua ordenação de sacerdote: com efeito, por detrás deste discurso não podemos deixar de notar uma valorização do apelo interior do jovem, a que damos o nome de «vocação».[956] Efetivamente, o ingresso na vida religiosa nem sempre se prendia com motivações de ordem espiritual. De facto, desde a Idade Média, o ingresso no estado religioso correspondeu, em muitos casos, a uma forma de preservação da capacidade económica das famílias nobres. Porém, no caso de João Cardim, verificamos uma completa aversão deste em relação à carreira eclesiástica: o seu único desejo é servir a Deus, vivendo pobre e humildemente na religião, pois esta é «porto seguro» e, consequentemente, a via mais ajustada para a salvação[957].

Neste compasso de espera, apresentaram a João Cardim a proposta de um casamento «mui aventejado em nobreza, riqueza, & no mais que se podia desejar»: todavia, não o conseguiram demover dos seus propósitos, embora

> *muito se trabalhou, & por varias vias, pera que aceitasse o que se lhe offerecia…; & tanto mais força se fazia, quanto mais se conhecião suas boas partes, & talentos, suas letras, & esperanças de bons despachos pelas promessas delRey, serviços de seu pay, tença que jà tinha, & por huma grossa herança que lhe vinha de huma sua parenta proxima, que não tinha filhos*[958].

O desapego aos laços terrenos consuma-se antes da entrada na Companhia de Jesus, durante o tempo que antecedeu a chegada do Breve. O desprezo pelos «bens mundanos» manifesta-se na vontade de João Cardim de, em Coimbra, viver já como noviço, mesmo antes de se tornar religioso. Com efeito, o seu comportamento moral

---

955 ABREU, 1659: 61-62.

956 Aliás, o próprio João Cardim designa o apelo divino como «vocação».

957 A conceção das religiões como «atalhos para a vida eterna» está também patente na reeditadíssima *Imagem da vida cristã*, de Fr. Heitor PINTO.

958 ABREU, 1659: 64.

e social e as suas práticas espirituais e devotas demonstram que este procurava, mais do que nunca, apartar-se do mundo e aproximar-se de Deus[959].

Por sua vez, nas «Vidas» femininas, o casamento é, desde logo, excluído deste processo de escolha, na medida em que a santidade continuava a ser conotada com a castidade. Deste modo, como já foi salientado por Isabelle Poutrin, existiam quatro vias que conduziriam à glorificação e à bem-aventurança: o martírio, o eremitismo, o ascetismo penitencial ou místico e o estado religioso[960]. Nos casos por nós estudados, a via mais escolhida pelas meninas que pretendem alcançar a perfeição e a «santidade» é a do estado religioso.

Nos casos de Soror Helena da Cruz, de Madre Brígida de Santo António e de Madre Teresa da Anunciada, a futura «opção» pelo estado religioso é profetizada por religiosos, quando as biografadas são ainda crianças.

Todavia, nem sempre foi fácil para estas jovens ingressar num mosteiro ou convento e concretizar a sua vocação religiosa. De facto, apesar de alguns pais, como os de Soror Inês de Jesus, terem escolhido para a filha o estado religioso, encontrámos exemplos de outros que se opuseram vivamente à vontade das filhas de se tornarem freiras, o que originou, em algumas situações, tensões familiares. Por exemplo, o pai de Soror Helena da Cruz, D. António Mascarenhas, «queria-a mais nos perigos do mundo, que nos seguros da Religiaõ. Este mesmo desordenado effeyto o obrigou a dizer à Raynha D. Luiza de Gusmaõ, (…), apontando à filha: Veja Vossa Magestade se he rosto para encerrarse em huma clauzura; naõ foy sò D. Antonio o comprehendido nesta opiniaõ, antes saõ poucos aquelles a quem naõ pareça mal dada huma filha de prendas pessoaes ao estado de freira, aquillo que achaõ digno emprego de hum homem, desviaõ para emprego de hum Deos»[961]. Apesar de Soror Helena da Cruz vir alimentando, desde criança, o desejo de se tornar religiosa, o certo é que, durante os dois anos de noviciado, foi-se debatendo com algumas dúvidas relativamente à sua vocação, suscitadas pelas tentações demoníacas, as quais só terminaram quando

---

[959] ABREU, 1659: 62-63: «…alevantandose ás mesmas horas, dandose mais á oração, & lição de livros espirituaes, á mortificação, penitencia, & mao tratamento de sua pessoa, & a tanto recolhimento, que toda a Universidade reparava, & se admirava tanto mais, quanto menos alcançava o fim della. Confessavase, & comungava todos os Domingos, & dias Santos com mais devação, detendo-se a maior parte da menhãa em oração depois da Comunhão. Todos os dias hia ao Collegio da Companhia falar de cousas de Deos com alguns Padres seus amigos, pera mais se afervorar, & acender o fogo do divino amor, que em seu coração ardia, & pera se fazer mais pratico nas cousas da Companhia». Sebastião de Abreu transcreve também uma carta, datada de 9 de Junho de 1611, escrita por João Cardim a sua irmã, Soror Isabel de S. Francisco, na qual este de despede do «século» e revela a sua vontade de «pizar por huma vez todas as vaidades do mundo, & darse todo a Deos» (ABREU, 1659: 68-73).

[960] POUTRIN, 1987.

[961] CÉU, 1993: 137.

> *estando a Serva de Deos hũa noite jà recolhida, abrio os olhos, e vio à sua cabeceyra hum Veneravel Religioso, cujo habito era o dos capuchinhos das barbas, que ainda naõ hauiaõ fundado neste Reyno, olhou e disselhe: Has de ser minha; logo se fes desaparecido. Percebeo a Noviça ser nosso Padre S. Francisco, assim pella estreiteza do habito, como pellas palauras que lhe dissera, e principalmente pella mudança que lhe ficou no coraçaõ; ficou trocada, e tanto, que com mayor anciã dezejaua ja a profissaõ do que tinha anhelado o seculo. Quanto o demonio trabalhou em dous annos desfes Deos em hum instante; quanto o Mundo trassava em vans conveniencias, desfes S. Francisco em hũa palavra*[962].

Quando Helena comunicou a seu pai «a resoluçaõ de ser freira, aqual lhe ouvio com muyto disgosto; amava muyto a esta filha, e presumio que tendo-a no mundo a tinha mais sua»[963].

Por sua vez, D. Isabel de Mendanha, mãe da Madre Brigida de Santo António, opunha-se a que a filha seguisse a vida monástica, pois esta, após a morte do seu filho, era a única herdeira do seu património, tendo por isso procurado casá-la. Devido a este obstáculo familiar, Brígida planeou fugir para o convento da Anunciada de religiosas dominicanas; o seu sentimento religioso foi crescendo e sendo incentivado graças à rede de comunicação que a jovem foi estabelecendo com o «beato» António da Conceição, o que culminaria com a sua entrada no convento das Madres Inglesas, contra a vontade da mãe.

Parece-nos também importante notar que as várias propostas de casamentos apresentadas pelos pais das nossas biografadas dão lugar a um dos conflitos mais presentes nas «Vidas» das religiosas que temos vindo a estudar e em hagiografias anteriores: o dilema entre a opção pelo casamento e a vida «no século», invocado por motivos económicos e/ou políticos[964] ou pelas imposições familiares, e o «estado religioso», entendido por estas meninas como o meio mais adequado para alcançar a perfeição cristã e a «santidade».

No caso de Soror Mariana do Rosário, a vocação religiosa parece ter sido transmitida hereditariamente pela mãe, na medida em que esta, pese embora o facto de ter desejado seguir a vida de clausura, não a pode concretizar, devido às obrigações impostas pelo casamento:

> *Maria de Oliveyra, que da lembrança não perdia a religiosa vida, que pretendera, querendo moderar esta saudade com substituir em o mesmo Convento hũa prenda de sua*

---

962 CÉU, 1993: 138.

963 CÉU, 1993: 139.

964 Os motivos de ordem política ou institucional surgem, sobretudo, nas «Vidas» de rainhas, princesas ou infantas «santas», como um obstáculo incontornável no sentido da concretização efetiva da sua vocação religiosa. Quando aquelas são obrigadas a optar pelo casamento e a vida secular, não deixam, todavia, de adptar um comportamento de raiz monástica. Veja-se, a propósito, FOLZ, 1992.

> *geração, desejava lhe concedesse o Ceo hũa filha, para lhe dedicar nella a profissão do estado religioso, que não pudera conseguir em si*[965].

Além disso, o biógrafo envolve o nascimento de Soror Mariana numa aura de predestinação, na medida em que este se deveu às orações da sua mãe e de uma amiga desta, Soror Mariana do Salvador, religiosa no convento do Salvador, de Évora, a quem aquela prometera «que se o Senhor fosse servido concederlhe a filha que desejava, lhe havia de pòr o nome de *Marianna* em memoria sua, & a havia de fazer Freira em aquelle Convento»[966].

Por sua vez, Margarida de Chaves, desejando também tomar o «estado» religioso, suplica a seus pais que a deixem «desposar com Cristo»:

> *Inflammado o coração da nossa animada Margarita com incendios do amor Divino, pedia com lagrimas, & intercedia com suspiros a seus Pays, que a desposassem com Christo, dando-lhe o estado de Religiosa, abominando, não só as galas, & alinhos do corpo, por só trajardas gallas da virtude, & dos frutos da honestidade… Mas como a fortuna nem sempre corresponde aos desejos , negava seus Pay o pòr em execução a sua vontade, & com esta pena vivia continuamente afflicta, & mollestada…*[967],

mas, face às pressões familiares, acaba por sujeitar-se ao matrimónio[968].

De um modo geral, os biógrafos subordinam-se aos mesmos tópicos quando procedem ao relato sobre a infância e a adolescência das protagonistas. Este discurso narrativo tem a ver com o facto de, desde há muito, a hagiografia ter «institucionalizado» estes *topoi*, mas também com a importância que a apresentação dos primeiros anos de vida do futuro «santo» foi adquirindo no âmbito dos procedimentos processuais que tinham em vista a sua beatificação ou canonização[969]. Por outro lado, é importante sublinhar que a valorização das virtudes, das práticas espirituais e devotas e do comportamento infantil e juvenil das biografados reflete a introdução, no domínio da santidade, de uma codificação de modelos, que se inscreve no processo de profunda redefinição da santidade delineado pela Igreja pós-tridentina.

---

965 ALMADA, 1694: 5.
966 ALMADA, 1694: 5.
967 MELO, 1723: 28-29.
968 MELO, 1723: 37.
969 Vejam-se, a propósito, as afirmações de SALLMANN, 1994: 238, sobre este assunto.

CAPÍTULO III
TIPOLOGIAS E MODELOS DE SANTIDADE

1. TIPOLOGIAS E MODELOS MASCULINOS

Os Evangelistas, sobretudo São João, haviam já sublinhado o apelo universal à santidade dirigido por Deus a todos os indivíduos. Por sua vez, Cristo vem a ser o «chefe» da comunidade de eleitos, em virtude da sua filiação divina e da sua vocação messiânica. Contudo, foi apenas com São Paulo que esta situação foi posta mais claramente em evidência: na *Primeira Epístola aos Coríntios* (1, 2), o Apóstolo das Gentes refere os bens e poderes com os quais são agraciados na vida terrena aqueles que foram «santificados em Cristo Jesus, chamados a ser santos».

Como é bem sabido, ao longo dos séculos, os vários e diversos contextos culturais, históricos e religiosos ditaram a emergência de modelos de santidade distintos: de acordo com Réginald Grégoire, os santos são «lo specchio dell'uomo»[970] e, nesse sentido, constituem um reflexo do ambiente em que se inseriram. No entanto, é importante notar que o seu (alto) exemplo é proposto para admiração e imitação aos vindouros, assinalando, assim, a vitalidade que enforma este processo.

Como acentuou Marina Caffiero, a Época Moderna «introduce nel campo della santità una codificazione di modelli che si coloca all'interno del processo di profonda ridefinizione della santità stessa elaborato dalla Chiesa post-tridentina»[971], que substituiria o modelo místico medieval pelo paradigma centrado nas virtudes heróicas e que se pretendia que fosse admirado e imitado pelos fiéis[972]. Deste modo, como sublinhou a mesma autora, «si assiste, dunque, ad un processo di regolamentazione e di disciplinamento della santità che si sviluppa, in primo luogo, all'interno di una più generale affermazione di un codice rigido di pratica religiosa uniforme e di un sistema compatto di regole e di comportamenti religiosi; ma esso si svolge anche in paralelo – e in rapporto – con l'ancora più largo processo, politico e culturale, di dis-

---

970 GRÉGOIRE, 1996: 10.

971 CAFFIERO, 1994: 265.

972 CAFFIERO, 1994: 265. Sobre a redefinição dos modelos de santidade, cf. ZARRI, 1991: 9-17; para o critério da «virtude heróica», veja-se DE MAIO, 1992: 257-278.

ciplinamento, di controlo e di capillare e pervasiva normalizzazione di tutti gli aspetti sociali, avviato dallo stato moderno moderno e da una società che, transcorrendo "dall'etica della solidarietà all'etica delle buone maniere", ha ormai definito un rigido sistema dei comportamenti "per bene"»[973].

É verdade que esta imagem de uma «capitalização» do controle disciplinar e social, tanto no campo da política, como no da religião, «deve rilevare dei vuoti, e si scontra con reali spazi di resistenza e di libertà»[974]. No domínio religioso, convirá reter que foram bastante significativas as tensões e as agitações que, ao longo do século XVII, culminaram nos processos contra os quietistas[975], denunciando, deste modo, no concerto dos países católicos europeus, uma propagação de «erros» e de comportamentos desviantes[976], cujos protagonistas, na maior parte dos casos, eram femininos.

Como realça Marina Caffiero, «questo dato dello scarto, degli interstizi aperti all'interno di un sistema di disciplinamento e di confessionalizzazione che non è del tutto coeso e coerente, si riflette anche entro lo stesso rigido sistema di regolamentazione della santità e dei suoi *exempla* elaborato dalla Chiesa post-tridentina»[977].

1.1. O mártir

A literatura martirológica, de cariz não só histórico, como também épico, é constituída por textos de caráter comemorativo, sendo direcionada, fundamentalmente, para a demonstração didática e a memória litúrgica[978].

Desde o cristianismo primitivo, como uma ampla bibliografia já o mostrou, o mártir constituía o «Modelo» de santidade por excelência, na medida em que, ao dar a vida em prol da sua fé, imitava plenamente o paradigma cristológico. Como é sabido, o Humanismo potenciou uma revitalização do ideal heróico, visível em muita da literatura produzida nesse período. Esta revitalização do heroísmo terá mesmo exercido influência na consagração da expressão «virtude heróica», no âmbito dos procedimentos processuais que tinham em vista a beatificação ou a canonização do

---

973 Sobre este assunto, veja-se: PRODI (a cura di), 1994, especialmente o estudo de KNOX, 1994: 69-99; CAFFIERO, 1994: 265-281; CHÂTELLIER, 1996: 137-158; BRÜCKNER, 1996: 187-223.

974 CAFFIERO, 1994: 266.

975 Cf. MODICA, 2009. Para o caso português, cf. TAVARES, 2005.

976 CAFFIERO, 1994: 266.

977 CAFFIERO, 1994: 266.

978 Como afirma GRÉGOIRE, 1996: 242, «i martirii e le *Passioni* offrono un andamento drammatico, e indipendentemente dalla loro autenticità più o meno provata e dimostrabile, realizzano un segno, frutto di una stilizzazione di situazioni e di personalità». Veja-se também URBANO, 2006: 331-358.

candidato a «beato» ou «santo»[979], e prende-se com o que Carlota Miranda Urbano designou como uma interpretação heróica da existência, originada pelo interesse humanista em relação à «Igreja primitiva em geral, pelos seus modelos de santidade, veiculados na literatura hagiográfica, os seus bispos, os seus ascetas e em especial os seus mártires», que se tornaram «referências heróicas na imitação radical do mártir por excelência, Jesus Cristo»[980]. Contudo, como afirma a mesma autora, não foi apenas o interesse pela Antiguidade que ditou o «cruzamento» entre heroísmo e santidade, entre a figura do herói e a figura do santo: com efeito, «o ascendente moral sobre o humanismo renascentista e uma generalizada aspiração à perfeição nos vários domínios da acção humana e do saber» contribuíram «neste período para uma interpretação heróica da existência»[981]. Como tal, o «culto do herói» invade a literatura hagiográfica, onde a «figura do herói coincide muitas vezes com o 'herói cristão', e algumas vezes com o 'herói santo'»[982], originando assim uma fusão entre heroísmo e santidade. Mas é importante não esquecermos que esta interpretação heróica da santidade foi não apenas influenciada pelo tradicional prestígio espiritual do martírio, como também pelas circunstâncias históricas que permitiam aos cristãos a sua concretização.

A propósito do prestígio do martírio e da conceção dos mártires enquanto heróis, que remontava já a Santo Agostinho[983], valerá a pena evocar a reflexão de D. Fr. Amador

---

[979] Com efeito, como já sublinhou DE MAIO, 1992: 253-254, a figura do santo, apresentada no âmbito dos processos de canonização, era a de uma *excellentia virtutum*, de uma *multiplex excellentia vitae*. No entanto, o pedido de canonização de Teresa de Jesus, dirigido ao papa Clemente VIII, em 1602, vai inaugurar uma viragem nos procedimentos processuais, através da introdução do conceito de «virtude heróica». Como afirma este autor, «com i processi e la canonizzazione l'ideale eroico che aveva ispirato la vita del santo del momento della sua "conversione", come essi chiamavano la presa di coscienza di quell'ideale, diveniva messaggio della chiesa per la comunità cattolica, che se non era tenuta a venerarlo, era bensí obbligata a ritenerlo nel "regno della gloria" e cioè a credere alla sua eroicità e all'indefettibilità del riconoscimento canonico.» (DE MAIO, 1992: 270-271).

[980] Cf. URBANO, 2004a: 270. O culto dos mártires foi uma das devoções que mais cedo floresceu na Península Ibérica. Com efeito, já nas épocas romana e visigótica, que conhecemos através dos estudos de Carmen Garcia Rodriguez, o culto dos mártires, não só não hispânicos, de origem oriental (Adriano e Natália, Cosme e Damião, Cristóvão, Julião e Basilissa, Romão, Tirso), itálica (Inês, Sebastião, Cristina), gaulesa (Saturnino de Toulouse) ou africana (Cipriano), como também hispânicos, que, em muitos casos, evocavam o tempo dos martírios às mãos das autoridades imperiais romanas (Asciclo, Fausto, Marcial, Justa e Rufina, Félix de Sevilha, Leocádia, Justo e Pastor, Vicente, Eulália de Mérida), havia alcançado uma popularidade bem visível. Veja-se GARCIA RODRIGUEZ, 1966: 167-303.

[981] Cf. URBANO, 2004a: 272.

[982] Cf. URBANO, 2004a: 272-273.

[983] Efetivamente, já SANTO AGOSTINHO considerava que os mártires deviam ser designados por «heróis» (cf. *A Cidade de Deus*, vol. II (trad., prefácio, nota biográfica e transcrição de J. Dias Pereira), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, Livro X, cap. XXI, pp. 941-942). Leia-se BARCELLONA, 2001: 15-31.

Arrais, nos seus *Diálogos* (1589). Neste sentido, este autor consagra os últimos doze capítulos do «Diálogo Séptimo», intitulado «Da Paciencia e Fortaleza Christam», ao elogio dos mártires do cristianismo primitivo, cuja morte considera «façanha (…) maravilhosa & digníssima de memoria»[984], defendendo também o culto de que as suas relíquias e os seus túmulos deviam ser objeto:

> *E se Pindaro disse que o Ceo era morada dos que vivião piamente, & que lá cantavam hymnos, & cânticos; onde podem residir as almas dos Sanctos Martyres senão em o Ceo & companhia do Verdadeyro Deos? (…) Muytas cousas deixou Plato escritas per que podemos encarecer a gloria, & triumpho dos nossos Martyres. Disse que as almas dos Santos recebiã fructos jucundíssimos de seu fim bemaventurado, & que livres dos males terrenos como de hum carcere, hião morar na pátria celestial (…). E na Republica que fingio disse, que toda a cidade tevesse por bemaventurados os que morressem na guerra, pelejando fortemente por sua pátria, & cressem que erão os taes daquella geração de ouro que Hesiodo fingio serem aqueles antiguamente se chegavam mais à natureza divina, & depois da morte erão participantes da divindade por usa virtude, a que chama Heroes (…). Quanto mais merecem estes títulos & honras os Martyres, que por causa da sancta religião morrerão & sempre forão amigos & fieis servos de Deos?*[985].

Como é sabido, a espiritualidade cristã, que se desenvolveria, sobretudo, na Baixa Idade Média, na esteira da *Devotio moderna*, conferiu um especial relevo ao sofrimento de Cristo, que deveria ser imitado pelo cristão: com efeito, como sublinhou José Adriano de Carvalho, a imitação de um Cristo sofrente[986], representado não tanto como o Cristo Pantocrator dos primeiros séculos, mas como o Cristo da Paixão – e esta era uma imagem muito semelhante à dos mártires – torna-se num ideal fundamental no contexto da espiritualidade da época proposto à imitação por parte do cristão.

Como alguns autores já realçaram, durante a Idade Média, o martírio foi-se tornando uma possibilidade muito remota. Todavia, o contexto político, cultural e religioso dos séculos XVI e XVII, marcado por lutas e guerras religiosas decorrentes do advento da Reforma protestante e pelo intenso movimento evangelizador, irá proporcionar várias possibilidades para que a concretização do ideal de martírio se efetivasse[987], tendo uma ampla literatura divulgado esta realidade[988].

---

984 ARRAIS, 1974: 429.

985 ARRAIS, 1974: 448-449.

986 CARVALHO, 1970ª: 47-70; e CARVALHO, 1994: 55-109.

987 GREGORY, 1999; URBANO, 2009: 415-431.

988 Para o âmbito protestante, veja-se CAVALLOTO, 2009: 151-230. Como nota GRÉGOIRE, 1996: 31, «ma ormai la letteratura agiografica avolge una funzione apologética. Gli esempi dei santi, la loro solidità morale e dottrinale, l'eroismo del loro impegno ascetico e spirituale, l'efficienza della loro attività taumaturgica, tutto serve ad esaltare la vitalità della Chiesa, in una epoca scossa da problemi teologici e disciplinari di estrema gravità».

Por outro lado, como alguma bibliografia tem vindo a sublinhar, a redescoberta das catacumbas romanas, em 1578, contribuiu também para alimentar o fascínio pelo martírio, solidificado pelas peregrinações aos novos lugares, onde as inscrições, os frescos e as relíquias podiam ser admirados, tornando-se uma importante forma de acentuar a centralidade de Roma[989].

Como é natural, tendo em conta o contexto evangelizador dos séculos XVI-XVII, em Portugal, não surpreende que as várias ordens, congregações e institutos religiosos tenham procedido a uma espécie de revalidação do ideal de martírio, na medida em que a morte em circunstâncias diversas, do naufrágio ou às mãos de protestantes ou de «infiéis», de várias naturezas, aparecia envolvida pela aura de uma heroicidade merecedora das honras dos altares e altamente prestigiante para a ordem a que aqueles que pereciam pertenciam.

Deste modo, estes mártires recentes tornaram-se os novos modelos que as ordens religiosas (e muito particularmente a Companhia de Jesus) passaram a promover junto dos seus membros como ideal a imitar e que a literatura hagiográfica se encarregou de difundir, embora muitas vezes se possa suspeitar que essa divulgação funcionava primordialmente para o interior da própria ordem como forma de prestígio.

Como sublinha Carlota Miranda Urbano, «o heroísmo idealizado das origens projecta-se no reconhecimento dos heróis do presente que, nos reinos envolvidos na saga dos descobrimentos, se revelam não só na epopeia das viagens e da descoberta dos novos mundos mas também na epopeia dos missionários, alguns deles mártires da evangelização da 'nova barbárie'»[990]. Em todo o caso, haverá que notar que apesar de constituir a glória suprema do homem, na medida em que lhe proporcionava o caminho direto no acesso ao Paraíso e à Bem-Aventurança, o martírio continuava, desde sempre, numa certa nostalgia das origens, a exercer uma enorme sedução sobre muitos cristãos, conservando-se, deste modo, como o modelo a imitar[991], não só no espaço católico, como também no das outras confissões cristãs, ao longo da Época Moderna[992].

No caso português, não faltaram exemplos deste tipo no contexto das missões do Brasil e do Oriente. Pela leitura dos testemunhos escritos que nos deixaram os missionários e os religiosos das ordens e das congregações envolvidas neste processo, parece-nos possível afirmar que não só os mártires, como também os autores desses textos, sublinhavam, frequentemente, a semelhança da sua situação atual com a dos mártires do cristianismo primitivo, tendo-os como paradigmas a imitar. A presença

---

[989] Disso é exemplo a obra de Antonio Bosio, *Roma Sotterranea*, editada em 1632.

[990] URBANO, 2004a: 186.

[991] Veja-se BARCELLONA, 1994: 9-18; CIVIL, 2001: 25-36.

[992] A este propósito, veja-se, para o caso europeu, GREGORY, 1999.

de missionários no Japão e o relato da sua ação modelar, que conduzia ao martírio, produziu uma literatura que, pela quantidade de exemplos, se tornou quase a medida de comparação com os mártires do cristianismo primitivo[993]. Do ponto de vista religioso, pode efetivamente tratar-se, como afirma Carlota Urbano Miranda, de uma tentativa de revisitação «do tempo fundador e mítico dos primeiros séculos, identificados por excelência com a missão e o martírio, esse tempo envolvido por uma profunda veneração e que de algum modo é assim reactualizado»[994]. No caso específico da Companhia de Jesus, que muito investiu na divulgação destes modelos, as Cartas Ânuas, que tinham como objetivo informar não apenas interna, mas também externamente, e sobretudo no contexto europeu, da intensa actividade de evangelização que a própria produção editorial procurava tornar central na ação da Companhia, dão conta, efetivamente, da semelhança das circunstâncias com as comunidades primitivas, aproximando a prática «heróica» dos discípulos de Santo Inácio dos martírios do cristianismo primitivo[995], contribuindo, deste modo, para reatualizar esta pauta, que, continuou, de facto, a constituir o «Modelo» por excelência da santidade.

Neste contexto de recuperação e de reatualização do modelo martirial, não nos deve causar estranheza que vários autores tenham redigido e dado à estampa textos sobre personagens, não só antigas ou medievais, como também modernas, que haviam sofrido uma morte atroz em prol da fé católica e imitando o exemplo de Cristo. Com efeito, registámos, no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, a edição de trinta e oito «Vidas» de mártires.

No período acima considerado, foram, assim, publicadas catorze «Vidas» de mártires do Império romano ou da antiga Lusitânia. Para além do prestígio que este modelo de santidade comportava, o motivo que, muito especialmente, parece nortear a recuperação destes exemplos antigos (nomeadamente o de São Vicente e o de São Torpes) prende-se com uma (re)valorização da história da santidade do reino português, que acompanha a história política e institucional[996].

É muito curioso notar que a escrita e a edição de algumas destas «Vidas» de mártires antigos, nomeadamente a *Vida e novena do glorioso S. Marçal, discípulo de Jesu Christo, ínclito bispo e especial advogado contra os incêndios* (Lisboa: por Mauricio Vicente de Almeyda, 1736), de Fr. José da Quietação (O.F.M.), e a *Vida e milagres de Santo Emygdio, bispo e martyr, advogado contra os tremores de terra* (Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, 1761), do P.e João Chevalier (C.O.), editada, muito

[993] Veja-se a obra de CARDIM, 1650.
[994] URBANO, 2004a: 187.
[995] Veja-se, a propósito, CASTRO, 1991: 173-183.
[996] A este assunto voltaremos adiante.

significativamente, após o terramoto de 1755, por este oratoriano que o marquês de Pombal mandou prender e que se refugiou na Holanda, são motivadas pelo facto de estes santos gozarem de uma notável fama de intercessores na eficaz resolução das causas apontadas.

As figuras dos Cinco Mártires de Marrocos, cujo culto, em Portugal, remontava ao século XIII[997], conhece também um novo fôlego, nos séculos XVI e XVIII, com a edição do *Tratado da vida e martirio dos cinco martires de Marrocos enviados por S. Francisco* (Coimbra: por João Álvares, 1568) e do *Breve compendio da vida, e Martyrio dos sinco gloriosos Martyres de Marrocos da Sagrada Religião de S. Francisco com hum modo de orar no triduo da sua Festa, que se celebra no Real Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra a 14 de Janeiro* (Coimbra: por Bento Seco Ferreira, 1711), de Fr. António de São Caetano. Estas «Vidas» enquadram-se, aliás, no contexto celebrativo da memória destes mártires, que, cada ano, se realizava no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.

Um lugar de destaque merecem as várias «Vidas» de São João Nepomuceno, natural de Boémia e canonizado em 1729, conhecido como o «mártir da confissão», na medida em que padeceu uma morte cruel devido à sua intransigência em revelar o segredo da confissão. De facto, não deixa de ser interessante notar que estes textos foram editados em uma época particularmente sensível, em Portugal, a esta problemática, num momento em que a polémica que envolveu figuras ligadas à Jacobeia e à questão do sigilismo tomou contornos políticos[998].

No conjunto das «Vidas» de mártires dos séculos XVI e XVII, a grande maioria pertence à Companhia de Jesus. Como acima se referiu, e uma vasta bibliografia tem acentuado, o fascínio pelo martírio conheceu por aqueles séculos um desenvolvimento generalizado. Com efeito, na maior parte dos textos desta época relacionados com esta temática, o martírio é visto como como um ato glorioso e desejável. Em muitos casos, é a perspetiva do martírio o motivo que anima os missionários católicos a partirem para os locais que, frequentemente, constituíam palcos de holocausto.

---

[997] Ainda durante a Idade Média, um dos cultos mais florescentes em Portugal foi, efectivamente, o dos Cinco Mártires de Marrocos. Os frades franciscanos Berardo, Oto, Pedro, Acúrsio e Adjuto, os futuros Cinco Mártires de Marrocos, foram hospedados, em 1220, em Alenquer, pela infanta D. Sancha, senhora da vila; após o seu martírio, os seus restos mortais foram trazidos para Coimbra, pela mão do infante D. Pedro Sanches, e uma parte destas relíquias foi pedida pela infanta D. Teresa para o seu mosteiro de Lorvão (cf. ROSA, 2004b: 454). Uma das manifestações mais antigas ligadas a este culto era a «procissão dos nus», que relacionava os Cinco Mártires com a sanação da infertilidade agrícola e humana, pois, segundo o relato hagiográfico, a morte daqueles religiosos trouxe aos marroquinos cinco anos de esterilidade dos solos (cf. KRUS, 1984: 21-42). Mas um dos mais importantes (e célebres) acontecimentos relacionados com os Cinco Mártires de Marrocos foi a conversão operada pela chegada das suas relíquias no jovem crúzio Fernando Martins de Bulhões, o futuro Santo António, que o levou a abandonar o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, a mudar de nome e a ir para Marrocos, seduzido pelo martírio.

[998] Sobre esta problemática, impõe-se a leitura de SILVA, 1964.

O desejo do martírio está, por exemplo, presente no ideal de vida religiosa do jesuíta João Cardim (†1615), tal como em muitos outros exemplos na evangelização do Brasil.

Apesar de, desde os doze anos, João Cardim manifestar uma grande preferência pela Companhia de Jesus como ordem para seguir a sua vocação religiosa, este, por esta altura, mostrou-se indeciso em relação à «família» religiosa que haveria de escolher: com efeito, «discorria agora por todas as sagradas Religioens examinando a cada huma por si, & o que em cada huma dellas avia de perfeição»[999], mas, como nos conta Sebastião de Abreu,

> *quando vinha ao particular da Companhia não achava nella cousa, que lhe não contentasse levandoo muito as continuas missoens da India ordenadas todas á salvação das almas: sobre tudo o movião muito os varios meyos de que a Companhia vsa pera aperfeiçoar a seus filhos: porque todos lhos praticava o P. Leam Henriques, representandolhe tambem muitas difficuldades, que nella avia, pera que cuidasse bem nellas, & nos meyos que elle lhe representava com que se podião vencer*»[1000].

Com efeito, João Cardim desejava vivamente tornar-se missionário no ultramar, atitude que o aproxima do exemplo de seus tios paternos, os quais terão sido também um dos modelos que influenciaram a sua determinação para entrar na Companhia de Jesus, juntamente com o de outros religiosos jesuítas, que se distinguiram pela sua atividade pastoral e catequética. Porém, não podemos deixar de notar que esta aspiração do jovem Cardim reflete também uma busca consciente do martírio, por parte deste, aproximando-o assim do exemplo de muitos missionários que, movidos pelo seu fervor religioso e pelo seu desejo de ascensão espiritual, abandonavam a Europa civilizada à procura de outras gentes e terras, expostos a todo o tipo de riscos resultantes do choque com culturas civilizacionais distintas e dos mal-entendidos que, não raras vezes, constituíam um obstáculo na tentativa de comunicação com o Outro. Os exemplos de «mártires» pertencentes à Companhia de Jesus eram tão abundantes, e a Companhia envolveu-se tanto na sua divulgação, na ânsia de marcar a sua hegemonia na área da evangelização, que estes tiveram mesmo direito a catálogos próprios, como o de Filipe Alegambe, *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu, sev Catalogus eorum qui e Societate Iesu charitati animum devouerunt; ad id expositi, et immortui peste infectorum obsequio ex charitate obedientiaeque suscepto* (Romae: Typographia Varesii, 1658), e o do irmão do próprio João Cardim, o Padre António Francisco Cardim, *Elogios e ramalhete de flores, borrifado com o sangue dos religiosos da Companhia de Jesus, a quem os tyranos do imperio do Japão tiraram as vidas por odio da fe catholica, que inclui o Catalogo de todos os religiosos e seculares*

[999] ABREU, 1659: 55.
[1000] ABREU, 1659: 55.

que por odio da mesma fé foram mortos n'aquelle imperio, até o anno de 1640 (Lisboa: por Manuel da Silva, 1650)[1001].

Uma das «Vidas» de mártires jesuítas que, a avaliar pelo número de traduções e reedições, parecer ter conhecido um relativo sucesso foi a *Vita Patris Gonzali Sylveriae […] in urbe Monomotapa martyrium passi* (Lugduni: apud Horatium Cardon, 1612)[1002], composta pelo P.e Nicolau Godinho, S.J, que deverá ter sido motivado, em parte, pelo facto de este missionário ter sido um dos primeiros jesuítas portugueses a padecer um atroz martírio no continente africano[1003].

Por outro lado, verificámos uma tentativa por parte de ordens religiosas mais antigas, mais concretamente a Ordem do Carmo e a Ordem de São Bento, de reabilitação e promoção dos seus proto-mártires: nesta linha, inscrevem-se a *Vida de Santo Ângelo Martyr Carmelita* (Lisboa: por João da Costa, 1671), de Fr. António de Escobar (O.C.), e o *Epitome da vida do glorioso S. Placido, primeiro martyr benedictino* (Coimbra: no Real Collegio das Artes, 1752), de Fr. Marceliano da Ascensão (O.S.B.), textos que procuram, sobretudo, a exaltação das glórias do passado das respetivas ordens.

Para além das «modalidades» referidas, o martírio podia também ser alcançado por meio do «serviço heróico», como o exprimiu, por exemplo, a ordem hospitalária de São Camilo de Lellis. Resultando também ela de uma opção voluntária do modelo cristológico ao serviço dos pobres e dos doentes, a morte por contágio com a peste, como consequência do serviço aos enfermos, é considerada uma forma de martírio. É o que faz Jorge Cardoso, que nas «Aduertencias necessarias» ao seu *Agiologio Lusitano* refere «algũs religiosos, que movidos de caridade, ministrando os Sacramentos aos feridos de peste, ou curandoos, morrerão nesta sãcta empresa», pois «a anjos semelhãtes a Igreja Catholica em lata significação dá titulo de Martyres»[1004], lembrando um costume :«Assi o fez [a Igreja Católica] no Martyrologio Romano a 28 de Fevereiro a certos presbyteros, diaconos, & seculares de Alexãdria, osquaes nũa cruel peste, que naquella cidade ouue an. 255 mouidos de Caridade acudirão com grande cuidado (como quem sacrificaua a vida por Christo) os sacerdotes, & diaconos a Sacramentar os enfermos, & consolalos, & os seculares com outros de Menores Ordens, a curarlos, seruilos, i enterralos, offerecendose hũs, & outros voluntariamente á morte»[1005].

[1001] Sobre este assunto, veja-se URBANO, 2007: 505-518.

[1002] Saiu traduzida em castelhano, Madrid: Luis Sánchez, 1614, em italiano, pelo Padre Francisco Maria de Amatis, Roma: Jacobo Mascardo, 1615, e em alemão, pelo Padre João Volckis, Augusta, 1614.

[1003] Sobre este jesuíta, veja-se LEITE, 1948.

[1004] CARDOSO, 1652: 49, § XIII.

[1005] CARDOSO, 1652: 50. São, de facto, em número considerável os exemplos de personagens falecidas devido a contágio por peste que Jorge Cardoso inclui no seu *Agiologio Lusitano*. Desta situação dá também exemplo, para o caso francês, a obra de RAYNAUD, 1630.

Durante os séculos XVI e XVII, o martírio vê reforçado, como se pode provar pela fortuna editorial, todo o seu prestígio no domínio espiritual. Deste modo, mesmo quando não é senão um ideal ou uma possibilidade remota, está presente sob a forma da ascese. Apesar da forte reação anti-ascética que se verificou no início da Época Moderna, originada pelas tendências paganizantes de uma grande parte dos humanistas do Renascimento, pelo protestantismo e, posteriormente, pelas consequências das diversas formas de quietismo, desde os *alumbrados* até Miguel de Molinos, a ascese católica continuou, ao longo do período referido, a ser praticada, sob variadas formas, por muitas personagens, como São Pedro de Alcântara, São João da Cruz ou São Paulo da Cruz[1006]. Neste sentido, não poderíamos considerar as práticas penitenciais e mortificatórias, levadas a cabo, sobretudo, por religiosos e eclesiásticos, uma nova (ou renovada) forma de martírio?[1007] Notemos que a mortificação[1008] vinha sendo apontada como um aspeto indispensável à vida cristã: de acordo com a *Imitação de Cristo*, não há «outro caminho para a vida e para a verdadeira paz interior senão o da cruz e o da mortificação contínua»[1009].

Relativamente à penitência exterior, ainda que esta não tenha ocupado um lugar crucial no contexto da espiritualidade jesuíta, acabou por alcançar alguma importância no processo de conversão concebido por Santo Inácio de Loyola. Nas «adições» à Primeira Semana dos *Exercícios espirituais*, a qual está direcionada para a «consideração e contemplação do pecado», Santo Inácio de Loyola, além de exortar o exercitante à penitência, distinguia dois tipos de penitência: uma interna, que assentava na procura da dor provocada pelos pecados, de forma a não voltar a cometê-los, e outra externa, que poder-se-ia concretizar por meio de várias formas (abstinência e jejum, disciplinas, cilício, correntes, humilhações), através da qual o indivíduo se deveria castigar fisicamente por causa das suas faltas[1010]. A flagelação era um castigo que reparava os pecados cometidos, pois não só redirecionava o indivíduo para o arrependimento,

---

[1006] Veja-se AA. VV. – «Ascese, Ascètisme». In *Dictionnaire de Spiritualité ascètique et mystique*, tome I, Paris, Beauchesne, 1937, cols. 936-1010. Ainda que entronque no Novo Testamento, a ascese que os primeiros Padres da Igreja divulgaram tinha uma das suas raízes em Fílon de Alexandria, principalmente no sentido de renúncia, e no estoicismo, sobretudo na ideia de purificação das paixões da alma.

[1007] Esta hipótese foi também considerada, para o caso feminino, por LE BRUN, 1989: 77-90.

[1008] Veja-se, a propósito, MOREL, 1980: 1791-1799.

[1009] KEMPIS: s/d.: 63.

[1010] Cf. LOYOLA, 1999: 56, [87]: «*A primeira nota* é que as penitências exteriores se fazem principalmente para três efeitos: -primeiro, para satisfação dos pecados passados; -segundo, para vencer-se a si mesmo, a saber, para que a sensualidade obedeça à razão e todas as partes inferiores estejam mais sujeitas às superiores; -terceiro, para buscar e achar alguma graça ou dom que a pessoa quer e deseja, como, por exemplo, se deseja ter interna contrição de seus pecados, ou chorar muito sobre eles ou sobre as penas e dores que Cristo nosso Senhor passava na sua Paixão, ou para solução de alguma dúvida em que a pessoa se acha».

como constituía também um meio de imitação dos sofrimentos padecidos por Cristo: tratava-se, assim, da concretização de um programa de espiritualidade centrado na Paixão de Cristo que, apesar das diferentes ramificações, se foi afirmando e definindo no início da Época Moderna em torno de uma ideia fundamental que defendia a necessidade de sofrer por Cristo o que Cristo sofreu pelos homens[1011].

No caso de João Cardim, a penitência e o rigor com que este tratou o seu corpo «foi tam extraordinaria, que nam era possivel aver no mundo homem mais contrario, & cruel pera com seu maior inimigo», do que o jesuíta o foi para consigo, de tal modo foi «tyrano, & verdugo despido de toda a piedade, & humanidade»[1012]. Com efeito, apesar de os superiores, em Braga, terem tentado moderar a rigorosidade da penitência, permitindo-lhe uma disciplina por dia e «tres pera quatro horas» de cilício pela manhã, João Cardim tomava-a durante mais tempo e justificava esta conduta pelo facto de ter entrado na religião já homem, cheio de vícios e culpas, ao contrário dos «meninos inocentes»[1013]. Entre as diversas práticas mortificatórias, o biógrafo realça que João Cardim usava uma samarra de cilício até à cintura e dormia sobre ela[1014]; utilizava «armas» de cilício e disciplinas, que pedia à sua irmã, a Madre Isabel de São Francisco[1015]; dormia apenas duas ou três horas e sempre numa cama sem lençóis[1016]; todas as semanas fazia penitências particulares[1017]; andava sempre trespassado de frio e pobremente vestido[1018].

[1011] Sobre a devoção à Paixão de Cristo, veja-se BERTEAUD & RAYEZ, 1957: 767-768; MALDONADO, 1979. A reformação do Cristo crucificado e a sua evolução histórica foi objeto de alguns estudos no domínio da história de arte, como o de RÉAU, 1957: 462-512.

[1012] ABREU, 1659: 221.

[1013] ABREU, 1659: 222. Conta-nos ainda o P.e Sebastião de Abreu que «os superiores forão algum tanto remissos em lhe ir á mam: porque ainda que acodirão ordenandolhe, que nam tomasse diciplina, senam certos dias na semana; foi jà no cabo, quando tinha a natureza, & a cõpreiçam gastada. (…) Em todas as missoens, & peregrinaçoens , que fes, que nam forão poucas, pera o pouco tempo, que viveo na Companhia se diciplinava ainda cõ maïor rigor» (ABREU, 1659: 222-223).

[1014] ABREU, 1659: 223.

[1015] ABREU, 1659: 223.

[1016] ABREU, 1659: 223. A questão do sono foi um dos «alvos» preferidos dos moralistas: efetivamente, como afirma Anne Milhou-Roudie, «le sommeil excessif est maintes fois dénoncé par eux comme une conséquence du péché de paresse, mais aussi de gourmandise. C'est un péché charnel avant d'être spirituel. L'estomac plein du gourmand empêche l'âme de s'élever et la fait sombrer dans le sommeil. Nous songeons, bien sûr, au sommeil de l'ivresse. C'est donc l'être tout alourdi de matière qui a besoin de sommeil; l'ascète devrait seulement s'assoupir, vaincu par la fatigue et la prière, mais revenir le plus vite possible à sa veille méditative ou à son étude.» (cf. MILHOU-ROUDIE, 1990: 64).

[1017] ABREU, 1659: 223.

[1018] ABREU, 1659: 224: «E pera que nam duvidemos, que o padecer era o principal motivo desta pobreza, advirtindo hũ dia o P. Reytor do modo, comque andava, que devia traser pouca roupa interior, chamouo, & nam lhe achando mais que hum jubam velho, & remendado, lhe disse pedisse outro, que trouxesse com aquelle: mas entendendo que dissimulavão com elle; dissimulou elle tambem comsigo, em o nam

Os jejuns e as abstinências constantes foram uma das principais privações de João Cardim, o qual muitíssimas vezes não só não comia, como também se alimentava muito pouco (e quando o fazia estava sempre com «hum pê no ar, pera recompensar com este novo genero deaffliçam esse pouco gosto, que a natureza podia receber»[1019]), facto que parece assim contribuir para aumentar a admiração de todos os que o conheciam, que não comprendiam como podia sobreviver com tal escassez de alimentos, pois estava «magro, & desfeito» e «os ossos lhe aparecião por sima da roupeta e lha furavão, & rompiam»[1020].

No domínio da mortificação, o biógrafo dá também relevo ao facto de João Cardim fugir de todos os tipos de recreação[1021], assim como do sol e do fogo[1022], evitar sentar-se[1023], nunca enxotar as moscas que pousavam no seu rosto e nas

---

procurar. E fasendo o P. Reytor junto ao Natal por serem grandes os frios, outra ves experiencia, & achandoo da mesma maneira, que de primeiro; lhe ordenou, que logo fosse pedir hum jubam novo; assombrou o P. Joam Cardim sô com o ouvir falar em jubam novo, & lançado por terra de giolhos com as maõs alevantadas, pedio que pello menos atè o Natal o deixasse andar daquella maneira, pera poder sentir parte dos frios, que seu Deos por elle peccador sentira».

[1019] ABREU, 1659: 227.

[1020] ABREU, 1659: 222-223. O biógrafo conta-nos que o João Cardim contentava-se com um «pouco-chinho» de carne de vaca ou peixe barato e, quando o peixe era bom, pedia ovos (cf. ABREU, 1659: 225); molhava o pão na mostarda como se fosse carne e deixava esta desfeita, no prato, para os pobres (cf. ABREU, 1659: 225); nunca, estando na Companhia, comeu alguma coisa de que gostasse, nem mesmo em dia de festividade (cf. ABREU, 1659: 225); à noite, fazia somente uma breve colação e nunca comia carne, peixe ou ovos (cf. ABREU, 1659: 226); jejuava à sexta-feira e ao Sábado (cf. ABREU, 1659: 226); comia o pão que sobejava dos criados ou então comia o miolo e a côdea separadamente, por assim lhe achar menos gosto e sabor (cf. ABREU, 1659: 226); destemperava tudo quanto podia ou com água fria, ou com muito sal (cf. ABREU, 1659: 226); espremia a laranja no pão e comia sempre as cascas amargosas (cf. ABREU, 1659: 226); nunca comeu peixe com azeite, contentando-se apenas com o vinagre (cf. ABREU, 1659: 226); oferecia a Deus os primeiros frutos do ano e comia todas as frutas com casca (cf. ABREU, 1659: 227); comia as aparas dos cardos (cf. ABREU, 1659: 227); comia muitíssimas vezes com os pobres ou então da panela de esmolas (cf. ABREU, 1659: 227); nunca bebeu vinho (cf. ABREU, 1659: 227); relativamente ao consumo de água, bebia-a aos tragos, no Verão, e de um só gole, no Inverno (cf. ABREU, 1659: 227).

[1021] ABREU, 1659: 227-228: «Sempre fogio de todo o genero de recreaçam, & alivio, que a natureza podia ter, com mais cuidado, do que os outros o podem buscar, & por isso avendo no Collegio de Braga huma torre de alegre, & aprasivel vista, aonde os Padres, & Irmaõs costumavão ir espairecer, & recrearse, & aonde levão os Arcebispos, quando vem ao Collegio (lugar que muitos delles frequentavão) nunca ouve quem nelle visse o P. Joam Cardim, nem huma sô ves. Pedio licença pera nam ir ás quintas, aonde vão os estudantes nos dias de assuetos, pera se aliviarem do cansasso, & molestia dos estudos. Sô hia quando o P. Reytor o levava comsigo, como por força, & lá nunca aparecia no lugar da recreaçam; mas gastava todo o tempo, hora no Oratorio da quinta, hora em algum lugar retirado, de sorte que o dia, & lugar, que pera os outros era de recreaçam, era pera elle de continua oraçam».

[1022] ABREU, 1659: 228.

[1023] ABREU, 1659: 228.

suas mãos[1024] ou matar qualquer «bichinho»[1025], o que contribui para a edificação de todos e, consequentemente, para o crescimento da sua *fama sanctitatis*, aproveitar cada ocasião que surgia para fazer tudo aquilo que causava repugnância aos outros[1026], como, por exemplo, dizer a última missa nos dias de festa[1027], lavar os pés dos hóspedes do colégio de Braga[1028] ou sair, em dias de chuva, para fazer confissões[1029].

Sebastião de Abreu recorda e exalta a postura de João Cardim enquanto orava, fazendo uma comparação com o exemplo de São Francisco, mas superlativiza a atitude (e a «santidade») do primeiro, que em tudo ultrapassa o segundo:

> *O de que me espanto he, de que podesse ter tantas horas de oraçam entre noite, & dia na forma, & postura, & tam immovel, como se fora huma pedra (…). Porque de S. Frãcisco sabemos, que quando queria orar, mandava aos taes [pequenos animais molestos], que se recolhessem todos em hum canudo, que pera isso tinha, pera que o nam inquietassem no tempo da oraçam prometendolhes, que acabada ella os restituiria a seu lugar; & elles obedecião, & o santo lhes compria a palavra. Mas o P. Joam Cardim sem este milagre orava tantas horas com tanta pas, quietaçam, & socego, como se nam tivera em sy quem o inquietasse. Donde se segue, que ou avemos de diser, que Deos obrava outro milagre em outra forma, mandandolhes naquelles tempos, que nem mordeseem, nem com seus movimentos inquietassem a seu servo, pera que podesse tratar com elle com toda a quietação, que pedia a oraçam tam fervorosa de tantas lagrimas, & consolaçoens: ou avemos de crer, que logo que entrava na oraçam se embebia tanto em Deos, & nas cousas divinas, que meditava, que como totalmente abstracto dos sentidos nem sentia, nem dava fé dos hospedes, que consigo tinha, nem do que elles costumão causar onde se achão*[1030].

Mas, por outro lado, não deixa de ser significativo o facto de João Cardim se exercitar em diversas formas de mortificação, não só no comer e no vestir, mas também na realização de tarefas que aos outros causavam repugnância, pelo facto de ter lido que

---

[1024] ABREU, 1659: 228-229.
[1025] ABREU, 1659: 229.
[1026] ABREU, 1659: 230-231.
[1027] ABREU, 1659: 231.
[1028] ABREU, 1659: 231.
[1029] ABREU, 1659: 231-232: «Do mesmo principio lhe vinha, quãdo chovia, ou fasia tal tempo, que os outros nam gostavam de sair fora de casa, offerecerse elle pera ir ás confissoens, que nos taes tempos se pedião pera os doentes, & vindo huma ves bem molhado, os Padres se cõpadecerão delle. Mas virãono tam alegre, como se viera borrifado com agoa de rosas: porque tudo o que podia ser molesto, era pera elle regalo».
[1030] ABREU, 1659: 229-230.

> *a Virgem nossa Senhora apparecendo a hũ Religioso seu devoto lhe dissera, que se quisesse contentar muito a Deos, se exercitasse nestes tres generos de mortificaçam, convem a saber, no comer, vestir, & faser os officios, & occupaçoens, que os outros nam quisessem, & engeitassem, de maneira que no comer escolhesse sempre o peor prato, a peor iguaria, & dessa a peor parte; no vestir o mais velho, & humilde; & nos officios, & occupaçoens andasse sempre espreitando as que os outros nam ficassem de boa vontade, & essas fizesse elle com particular gosto seu*[1031],

refletindo, assim, uma vez mais, a importância do mimetismo na sua conceção de vida religiosa.

Por sua vez, o Padre João de Almeida, da Companhia de Jesus, usava sacos, disciplinas de linhas, de cordas, de látegos e de ferro e cilícios pequenos e grandes nos braços, nas coxas e nas pernas, jejuava às segundas, quintas e sábados, dormia sobre umas tábuas e na sua derradeira doença açoitava-se com a sua mão direita, que ainda não paralisara[1032]; o Padre José de Anchieta, da Companhia de Jesus, dormia no chão ou em alguma tábua, sendo a sua cabeceira os sapatos metidos um no outro ou outra coisa áspera, andava sempre vestido de cilício e com a disciplina na algibeira[1033]; Simão Gomes, o «Sapateiro Santo», quando comia, tirava o bocado mastigado da boca e deitava-o fora, de tal modo que veio a perder o gosto no comer[1034]. Por sua vez, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, o qual é proposto como um «espelho de observância»[1035], quando, acabada a temporada das visitações, se retirava no mosteiro de S. Frutuoso, ali «se tomava conta das noites que se lhe passaram sem tomar disciplina […] e pagava-se largamente com penitências dobradas»[1036]. A este respeito, o biógrafo põe na boca do Arcebispo palavras tão rijas como as seguintes, bem expressivas do seu estilo de vida: «Que o enxergão frio e duro lhe lembrasse a terra em que havia de jazer sepultado. O cilício contínuo da túnica de lã, áspera e mordente, o aguilhão da morte. Os bichos que a estamenha criava e, já em vida, começavam a fazer pasto de nossas carnes, fossem uns amoestadores do que havia de ser delas dentro de pouco tempo. E, em fim, a cela falta de tudo lhe fizesse dos sospiros polo Céu, onde sobeja tudo»[1037].

[1031] ABREU, 1659: 230.
[1032] Cf. VASCONCELOS, 1658: 284-290.
[1033] Cf. VASCONCELOS, 1672: 415-416.
[1034] VEIGA, 1625: 81.
[1035] SOUSA, 1984: 30.
[1036] SOUSA, 1984: 364.
[1037] SOUSA, 1984: 489.

1.2. O bispo

Ocupando uma relação privilegiada, enquanto medianeira entre Deus e os Homens, a figura do bispo, escorada no paradigma do Cristo «Bom Pastor» e no exemplo dos Apóstolos, conheceu uma larga fortuna no âmbito da escrita hagiográfica[1038].

Revestindo-se de variadas formas, que vão desde o *bispo mártir* (Cipriano, †258) ao *bispo doutor* (Atanásio, †373; Agostinho, †430) e aos outros célebres Padres da Igreja antiga, até ao defensor dos pobres (Ambrósio, †397) e ao *bispo missionário* (Martinho, †397), que, claramente, traduzem a vitalidade deste modelo hagiográfico, as *Vitae* de prelados traduzem uma existência exemplar, na medida em que realçam o seu empenho pastoral, a sua participação na realidade social, a sua corajosa defesa da ortodoxia doutrinal e o seu saber bíblico e teológico[1039].

O texto de referência, no sentido de definição das normas que deveriam reger a missão e a ação do bispo foi, até ao final da Idade Média, o *Liber regulae pastoralis*, de Gregório Magno, cuja influência foi assaz considerável não só em todo o Ocidente medieval, como também no mundo bizantino[1040]. Com efeito, segundo Réginald Grégoire, este texto veio a constituir-se como um autêntico manual programático para os bispos e os sacerdotes encarregados da «cura de almas». Nos textos do século XII direcionados para os «pastores de almas», e muito particularmente no *De moribus et officiis episcoporum*, de São Bernardo, a tónica incidirá sobre as virtudes da castidade, da caridade e da humildade, na medida em que o autor as considera fundamentais para que os seus prelados sejam perfeitos[1041]. De acordo com André Vauchez, estas novas «exigências» constituem o reflexo de uma tentativa de monasticização do episcopado empreendida por Gregório VII e continuada pelos seus sucessores, a qual modificou, efetivamente, a imagem do bispo, na medida em

---

[1038] GRÉGOIRE, 1996: 262.

[1039] Segundo GRÉGOIRE, 1996: 264, «la figura tipologica del vescovo è già presente in altri due settori semiologici: il martire e il monaco. Molti vescovi sono i rappresentanti significativi di una presenza martiriale: la loro fede è il dono della vita per il Vangelo e per la Chiesa. In merito si ricordino, ad esempio, Ignazio di Antiochia (†107), Policarpo di Smirne (†155 ca), Cipriano di Cartagine (†258). Altri vescovi hanno sperimentato lo stato monastico prima di accedere all'episcopato, e quasi tutti i Padri della Chiesa d'Oriente hanno seguito questo itinerário: Basilio (†379), Gregorio di Nazianzo (†390), Gregorio di Nissa (†395), Giovanni Crisostomo (†407)».

[1040] VAUCHEZ, 1988: 329-330. O *De officiis ministrorum*, de Santo Ambrósio, foi também um dos textos antigos mais lidos durante a época medieval. Contudo, JEDIN, 1985: 13, considera que «più notevole e di più vasta conseguenza fu il fatto che dalle lettere pastorali paoline, e poi dalle lettere ed omelie di Cipriano, di Agostino, di Girolamo, di Leone Magno e dei tre Cappadoci si trasse un'immagine assai più viva e quasi plastica della vita e delle opere dei primi vescovi, che non dai frammenti degli scritti e delle omelie dei Padri, che si leggevano nei breviari. Qui si vedevano i vescovi quali predicatori sul pulpito, quali direttori spirituali e consiglieri, nei loro sinodi».

[1041] VAUCHEZ, 1988: 332.

que acrescentou «aux qualités traditionnelement requises du chef et de l'homme d'action, des exigences d'ordre ascétique et moral qui jusque là caractérisaient plutôt les religieux»[1042].

Nos séculos X e XI, salienta este autor, particularmente no Sacro Império Romano-Germânico, assistiu-se ao desenvolvimento de uma literatura dedicada à exaltação das virtudes e das ações dos "santos" prelados, conhecida como *Gesta episcoporum*[1043], cujo propósito era, precisamente, mostrar como os seus protagonistas conseguiram encontrar um equilíbrio entre as suas funções públicas e políticas (*cura exteriorum*) e as preocupações de natureza moral e espiritual (*cura interiorum*).

Segundo o estudo estatístico realizado por André Vauchez, a maioria dos santos reconhecidos oficialmente pela Cúria romana entre 1198 e 1431 foram bispos[1044]. Com efeito, desde o final da Antiguidade, a santidade episcopal vinha assumindo um lugar de destaque no seio da Igreja; após o seu apogeu, registado no período compreendido entre 500 e 800, o modelo episcopal perdeu, de certo modo, a preponderância que vinha exercendo, a favor do modelo eremítico e do modelo monástico. Todavia, como defende o mesmo autor, acabaria por conhecer um renovado período de fulgor, entre os séculos X e XI, nomeadamente nos países anglo-saxões e germânicos, conservando, em toda a cristandade ocidental, um lugar importantíssimo até ao início do século XIII[1045].

O estudo dos processos de canonização levado a cabo por André Vauchez permitiu a este autor delinear uma imagem do bispo nos últimos séculos da Idade Média. Segundo este autor, é possível constatar, através da análise dos depoimentos das testemunhas no âmbito dos processos de canonização, uma continuidade de um modelo definido, nas suas linhas-de-força, desde a Alta Idade Média, por toda uma tradição eclesiástica, mas também algumas mutações sofridas por este paradigma, entre os séculos XIII e XV[1046]. No âmbito dos procedimentos processuais que tinham em vista a canonização de um bispo «exemplar», os aspetos mais valorizados eram, sobretudo, a sua ascendência nobre, a função enquanto chefes e defensores da sua Igreja, o seu zelo pastoral, a sua ação reformadora e as

---

[1042] VAUCHEZ, 1988: 332. Como sublinha este autor, «il est frappant de constater que l'on retrouve la même ambivalence dans les sources hagiographiques concernant les saints évêques. Cette tradition remonte aux premiers siècles de la vie de l'Église et peut se prévaloir d'une production aussi abondante que variée. L'image de l'évêque a été profondément influencée par un texte fameux entre tous: la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, dont le rayonnement s'est prolongé jusqu'à la fin du Moyen Âge». (VAUCHEZ, 1988: 332).

[1043] SOT, 1981a.

[1044] VAUCHEZ, 1988: 329.

[1045] VAUCHEZ, 1988: 329.

[1046] VAUCHEZ, 1988: 336.

suas práticas ascéticas[1047]. Contudo, como reconhece André Vauchez, o modelo de santidade episcopal conhecerá um período de crise em vários reinos, a partir do final do século XIII. Com efeito, ultrapassada a fase de reforma da Igreja, durante a qual ocorreram violentos confrontos entre os «exemplares» bispos e o poder laico – e que havia potenciado àqueles uma oportuna ocasião para que aqueles se distinguissem e singularizassem, por meio do seu zelo pastoral – a verdade é que estes se tornaram, sobretudo, administradores de bens temporais e senhores que pretendiam exercer os seus direitos. Mas André Vauchez defende que o declínio da função episcopal no seio da cristandade dever-se-á, principalmente, ao facto de os «santos» bispos terem deixado de ser reconhecidos enquanto tal pela *vox populi*, sobretudo pelo que dizia respeito aos poderes taumatúrgicos *in vita*: de facto, «la plupart des miracles *in vita* attestés dans les procès sont des prodiges, qui ne sont comptabilisés parmi les phénomènes surnaturels que pour répondre aux exigences du procès de canonisation, conformemente auxquelles les saints devaient avoir accompli des miracles de leur vivant at après leur mort»[1048].

Como realçou Réginald Grégoire, a tipologia episcopal corresponde à evolução da própria Igreja. Com efeito, cada época modelou um paradigma de bispo, «una professionalità episcopale che desidera riprodurre i tratti del Buon Pastore evangelico e degli apostoli della Chiesa primitiva»[1049], refletindo, assim, a vitalidade da polifecetada figura do *Apóstolo*, da qual todos os bispos são sucessores[1050]. Neste sentido, como bem salientou Réginald Grégoire, «la proposta diviene un progetto, e il progetto corresponde ad una programmazione ecclesiale che si evolve in una determinata situazione politica»[1051]. De resto, como sublinha o mesmo autor, «i doveri pastorali dei vescovi, insegnati dall'agiografia, sono la predicazione e l'evangelizzazione, la disponibilità (che si traduce anche in svariate testimonianze di assestenza e di beneficenza), la presenza (che è puré residenza), la totale perfezione etica, la cultura biblica e teologica, la costruzione di edifici sacri, l'esempio dell'austerità e della preghiera»[1052].

[1047] VAUCHEZ, 1988: 337-352.

[1048] VAUCHEZ, 1988: 352-353. GRÉGOIRE, 1996: 266, relembra que «redigere la biografia agiografica del vescovo significa affidarsi alla sua *intercessione*. Non è dunque una opera storiografica, ma è la proclamazione di una autentica "storia sacra" che abbraccia la storia civile di una città e di una regione. La miracologia episcopale e il meraviglioso svolgono un ruolo di autenticazione, di vidimazione ufficiale della santità e della attività del presule stesso».

[1049] GRÉGOIRE, 1996: 267.

[1050] GRÉGOIRE, 1996: 267.

[1051] GRÉGOIRE, 1996: 267-268.

[1052] GRÉGOIRE, 1996: 268.

A partir do século XV, a hagiografia episcopal sublinhará, sobretudo, o esforço de interiorização do rigor pastoral, não só na doutrina, como na atividade desenvolvida.

De acordo com Hubert Jedin, se a formulação completa do tipo ideal de bispo teve origem na Península Ibérica, a sua realização efetiva ocorreu em solo italiano[1053]. De facto, através desta afirmação, este autor pretende aludir à figura de um D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, que, em Roma, no Outono de 1563, conheceu Carlos Borromeo, arcebispo de Milão e sobrinho do papa Pio IV, e para ele escreveu o seu *Stimulus pastorum*, editado pela primeira vez em 1564. Este «livrinho» era uma espécie de manual dividido em duas partes: deste modo, a primeira parte compendiava os exemplos dos grandes pastores de almas da Igreja antiga, não só ocidental, como também bizantina, e a segunda desenvolvia um conjunto de considerações sobre as virtudes exigidas aos eclesiásticos. Neste sentido, esta obra propunha-se ser um autêntico guia para a vida e o comportamento dos bispos[1054].

Segundo Hubert Jedin, é muito significativo que D. Fr. Bartolomeu dos Mártires tenha abandonado «il genere degli "specchi", nei quali si era tentato di disegnare astrattamente l'*identikit* del vescovo ideale, per un "pungolo dei pastori" tutto fatto di concretezza e dedicato a illustrare l'inscindibile e feconda connessione tra virtù personali e interior e virtù pubbliche e di governo che avrebbe dovuto caratterizzare il rinnovamento del ceto episcopale»[1055]. D. Fr. Bartolomeu dos Mártires tinha, assim, como propósito chamar a atenção para a urgente necessidade de os bispos da sua época abandonarem a passividade, a inércia e os desmandos e abusos: deste modo, «c'era cioè una precisa consapevolezza di una congiuntura storica che esigeva una svolta, una cesura rispetto al passato e al presente, una rinnovazione profonda»[1056].

Hubert Jedin e Giuseppe Alberigo chamaram a atenção para o facto de o encontro entre D. Fr. Bartolomeu dos Mártires e Carlos Borromeo ter sido marcado por uma intensa dimensão espiritual, centrada na importância do concílio e na urgência da reforma[1057]. Efetivamente, de acordo com os autores que seguimos, o arcebispo de Milão havia conhecido figuras que se tinham notabilizado pelo seu grande empenho espiritual, mas, certamente, não tinha tido ainda a oportunidade de conhecer

---

[1053] JEDIN & ALBERIGO, 1985: 69.

[1054] JEDIN & ALBERIGO, 1985: 116. Outra obra que desempenhou um papel importantíssimo no sentido de uma delineação do modelo do «bispo pastor» pós-tridentino foi o *De officiis et moribus episcoporum* (1565), de Fr. Luís de Granada.

[1055] JEDIN & ALBERIGO, 1985: 116-117. Sobre o modelo do «bispo ideal» na época da Contrarreforma, veja-se também: TELLECHEA IDÍGORAS, 1997: 207-223. Para o caso português, veja-se PAIVA, 2011.

[1056] JEDIN & ALBERIGO, 1985: 117. Como sublinha JEDIN, 1985: 117, «è anche significativo che nel titolo l'autore avesse usato *pastor* e non *episcopus*, a sottolineare come caratteristica emergente dell'ufficio episcopale quella pastorale».

[1057] JEDIN & ALBERIGO, 1985: 117.

uma personagem como o dominicano português, que lhe apresentou de modo tão compacto e tão convincente a realidade viva de um bispo dedicado sem reservas, no espírito evangélico, ao ministério pastoral[1058]. De acordo com Hubert Jedin e Guiseppe Alberigo, no estudo que continuamos a seguir, se é verdade que Carlos Borromeo não nasceu nem santo nem bispo (e muito menos «bispo-modelo»), ele acabou por ser o protagonista de um itinerário particularmente complexo, marcado por elementos de continuidade e de rutura, de tradição e de novidade, que poderá ser dividido em três etapas cronologicamente distintas: deste modo, a primeira fase corresponderá ao período de seis anos que passou em Roma (1560-1566), enquanto cardeal-sobrinho de Pio IV, durante os quais o jovem decide, por fim, tornar-se bispo; a segunda fase relacionar-se-á com o período milanês (1566-1584), ao longo do qual Carlos Borromeo põe em marcha e aperfeiçoa o modelo episcopal recebido através do texto de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, personificando, assim, um exemplo vivo, caracterizado por uma estreita unidade entre um aperfeiçoamento interior e um forte zelo pastoral; por fim, será com a sua morte que se iniciará a terceira fase, em que o arcebispo de Milão torna-se num modelo proposto à imitação[1059]. Neste contexto, os autores cujo estudo temos vindo a seguir consideram especialmente significativa a fase correspondente ao período milanês, durante o qual São Carlos Borromeo inaugura uma experiência não só nova para ele mesmo, como também inédita, durante largo tempo, para a Igreja católica: com efeito, «l'eclissi dell'impegno pastorale era tanto intensa da far pensare a un tramonto; gli esempi viventi erano così rari e isolati da passare per curiosità stravaganti, i modelli disegnati qualche decennio prima apparivano astratti e un po' letterari»[1060]. Nesta conjuntura, o arcebispo de Milão inicia uma atividade pastoral inovadora, assumindo como referência os decretos conciliares tridentinos: deste modo, valoriza a pregação –, a importância de o prelado residir na área onde desenvolve o seu múnus, a atividade sinodal (no âmbito diocesano e provincial), a preocupação e o rigor com a formação do clero e a disciplina dos fiéis. Mas valerá a pena notar, como o fizeram Jedin e Alberigo, cujo estudo continuamos a seguir, que estes aspectos ligados à pastoral não podem ser dissociados das práticas ascéticas e da busca incessante e progressiva da santidade por parte de Carlos Borromeo: é, de facto, a partir da perceção destas duas dimensões que se construirá a imagem do «santo arcebispo tridentino»[1061].

[1058] JEDIN & ALBERIGO, 1985: 117. Veja-se também: ROLO, 1965: 385-411.

[1059] JEDIN & ALBERIGO, 1985: 100.

[1060] JEDIN & ALBERIGO, 1985: 127-128.

[1061] Veja-se, a propósito, AA. VV. (1986) – *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenário della morte (Milano, 21-26 maggio 1984)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2 vols.

Pena é que, em Portugal, tenha sido apenas editada em 1616, uma tradução de Fr. Pedro Fragoso (O.C.) da *Relação summaria da vida, morte, milagres e canonização de S. Carlos Borromeo. Acrecentado de novo um exercicio quotidiano de vida espiritual ensinado pelo mesmo santo* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck), da autoria de Francisco Peña, cuja focalização parece resultar, sobretudo, da proximidade em relação aos processos que correram em Roma para a sua canonização, na medida em que valoriza, principalmente, a sua atividade pastoral, as suas «virtudes heróicas» e os seus milagres *post mortem*.

Mas a evocação do modelo borromaico servir-nos-á, sobretudo, para compreendermos a sua receção e a sua aplicação a casos portugueses, como, por exemplo, o do arcebispo de Braga, D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, e, mais concretamente, à «Vida» desta personagem escrita por Fr. Luís de Sousa.

A *Vida de D. Fr. Bartholameo dos Martyres da Ordem dos Pregadores*, editada, pela primeira vez, em 1619 (Viana do Castelo: por Nicolau Carvalho), composta por Fr. Luís de Sousa (O.P.), oferece-nos, não apenas pelas circunstâncias da sua produção, como também pela suas condições de redação, um fecundíssimo campo de investigação para o estudo da escrita de «Vidas» no século XVII, como já o mostraram os trabalhos de vários autores[1062]. Embora não pretendamos proceder, neste momento, a uma análise desta obra, gostaríamos, contudo, de chamar a atenção, como já o fez Ana Maria e Silva Machado, para o facto de este texto, «sob a aparência inicial de uma hagiografia tradicional – lembremos a presença de *topoi* como o nascimento de um filho como recompensa da devoção e das virtudes dos pais, os sinais maravilhosos ocorridos por ocasião do parto, a singularidade de interesses manifestados durante a infância, a profecia orientadora da educação de Bartolomeu» –, se libertar dos constrangimentos e condicionantes do género para, sem o rejeitar, «ceder lugar a uma harmoniosa conciliação entre a representação de um ideal monástico e prelatício e os sistemas de valor de duas épocas contíguas, a de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires e a de Fr. Luís de Sousa»[1063].

O modelo do «perfeito prelado» em sintonia com o espírito tridentino encontra uma «eficaz» aplicação na escrita da *Relação summaria da vida do ilustrissimo e reve-*

[1062] Entre uma vasta bibliografia, remetemos para: ROLO, 1964; José Adriano de Freitas CARVALHO – «Introdução» a *Frei Luís de Sousa. Páginas* Escolhidas, Textos Clássicos, XI, Lisboa, Editorial Verbo, 1970; *Bracara Augusta. Quarto Centenário da Morte do venerável D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Câmara Municipal de Braga, vol. XLII, nº 93 (106), 1990, especialmente: ROLO, Raul de Almeida (O.P.) – «A Teologia Portuguesa no século XVI – Contributo inovador de D. Frei Bartolomeu dos Mártires», pp. 31-50, e «Uma "Arte" de ser Santo (*Compendium Spiritualis Doctrinae*) de D. Frei Bartolomeu dos Mártires», pp. 133-155; CARVALHO, José Adriano de Freitas – «O Contexto da Espiritualidade Portuguesa no tempo de Fr. Bartolomeu dos Mártires, O.P. (1514-1590), pp. 101-131.

[1063] MACHADO, 1994: 671-684.

rendissimo senhor D. Teotónio de Bragança, arcebispo de Évora (Évora: por Francisco Simões, 1614), pelo P.e Nicolau Agostinho.

Desde logo, no «Prologo ao lector», o autor sublinha e insiste no caráter exemplar da figura de D. Teotónio de Bragança e, sobretudo, a dimensão edificante que esta comporta para todos os cristãos:

> *Moueome, & quasi obrigou a charidade, & zello de aproveitar a muitos com seu exemplo, alem de ser a isso stimulado per pessoas pias, & desejosas de não ficar sepultada, & esquecida a vida de hum Prelado tão Real no sangue, & tão honesto na pessoa, tão modesto na vida, tão solicito no governo de sua casa, tão cuidadoso no de sua igreja, tão esmoler aos pobres, tão hospedador de Estrangeiros, tão affauel, & humilde a virtuosos, tão magnanimo nas obras, tão inteiro na justiça, tão constante na jurisdição da igaeja, tão zeloso da Fee: quem em fim por sua conservação aventurou, & deu sua propria vida. Moueome (como digo) para que ella seja luz a Prelados da igreja, doctrina a Pays de famílias, & exemplo aos demais todos*[1064].

Depois de traçar a genealogia de D. Teotónio, realçando a sua ascendência nobre, Nicolau Agostinho relata-nos a concretização da vida religiosa do biografado. Deste modo, o autor conta-nos que D. Teotónio ingressou na Companhia de Jesus, onde «esteue alguns annos, dando tantas mostras de humildade, & obediencia, mortificando-se tanto, que espantaua a todos»[1065], tendo, posteriormente, estudado Artes e Teologia. É, aliás, muito curioso notar que, a partir do momento em que relata a ordenação de D. Teotónio como sacerdote, o biógrafo se esforce por focalizar e valorizar a ortodoxia do modelo religioso e pastoral espelhado por aquele prelado, inteiramente adequado aos cânones tridentinos:

> *Ordenouse Sacerdote, permanecendo neste estado, com muyto exemplo de castidade, & pureza della, & com menos renda do que a sua pessoa conuinha. Porque não tinha mais, que o Thezourado da igreja Collegiada da Villa de Bracellos, que rendia quatro centos Cruzados, & mil, & duzentos mais, que tinha de pensão em Castella, donde lhos auia dado el Rey Phelippe segundo, seu segundo primo, & hũa igreja nas Serras de Tralos montes, da apresentação do Duque seu Irmão: a qual seruio alguns annos, como proprio Cura, administrando os Sacramentos per si a seus fregueses, dando-lhe muita doctrina, & exemplo de grande Christandade, & viuendo naquela igreja em casas quasi palhiças, por não auer outras naquelas terras, como bom Pastor entre suas ouelhas*[1066].

[1064] AGOSTINHO, 1614: «Prologo ao lector». Pero Novais, censor do Conselho Geral da Inquisição, insiste também na sua «Licença», datada de 15 de Abril de 1614, no facto de ser esta «Vida» «plana, pia, exemplar a Prelados, & vtil pera se stampar».

[1065] AGOSTINHO, 1614: 11r.

[1066] AGOSTINHO, 1614: 11r.-11v.

Em 1578, D. Teotónio ocupará a sé episcopal de Évora, que estava vacante após a saída do cardeal D. Henrique, que havia sido obrigado a assumir as rédeas do governo do reino, na sequência do desaparecimento de D. Sebastião na batalha de Alcácer-Quibir. A partir daqui, a estrutura da obra obedecerá a um esquema que privilegiará a ação e as virtudes heróicas de D. Teotónio de Bragança, pretendendo, claramente, exaltar a figura do arcebispo exemplar, na linha das propostas tridentinas[1067], e onde, muito curiosamente, estão ausentes quaisquer referências a milagres ou prodígios obrados por intercessão deste prelado.

Deste modo, o biógrafo narra a «ordem que o arcebispo deu a sua casa», realçando que para

> *em tudo dar bom exemplo na eleição de seus criados, não aceitou algum por respeito humano, senão por informações de suas virtudes, calidades, & partes, & que não tivessem raça de Mouros, Christãos nouos, ou Mulatos & se depois de aceitados, achaua o contrario em algum, logo o despedia: de modo, que não ficasse afrontado, antes satisfeito de seu serviço: pello que teue sempre nelle pessoas de bom exemplo. E para se mostrar em tudo mais Bispo Regular, que Secular, ordenou, que todos os Officiaes de sua casa fossem pessoas Ecclesiasticas, ou de habito Ecclesiastico: de modo que ate os Pagẽes, & Moços da Capella andauão de comprido, & honestos, & estudauão todos na Vniuersidade, por não estarem ociosos, & se algum não estudaua, ocupauao de modo em casa, que não auia nella hora de tempo ociosa, nem mal gastada*[1068].

Conta-nos também Nicolau Agostinho que o arcebispo de Évora era

> *tão solicito de seus criados serem virtuosos, que mais entendia no bem, & saluação de suas almas, que no necessário do corpo, & temporal, de que tambem tinha cuidado lhe não faltasse nada. E se algum adoecia, o fazia curar com muito cuidado, mimo, & regalo, para o que tinha especial charidade, encomendandoo muito ao infirmeiro, que para isso tinha ordenado. Mandaua todos os dias à noite rezar as Ladainhas no seu Oratorio, a que os criados auião de estar todos presentes, & no cabo dellas lhes mandaua ensinar a doctrina Christãa, para que não ouuesse criado, nem escrauo, que a não soubesse (…). Cada anno visitaua sua casa secretamente, em forma de Visitação, para saber as faltas de seus criados, & de como viuião, & assi os teue sempre tão honestos, castos, & de taes costumes, que nunca derão escandalo algum, assi na cidade de Euora donde viuião, como em qualquer outra parte, que estivessem debaixo de sua obediencia, & seruiço*[1069].

[1067] Remetemos para ROLO, 1964: 341-357.
[1068] AGOSTINHO, 1614: 14r.
[1069] AGOSTINHO, 1614: 14v.-15r.

No que respeitava ao «trato de sua pessoa & casa», conta-nos o biógrafo «que mais parecia hum Prior de igreja de pouca renda, que de hum Prelado de vinte contos della»[1070], na medida em que

> *não auia em sua casa panos de Ràz, Brocado, nem Seda, nem Guademecins dourados, nem outras curiosidades de ostentação. E a huns Guademecins que lhe vierão de Castella vermelhos: trazendo, como se costuma, nas Sanefas dos cabos deles algũas Estampas de requebrados, as mandou mudar em rostos de Caueiras, que debaixo de humildade daũo graça: sò nas paredes, & portas de casa, vsaua de panos de Londres verdes sem guarnição algũa: as Cadeiras, Mesas, & Bofetes erão de pao de Nogueira chãas sem curiosidade algũa: o seruiço da Mesa o mais delle era Estanho fino: a cama ordinaria sem Seda, nem Colchas della: dormia em hum Estrado de madeira no chão, ou em hum Cathere de pao de Nogueira, que tambem lhe seruia nos caminhos, que fazia, tudo bem pobre, para seu estado: vestia ordinariamente Raxa preta, ou Baeta, & no campo Saragoça, ou Estamenha parda, mas tudo muito limpo, & bem feito por não parecer Hypocrita, de que foy sempre grande inimigo. (…) Não auia em sua casa Coxim, nem Almofada de Veludo de còres, nem Borcado: somente auia duas de Veludo preto para algum Hospede de respeito. (…) E posto que por respeito de sua Dignidade, teue sempre Estribeiro, pessoa nobre, a quem daua auentajado ordenado: todauia a Estrebaria era muy limitada em Mullas, & Ginetes (…). Tinha mais hũa Liteira forrada por dentro de pano Roxo, & de fora encerada, em que andaua na Visitação, & caminhos que fazia, de maneira, que em todo o seruiço de sua casa, & pessoa era honesto, & parco*[1071].

Com efeito, foram tão notáveis a modéstia e a humildade deste prelado

> *que em todas as partes era louuado seu exemplo. E assi aconteceo, que mostrando-se a sua Sanctidade o Papa Clemente octauo, em Roma, hũa peça de Mescla de còr alegre, & apraziuel para vestir de campo, gabandoa, dixe: não estivera daqui mal hum vestido ao Papa, mas que dixera sabendoo Dom Theotonio Arcebispo de Euora*[1072].

No «ornato de sua See» e no «governo de seu Arcebispado» foi D. Teotónio, de acordo com as palavras do seu biógrafo, «muito solicito, & zellador»[1073]: neste sentido,

> *a See, a quem amou como Esposa sua, desejou sempre ver bem ornada, & melhor seruida de seus ministros. E para estes desejos terem o efeito que desejaua, ordenou hum Concilio Diocesano: no qual reformou, & de nouo ordenou, como delle se ve, muitas cousas, todas para bom governo Spiritual, & Temporal de sua igreja, entre as quaes mandou com graues penas, & censuras, que nenhum Sacerdote acompanhasse ainda à igreja molher algũa por nobre, ou ilustre, que fosse. (…) Na Capella do Sanctissimo Sacramento de sua*

[1070] AGOSTINHO, 1614: 15v.
[1071] AGOSTINHO, 1614: 15v.-17r.
[1072] AGOSTINHO, 1614: 17r.
[1073] AGOSTINHO, 1614: 17r.

> *See, se costumauão assentar muitas pessoas em Cadeiras, & sem ellas, & molheres algũas em Alcatifas, o que era desacato do tal lugar pello Senhor, que nelle assiste, não podendo elle sofrer esta irreuerencia, mandou com pena de excomunhão, & dinheiro, que nenhũa pessoa de qualquer estado, que fosse se assentasse na dita Capella, nem ainda confessor para confessar, tirando o Padre Cura. (…) Entre muitas peças de Prata, que mandou fazer, he hũa Alampada de inuenção noua, tão grande, que de alto tem mais de dez palmos, & de roda sete, & meyo, ate oito: a qual de Prata, & feitio custou mais de seis mil Cruzados: & assi parece sera das mayores, & mais lustrosa, que auerà na Europa. Fez mais duas Tocheiras tão grandes, que de Prata, & feitio passa cada hũa de trezentos mil reis. Deu mais hũa imagem de Sam Sebastião de Prata, que tem dous palmos, & meyo de comprido, encostado a hũa Palmeira tambem de Prata. (…) Mas sobre tudo: ornou esta igreja Spiritual, & Temporalmente com a insigne Reliquia de Sam Mancio, primeiro Prelado della: que no anno de mil, & quinhentos, & nouenta, & dous, trouxe em pessoa de Castella, auendo muyto tempo que andaua em requerimentos para à auer, como ouue com ò fauor del Rey Dom Phelippe segundo de Hespanha*[1074].

Zeloso do governo e da reforma do seu arcebispado, «de modo, que Deos fosse seruido, & os subditos consolados, & viuessem como Catholicos Christãos, & que não ouuesse nellas pecados publicos, ou escandalosos: nem ainda secretos»[1075], D. Teotónio

> *se desuelaua escrevendo muitas cartas Pastoraes aos Priores, Rectores, Vigairos, & Curas de suas igrejas, auisandoos de como se auião de auer com seus Freguezes, pedindo-lhes juntamente relação do que se passaua entre eles. E para effeito deste bom governo, desejou ter sempre bons Letrados em sua Relação, & alem dos que achou nella, quando veyo ao Arcebispado: de que se seruio, mandou por vezes à Vniuersidade de Coimbra buscar Letrados dos mais doctos, & melhores partes, assi em sangue, como virtude*[1076].

Na linha das diretrizes tridentinas, como acentuou José Pedro Paiva[1077], a visita pastoral foi também um dos instrumentos utilizados por D. Teotónio de Bragança não apenas para controlar administrativa e jurisdicionalmente o território do seu arcebispado, mas também manter uma vigilância sobre o comportamento do clero e das populações, inscrita no processo da ofensiva contrarreformista[1078]. Neste sentido, este prelado

---

1074 AGOSTINHO, 1614: 17r.-21r.

1075 AGOSTINHO, 1614: 22v.

1076 AGOSTINHO, 1614: 22v.-23r. Cf. PALOMO, 1995: 587-624.

1077 PAIVA, 2011.

1078 Sobre a importância da visita pastoral nesta época, veja-se: TURCHINI, 1996: 335-382; NUBOLA, 1996: 383-413; PAIVA, 2002: 159-175.

> *visitou, e chrismou pessoalmente todo seu Arcebispado, & a mayor parte delle por vezes, tirando o campo de Ourique (…). A elle foy no fim do anno de mil, & quinhentos, & oytenta, & tres, & andou parte do anno de oytenta, & quatro: onde gastou perto de cinco meses. Visitou, & Chrismou todo esse campo: posto que terra aspera, & a mais remota de todo o Arcebispado. (…) E assi chegou nesta jornada a visitar Freguezias postas em lugares tão asperos, que não tinhão Visitadores alguns chegado a ellas: o que sabendo elle em pessoa as Visitou, & Chrismou, ainda que com trabalho seu, & dos que o acompanhauão, os Freguezes das quaes se espantauão de tanto amor, & charidade de Prelado, & lhe beijauão a mão por tanta hõra, & merce. E assi não faltaua homem, nem molher, nem moço de idade, que não se achasse presente nas igrejas ao ver, & receber sua bênção. (…) Nenhũa igreja, ou Mosteiro, ou Hermida de todo o Arcebispado ficou onde não dixesse Missa em cada hũa*[1079].

Nicolau Agostinho conta-nos também que D. Teotónio

> *em dar ordens, e ordenar Clerigos em seu Arcebispado, foy muyto advertido, & acautellado, porque nunca ordenou pessoa, que não fosse sufficiente, & approuada pelos examinadores Synodaes, & de cuja vida, & costumes tiuesse muyto particular informação. E tinha muito cuidado em não ordenar quem não fosse de todo limpo da nação de Christãos nouos, ou Mouriscos: no que sempre teue muito cuidado de inquirir*[1080].

Mas a atividade reformadora e pastoral de D. Teotónio não se ficou por aqui. Com efeito, como nos relata o seu biógrafo, o arcebispo eborense reformou mosteiros de religiosas de sua obediência, a saber, o mosteiro de Santa Mónica de Évora, da Ordem de Santo Agostinho, o mosteiro de Nossa Senhora do Castelo da vila de Moura, da Ordem de São Domingos, e o mosteiro de Jesus de Viana do Alentejo, da Ordem de São Jerónimo[1081], instituiu os mosteiros do Salvador de Évora e de Nossa Senhora da Graça do Torrão[1082], terminou a construção do mosteiro de Santo António, da província da Piedade, «extra muros desta cidade de Euora, que o Cardeal el Rey Dom Henrique, sendo Prelado tinha começado»[1083], «mercou os aposentos junto de nossa Senhora dos Remedios, que auia sido Hospital dos enfermos de males contagiosos, que deu aos Padres Carmelitas descalços»[1084], «ordenou, criou, & fez nouamente o Hospital, & Hospedaria dos pobres da invocação da Piedade, & instituyo a irmandade delle»[1085],

---

[1079] AGOSTINHO, 1614: 25v.-26v.

[1080] AGOSTINHO, 1614: 27v.-28r. Conta-nos também o biógrafo que «as igrejas, & Beneficios Curados, & que tinhão obrigação de almas, não deu algũas, senão per concurso, & exame Synodal, guardando inteiramente o que o Concilio Tridentino nella dispoem (…)» (AGOSTINHO, 1614: 30r.).

[1081] AGOSTINHO, 1614: 37r.-41r.

[1082] AGOSTINHO, 1614: 41v.-47r.

[1083] AGOSTINHO, 1614: 65r.

[1084] AGOSTINHO, 1614: 65r.

[1085] AGOSTINHO, 1614: 65v.

para além do hospital que tinha em sua casa[1086], fundou uma casa de recolhimento para donzelas orfãs[1087] e «conforme ao Concilio, o Seminario de Sam Mancio, onde se crião Collegiaes para Clerigos, para sustentação do qual fez contribuir todos os Beneficiados do Arcebispado contribuindo cada hum conforme a suas rendas, a dous por cento»[1088] e trouxe a Ordem da Cartuxa para o reino português[1089].

É claro que em um texto como esta «Vida», de recorte claramente hagiográfico, o biógrafo não poderia deixar de exaltar as heróicas virtudes deste ilustre prelado, nomeadamente a sua caridade[1090] e a sua humildade[1091], contribuindo, assim, para completar a construção da sua imagem exemplar.

A *Vita Gondisalvi Pinarii Episcopi Visensis*, escrita por Diogo Mendes de Vasconcelos, sobrinho do biografado, e editada, pela primeira vez, em 1591 (Eborae: apud Martinum Burgensem)[1092], apresenta também uma imagem de D. Gonçalo Pinheiro enquanto um «bispo-modelo» na linha das diretrizes tridentinas. Deste modo, o biógrafo, para além de exaltar a vasta lição que o bispo de Viseu tinha da Astronomia, da Geometria e das línguas grega e hebraica, sublinha o seu zelo pastoral e a sua

---

[1086] Conta-nos o biógrafo que «cada Anno duas vezes mandaua curar os enfermos de boubas, para o que tinha casa particular com pessoa que os curaua, gastando com elles todo o necessario de seus alimentos, Medico, Sirurgião, Barbeiro, & Botica» (cf. AGOSTINHO, 1614: 66v.).

[1087] AGOSTINHO, 1614: 67r.

[1088] AGOSTINHO, 1614: 67r.-67v.

[1089] AGOSTINHO, 1614: 68r. Este autor recorda também que, em 1598, D. Teotónio de Bragança deslocou-se a Valladolid, para, junto de Filipe III, rogar que não fosse concedido um perdão geral aos judeus (AGOSTINHO, 1614: 72v.-76r.).

[1090] Segundo o seu biógrafo, «entre as grandes virtudes, que neste Principe mais resplandecerão, herdada tambem de seus Pays, & Auòs, foy a da charidade. Porque parece, quanto ajuntaua, & desejaua ter, tudo era para gastar em obras pias, imitando nisto aos Prelados da Primitiua igreja» (AGOSTINHO, 1614: 47v.); na cidade de Évora, durante o seu arcebispado, «continuou sempre em dar esmolas: as quais fazia publicas, & secretas & algũas dellas muito grandes: A Mosteiros de Religiosos, & Religiosas as fazia todas as vezes que lhas pedião muito liberalmente» (AGOSTINHO, 1614: 51r.) e «trazia sempre consigo hũa Bolsa com vinténs, de que daua esmolla aos pobres andantes, & sò este dinheiro via de suas rendas, por que o demais nenhum tomaua na mão, nem tomou, nem enthezourou» (AGOSTINHO, 1614: 54r.); além disto, «era muito de ver os mininos da cidade, que erão muitos, juntos à sua porta, cada hum com sua tigela, esperando sua ração de Fauas & fatia de Pão, que alli se lhe daua, com que comião, & passavam contentes» (AGOSTINHO, 1614: 53v.).

[1091] Conta-nos o biógrafo que D. Teotónio de Bragança, «ordinariamente, estando em Valuerde, ou em Sancto Antonio, Mosteiros dos descalços da Prouincia da Piedade, junto desta cidade [de Évora], comia com elles no Refeitorio a seu modo, sem toalhas, & com elles juntamente hia dar graças à igreja. Na cozinha, lauaua com elles muitas vezes a louça, & algũas vezes os pees a elles»(AGOSTINHO, 1614: 57r.) e que «ajudaua a cozer os habitos de burel aos mesmos Padres, & em todas as cousas de humildade se exercitaua com elles, & em todo o acto della em que podia mostrar esta virtude, se prezaua de amostrar: como foi tambem no tempo da Peste ajudar em sua casa a cozer as Mantas, & Enxergões, & fazer fios para os doentes da casa da saude» (AGOSTINHO, 1614: 57v.).

[1092] Reeditada em Romae: apud Bernardum Bassam, 1597, e Francof.: apud Claudium Marnium, 1608.

ação reformadora, nomeadamente a elaboração das novas *Constituições do bispado de Viseu* (Coimbra: por João Álvares, 1556), que foram impressas por sua ordem e a restauração do convento de São Francisco de Orgens.

Neste contexto tão propício à difusão do modelo do «perfeito bispo», em sintonia com as novas exigências pastorais e religiosas da época, não deixa de ser muito significativo encontrarmos a aplicação deste paradigma à escrita de «Vidas» de prelados que viveram e desenvolveram a sua acção antes da promulgação dos decretos tridentinos: é o caso do *Sumario de la vida del primer arzobispo de Granada don fray Hernando de Talavera* (Évora: por André de Burgos, 1557) e do *Epítome da vida apostólica e milagres de S. Tomás de Vila Nova, com um epítome dos religiosos que nas províncias de Portugal e Castela tiveram nome* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1629), traduzido por Fr. Duarte Pacheco (O.E.S.A). De facto, nas suas «Vidas», D. Hernando de Talavera (†1507) e São Tomás de Villanova (†1555)[1093] são apresentados como dois prelados exemplares, na medida em que unem as suas preocupações pastorais e reformadoras, sobretudo pelo que diz respeito à formação do clero, à correção de vícios e abusos não só por parte de eclesiásticos, como também dos fiéis, ao seu programa pessoal de ascese e devoção, solidificado pela prática das virtudes teologais e cardeais.

Por sua vez, a *Vida del Ilustrissimo, y Reverendissimo Señor D. Toribio Affonso Mogrevejo Arcebispo dela Ciudad delos Reyes Lima* (Madrid, 1654), escrita por António de Leão Pinello, e o *Epitome dela vida, y muerte de D. Fernando Arias Ugarte, electo Obispo de Panamá*, da autoria de Diogo de Leão Pinello, e incluído na *Vida del Ilustrissimo Doctor D. Fernando Arias Ugarte, Auditor General, que fue dela guerra de Aragon, Oydor delas Chancillarias de Panamà, Plata, Lima: Corregidor do Potosi, Governador de Guancavelia, Visitador del Tribunal dela Santa Cruzada, electo Obispo de Panamà, Obispo de Quito, Arçobispo dela Plata, Arcebispo que murió dela insigne Metropoli delos Reys* (Lima: por Pedro de Cabrera, 1633), de Diogo Lopes de Lisboa Leão, difundem o modelo do «bispo evangelizador», na medida em que valorizam, sobretudo, o seu papel missionário e aculturador entre os índios daquele território da América espanhola.

O modelo do «bispo doutor» encontra, por sua vez, eco nas várias «Vidas» de Santo Agostinho que vão sendo publicadas ao longo dos séculos XVII e XVIII[1094], as quais refletem o prestígio e a perenidade deste modelo dos primeiros séculos do cristianismo. Este interesse prender-se-á também com o facto de, como acentuou

---

[1093] Sobre a figura de São Tomás de Villanova, canonizado em 1658, veja-se: LLIN CHÁFER, 1996; FERNÁNDEZ DE SEVILLA, 2006: 251-284.

[1094] ANJOS, 1612; MELO, (1ª Parte), 1648 e 1688; MELO, (2ª Parte), 1649 e 1688; TOLENTINO, 1729; GLÓRIA, 1744.

Marc Fumaroli, na segunda metade do século XVI, a reforma da eloquência sagrada ter potenciado o estudo das fontes cristãs, nomeadamente a Sagrada Escritura e a patrística grega e latina, e, muito especialmente, o *De doctrina Christiana*, de Santo Agostinho[1095].

Entre as várias e diversas «Vidas» que divulgam paradigmas de bispos, dever-se-á referir também a tradução de latim para português da *Historea da vida e martyrio de Santo Thomas Arcebispo, senhor de Cantuaria* (Coimbra: por João Álvares, 1554), feita por Diogo Afonso, que apresenta ao leitor o caso de um exemplar arcebispo, martirizado por ordem de Henrique II de Inglaterra[1096]. Notemos que esta obra foi editada em 1553, que constituiu, de facto, um ano importantíssimo na história religiosa católica de Inglaterra, na medida em que, neste ano, Maria Tudor sobe ao trono e reinstaura o catolicismo neste reino, após a rutura de seu pai, Henrique VIII, com Roma. Neste sentido, talvez mais que a divulgação de um modelo, esta tradução e a sua consequente edição parecem prender-se, sobretudo, com o interesse português pela Igreja inglesa, o qual continuará a ser alimentado, nas décadas seguintes, através da edição de obras como a *Hystoria ecclesiastica del scisma del Reyno de Inglaterra* (Lisboa: por António Álvares, 1558)[1097] e a *Segunda parte de la historia ecclesiastica del scisma de Inglaterra* (Lisboa: por António Álvares, 1594), compostas pelo P.e Pedro de Ribadeneira (S.J.), e a *Historia de lo sucedido en Escocia e Inglaterra, en quarenta y quatro anos que vivio Maria Estuarda* (Lisboa: por Manuel de Lyra, 1590), escrita por António de Herrera.

Por tudo isto, a evolução sofrida pela tipologia episcopal «verso il suo adeguamento ai moduli moraleggianti (secondo l'elenco delle virtù morali, cardinali e teologali) corrisponde allo sviluppo della stessa ecclesiologia e all'accentuarsi di un "tipo" di vescovo: più "uomo di Chiesa" che testimone dell'Assoluto, a cui lo predestinava la sua dignità di successore degli apostoli»[1098].

1.3. O sacerdote

Como afirma André Vauchez, face à crise que atingiu o modelo episcopal, no século XIII, começam a surgir, no Ocidente, novos tipos de santidade eclesiástica: o santo sacerdote e o santo papa[1099]. Todavia, as personagens que se enquadravam

---

[1095] FUMAROLI, 1980.

[1096] Veja-se, a propósito, AUBÉ, 1988. O relato da vida e martírio de São Tomás Becket fazia já parte da *Legenda Aurea*.

[1097] A obra teve mais duas reedições: Lisboa: por Antonio Alvares, 1588; Lisboa: por Manuel de Lyra, 1589.

[1098] GRÉGOIRE, 1996: 270.

[1099] VAUCHEZ, 1988: 358.

nestas categorias não constituíam um conjunto muito numeroso, nem ao nível do culto local nem ao nível de culto oficializado[1100]. De acordo com o mesmo autor, este facto afigura-se particularmente sugestivo no caso da figura do sacerdote, na medida em que, até ao século XIII, o clero paroquial não gozava de prestígio algum: esta moldura poderá ser comprovada por toda uma literatura satírica, de origem leiga, que denunciava os vícios dos curas e que «ridicularizava» o sacerdote[1101]. No entanto, os textos de origem eclesiástica também não valorizavam a figura do pároco: como afirma André Vauchez, «les statuts synodaux témoignent d'un grande méfiance vis-à-vis des desservants et les visites pastorales antérieures à 1300 qui ont été conservées montrent les efforts souvent infructueux des prélats pour obtenir d'eux l'observation des normes conciliaires en matière de chasteté, et un minimum de dignité dans l'exercice de leurs fonctions liturgiques et sacramentelles»[1102]. Deste modo, nada apontava para que uma reputação de santidade pudesse ser reconhecida aos sacerdotes. Todavia, como sublinhou André Vauchez, no estudo que continuamos a seguir, a partir da segunda metade do século do século XIII, começaram a surgir, em regiões como o oeste francês ou a Toscana, cultos locais a párocos, o que parece já refletir uma mudança de atitude, por parte dos fiéis, em relação ao estado sacerdotal[1103]. De acordo com André Vauchez, tendo em conta os vários testemunhos respeitantes a estes «santos» sacerdotes, poder-se-á traçar uma dupla imagem: com efeito, «par leurs origines sociales et surtout par leur culture, ce sont des personnages atypiques». Mas é, principalmente, a sua vida austera e ascética, unida à prática da humildade e da pobreza, que permite que os seus contemporâneos os percecionem como personagens excecionais. Como salientou André Vauchez, porque mais próximos do povo e menos absorvidos pelos cargos governamentais ou administrativos que os bispos, os sacerdotes «se trouvaient en principe bien placés, aux derniers siècles du Moyen Age, pour accéder à leur tour aux honneurs du culte public»[1104]. Mas, como sublinhou o mesmo autor, cujo estudo seguimos, o reduzido número de sacerdotes cuja santidade foi oficialmente reconhecida pelo papado traduz, de facto, a permanência de certos obstáculos, que continuavam a impedir o sucesso e a difusão deste modelo[1105].

[1100] VAUCHEZ, 1988: 358. Para este autor, «il est cependant intéressant de constater qu'à côté de l'évêque diocésain qui avait jusque là monopolisé l'attention, d'autres formes de vie sacerdotale ont obtenu l'adhésion des fidèles aux derniers siècles du Moyen Age» (VAUCHEZ, 1988: 358).

[1101] VAUCHEZ, 1988: 358.

[1102] VAUCHEZ, 1988: 358-359.

[1103] VAUCHEZ, 1988: 359-361.

[1104] VAUCHEZ, 1988: 363.

[1105] VAUCHEZ, 1988: 363.

Ao longo dos últimos séculos da Idade Média e da primeira metade do século XVI, não deixaram de se continuar a fazer ouvir vozes críticas, relativamente a certos abusos, desvios e à ignorância do clero secular, completamente distante do seu múnus pastoral e evangélico. Contudo, só depois de Trento foi possível realizar-se uma verdadeira reforma do clero secular, não só ao nível da sua formação, através da criação de seminários, cursos de Escritura Sagrada e Casos de Consciência, como também ao nível da obrigação de residência e da renúncia a benefícios incompatíveis com a sua função, e da tónica colocada na importância do catecismo, do breviário e do missal, na medida em que estes instrumentos eram indispensáveis para que os párocos cumprissem eficazmente o seu múnus evangelizador e pastoral.

De acordo com Jean-Pierre Massaut, as obras do teólogo belga Josse Clichtove, (†1543) sobretudo[1106] o *Elucidatorium ecclesiasticum* (Paris, 1516) e o *De vita et moribus sacerdotum* (Paris, 1519) na medida em que fazem da liturgia o centro nevrálgico do múnus do sacerdote, aproximando-o do modelo de vida monástico, permitiram requacionar este modelo[1107].

Como notou Federico Palomo, «a figura dos clérigos que estavam à frente das estruturas paroquiais tornou-se também um objectivo preferencial da acção desenvolvida pela Igreja pós-tridentina, que visava assim a transformação deste corpo de agentes eclesiásticos, mais directamente envolvido no quotidiano religioso dos fiéis»[1108]. Tentando dar uma resposta às críticas que, desde a Idade Média, vinham chamando a atenção para «o estado de ignorância dos elementos do clero secular, a sua ausência das igrejas de que eram beneficiados, a desatenção das respectivas obrigações, bem como as suas carências morais, foi surgindo, em meados do século XVI, uma considerável produção literária e legislativa que estabeleceu os traços essenciais dessa transformação»: deste modo, através de textos de tipologia diversa, tais como tratados, cartas pastorais, constituições diocesanas, decretos sinodais, foi-se desenhando um modelo ideal para os párocos[1109].

Na realidade, como salientou Federico Palomo, os modelos de pároco «apontaram para a «dessocialização» destes agentes»: deste modo, «além dos aspectos que diziam respeito ao decoro, moralidade nos costumes e exemplaridade de vida, os esforços desenvolvidos contribuíram decisivamente para o que se tem identificado como um processo de "profissionalização" dos párocos», que foi já realçado por Angelo Turchini[1110]. Neste sentido, a formação dos sacerdotes e a delimitação das suas funções

---

[1106] MASSAUT, tomo II, 1968.

[1107] MASSAUT, tomo II, 1968.

[1108] PALOMO, 2006: 40.

[1109] PALOMO, 2006: 40. Para o caso português, lembremos, a título de exemplo: ABREU, 1659b; CAMELO, 1675.

[1110] PALOMO, 2006: 40; TURCHINI, 1994: 225-256.

pastorais e litúrgicas passaram por um processo de redefinição, ainda que, na prática, esta «reforma» não tivesse alcançado resultados surpreendentes, na medida em que «apenas visavam algum conhecimento do latim e o domínio da liturgia eclesiástica, bem como noções suficientes para a doutrinação das populações e para uma administração correcta dos sacramentos, nomeadamente a confisão»[1111].

E é, precisamente, nos tempos pós-Trento que assistimos a uma revalorização da figura do sacerdote «santo» e ideal, harmonizada com as novas circunstâncias espirituais e pastorais da época. E esta valorização do estado eclesiástico secular fez-se sentir muito significativamente na «Vida» do sacerdote Bartolomeu da Costa (†1608), escrita por António Carvalho de Parada e editada em 1611[1112]. Mas, a este propósito, valerá a pena lembrar que este foi o caso que mereceu o maior elogio por parte de Jorge Cardoso, logo na abertura do tomo I do seu *Agiologio Lusitano*, na dedicatória «Aos Gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, Patronos de Lisboa, e a seu illustre Cabido da Sé de Lisboa»:

> *em nossos dias o veneravel Thesoureiro mòr Bartholomeu da Costa, insigne esmoler, não inferior nesta virtude aos Sanctos, que celebra a antiguidade, que agorentando o estado, que pedia sua dignidade, despendia todas suas rendas com pobres, cuja exemplar vida anda nas mãos de todos*[1113].

Esta obra de António Carvalho de Parada merece a nossa atenção por vários motivos: por um lado, pelo facto de oferecer ao leitor uma «Vida» exemplar e edificante de um sacerdote, o que não era uma prática muito comum no contexto português da época, e, por outro, pela sua estrutura dialógica que, no quadro da escrita de «Vidas», constitui, de facto, um caso raríssimo.

Depois de conceder uma atenção «anormal», no género, às qualidades e a aspetos concretos da vida moral e espiritual dos pais de Bartolomeu da Costa, nomeadamente da mãe, Catarina da Costa (†1593)[1114], António Carvalho de Parada, pela boca do

---

[1111] PALOMO, 2006: 40. Veja-se também: PAIVA, 2000: 201-237; OLIVAL & MONTEIRO, 2003: 1213-1239.

[1112] Veja-se MENDES, 2013b: 247-267.

[1113] CARDOSO, 1652: «Dedicatória».

[1114] António Carvalho de Parada dedica todo o «Dialogo quarto» à figura de Catarina da Costa, filha de Gaspar da Costa, deão da sé do Porto, e neta de Margarida Vaz da Costa, irmã esta do cardeal D. Jorge da Costa e de D. Martinho da Costa, arcebispo de Lisboa: nele nos conta que a sua ocupação, tanto no estado de casada como no de viúva, «era doctrinar sua casa com seus cõselhos, sustentar os pobres com seus bẽs; & no mais tẽpo conversar no ceo com sua oração, a que por estremo era dada» (PARADA, 1611: 25v.); era «esta sancta viuua muito deuota do sanctissimo Sacramẽto, & costumaua todos os annos no dia de corpo de Deos concertar, & alimpar a casa armãdoa o melhor que podia; esmerandose com mais cuidado no concerto & limpeza de sua alma, em que auia de agazalhar o Rey dos Ceos» (PARADA, 1611: 30r.); «duas cousas se contaõ, que aconteceraõ em sua morte, dignas de espanto; & posto que na villa de Castello branco se affirmaõ por verdadeiras entre todos os d'aquelle

interlocutor «Ermitão», remonta à fase da infância e da puerícia do biografado[1115], exaltando o seu comportamento moral e espiritual e sublinhado os sinais de eleição divina. Conta-nos também que Bartolomeu da Costa, no tempo em que foi estudante na Universidade de Coimbra, era, praticamente, um desconhecido entre os seus colegas de estudo, «porque fazia hũa vida tão recolhida, & precatada, que poucas pessoas sabião delle, principalmẽte os primeiros annos. No fim dos quais jà falauão em sua virtude, notando o seu modo de viuer mais angelico, que humano»[1116]. Ainda durante os seus tempos de estudante em Coimbra, Bartolomeu da Costa «se deliberou em seguir o estado Ecclesiastico com cõsentimẽto de seus pays, que aindaque não tinhão outro filho, em que pudessem fundar a cõseruação de sua casa: erão mayores as esperanças do fruito que de tantas virtudes esperauão, consentindolhe estado, em que se pudessem augmentar, que as que vião na perpetuidade da sua geraçam»[1117]. Já na

> *vida de Clerigo; na qual tambem via mais ocasiões de exercitar as obras de charidade que costumaua: foy nellas continuando com tanto feruor todo o tempo que esteue em Coimbra que não bastaua o segredo com que as fazia pera deixar de se divulgar sua grande virtude; sendo entre os mais estudantes tão venerado, que mais o tinhão por santo, que por virtuoso. Fez os seus autos, em que mostrou quão bem empregaua o tempo; postoque não quis receber grão de Doutor pela profunda humildade que tinha, cuidando de si hũa ignorância incapaz de grao algum*[1118].

Tendo em vista a construção de um retrato exemplar, o biógrafo valoriza claramente e insiste nas práticas espirituais e devotas de Bartolomeu da Costa:

---

tempo: naõ bastara isto pera eu lhe dar credito, nem pera volas contar, porque pera afirmar por certas obras miraculosas, requerem maior proua. O que me obriga diz ellas, he, serem contadas pello mesmo Thesoureiro mór, como testemunha de vista, & a meu ver, não pode auer proua mais qualificada, nem menos suspeita; porque cõ igual amor trataua as cousas dos estranhos, & as suas; naõ lhe dando mais ventagem, que a que a verdade lhe daua: antes me atreuerei afirmar, que as suas tinhaõ peor lugar, em sua affeiçaõ: o que desta deuota viuua contaõ, he, que depois que se começou achar mal, ate o ponto que expirou, esteue sobre o telhado de sua casa hũa pomba muy alua sem se apartar delle, senão depois que nosso Senhor a leuou pera si, & posto que isto pudesse ser a caso, não deixa de ser cousa notauel, quando tem precedido hũa vida cheia de tantas virtudes; & quando se seguia hũa cousa tão miraculosa, que naturalmente senão podia fazer, & foy que tendo o Thesoureiro mor junto muita cera amarela pera o enterramento de sua mãy, quando foram pera a dar aos sacerdotes, a acharam toda branca & fina, cousa de grandissimo espanto aos que antes tinhaõ visto a cera amarela; principalmente o Thesoureiro mor, que a comprou; se elle isto não contara, não me atreuera dizelo: pois he hũa cousa tão rara, que sem mais proua, basta pera reputação da sanctidade desta nobre viuua» (PARADA, 1611: 30v.-31r.). Desta matrona viúva faz memória, a 19 de Junho, letra e), CARDOSO, 1666: 745-746.

[1115] Remetemos para o capítulo «A infância e a adolescência dos "santos"».

[1116] PARADA, 1611: 40v.

[1117] PARADA, 1611: 43v.

[1118] PARADA, 1611: 46r.

Começaua em chegando a casa rezar nouamente o officio diuino, quasi sempre de joelhos, com tanta pausa, & deuação, que nenhum tempo lhe ficaua, depois que pela manhã acabaua na Sé ate que a tarde tornaua, mais que hum breue espaço em que comia (…). Diante do qual punha os olhos no Ceo, agradecendo a Deos, como beneficio muito grande aquella pequena sustẽtação; gastando mais tempo em a agradecer, que em comer. (…) Depois de comer tornaua a continuar com a reza pello breuiario, ou pelas contas; porque tinha por grande mal esperdicar o tempo (…). Seguiase a este exercicio tornar a Sé às vesporas, no fim das quaes algũas vezes hia ao Collegio de santo Antão da Companhia de Iesu confessarse; mas o ordinario era recolherse em casa, & occuparse no seruiço dos pobres; principalmente no inuerno, quando elles mais necessidade tem deste gasalhado. Tinha determinado certa hora pera exame da cõsciencia; a qual gastaua com hum liuro, em que tinha escrito todas as imprefeições de sua vida: à vista das quaes choraua muitas lagrimas, pedindo a Deos perdão dellas. Este liuro entregou ao seu confessor estando pera morrer, peraque o queimasse. Deitauase tarde, dormindo somẽte o que bastaua pera não cair em infirmidade (…). Nestes exercicios continuou vinte, & tres annos, que foy o tempo que seruio a Sé (…) com tanto feruor, que tendo cem dias cada anno para descançar do seruiço da Igreja, nenhum dia tomaua em todo elle, tendo por mayor descanço, seruir a hum Senhor, que tãto à sua custa lhe ganhou o repouso eterno. Neste tempo ordenou hum hospital em hũas casas, que tinha de seu património na Villa de Castelo Branco, o qual hya dotando de algum juro, que podia cõprar, sem fazer falta aos pobres, posto que tudo era para elles[1119].

A «Vida» do P^e^. Bartolomeu da Costa não se afasta, nos seus contornos mais imediatos, dos tópicos gerais que ditaram a valorização da «santidade» dos «ilustres varões» daqueles tempos, como o poderá mostrar a exaltação das suas virtudes[1120] – a pobreza[1121],

[1119] PARADA, 1611: 49v.-51r.

[1120] Conta-nos o biógrafo que Bartolomeu da Costa «em todo genero de virtudes era tão stremado, que compungia, a inda aquelles, que menos faltas sentiam em sy» (PARADA, 1611: 51r.).

[1121] De acordo com PARADA, 1611: 54r.-54v. «foy tanto mayor a pobreza de spirito, que não sò desbaratou tudo o que tinha, distribuindoo pelos pobres; mas ainda lhe ficou o spirito desejoso de dar mais, & desprezar mais. Tinha quatro mil cruzados de renda, de que se seruia tam pouco, que o vestido não sò era honesto, & de pouco custo, mas ainda de muita dura, o comer tam limitado, que não gastaua consigo mais que com qualquer pobre. Andaua a pè sò, & algũas vezes cõ hum moço somente, que não duuido o escusára, se o tiuera pera se seruir delle. Mas ajudauao a seruir, & agasalhar os pobres, & ajudaualhe à Missa; cousas precisas, a que elle só não podia acudir. Chegou este desprezo de si mesmo a tanto, que hauia quem se escãdalizasse, de ver quão mal se trataua; dando por razão de escandalo a dignidade, que tinha, parecendo-lhe, que se autorizaua mais com boa mula, & criados, que com o desprezo delles»; «E era esta virtude tam antiga nelle que mandando-lhe seu irmão Sebastião da Costa, Thesoureiro mòr, antecessor seu a Coimbra, onde estaua studando, dinheiro pera receber o grao de Doctor, lho tornou a mãdar, dando-lhe por resposta que milhor empregado era nos pobres, o que podia gastar naquela honra. Com a mesma diligencia distribuio tudo, o que herdou do mesmo Sebastião da Costa, seu irmão, que erão muytas peças de prata, & outros moueis ricos, que lhe seruirão, de os dar aos pobres, ou o preço delles, tẽdo por mal empregado, tudo o que com elles não gastaua, â vista de tam abundante ganho» (PARADA, 1611: 58r.-58v).

a castidade[1122], a humildade[1123], o desprezo do mundo – aspetos estes que se apresentam fundamentais para o enquadramento deste texto no âmbito das obras hagiográficas suas contemporâneas, assim como para a perceção dos contornos do conceito de «santidade» da época.

Um outro exemplo de «perfeito sacerdote» adaptado aos tempos pós-Trento é-nos veiculado pelo *Tratado do nacimento, vida e morte do Doutor João Pissarro, prior da igreja paroquial de S. Nicolau da corte e cidade de Lisboa* (Lisboa: por Miguel Rodrigues, 1741), de Fr. António de São Bernardino (O.F.M.). Nascido em Castela, João Pissarro era filho de Cristóvão Nunes Pissarro, lavrador, e de sua mulher, Águeda Gonçalves[1124]. Na infância, no mosteiro de Guadalupe, aprendeu a «Arte de Canto de Orgão», alcançando tão grande fama, enquanto executante, que, rapidamente, ficou a ser conhecido no reino português: deste modo, D. Teodósio, VII duque de Bragança, trouxe-o para Vila Viçosa, para aquele servir na sua capela e casa, «onde, continuando o exercicio da Musica, se fez com vantagem melhor Cantor, do que vinha, e Musico de grande fama alcançada com a limpeza de voz, com a disposição da garganta, e com a destreza de sciencia»[1125].

Após a aclamação de D. João IV, veio para Lisboa e, neste período da sua juventude, à semelhança de tantos jovens do seu tempo,

> *deliberou passar ás partes da India, e passar a pregar a Fé; e padecer por ella martyrio, se Deos nosso Senhor fosse servido fazerlhe esta merce. Na ocasião de partir as naos para*

[1122] PARADA, 1611: 69v.-74v.

[1123] Conta-nos o biógrafo que «todas as virtudes do Thesoureiro mór erão della taõ acõpanhadas, que esta era a que nelle mais se enxergaua; porque todas as outras escondia da vista dos homens; só esta não he possiuel poderse escõder. Todos o tinhão por humilde, só elle se não tinha por tal. (…) Nas poucas palauras que o Thesoureiro mòr falaua, se enxergaua hũa modestia fóra do costume dos homens: o seu rosto era hum retrato de humildade, & penitencia, que compungia, & edificaua quem o via. (…) O seu vestido era de baeta: & hum de pano, que algũas vezes trazia, lhe ficou de seu irmão, & antecessor seu. De suas portas adentro era taõ humilde, que comendo sempre mal, & fora d'horas, nunca se descontentou do comer ser tarde, frio, ou mal temperado: o que não deixa de ser proua de sua grãde humildade, pois em tantos annos se não achou nella gosto particular, dando tantas graças a Deos pello que achaua com sabor, como pello que achaua sem elle. O que mais era pera notar nelle, o segredo cõ que fazia as obras de virtude, porque dando quanto tinha aos pobres, & fazendo esmolas muito grossas, era com tanta cautela, que a primeira cousa que encomendaua, era o segredo» (PARADA, 1611: 76r.-76v.); «Quem via o Thesoureiro mór tratarse pobremente, falar com mais afabilidade aos mais humildes, & miseraueis: se o conhecia, scandalizauasse; porque eraõ as esmolas que fazia, tão secretas, que poucos sabiaõ em que gastaua toda sua renda: os que o não conheciam, desprezauãoo; porque he costume antigo do mundo, respeitar somente os favorecidos da fortuna. Onde achaua necessidade que remedear, não hia por diante: se era doente, faziaò leuar a sua casa; se pobre ajudauaò com sua esmola, com tanta humildade, como charidade» (PARADA, 1611: 79r).

[1124] SÃO BERNARDINO, 1741: 1.

[1125] SÃO BERNARDINO, 1741: 3-4.

> *a India tratou este negocio com os Padres da Companhia, deliberando a se embarcar com elles, e com animo de prosseguir tão glorioso fim*[1126].

Contudo, D. João IV e «outras pessoas doutas e religiosas» dissuadiram-no deste propósito,

> *dizendo que neste reino havia necessidade de ministros de spirito. Nem faltão exemplos semelhantes a este na Igreja Catholica, e na nossa religião os temos em Santo António, a quem Deos impedio a jornada de Marrocos a pregar a Fé, e padecer martyrio, influenciado pelos Mártires de Marrocos*[1127].

Na impossibilidade de concretizar este seu intento, João Pissarro será nomeado prior da igreja de São Nicolau, em Lisboa, e desenvolverá um itinerário espiritual e pastoral que o caracterizará como um «pastor de almas»[1128], solidificado pelas suas muitas «virtudes».

De outros exemplos de «perfeitos sacerdotes», não apenas medievais, como também dos tempos pós-Trento, fez memória Jorge Cardoso e, posteriormente, D. António Caetano de Sousa, nos quatro tomos do *Agiológio Lusitano*, ainda que, quantitativamente, estes constituam um conjunto relativamente reduzido, se comparado com o de outros membros pertencentes ao clero secular, nomeadamente o dos bispos. Ainda assim, gostaríamos de chamar a atenção para os casos dos sacerdotes António Vaz (†1628), presbítero no lugar de Sebal, no bispado de Coimbra, «mui reformado na vida, continuo na oração, continuo na oração, austero na penitencia, feruente no amor de Deos, & no sancto odio de si mesmo admirauel» e bafejado com o dom da profecia[1129], Rodrigo Sanchéz (†1583), que veio para Portugal no séquito da rainha D. Catarina, prior da igreja de Santa Maria de Óbidos, e que dispendia a sua grossa fazenda em obras pias, sendo a sua casa «hũa estalage publica de passageiros, & mẽdigos; hũ perpetuo hospital de doentes, & conualecẽtes, que ião, & vinhão das Caldas, por ser a villa de Obidos em que viuia, próxima a ellas»[1130], Miguel de Siqueira (†1624), «pessoa de grande virtude, i exemplo manisfesto, desprezador das honras, & dignidades do seculo, & amador do desprezo, & habatimento proprio, pois podendo ter rendosas Igrejas, & opulentos Beneficios, conforme sua qualidade, nunqua quis, nem pretendeo cousa algũa Ecclesiastica, contentãdose co a limitada esmola da sua

---

[1126] SÃO BERNARDINO, 1741: 21-22.

[1127] SÃO BERNARDINO, 1741: 22.

[1128] SÃO BERNARDINO, 1741: 26-31, relata o seu zelo em evangelizar os «Turcos» e as crianças que viviam no cais de Alfama e a sua caridade para com os pobres (SÃO BERNARDINO, 1741: 44), entre outros aspetos.

[1129] CARDOSO, 1657: 625.

[1130] CARDOSO, 1657: 699-701, esp. 700.

Missa, & nẽ desta era Senhor, porque a entregaua logo a hũa irmãa que tinha consigo, por nome Maria Castoa, Mantelata da Ordem de S. Agostinho» e «tam solitario, & retirado do trafego popular, que auendo em seu tẽpo festas celeberrimas nesta cidade de carros triumphantes em diversas Canonizações de Sanctos, elle nunqua baixou a velas, por mais que algũs amigos o persuadirão a isso»[1131].

1.4. O religioso e o missionário

A hagiografia de base monástica depende, em larga medida, de uma leitura do próprio fenómeno monástico: como realça Réginald Grégoire, «fenomeno come vita e stato di vita, scelta culturale e impegno politico, reazione di fronte alla società civile ed ecclesiale, e molto secondariamente fedeltà ad un testo scritto: Regola, *regula*, *praeceptum*, *constitutio*»[1132]. Como sublinhou André Vauchez, este modelo de santidade, de origem oriental, acabou também por conhecer uma muito significativa receção no ocidente, ainda que assumindo novos matizes: neste sentido, o mesmo autor evoca, a título de exemplo, a *Vita Martini*, de Sulpício Severo, em que a construção da imagem do protagonista foi muitíssimo influenciada pelo exemplo de Santo Antão, que constituía um dos paradigmas de santidade com maior prestígio, sobretudo no mundo bizantino[1133].

Constituindo um fenómeno verificável em quase todas as religiões e culturas, o monaquismo, no contexto cristão do século IV, afirma-se, de acordo com Réginald Grégoire, como «l'erede ideale della testimonianza martiriale, ma si elabora come prolungamento dell'impegno dei Profeti, degli apostoli, se non addiritura dello stato angelico…»[1134]. Segundo o mesmo autor, a sua finalidade moral consiste na ânsia de alcançar o pleno domínio de si mesmo, refletindo, assim, a influência de várias filosofias antigas, particularmente do neoplatonismo, e, na Igreja Católica, «questa tendenza si accompagna dall'imitazione assolita di Cristo, *sequela* Chriti, e dalla *fuga del* mondo»[1135].

Continuando a seguir Grégoire, «se alcune *Vite* (come la *Vita* di Antonio) sono una proposta dommatica, più particolarmente cristologica (cioè antiariana), altre *Vite* presentano un insgnamento deontologico»[1136]. Deste modo, como acentuou o mesmo autor, a sua «chave» de leitura é determinada, em larga medida, por algumas temáticas que só poderão ser bem compreendidas se relacionadas com os valores

[1131] CARDOSO, 1666: 795.
[1132] GRÉGOIRE, 1996: 246.
[1133] VAUCHEZ, 1989a: 214.
[1134] GRÉGOIRE, 1996: 248.
[1135] GRÉGOIRE, 1996: 248.
[1136] GRÉGOIRE, 1996: 255.

emblemáticos do monaquismo, a saber, a castidade, as penitências, as mortificações, a prática da oração[1137], ou seja, as práticas ascéticas[1138].

De acordo com André Vauchez, entre 1198 e 1431, o grupo formado pelos religiosos ocupou um lugar considerável entre o conjunto das personagens «virtuosas» cujos méritos foram reconhecidos pela Igreja romana[1139]. Para esta situação, muito terá contribuído o aparecimento das ordens mendicantes, nomeadamente dos franciscanos e dos dominicanos. De facto, como sublinha André Vauchez, no estudo que seguimos, o seu surgimento originou uma renovação profunda das formas de vida religiosa e espiritual, situando-se, na origem desta mutação, o importante papel desempenhado por São Francisco de Assis e São Domingos de Gusmão. No caso concreto do *Poverello*, a sua exemplaridade era tão notória e extraordinária (que nem deveria ser imitada…[1140]), que o papa Gregório IX nem sequer a submeteu às provas exigidas no âmbito dos processos de canonização[1141]. Como lembra André Vauchez, aos olhos dos contemporâneos de São Francisco de Assis, «la synthèse religieuse qu'il elabora depuis le moment où il renonça à la fortune paternelle jusqu'à la stigmatisation de l'Alverne, constituait une innovation si radicale que nombre d'entre eux n'ont pas hésité à voir en lui un autre Christ, *alter* Christus, ouvrant une nouvelle étape dans l'histoire du salut»[1142].

Como acentua o mesmo autor, as manifestações tradicionais de ascetismo serão talvez o aspeto mais notável no âmbito da ânsia de humildade que enforma a espiritualidade mendicante: tal como os eremitas, São Domingos disciplinava-se severamente, abstinha-se do consumo de vários alimentos, sobretudo da carne, e nunca dormia em qualquer leito[1143]. Deste modo, como bem sublinhou André Vauchez, «l'ascèse et la mortification figurent dans leur vie comme instruments de désappropriation et manifestations du désir d'imiter le Christ souffrant»[1144].

No panorama editorial português dos séculos XVI, XVII e XVIII, o conjunto de biografados formado pelos religiosos constitui a grande maioria – com que não consegue, de modo algum, rivalizar o número de mártires nem o dos eclesiásticos ou dos leigos – conferindo-lhe o que nos parece ser possível designar como uma

---

1137 GRÉGOIRE, 1996: 255.
1138 GRÉGOIRE, 1996: 255. Para uma visão global sobre esta temática, veja-se DE GUIBERT, s./d.: 936-1001.
1139 VAUCHEZ, 1988: 373.
1140 MANSELLI, 1980: 45-56.
1141 VAUCHEZ, 1988: 389.
1142 VAUCHEZ, 1988: 389.
1143 VAUCHEZ, 1988: 392.
1144 VAUCHEZ, 1988: 393.

aparente dimensão monástica, que parece confirmar a ideia tradicional de que a santidade era, essencialmente, uma prerrogativa dos religiosos…

Neste conjunto, merecem destaque as obras que relatam a vida de fundadores de ordens ou congregações religiosas, não só das mais antigas como também das mais recentes. Entre as «Vidas» de fundadores mais antigos, registamos o *El mayor pequeño. Vida y muerte del serafin humano Francisco de Assis* (1647)[1145], de D. Francisco Manuel de Melo, a *Vida admiravel do mais raro milagre da natureza, prodigio da graça, assombro da penitencia, portento de virtudes, modelo e exemplar da humildade, admiração dos serafins, Abrahão da lei da graça, Elias do Novo Testamento, Eliseu de maravilhas, tesouro de divinos poderes, substituto dos amores de Cristo nas suas chagas, novo homem do mundo, o glorioso patriarca seráfico S. Francisco de Assis* (Lisboa: por Manuel Fernandes da Costa, 1727), de Manuel da Silva de Morais, a *Vida do mui glorioso abbade S. Bento, scripta per o sanctissimo Papa Gregorio no segundo livro dos seus Dialogos* (Lisboa: por António Ribeiro, 1577), traduzida por Fr. Francisco Ibañez (O.S.B.), *O Principe dos Patriarchas S. Bento*, dividido em dois tomos, que saíram em 1683 e 1690, respetivamente, de Fr. João dos Prazeres (O.S.B.), a *Vida do glorioso S. Bento, pai de todos os monges, mestre e legislador da cenobitica vida monástica e principe de todos os patriarcas* (Lisboa: por José António da Silva, 1737), de Fr. Marceliano da Ascensão (O.S.B.), a *Vida de nosso padre S. Domingos*, editada em 1520 e reeditada em 1525, de Fr. Manuel Estaço (O.P.), traduzida por Fr. Diogo de Lemos (O.P.), a *Vita sanctorum Ioannis de Matha et Felicis de Valois* (Roma: Ângelo Barnabò à Verme, 1660), de Fr. Francisco de Santo Agostinho Macedo (O.F.M.), a *Vida do Patriarcha S. Bruno fundador da religião da Cartuxa* (Lisboa: por Domingos Lopes Rosa, 1649), de D. Basílio de Faria (O. Cart.). No conjunto formado pelas hagiografias e biografias devotas de fundadores de ordens, institutos ou congregações mais recentes, permitimo-nos referir: o *Compendio da vida do glorioso Patriarcha S. Caetano Thiene* (Lisboa: na Officina de Ioam da Costa, 1673), traduzido por Manuel de Carvalho, a *Vida e milagres de São Caetano Thiene, fundador dos Clerigos Regulares* (Lisboa: por Paschoal da Sylva, 1722), de D. Jerónimo Contador de Argote, o *Summario de la vida y milagros de S. Filipe Nery, fundador de la congregación del Oratorio* (1649), de Agostinho Barbosa, *San Filipe Neri: Epitome de su vida delo que della han escrito authores diversos* (Madrid: por Gregorio Rodrigues, 1651), de António Vasques, o *Epitome da vida de S. Filippe Neri* (Lisboa: por Domingos Carneiro, 1667), do P.e João Eusébio de Nieremberg (S.J.), traduzido pelo P.e Baltasar Guedes (S.J.), a *Vida admiravel do glorioso thaumaturgo de Roma, perfeitíssimo modello de estado eclesiástico, o sagrado fundador da Congregação do Oratorio, S. Felippe Neri* (Lisboa: na Officina da Congregação, 1738), editada em

[1145] Reeditada em 1650 e 1681.

duas partes, da autoria do P.e Manuel Consciência (C.O.)[1146], o *Compendio da vida de S. Ignacio de Loyola* (Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1660), redigido pelo P.e Manuel Monteiro (S.J.), a *Vida chronologica de Santo Ignacio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus* (Lisboa: por Paschoal da Sylva, 1718), composta pelo P.e Francisco de Matos (S.J.), a *Vida y muerte del bendito Pe. Juan de Dios*, editada pela primeira vez em 1624 e reeditada em 1631, 1647, 1658, 1669 e 1674, de D. Fr. António de Gouveia (O.E.S.A.), o *Panegyrico da sancta vida e gloriosa morte do grande Patriarcha S. João de Deus* (Lisboa: Manuel da Silva, 1648), de Francisco Barreto Landim, a *Vida de S. Joam de Deos* (Lisboa: Domingos Carneiro, 1691), do P.e Pedro de Ribadeneira (S.J.), o *Breve epitome da vida de S. João de Deus* (Coimbra, 1692), da autoria do P.e Baltasar Guedes (S.J.), a *Novella do Glorioso Patriarcha S. João de Deos Fundador da Hospitalidade Pay dos pobres, e enfermos* (Evora: na Officina da Universidade, 1727), de Fr. António Coutinho, a *Vida do glorioso S. Camillo de Lellis, fundador dos clerigos regulares ministros dos enfermo* (Lisboa: por Francisco da Silva, 1747), traduzida pelo P.e Salvador Martiniano, a *Historia da prodigiosa vida, e admiravel morte, e milagres do glorioso Padre S. Francisco de Paula* (editada em 1731 e 1747)[1147], fundador da Ordem dos Mínimos, traduzida em português por Domingos de Sousa Campos, e a *Vida de S. Vicente de Paulo, fundador e primeiro superior geral da Congregação da Missão* (Lisboa: por José António da Silva, 1738), traduzida por D. José Barbosa.

No caso concreto das «Vidas» de fundadores antigos ou medievais, estas parecem constituir uma espécie de «reflorescimento» da memória histórica das respetivas ordens e dos seus «santos», tanto mais significativa se tivermos em conta que, ao longo dos séculos XVI e XVII, as ordens monásticas há mais tempo implantadas em Portugal foram objeto de tentativas de reforma, algumas relativamente conseguidas e duráveis, outras muito pontuais ou até mesmo frustradas, como mostrou José Sebastião da Silva Dias[1148]. Deste modo, parece-nos que a reabilitação dos ancestrais fundadores é feita, muitas vezes, com o propósito de evocar a «pureza» do cristianismo primitivo e da necessidade urgente de regressar a essa condição.

Entre as várias «Vidas» de religiosos por nós estudadas, parece-nos ser possível distinguir a existência de dois (sub)modelos predominantes (ainda que estes possam coexistir): o do «religioso asceta» e o do «religioso missionário».

O (sub)modelo do «religioso (ou monge) asceta» gozava de uma larga fortuna: para tal, bastará lembrar o exemplo de Santo Antão, difundido pelas antigas *Vitae* deste santo e, posteriormente, pela conhecidíssima *Legenda Aurea*.

[1146] Sobre a figura de São Filipe Neri, é imprescindível ler PONNELLE & BORDET, 1986.

[1147] Ambas em Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira.

[1148] DIAS, 1960: 98-177.

Embora a valorização do ascetismo seja, praticamente, um tópico comum a quase todas as «Vidas» de religiosos masculinos, independentemente da ordem ou congregação a que pertenceram, a verdade é que aquele é, em alguns textos, extremamente privilegiado pelos seus autores, na medida em que constitui o elemento determinante, não só no sentido da perceção, como também na comprovação e sustentação da sua *fama sanctitatis*. Tomemos como exemplo a *Vida e morte do Padre Fr. Estêvão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da província de Portugal* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1621), de Fr. Luís de Mértola (ou da Presentação) (O.C.), e a *Tresladação do veneravel Padre Fr. Estêvão da Purificação, da villa de Moura, com addiçoens espirituaes em que ocupou o tempo, maravilhas que obrou, veneração que se pode dar à sua imagem e reliquias; doze cartas a pessoas diferentes* (Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1662), de Fr. Pedro da Cruz Juzarte[1149].

Um dos aspetos que parece determinar a «santidade» de Fr. Estêvão é a defesa da sua castidade e a sua preocupação em afastar-se «de cõmunicar cõ molheres quanto lhe era possível. Nem lhe rendeu pouco esta cautela, pois em todo o tempo que viueo lhe fez Deos merce de o liurar dos perigos que o trato dellas tràs consigo; sendo assi que se vio em muitos, & foy muy tentado»[1150]. Um outro exemplo ilustrativo deste comportamento de Fr. Estêvão da Purificação é-nos relatado pelo seu biógrafo, a propósito de uma ocasião em que uma das suas devotas «quis fazer instãcia grande» para Fr. Estêvão se

> *assentar em hum coxim pera que ficase mais perto, & o podesse ver mais a sua vontade porque lhe tinha muita affeição, & o veneraua como a santo: mas o seruo de Deos antes quis porse a perigo de ficar tido por homem secco de pontos, que tirarse do proposito em que viuia, & mais quis nesta occasião ser sãto ao rustico (como se lè do nosso B. P. Mestre Sanz) que ao cortesaõ. (…) Deste seu procedimento foy repreendido pello companheiro, depois de vier pera casa dizendo-lhe que não fora bem atentado em deixar de condescender com a deuação daquela senhora. Elle com toda a humildade lhe respondeo. Padre não me estranhe que sou hũ miserauel: padre meu, como pode estar fogo com estopas? Assi me importa tratar: o Senhor que me conhesse o sabe. Não ve v. R. que coxins são proprio assento de molheres? Pois estranha que tal sou eu que me he necessario fugir atè donde ellas se assentaõ*[1151].

Em outra ocasião, uma senhora idosa ter-lhe-ia pedido para falar sobre alguns assuntos em privado, mas o religioso carmelita não atendeu ao pedido, nem à insistência daquela, respondendo-lhe: «Não olharà V. Senhoria que he molher, & eu homem?»[1152].

[1149] Sobre a figura de Fr. Estêvão da Purificação, veja-se GOMES, 2000: 117-132.
[1150] MÉRTOLA, 1621: 11.
[1151] MÉRTOLA, 1621: 224-225.
[1152] MÉRTOLA, 1621: 225.

Muito semelhante a este é o caso que Fr. Luís de Mértola nos conta acerca de uma outra senhora, «que quis tãobẽ ser privilegiada nesta materia, respondeu estas palauras em hũa carta»:

> *Minha irmã em Christo muito tempo ha que me não falla molher; nem soubèra que toada tem suas palauras, senão ouuira já em outro tempo: & nem minha irmaã depois de pay, & mãy: consentirei que me falle por ser necessario para isso chegar a boca ao aouuido. E assi como aqui o escreue o fez, segũdo referẽ pessoas que o viraõ em casa de sua irmã*[1153].

Terminada a sua formação escolar, Fr. Estêvão da Purificação ingressou, por vontade de seus pais, no convento de Nossa Senhora das Relíquias de religiosos carmelitas, na Vidigueira, onde, terminado o noviciado, foi ordenado sacerdote. O biógrafo não concede a esta fase da vida de Fr. Estêvão da Purificação uma atenção muito alargada; no entanto, realça que «sempre foy bom Religioso, amigo do Choro, obseruante nos seus votos, modesto, & charitatiuo, em especial depois de Sacerdote»[1154].

Seria apenas quando Fr. Estêvão da Purificação contava cerca de trinta e cinco anos que «quis Deos dar um nouo lustre» à obra deste carmelita, e «auiuar as tintas da imagem espiritual da sua alma» por meio de uma surdez que o teria tornado mais sensível «pera ouir as uozes interiores de Deos»[1155].

Quais terão sido as causas que levaram este carmelita a seguir uma via de ascetismo rigoroso e severo? Parece-nos que, neste sentido, o mais acertado será lembrar as palavras do próprio Fr. Estêvão da Purificação, numa carta «pera hũa pessoa tocada do espirito de penitencia», a propósito do exemplo de um Ermitão «muito penitẽte, & fauorecido de Deos», para ilustrar que todo o cristão deveria renunciar às coisas mundanas e ao paraíso terreal, na medida em que, «pretendendo ter dous paraysos juntamente, hum na terra carnal, outro no Ceo celestial, os perderemos ambos»[1156].

Fr. Estêvão da Purificação, decidindo que «não iria ofender mortalmente a Christo», sentiu hũs grandes desejos de fazer penitencia»: neste sentido, como nos conta o biógrafo, começou a votar «grande auorrecimento às cousas do mundo, a quem logo começou a chamar inimigo, & fazerlhe publica guerra, pregoando-se por do bando de Christo, & por soldado seu», prática esta que foi solidificada a partir do momento em que lhe «ouue ás mãos o liuro da oração & meditação do veneravel P. fr. Luys de Granada: tomou o por mestre de seu spirito, vsando daqueles seus exercicios pella menhaã, & à tarde pella ordẽ que elle os põe. E assi cõfessaua deuer

---

[1153] MÉRTOLA, 1621: 225.
[1154] MÉRTOLA, 1621: 14-15.
[1155] MÉRTOLA, 1621: 23.
[1156] MÉRTOLA, 1621: 216-217.

muito a este S. varão; pello proveito que lhe fez cõ este seu liuro. Eralhe penoso por estremo falar neste tempo cõ pessoa algũa; não queria ver luz, porque lhe impedia em parte aquelle recolhimento interior em que andaua. Dormio sobre a terra fria quasi todo aquelle anno, seruindo-lhe de colchaõ hũa só coberta. Vsou taõbem no mesmo tempo de grande abstinência, não bebendo vinho em todo aquelle anno. E finalmente exercitou-se muito na pobreza, na obediencia, na humildade, na paciencia, nas obras de misericordia: & em todas as mais virtudes. E assi podemos dizer, que neste seu noviciado da perfeição fez um rascunho de sua vida, por onde dahi por diante auia de ir tirando o que mais fizesse1157.

Todavia, na opinião do biógrafo, a abstinência da água, sobretudo no período passado no convento da Vidigueira, terá sido, certamente, devido ao seu rigor, a mortificação mais áspera e que teve sério impacto na sua condição física, já que o seu corpo estava «como hũ cão raiuoso pelos desejos que tinha de hũa gotta d'agoa»[1158].

O rigor e a severidade das práticas penitenciais e mortificatórias a que se sujeitou, durante o noviciado, debilitaram o seu corpo «de tal maneira, que o que antes era de muy boas forças, ficou depois muy falto dellas»[1159]: esta realidade, aliás, encontra-se também documentada em outras «Vidas» de religiosos da época, cujas práticas, em muitos casos, acabaram mesmo por conduzi-los à morte. Tentando por cobro a esta situação, o superior resolveu intervir e «daly por diante lhe mandou a obediencia beber algũs dias vinho, & dormir em cama, ainda que era pouco mimosa»[1160].

Estas práticas, que faziam parte do que a teologia mística designou como «via purgativa», foram, por sua vez, solidificadas pelo exercício da oração não só vocal, como também mental[1161], cujo rigor e severidade não deixaram de ter repercussões a nível fisiológico:

> *O tempo que gastaua na oração entre dia, & noite regularmente (entrando nesta conta as horas canonicas) serião onze, ou doze horas: & o mais deste tempo estaua de joelhos, sem se encostar: algũas vezes se leuantaua taõbem em pè. Por esta causa adoeceo dos joelhos, & lhe derão os surgiões hũa lancetada em hum delles*[1162].

Contudo, o próprio Fr. Estêvão da Purificação, receando talvez ser objeto de tentação, confessou, numa carta em que explicava o grau de perfeição na oração que já tinha atingido, o seguinte: «Eu não tenho revelações, nem tratos com Deos, tão

---

1157 MÉRTOLA, 1621: 29.
1158 MÉRTOLA, 1621: 33.
1159 MÉRTOLA, 1621: 30.
1160 MÉRTOLA, 1621: 32.
1161 Segundo MÉRTOLA, 1621: 26, Fr. Estêvão da Purificação teria praticado uma espécie de «oração mixta», na qual se conjugavam ambos os tipos de oração.
1162 MÉRTOLA, 1621: 61.

particulares, como na sua parece cuidar de mim… estas visões, nem eu as mereço, nem eu as quero»[1163].

Desde cedo, o desejo de Fr. Estêvão da Purificação era o de viver como eremita, restaurando, assim, o costume original do Carmelo antes da mendicância[1164]: e este será concretizado, quando Fr. Estêvão da Purificação se retira para a habitação eremítica de Santa Ana de Colares. Esta sua vocação eremítica encontra-se, aliás, bem sintetizada na passagem em que Fr. Pedro da Cruz Juzarte afirma que Fr. Estêvão «se retirava da conversação dos homens em a terra, por não perder a que Ele tinha em seu ceo»[1165].

Ainda que se trate de um trinitário que a História praticamente ignorou, gostaríamos de chamar a atenção para a «Vida» de Fr. António da Conceição (†1655), por antonomásia *o Contemplativo*, escrita, compreensivelmente, por outro trinitário, Fr. António Correia, e editada em 1658[1166].

O seu biógrafo começa por relatar os primeiros anos de vida de Fr. António da Conceição, que, qual «Novo Abrahão», «fugindo aos mimos dos Pais», vem para o convento da Santíssima Trindade de Lisboa, onde toma o hábito em 1594[1167]. Durante a sua estada nesta casa religiosa, foi mestre de noviços, tendo, de acordo com o seu biógrafo, desempenhado este cargo de forma exemplaríssima:

> *(…) era mui brando no castigar, faziasse temido no repreender, tinha grande clareza no ensinar (…); visitava, as mais das horas, os cubiculos dos mais novos, de dia querendoos achar sempre em meditação, ou lição de sua Regra, & livros devotos*[1168].

Por sua vez, D. António Caetano de Sousa afirma que Fr. António da Conceição, depois de ter sido ordenado sacerdote, «vivia taõ recolhido na cella, como se estivera no Ermo, pois não se encontrava com os mais Religiosos, senaõ nos actos precisos da Communidade»[1169].

Por esta época, estudou Filosofia, na universidade de Coimbra, onde foi discípulo do Doutor Fr. Luís Poinsot, lente de Escolástica[1170]. Quando acabou os estudos, Fr. António da Conceição «buscou a solidão em o Convento de Cintra, lugar apto para a contemplação, aonde recolhido em huma Ermida», que fez construir a expensas

---

1163 JUZARTE, 1662: 229.
1164 Leia-se POUTRIN, 1989: 145-159.
1165 JUZARTE, 1662: 57.
1166 Trata-se da obra cujo título é *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*, Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira. Deste trinitário faz também memória SOUSA, 1744: 255-257.
1167 CORREIA, 1658: 7-9.
1168 CORREIA, 1658: 15.
1169 SOUSA, 1744: 256.
1170 CORREIA, 1658: 20.

de uma sua «filha espiritual», D. Maria Manuel[1171], passou muitos anos, «sem mais alimento, que fruta secca, e nos dias de festas humas ervas, que elle cozinhava, sem outro trato mais, que o do seu Confessor»[1172]. Depois de uma passagem pelo convento dos trinitários de Lagos, como «todo o seu desejo era a solidão», alcançou licença para viver no mosteiro de Lousa, em Trás-os-Montes, mas acabou por regressar ao convento da sua ordem, em Lisboa.

A segunda parte da «Vida» redigida por Fr. António Correia é dedicada às «virtudes, com que o Ceo ornou» Fr. António da Conceição, sendo, talvez, a que entre todas as que compõem a obra revela maiores afinidades com o género hagiográfico. Deste modo, o biógrafo elogia a sua pobreza e humildade, relatando que a cela do trinitário era pobre e sem ornato, tendo aquele apenas os livros de sua devoção e «hum Manicordio, a que mui summissamẽte cantava, no breve espaço de seu alivio, ao Minino Jesus, & a Virgẽ Santissima endexas Sanctas»[1173], assim como as suas práticas penitenciais e mortificatórias, contando-nos que aquele «pella scintura cingia hũa prancha de ferro de tal grossura, que a não ter ainda mais picos, que lhe metião pella carne, bastava só o pezo della pera lhe debilitar de todo a natureza; junto ao peito trazia hũa Cruz de picos, em os braços cadeias, & em as coixas silicios»[1174].

Deste modo, Fr. António Correia não hesita em afirmar que «não he de admirar, que nosso V. P. Fr. Antonio fizesse tanto excesso aos mais em a virtude, pois tanto excedia a todos em a contemplação, & de tal sorte que era chamado o Contemplativo per anthonomasia»[1175].

Fr. António Correia exalta também a frequência e a continuidade da prática de oração do religioso trinitário, realçando o cuidado que este tinha em encobrir os grandes favores que, por este meio, recebia de Deus[1176]; no entanto, relembra que algumas testemunhas que o conheceram afirmaram que

> *quãdo celebrava, muitos Anjos lhe assistião, & de flores, as mais das vezes o coroavão, & accrescẽtou outra pessoa devota (…) que continuando em ouvir Missa ao V. P. vira muitas vezes ao Minino Jesus em a Hostia, o qual com grandes caricias o abraçava, mostrando o quanto em elle se comprazia, & quando finalmente chegava o tempo da comunhão, o Minino Deos se estreitava, & em a boca do V. P. se recolhia*[1177].

1171 CORREIA, 1658: 30.
1172 SOUSA, 1744: 256.
1173 CORREIA, 1658: 53.
1174 CORREIA, 1658: 57-58.
1175 CORREIA, 1658: 60.
1176 CORREIA, 1658: 62-63.
1177 CORREIA, 1658: 66.

A terceira parte da *Fama Posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição* é, muito significativamente, dedicada ao «effeito que tiveram as virtudes do veneravel» biografado. Nesta parte, para além de realçar o zelo de Fr. António da Conceição enquanto confessor[1178] e conselheiro de donzelas[1179], o biógrafo reserva todo o capítulo segundo para tratar dos «filhos espirituais» que teve o trinitário, a saber: o Padre Fr. Francisco de Azevedo, que tomou o hábito no convento da Santíssima Trindade de Lisboa[1180]; o Padre Fr. Manuel de Miranda, natural da cidade de Angra do Heroísmo[1181]; o Padre Fr. Francisco dos Anjos, que faleceu no convento de Alvito e, à data da redação da *Fama Posthuma*, conservava «naquele povo opinião de Sancto»[1182]; o venerável Padre Fr. António Cirne, «da mui nobre familia dos Cirnes, Senhores d'Agrella, junto ao Porto», que foi Definidor e Ministro no Algarve[1183]; D. Fr. João de Andrada, natural de Ceuta[1184]; e o Padre Fr. Manuel Nunes[1185].

Por sua vez, o «capítulo III» desta terceira parte é dedicado às «filhas espirituais» que teve o religioso trinitário, mostrando, deste modo, o prestígio e fama – ainda que não seja bem claro se enquanto confessor ou diretor espiritual[1186] – que aquele alcançou em círculos não só aristocráticos, como também mais humildes. Neste sentido, Fr. António Correia sublinha que «com grande advertencia, nosso V. P. Fr. Antonio, a primeira causa, que a suas filhas spirituaes mãdava, era que não falassẽ entẽdendo que no refrearlhes as lingoas, estava o purificarlhes melhor as cõsciencias»[1187], referindo, seguidamente, a identidade destas senhoras: D. Maria Manuel[1188], D. Isabel de Castro[1189],

---

[1178] De acordo com CORREIA, 1658: 75, «era tão sofrido no trabalho de confessor, que nessa molestia parece se lhe dilatava mais o viver (qual outro S. Phelippe Nereo, a quem a Igreja canonizou entre os sanctos, avaliando por hũa das principaes provas da sua virtude a assistência grande do confessionario, assim o diz a Igreja em sua lenda)».

[1179] Segundo o biógrafo, «Quantas donzelas a seus pés fizerão voto a Deos de virginal pureza: quantas descompostas na vida, por seu conselho mudarão de traje, & abraçàrão a virtude!» (CORREIA, 1658: 76).

[1180] CORREIA, 1658: 81-82.

[1181] CORREIA, 1658: 83-84.

[1182] CORREIA, 1658: 85.

[1183] Conta-nos CORREIA, 1658: 87, que «como se dava muito â contemplação, despois dos principios que teve cõ o nosso V. P. Fr. Antonio, tomou por Mestra a gloriosa S. Thereza de Jesus, em seus livros, trazia estes de memoria, & nas conversaçoens, em que acaso se achava, & de que, por não ser notado, não fugia, fazia muito por introduzir a doctrina de tão grande Mestra».

[1184] CORREIA, 1658: 88.

[1185] CORREIA, 1658: 89.

[1186] Vejam-se os vários estudos reunidos em: ZARRI (a cura di), 2006.

[1187] CORREIA, 1658: 92-93. Veja-se, a propósito, FERNANDES, 1995: 393-402.

[1188] CORREIA, 1658: 94-95.

[1189] D. Isabel de Castro era filha de D. Francisco Mascarenhas e de D. Jerónima de Castro. Casou com D. João Soares de Alarcão, alcaide-mor de Torres Vedras, e foi mãe do «insigne Mestre, o Padre Doutor Francisco Soares», da Companhia de Jesus. Conta-nos Fr. António Correia que esta senhora «todos os dias de sua vida, tomou (…) disciplina, & sempre trouxe silicio, & quando já na velhice, por causa dos

Maria do Rosário, terceira da Ordem de São Francisco[1190], e Isabel de Oliveira, natural de Ponte de Lima e moradora em Lisboa, que viveu entregue à defesa da castidade, à oração e à penitência[1191].

Mas a fama e o prestígio de Fr. António da Conceição são, em larga medida, fomentados e sustentados pela estreita proximidade que este mantinha com importantes figuras da alta nobreza e da Igreja da época, entre as quais se contavam o bispo e inquisidor-geral D. Francisco de Castro, D. Francisco da Gama, conde da Vidigueira, D. Leonor de Meneses, condessa de Serém[1192], a Família Real, bispos, inquisidores e cónegos[1193]. Neste sentido, compreende-se o empenho dos «santos» na vida social e as suas consequências em relação à sua reputação de «santidade» entre os fiéis[1194].

Tomemos, agora, como exemplo a reeditadíssima «Vida» de Fr. António da Conceição (†1746), religioso franciscano da província da Arrábida[1195]. Desde logo, o exemplo de vida ascética de Fr. António da Conceição é exaltado pelo censor do Ordinário, Fr. Domingos da Natividade, cuja licença data de 7 de Fevereiro de 1758, comparando-o com o alto exemplo do reformador franciscano São Pedro de Alcântara:

> *naquela Serra [da Arrábida] imitava a admiravel penitencia, e altissima contemplação daquele Anacoreta [São Pedro de Alcântara], daquelle extatico, daquelle abrazado espirito incluso em corpo macilento, daquelle com a violencia dos jejuns mortificado, mirrado, acabado S. Pedro de Alcantara, de quem seguia a doutrina, observava o silencio, amava o retiro, praticava as mortificaçoens*[1196].

---

annos, não podia com tanta aspereza, mudou delle em outro de esparto, por se livrar do scrupulo: era muito dada à oração, & à esmola, & tão cuidadosa sempre em ir à Igreja a ouvir Missa, que indo hũa vez pera as caldas, angustiada de a não poder ouvir em hũ Domingo, a sentio hũa criada, que com ella hia em hũa liteira, toda absorta, dando atenção âs ceremonias do sacrificio, & às acçoens do sacerdote, como se ella a algũa Missa estivesse presente» (cf. CORREIA, 1658: 95-96).

1190 CORREIA, 1658: 96-99. Maria do Rosário era natural de Lisboa; sendo uma «mal-casada», logo que recebeu a notícia de que o marido havia falecido na Índia, tomou o hábito de terceira na Ordem de São Francisco. Faleceu em 1650, com *fama sanctitatis*, como lembra CARDOSO, 1666: 397-399, 382.

1191 CORREIA, 1658: 99.

1192 CORREIA, 1658: 113-114, conta-nos que Fr. António da Conceição, em uma ocasião, tinha ido a casa desta senhora para confessá-la; à saída, montaram o religioso numa mula, para que esta o transportasse até ao convento, mas, entretanto, começou a cair uma chuva tal que parecia um dilúvio. A condessa D. Leonor de Meneses, preocupada com o religioso trinitário, mandou um dos seus lacaios até ao convento para saber se aquele havia chegado bem: «qual não foi o seu espanto ao ouvir que Fr. António nem sequer se tinha molhado!».

1193 CORREIA, 1658: 112-114.

1194 Veja-se, a propósito, SALLMANN, 1997: 327-340; PALMIERI, 2010.

1195 Não deixa de ser curioso notar que a maior parte dos «santos» franciscanos portugueses pertencem às províncias das mais estreitas observâncias, como as da Arrábida, de Santo António e da Piedade.

1196 *Breve compendio da vida e acçoens virtuosas do veneravel servo de Deos Fr. Antonio da Conceição, vulagarmente chamado Frei António do Lumiar, religioso da santa província da Arrábida*. Lisboa: na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1758: «Licença».

Depois de professar, a 18 de Abril de 1694, no convento de Nossa Senhora da Arrábida, Fr. António da Conceição «começou dalli por diante a seguir em tudo aquelle pasmo da penitencia, e altissima contemplação S. Pedro de Alcantara, primeiro Fundador desta Santa Provincia»: deste modo,

> *Fóra dos actos de Communidade raras vezes se encontrava pelo Convento; porque tinha todas as horas repartidas para os seus exercicios, e desta forma guardava silencio quasi sempre; mas nas duas Quaresmas de Advento, e Paschoa era nelle o silencio indispensavel, e só quando o Prelado lhe perguntava alguma cousa, respondia o preciso. Era muito prudente, grave, e modesto em todas as suas acções: nunca em o semblante mostrou tristeza grave, mas sim afabilidade santa, e sempre observou o espelho da disciplina, que escreveo, e praticou o Doutor Serafico S. Boaventura para as pessoas do estado Religioso. (…) A oração era continua, e com tal elevação, que muitas vezes ficava suspenso dos sentidos, especialmente quando orava diante do Santissimo Sacramento*[1197].

Entre as práticas penitenciais e mortificatórias, o autor destaca o jejum deste religioso franciscano, o qual «era taõ quotidiano, que naõ comia senaõ ao jantar, e este só constava de huma tigela de legumes, ou hervas, e em muitos dias particulares de sua mayor devoçaõ jejuava a paõ, e agoa. Naõ comia fructa de qualidade alguma, nem doce»[1198]. Na sua cela

> *resplandecia notavelmente a santa pobreza, nunca admittio cama, nem travesseiro; pois este era hum degráo de páo, e aquella huma cortiça, e somente tinha huma manta, com que se cobria, mas taõ velha, que pelos muitos remendos necessitava de se examinar, para se conhecer o panno, de que fora feita. Em huma occasiaõ reparando o Prelado nella, por compaixão lhe mandou dar hum cobertor, que por obediencia aceitou. O que mais tinha na cella era hum Crucifixo á cabeceira, e huma estampa de Nossa Senhora, de quem sempre foy devotissimo, como tambem alguns livros da Communidade, para ler o que lhe era necessario, e huma cáveira*[1199].

Neste enquadramento, não será despiciendo lembrar o caso de Fr. Pedro († 1528), porteiro do mosteiro de São Domingos de Évora, de condição humilde, cuja vida mostra como o seu exemplo não se desvia do modelo pautado pelo rigor do asce-

---

[1197] *Breve Compendio*, 1758: 20-22. O autor refere o testemunho de um «Religioso grave» e de «algumas pessoas de distinção», segundo os quais «quando o Servo de Deos levantava a Sagrada Hostia, hum grande globo de fogo ocupava aquelle lugar por cima de sua cabeça» (cf. *Breve Compendio*, 1758: 23).

[1198] *Breve Compendio,* 1758: 26-27.

[1199] *Breve Compendio*, 1758: 33-34. Conta-nos também o biógrafo que Fr. António da Conceição «sempre andava descalço, ainda no mayor rigor do Inverno, que sempre neste Convento he mais rigoroso (…); e quando sucedia mandarem-no fóra do Convento (que poucas vezes era) então costumava levar huns tamanquinhos, somente para lhe servirem nesta occasiaõ; e tambem os calçava quando celebrava o incruento Sacrificio da Missa, por decencia» (*Breve Compendio,* 1758: 34-35).

tismo e da prática das virtudes, muito especialmente a da caridade, que se traduzia no cuidado de pôr na cozinha um «asado particular para os pobres. E quando lhes ia repartir as esmolas, com tanto amor e gosto o fazia, como se em cada um visse corporalmente estar Jesu Cristo. Com o que já publicamente era chamado o *servidor dos pobres*»[1200]. Com efeito, a prática da caridade, que contribuiu, em larga medida, para a construção da fama de santidade de Fr. Pedro, era tão notória, que «ũa devota senhora, D. Caterina, por sua memória mandou pintar as paredes da portaria de fora, e entre os pobres postos em ordem, Fr. Pedro, repartindo as esmolas. A qual pintura durou ali muitos anos»[1201].

Valerá a pena realçar também o caso muito sugestivo de Fr. António de Cristo, O.F.M. (†1636), religioso no mosteiro de São Francisco de Alenquer, na medida em que ilustra uma profunda relação entre ascetismo e ideal de cavalaria. Pedro Sainz Rodríguez, na sua clássica obra *Introducion a la historia de la literatura mística en España*[1202], chamou, precisamente, a atenção para a estreita relação entre ascetismo e ideal cavaleiresco – ainda muito presente na mentalidade ibérica, devido ao processo da Reconquista cristã – e o itinerário rumo à perfeição desenvolvido por Santo Inácio de Loyola[1203]. Deste modo, este autor atribui o surgimento, em Espanha, de um modelo de varão ou cavaleiro cristão, guerreiro e cortês à existência de um quadro religioso e espiritual, influenciado pelas correntes neoplatónicas e pelo ideal cavaleiresco[1204], bem patente, por exemplo, no *Libro de caballeria celestial* (1554),de Jerónimo de San Pedro.

Sobre Fr. António de Cristo, conta-nos Jorge Cardoso que «asperrima foi em superlativo grao a vida deste Apostolico Varão, & muito mais ouuera de ser, se lha permittirão seus continuos achaques, & molestas enfermidades»[1205]. Durante dezassete anos,

> *teue por cama no verão hũa taboa, & no inuerno hũa cortiça, com que se achaua abrigado, vzando sempre de Cruz por cabeceira. Tomaua todas noites hũa larga, & seuera disciplina, jà de cordas cheias de nôs, jà de cadeas de ferro, jâ de rosetas de vidro, com que se esgotaua de sangue. Vestia todos os dias hum cilicio ao carão da carne, tecido de arames, & tinha tanta variedade delles, que era hum medo, cada qual mais aspero, & penetratiuo. E perguntandoselhe hum dia: Para que erão tantos. Respondeo: Para sair com elles nas maiores Festas; pois estas erão as suas mais prezadas gallas. E assi nas vigilias de grandes*

[1200] RESENDE, 2008: 163.
[1201] RESENDE, 2008: 163.
[1202] Madrid: Editorial Voluntad, 1927.
[1203] SAINZ RODRÍGUEZ, 1927: 195. Veja-se também os estudos reunidos em *Cavalaria espiritual e conquista do mundo*, Lisboa, 1986.
[1204] SAINZ RODRÍGUEZ, 1927: 195.
[1205] CARDOSO, 1666: 474.

> *solemnidades, cingia hum Rosario de contas ameloadas, com viuas quinas, & sobre ellas hũa cinta de ferro, para as chegar, & apertar ao corpo. E não contente cõ isto hũa jaqueta de meias mangas, & calçoens, tudo de aspero cilicio, mortificando tambem as curuas das pernas, & canas dos braços, cõ braceletes, & ligas de pontas de ferro*[1206],

afirmando que desta forma «*se armaua caualleiro para conquistar o Ceo*»[1207].

Mas as penitências e as mortificações de Fr. António de Cristo não paravam por aqui. Tentando imitar o modelo cristológico, o religioso franciscano «em certos dias do anno lãçaua nas palmas, & costas das mãos, pingos de cera em quãtidade, a que applicaua ardentes brazas, & tal vez de lacre derretido em memoria das Chagas do Redemptor»[1208]. Todavia, alguns dos seus companheiros começaram a aperceber-se que Fr. António de Cristo não fazia penitências que pudessem ser consideradas moderadas… Deste modo, o religioso franciscano «trocou esta mortificação, por outra muito mais penosa, que era acanauiarse com penetratiuos alfeneites de ferro, em representação dos Espinhos, que atrauessárão a sagrada cabeça do Bom Iesv. E confessaua, que mais sentia a dor quando os tiraua, que quando os fazia entrar à força pela carne, inuentando à ardilosa penitencia nouas traças, para cada vez se magoar, & atormentar mais»[1209]. Conta-nos também Jorge Cardoso que

> *as outras armas, com que entraua nesta conquista, era hum jejum de pão, & agoa, quasi perpetuo, infiando sette Quaresmas pelo discurso do anno, á maneira de seu S. Patriarcha, com hũa multidão de dias particulares, assi nas vesperas das Festas, como dos Sanctos da Ordem, & de outros, a que tinha deuoção, mostrandose sempre mais rigoroso nos ordinarios jejũs da Igreja. Na sesta feira Sancta se abstinha totalmente de comer, tomando algũas vezes (em representação do fel que nella derão a Christo) hum trago do mesmo. Atè que crescendo as enfermidades co a velhice, obrigado da Obediencia, vzaua nos jejuns de caldo, & de algum peixe aos Domingos, exceptos os das Sestas feiras, & Sabbados, que erão com todo rigor, sẽ fazer colação à noite, que o costume introduzio. Acrescentando muitas vezes para mais, & mais mortificar o gosto, & apetite, certas pastilhas (que elle chamaua de boca) feitas de amargosos tramoços por cortir, misturados com fel, & azeure; as quaes de sorte lhe facilitarão os rigores da abstinencia, tirando merecimento de sua dificuldade, que mais barato lhe fora jejuar, que comer*[1210].

Uma atenção especial merecem as «Vidas» de «santos» religiosos negros que foram editadas no século XVIII. Apresentando os «santos pretos» como modelos de

---

[1206] CARDOSO, 1666: 474.
[1207] CARDOSO, 1666: 474.
[1208] CARDOSO, 1666: 474.
[1209] CARDOSO, 1666: 474.
[1210] CARDOSO, 1666: 474-475.

virtude e de fé, estes textos tinham como principal destinatário os escravos coloniais, enquadrando-se, assim, na estratégia desenvolvida pela Igreja católica, no sentido da sua conversão e do seu disciplinamento, como sublinhou Anderson José Machado de Oliveira[1211].

Como realçou este autor, a intensificação do tráfico de escravos, no século XVIII, potenciou um maciço aumento da população africana no Brasil: ora, esta realidade viria a causar preocupações e receios entre as elites senhoriais, na medida em que estas, depois da ocorrência de algumas desordens, como a guerra contra o Quilombo de Palmares, na capitania de Pernambuco, no final do século anterior, pretendiam controlar de forma mais eficaz os seus escravos[1212]. Como realçou este autor, «diante destes fatos, na sua função de legitimadora da ordem social, a Igreja não descuidou de apresentar aos negros modelos de santidade que exemplificassem o cultivo das virtudes cristãs e a obediência ao poder»: deste modo, aqueles que mais semelhanças tinham com os escravos, e com os quais estes se poderiam melhor identificar, outorgando-lhes uma receção favorável, seriam os santos pertencentes à sua etnia: São Benedito, o Mouro, Santo António de Categeró, ou de Noto, Santo Elesbão e Santa Efigénia[1213].

As «Vidas» desses santos foram divulgadas em obras que tiveram uma grande difusão no Brasil. Em 1744, o franciscano Fr. Apolinário da Conceição publicou *Flor Peregrina por Preta, ou Nova Maravilha da graça, descoberta na prodigiosa vida de São Benedito de S. Filadelfio. Religioso leigo da Província Reformada da Sicília, das da mais estreita Observância da Religião Serafica* (Lisboa: na Oficina Pinheirense da Musica e da sagrada religião de Malta).

Segundo o biógrafo, São Benedito, o Mouro, seria filho de escravos africanos. Teria nascido em 1524, na aldeia italiana de São Fratello, na Sicília, e desempenhado, no

---

1211 OLIVEIRA, 2007.

1212 OLIVEIRA, 2007.

1213 OLIVEIRA, 2007. As «Vidas» de Santo Elesbão, imperador de Abissínia, e Santa Ifigénia, princesa de Núbia, defensores da fé cristã, em África, foram escritas por SANTANA e editadas em dois tomos, com os títulos *Os dous Athlantes da Etiopia Santo Elesbão Emperador 47 da Abessina advogado dos perigos do mar, e Santa Ifigenia Princeza da Nubia advogada dos incendios dos edificios ambos Carmelitas. Tomo I*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão, 1735, e *Segundo Athlante da Etiopia Santa Ifigenia Princeza do Reyno da Nubia religiosa carmelita advogada contra os incendios. Tomo II*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão, 1738. Veja-se, a propósito, OLIVEIRA, 2006; JÚNIOR & LEPINSKI, 2009. Valerá a pena lembrar também o caso da ex-escrava Rosa Egipcíaca, que foi considerada por alguns fiéis como uma «santa viva». Rosa Egipcíaca nasceu na Costa da Mina, em 1719, e chegou ao Brasil em 1725. Contudo, foi acusada de heresia e de embuste e, em 1762, acabaria por ser presa e entregue à Inquisição de Lisboa. De acordo com o antropólogo MOTT, 1993, foram os franciscanos os mais interessados na promoção da «santidade» de Rosa Egipcíaca, na medida em que tentaram convertê-la num paradigma, centrado na prática das virtudes, que servisse de exemplo aos negros brasileiros; todavia, esta estratégia fracassou, devido à acusação de heresia e «fingimento» imputada a Rosa Egipcíaca.

convento franciscano de Palermo, os cargos mais humildes, tais como o de cozinheiro e o de despenseiro: mas foi pela prática das «virtudes heróicas», mais concretamente da caridade, que este religioso se singularizou e que lhe grangearam fama de santidade. São Benedito faleceu em 1589 e foi canonizado em 1807, mas o seu culto havia já começado, no Brasil, antes do seu reconhecimento oficial por parte da Santa Sé[1214].

Em 1726, o padre secular e terceiro franciscano José Pereira Baião publicou a *História das prodigiosas vidas dos gloriosos santos Antônio e Benedito, maior honra e lustre da gente preta* (Lisboa: na Oficina de Pedro Ferreira). No prólogo da obra, justificava a divulgação das «Vidas» de São Benedito, o Mouro, e de Santo António de Noto como um serviço de estímulo à fé, afirmando: «O mesmo fruto espero em Deus que ha de causar nos fiéis destes dois gloriosos Santos Pretos Antonio e Benedito, especialmente nos de sua cor».

Ao que tudo indica, Santo António de Categeró ou de Noto foi também um dos santos «negros» que melhor receção conheceu entre a população escrava do Brasil. Este, segundo o biógrafo, era originário da Guiné, filho de pais mouros e seguidores do islamismo; depois de ter ser vendido como escravo e enviado para a Sicília, converter-se-ia ao cristianismo, mudando mesmo o nome para António, em homenagem a Santo António de Lisboa. Depois de ter sido alforriado, tomou o hábito de irmão terceiro de São Francisco, pautando o seu comportamento e ações pelo exercício das «virtudes heróicas» e por várias práticas espirituais e devotas, tendo-lhe mesmo sido atribuídos inúmeros milagres em vida e após a sua morte, ocorrida em 1549[1215].

Relativamente ao (sub)modelo do «perfeito missionário», este parece ser construído, através das «Vidas», sobretudo para servir como paradigma aos religiosos que se dedicavam à actividade apostólico-pastoral[1216]. São, especialmente, as hagiografias e biografias devotas de religiosos jesuítas que, não só pela sua quantidade, como também pelo intenso labor demonstrado, veiculam e divulgam este paradigma[1217]. Embora não fossem desconhecidos os exemplos de missionários medievais, difundidos pela *Legenda Aurea*, os casos que parecem alcançar mais sucesso, no período compreendido entre os século XVI e XVIII, são, efetivamente, os dos missionários contemporâneos: de resto, bastará lembrar a figura e a ação missionária desenvolvida por São Francisco Xavier, divulgadas por um grande número de «Vidas» que

[1214] Sobre a figura de São Benedito, veja-se: AA. VV., 1998; FIUME (a cura di), 2000; OLIVEIRA, 2007.
[1215] OLIVEIRA, 2007.
[1216] Cf. PROSPERI, 1994: 145-171. Ainda que esta opção seja discutível, excluímos aqui os missionários que foram mártires.
[1217] Sobre esta temática, vejam-se os estudos reunidos em DEMERSON, DOMPNIER & REGOND,1987; CHÂTELLIER, 1994.

serviram, aliás, como modelo para a redação de muitas outras, para comprovar este panorama[1218].

Neste contexto, merecem um destaque muito especial as «Vidas» de missionários jesuítas no Brasil[1219], nomeadamente dos P.es José de Anchieta, João de Almeida, António Vieira e Belchior Pontes. Como sublinhou Zulmira Santos, no caso concreto das «Vidas» dos Padre José de Anchieta e João de Almeida, o seu biógrafo, o P.e Simão de Vasconcelos, empenhou-se, por um lado, em salientar que o Brasil, *embora também terra paradisíaca*, se revelara um cenário muito complexo, pela diversidade de tribos e línguas, sendo, assim, «uma realidade diversa do Oriente, merecendo a missão dos jesuítas, todavia, e talvez por isso mesmo, a mesma apreciação prestigiante com que essa era encarada, e que, de alguma forma, a canonização de Francisco Xavier tinha consagrado; por outro, revelar os muitos "varões ilustres em virtude" e "homens santos", que ilustravam a província do Brasil e que, nas palavras do autor, eram menos conhecidos, porque, face às dificuldades de evangelização iniciais, os padres se encontravam demasiado empenhados nas respectivas tarefas, sem tempo para fixar os feitos dignos de registo»[1220].

Os propósitos de glorificação e de divulgação prestigiante foram claramente materializados por meio de um discurso ideologicamente legitimador da ação da Companhia de Jesus no Brasil, largamente difundido pelas «Vidas» dos religiosos de quem atrás fizemos menção: deste modo, o P.e Simão de Vasconcelos pretendeu mostrar que a Província do Brasil era também possuidora de «santos» e de mártires, que muito a prestigiavam, não só espiritual, como socialmente. Nesse sentido, como bem realçou Zulmira Santos, «as "Vidas" de Anchieta e de João de Almeida e a *Chronica* integram exactamente o mesmo projecto de divulgação e construção de uma identidade da Assistência no Brasil que as peculiares condições de evangelização justificavam»[1221], corroborando uma certa dimensão «territorial», neste caso a das terras do Brasil, ou globalmente nacional, que, em larga medida, caracteriza a produção hagiográfica do século XVII.

Ainda que os exemplos dos missionários além-mar sejam, talvez, os mais conhecidos, valerá a pena lembrar os casos de missionários que desenvolveram uma intensa atividade apostólica no espaço interno do reino português.

[1218] De entre uma vasta bibliografia, remetemos para: *BROTÉRIA,* 2006; AA. VV., 2007; LAMET, 2007: 61-84.

[1219] Veja-se, a propósito: CASTELNAU-L'ESTOILE, 2000; CANTÙ, 2007: 23-63 e 289-363.

[1220] SANTOS, 2008: 157.

[1221] SANTOS, 2008: 162. Como sublinha a mesma Autora, os textos de Simão de Vasconcellos «contribuem, por isso mesmo, independentemente do tipo de fontes utilizado, para criar e difundir uma imagem do Brasil, da acção da Companhia e das estratégias de evangelização que em muito enquadra e explica a extensa e diferenciada produção vieiriana» (SANTOS, 2008: 164).

Como é sabido, o movimento de reforma católica do século XVI[1222] tornou necessária uma renovação e uma diversificação de ações no domínio da acção pastoral, entre as quais se contam as pregações[1223], as visitas pastorais (e as devassas)[1224], a catequese[1225] e as missões em terras do interior[1226]. Neste contexto, como uma ampla bibliografia já mostrou, algumas ordens religiosas, tais como a Companhia de Jesus, recuperaram o exercício de uma forma de «excursões» apostólicas que alcançara bastante sucesso, sobretudo entre os mendicantes[1227]. Efetivamente, «havia já muito tempo que pregadores itinerantes percorriam a Europa a fim de reanimar a fé das populações e de lhes recordarem a necessária penitência»[1228]: aliás, no século XIII, as ordens mendicantes haviam sido fundadas principalmente com esse objetivo e viriam a conhecer nos séculos posteriores um notável desenvolvimento[1229]; no entanto, a ação de franciscanos e dominicanos dirigia-se quase exclusivamente ao público urbano. Como sublinhou Louis Chatellier, «foi necessário aguardar não só o crepúsculo da Idade Média para que a «figura» do missionário capaz de atrair e aglomerar grandes massas populares se impusesse na Igreja católica, mas também o alvorecer da Época Moderna para que um método rigoroso, destinado e aplicado a este tipo de acção apostólica, fosse posto em marcha»[1230].

Como já foi sublinhado por alguns autores, este movimento de missionação interna, que se tornou conhecido pelo nome de missões rurais ou populares, ou também «de interior», inscreve-se na moldura da preocupação, por parte das autoridades eclesiásticas, relativamente à ignorância em que viviam as populações no que respeitava à doutrina cristã. Assim, como realça José Pedro Paiva, «a rudeza, pravidade e violência dos "rústicos" fazia-os viver o cristianismo de forma superficial, supersticiosa e por vezes até deturpada»[1231]. No entanto, de acordo com o mesmo autor, no estudo que seguimos, outros aspetos contribuíram para o acentuar dessa consciência, tais como a formação religiosa e cultural dos letrados, resultante da divulgação das correntes

---

[1222] Veja-se PROSPERI, 1994: 3-48.

[1223] Veja-se, em particular, RUSCONI, 1981: 284-289; MORÁN & ANDRÉS-GALLEGO, 1995: 115-142. Para o caso português, veja-se MARQUES, 1986; —, 1989; —, 2000b: 393-417.

[1224] Veja-se, a propósito, PAIVA, 1989: 85-102; —, 2000: 250-255; LÉAL, 2004.

[1225] Veja-se MARQUES, 2000a: 377-393.

[1226] Veja-se, em particular, O'MALLEY, 1993: 126-127; CHÂTELLIER, 1994; PROSPERI, 1995: 143-171; DOMPNIER, 1996: 155-179. Para o caso português, veja-se SANTOS, 1984: 29-65; —, 1991: 641-648; PAIVA, 2000b: 239-250. Para a missão jesuíta em Portugal, veja-se RODRIGUES, tomo I, vol. I, 1931: 638-676; PALOMO, 2002: 155-176; —, 2003; —, 2004: 119-150.

[1227] Veja-se RUSCONI, 1981: 114-120.

[1228] Cf. CHÂTELLIER, 1994: 17.

[1229] Para o caso francês, veja-se MARTIN, 1988.

[1230] Cf. CHÂTELLIER, 1994: 17.

[1231] Cf. PAIVA, 2000b: 239.

humanistas, a diferença que se foi afirmando entre uma cultura cortês e urbana e o mundo rural e a missionação que, desde o início da Expansão, ia sendo desenvolvida em terras além-mar[1232].

Com efeito, como acentuou José Pedro Paiva, é necessário que as missões do interior sejam compreendidas como um mecanismo educativo de divulgação de paradigmas de vida e de comportamento conformes à doutrina católica[1233]. Desse modo, ao disciplinarem condutas e atitudes e ao auxiliarem a interiorizar certos valores, tais como os de obediência e ordem, «foram um factor de homogeneização e coesão social e um decisivo contributo para a consolidação das novas formas de Estado»[1234].

À semelhança do que se verificou em vários territórios europeus, Portugal assistiu durante a Época Moderna a uma autêntico «surto» missionário, no qual assumiram especial destaque os Jesuítas, os Oratorianos, os Franciscanos, os Dominicanos, os Missionários Apostólicos e os Lazaristas[1235]. No caso dos Jesuítas, é importante realçar que a missão, tal como Santo Inácio de Loyola e os seus primeiros companheiros a entendiam, «era a obra santa por excelência à qual os membros da Companhia de Jesus se deveriam consagrar em exclusividade»[1236]. Com efeito, as *Constituições* da Companhia de Jesus (elaboradas na década de 1550 por Santo Inácio de Loyola, com o auxílio do secretário Juan de Polano), expressam, no chamado «Exame geral», os dois objetivos principais para que se conduzia a vocação desta ordem: «O fim da Companhia é não se ocupar somente na salvação e perfeição das almas próprias com a graça divina, mas também com a mesma procurar com todo o cuidado a salvação e perfeição dos próximos»[1237].

De facto, a busca constante da salvação do próximo constituiu um dos motores que impulsionou a prática da atividade missionária. Segundo Federico Palomo, que estudou particularmente esta dimensão do problema[1238], eram três os elementos que permitiam apontar a salvação e perfeição do próximo como fim específico do instituto inaciano: era a única congregação religiosa que estabelecia um voto especial, que obrigava os seus membros a partirem em missão; era a única que considerava de forma «principal» a salvação do próximo; enquanto ordem de religiosos, reconhecida pelo

---

1232 Cf. PAIVA, 2000b: 239.
1233 Cf. PAIVA, 2000b: 239.
1234 Cf. PAIVA, 2000b: 239. Veja-se também PALOMO, 2003: 33-34.
1235 Cf. PAIVA, 2000b: 239.
1236 Cf. CHÂTELLIER, 1994: 24.
1237 Cf. *Constituições*, [3]. Utilizámos a edição *Obras Completas de San Ignacio de Loyola* (transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre). Madrid: Editorial Católica, 1963, p. 417. ABREU, 1659: 156, transcreve este ponto das *Constituições*.
1238 PALOMO, 2003.

Concílio de Trento, a Companhia de Jesus tinha a obrigação de desenvolver ações no sentido da salvação do próximo[1239]. Inicialmente, eram apenas três as funções praticadas pelo próprio Santo Inácio de Loyola nas suas primeiras missões: a catequese, a pregação e a assistência aos pobres[1240]. No entanto, a partir de 1540, surgiu uma nova atividade, a qual veio a assumir um papel preponderante: a preparação dos fiéis para o exame de consciência, com vista à confissão e à comunhão[1241]; a partir de então, os *Exercícios espirituais* da primeira semana, que culminavam precisamente na reconciliação com Deus, passaram a servir de sustentáculo à missão jesuíta[1242].

Em Portugal, a ação missionária no interior sofreu um grande impulso em meados do século XVI, graças ao papel dos jesuítas e dos dominicanos[1243]. Não descurando o ensino da doutrina, as missões portuguesas insistiram, sobretudo, no disciplinamento de comportamentos, na prática da penitência e na conversão, como já notaram vários autores. No que diz respeito aos jesuítas, as primeiras missões que estes empreenderam foram estabelecidas por Luís Gonçalves da Câmara, reitor do colégio de Coimbra, em 1547, e tiveram como palco Valença, Viana, Ponte de Lima, Barcelos, Vila do Conde, Guimarães, Braga e Porto[1244]. As missões levadas a cabo pelos jesuítas de Évora tiveram início em 1551 e foram-se repetindo praticamente todos os anos[1245]. Atualmente, graças aos estudos de Federico Palomo, podemos conhecer o modo como se desenrolavam as missões jesuítas[1246]. De acordo com este autor, ao longo da missão, tinham lugar muitas atividades, tais como a pregação, a catequese, a realização de confissões, procissões penitenciais, divulgação de variadas devoções e a assistência aos enfermos nos hospitais e aos pobres e aos presos nas cadeias[1247].

Voltando ao caso particular do Padre João Cardim, e como já referimos, o jovem teria gostado de imitar, como missionário além-mar, os seus três tios paternos e outros tantos jesuítas, de quem conhecia os exemplos pastorais e catequéticos, de modo que um dos seus maiores gostos era o de ensinar a doutrina, principalmente aos mais

---

1239 PALOMO, 2003: 168.

1240 Cf. CHÂTELLIER, 1994: 25. O'MALLEY, 1993: 84-90, identifica a ação ministerial dos jesuítas com os conteúdos do capítulo 10 do Evangelho de S. Mateus e com o capítulo 9 do Evangelho de S. Lucas, relativos à missão dos apóstolos. Com efeito, tal como os doze apóstolos, os jesuítas são enviados para pregar a Palavra de Deus, para curar os doentes e para suavizar-lhes os males corporais e espirituais, sem esperar alcançar qualquer remuneração económica.

1241 Cf. CHÂTELLIER, 1994: 25-26: PALOMO, 2003: 360-372.

1242 Cf. CHÂTELLIER, 1994: 26.

1243 Cf. DIAS, tomo I, vol. II, 1960: 492.

1244 Cf. PAIVA, 2000b: 240.

1245 Cf. PALOMO, 2003: 98.

1246 Cf. PALOMO, 2003: 181-355.

1247 Cf. PALOMO, 2003: 181-355.

pobres e desfavorecidos, e de partir em missões no interior[1248], demonstrando assim uma sintonia com uma das faces da ação pastoral empreendida pelos membros da Companhia de Jesus ao longo do século XVII, em grande parte dos territórios europeus[1249]. Assim, era o grande zelo pelo bem das almas que «abrasava» o peito do Padre João Cardim, que o levava a desenvolver fervorosamente a ação pastoral[1250], tão cara à dinâmica da Companhia de Jesus.

Assim, Sebastião de Abreu narra-nos que, na Quaresma de 1612, os superiores do Padre João Cardim ordenaram-lhe que acompanhasse o Padre Manuel Seco numa missão a Viseu para auxiliá-lo nas confissões, nas doutrinas e em outros ministérios que a Companhia de Jesus exercia neste tipo de expedições apostólicas[1251].

Os missionários que participavam nestas missões eram, geralmente, pessoas de idade madura, e não jovens, como o Padre João Cardim, que contava vinte e seis anos nessa altura: porém, Sebastião de Abreu justifica esta escolha, afirmando que

> *Pareceo aos superiores, que ainda, que o P. João Cardim naquelle tempo não tinha mais de oito meses, e meyo da Companhia, com tudo estava tam adiantado na virtude, & era seu espirito tam fervoroso, & o zelo, que tinha da salvação das almas, tão efficás, & sobre tudo o exemplo de sua vida tam admiravel, que tudo junto seria de grãde proveito espiritual âquella nobre Cidade tam devota, & affeiçoada á Companhia*[1252],

sublinhando, mais uma vez, o quanto o jovem jesuíta havia já «crescido» no exercício das virtudes cristãs e das práticas espirituais.

Mas a narração deste episódio contribui também para aproximar a imagem de João Cardim à de Cristo (modelo que o jovem, desde o primeiro momento, se propôs imitar), não só em termos de composição exterior e zelo apostólico e espiritual, mas também de padecimento e de «dores», apresentando-o como um *alter Christus*:

> *ver o P. Joam Cardim era ver hum homem crucificado: porque não avia nelle acção, que não fosse a mesma composição; não sahia de sua boca palavra, que não fosse de Deos, & de grande espirito em ordem a levar as almas ao mesmo Deos. Nunca ninguem lhe vio os olhos abertos, nem soube de que cor erão: nunca alguem o vio encostarse no confissionario, onde estava toda a menhãa, & as mais das tardes; porque estava nelle immovel, sem jà mais se bolir, nem menear pera huma, ou outra parte, que foi cousa, que fés admirar; de sorte que sua vista compungia a todos*[1253].

[1248] ABREU, 1659: 138-161.
[1249] Veja-se CHÂTELLIER, 1994.
[1250] ABREU, 1659: 142.
[1251] ABREU, 1659: 108-114.
[1252] ABREU, 1659: 108.
[1253] ABREU, 1659: 108.

Esta missão em que participou o João Cardim, a qual podemos designar como «missão quaresmal», revela uma tendência, verificada sobretudo no espaço ibérico, onde estas expedições ocorrem principalmente nesse período do calendário litúrgico, mantendo esse caráter até ao século XVII[1254]. Como afirma Federico Palomo, a «Quaresma, concebida enquanto tempo de preparação à Páscoa, na qual a confissão e a comunhão eram obrigatórias, tornava-se um período especialmente dedicado à reforma dos fiéis e a sua reconciliação com Deus»[1255].

Ao longo do período quaresmal, o labor de João Cardim no campo apostólico concretiza-se na celebração da missa, pela manhã, «sempre com a sua costumada pausa, devaçam, & dom de lagrimas»: a este ofício divino concorriam muitas pessoas da cidade de Viseu, levadas pela fama de «santo vivo» que acompanhava o jesuíta, «de sorte que os da cidade se convidavão huns aos outros a ir ouvir a sua Missa, disendo: vamos ouvir a Missa do santo, & corria esta voz entre elles, & quando alguma nam ouvia, o tinha por grande perda»[1256].

O exercício ministerial estendia-se também à realização da confissão sacramental. Todos os dias, até ao meio-dia, João Cardim realizava esta prática, a qual, entre os mecanismos de disciplinamento social e moral utilizados pelos agentes da Igreja católica, foi, seguramente, o mais eficaz na vigilância e na interiorização das pautas comportamentais veiculadas pelo dogma católico. Tendo em vista a sua preparação, os jesuítas começaram a divulgar os esquemas purgativos dos *Exercícios espirituais* inacianos e introduziram o exame de consciência (quotidiano, enquanto preparação da confissão ordinária ou de toda a vida), concorrendo assim para «a difusão de um personalismo religioso, que, mediante este tipo de práticas, incidiria particularmente na introspecção e na reforma interior do sujeito»[1257]. Mas os muitos penitentes que acorriam ao confessionário do Padre João Cardim faziam-no não apenas para alcançar a tão desejada absolvição, mas também pela consolação «que todos nelle achavão»,

> *porque ainda que era tam aspero, & rigoroso comsigo, era brando, & suave pera com os outros, & a todos metia em sua alma, & os mandava consolados, & instruidos no que a cada hum convinha, tomando muitas vezes sobre si parte da penitencia, que avia de dar a seus confessados. E porque lhe ocorrião muitos, era necessario nas tardes desempedidas tornar ao confissionario atè a noite; & ainda em casa ouvir de noite a muitos homens, que se querião confessar com mais vagar, & tomar seus santos conselhos mais de espaço*[1258].

[1254] PALOMO, 2003: 119.

[1255] PALOMO, 2003: 119.

[1256] ABREU, 1659: 111.

[1257] PALOMO, 2003: 382. Veja-se também LITTLE, 1981: 87-99.

[1258] ABREU, 1659: 111-112. Sobre a prática da confissão no contexto das missões jesuítas, veja-se PALOMO, 2003: 337-382.

A atividade missionária do Padre João Cardim estendia-se também à catequização dos «meninos e gente mais rude», a quem ensinava, durante as tardes, os *rudimenta fidei*[1259]. Como sublinhou Federico Palomo, no estudo que temos vindo a seguir, a catequese foi, sem dúvida, um importante instrumento educativo para a divulgação de modelos vivenciais e de comportamento conformes com a moral cristã e constituiu, simultaneamente, um testemunho de um ensino mais eficaz e generalizado da doutrina levado a cabo pelos jesuítas, na medida em que não era dirigido apenas às crianças[1260].

O peso que a Igreja católica pós-tridentina concedeu à catequese deve ser entendido na esteira de uma linha de pensamento, favorecida pelo Humanismo (sobretudo por autores como Erasmo e Juan Luis Vives), que defendia que era possível educar um indivíduo física e espiritualmente são através do investimento feito na educação durante a infância[1261]. Como realçou Maria de Lurdes Correia Fernandes, o discurso católico pós-tridentino, orientado por conceitos como a «boa criação» e a «polícia cristã»[1262], procurou articular um discurso sistemático em relação aos modelos e princípios que deveriam nortear a educação de uma criança[1263]. Assim, na Península Ibérica, a partir de meados do século XVI e ao longo de todo o século seguinte, vários autores foram abordando este tema em textos de caráter didático e moral: entre estes contam-se os jesuítas espanhóis Juan Bonifácio (*Christiani pueri institutio*, 1575) e Gaspar de Astete, com a já citada *Institución y guia de la juventud christiana*, mas também o dominicano português Pedro de Santa Maria, com o seu *Tratado da boa criaçam* (Lisboa, 1633) e o jesuíta Alexandre de Gusmão, com a *Arte de criar bem os filhos* (Lisboa, 1685)[1264].

[1259] ABREU, 1659: 112.

[1260] PALOMO, 2003. RODRIGUES, tomo II, vol. I, pp. 455-475.

[1261] Veja-se VARELA, 1983: 25-31. A metáfora da cera, que começa a afirmar-se nas concepções pedagógicas dos finais do século XVI, explica por que razão a educação da criança deveria começar nos seus primeiros sete anos de vida. As metáforas aplicadas à infância são importadas de autores clássicos: «cera blanda, arcilla todavia húmeda, odre nuevo, lana salida de las manos del batanero, arbolito tierno, campo baldio, agua que va donde la llevan» (cf. VARELA, 1983: 32). Veja-se também ALEXANDRE-BIDON, 1991: 39-63.

[1262] Na Época Moderna, o termo «polícia» não tinha o sentido que, atualmente, lhe damos: efetivamente, este surgia aplicado a regras de civilidade que deveriam reger a vida do indivíduo na comunidade. A partir do começo do século XVI, as obras que divulgavam as regras de civilidade foram-se tornando livros escolares, como sucedeu com *A Civilidade Pueril*, de Erasmo (1530). Esta fortuna dos manuais «de boas maneiras» continuou até ao século XVII, altura em que S. João-Batista de la Salle publicou, em 1711, *As regras da compostura e da civilidade cristã*. Veja-se, a propósito, o «Prefácio» de Philippe Ariès e o estudo sobre «Os livros de civilidade desde o século XVI», de Alcide Bonneau, em ERASMO, 1978: 11-61.

[1263] Cf. FERNANDES, 1991: 311-322.

[1264] FERNANDES, 1991: 311-322; —, 1995: 339-405.

Como acentuou Federico Palomo, desde os finais da Idade Média e ainda durante o início do século XVI, foi-se cimentando, graças às correntes reformistas que então «sopravam», uma preocupação por parte da Igreja católica em relação à catequização dos fiéis, da qual foi clara expressão a publicação do *Cathecismo*[1265] do bispo D. Diogo de Ortiz, em 1504[1266]. Todavia, foi apenas na segunda metade do século XVI que a dinâmica das autoridades eclesiásticas no domínio do ensino dos *rudimenta fidei* se afirmou, procurando assim garantir a instituição da prática da catequese em todas as paróquias. Deste modo, além da publicação do *Catecismo Romano*, destinado ao clero por ordem do Concílio de Trento, a maior expressão do empenho dos bispos portugueses na promoção deste tipo de obras foi o *Catecismo ou Doutrina Christã e práticas espirituais*[1267], de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, cuja primeira edição veio a lume em 1564, e que tinha como objetivo colmatar as possíveis deficiências dos párocos em relação à prática da doutrinação[1268]. Outra obra de cariz catequético que alcançou um grande sucesso editorial (que se prolongou até ao século XIX) foi a *Doutrina Christã*, que o jesuíta Marcos Jorge elaborou por volta de 1561, à qual foram acrescentadas umas «adições» do também jesuíta Padre Inácio Martins, incorporadas em quase todas as edições (pelo menos desde 1592)[1269]. Mas, como salientou Federico Palomo, no campo do ensino da doutrina cristã foram surgindo também novas iniciativas, tais como os chamados «doutoramentos» em doutrina, característicos da actividade pastoral dos jesuítas portugueses nos séculos XVI e XVII e que constituem um exemplo de utilização da «dramatização» na catequese, refletindo uma atenção na adaptação das práticas de catequização a um discurso típico de uma camada social menos culta[1270].

Mas aqueles que o Padre João Cardim considerava mais necessitados de doutrinação eram «os negros, & negras», por causa da sua «rudesa», e, por isso, pedia que os trouxessem aos seus tempos de doutrina[1271]. Ora, como já notou Federico Palomo, esta visão do «rústico» (e sobretudo das gentes de etnia e cultura diferentes das europeias, que vieram para Portugal, em consequência da Expansão), percecionado como um ser inferior e que, consequentemente, devia ser obrigatoriamente instruído nos

---

[1265] Utilizámos a edição: *O Cathecismo Pequeno de D. Diogo de Ortiz: bispo de Viseu* (estudo literário e edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva). Lisboa: Edições Colibri, 2001.

[1266] Cf. PALOMO, 2006: 70.

[1267] Utilizámos a edição de *Catecismo ou Doutrina Cristã e práticas espirituais* cuidada pelo Cónego Arlindo Ribeiro da Silva. Ed. do Movimento Bartolomeano, 1962.

[1268] Cf. PALOMO, 2006: 70.

[1269] Veja-se, a propósito, RODRIGUES, tomo II, Vol. I, pp. 459-460, e PALOMO, 2003: 248-277. Sobre vários catecismos jesuítas publicados entre o final do século XVI e o início do século XVII, veja-se PALUMBO, 1990.

[1270] Cf. PALOMO, 2003: 277-287.

[1271] ABREU, 1659: 112.

rudimentos da fé, ancora numa tradição nascida nos primórdios do Cristianismo e amadurecida pela cultura letrada e urbana de finais da Idade Média[1272]. Contudo, é curioso notar que o biógrafo Sebastião de Abreu realça o quanto o jesuíta «se regalava de tratar com semelhante gente», pois, como perfeitíssimo observante da lei cristã, «nam respeitava nas pessoas, o que o mundo nellas estima, senam a nobresa das almas, & o sangue de Christo, com que forão remidas»[1273].

O exercício da pregação tomava também lugar na actividade pastoral de João Cardim. No entender de Sebastião de Abreu é, mais uma vez, o fervor espiritual do biografado e o seu zelo pelo bem-estar das almas que cativam o auditório e operam conversões, na medida em que

> *os principaes Cidadãos, & todos os que podião desocupar, lhe não perdião as doutrinas, tornandose mui consolados pera suas casas com as exortaçoens, que no cabo dellas lhes fasia todas encaminhadas a lhes fazer conhecer a brevidade da vida, a incerteza da morte, a grandeza da eternidade de bens, ou males, que nos esperão: & porque os Cidadãos hião contar o que o servo de Deos disia, & o espirito com que falava, as molheres, & filhas a quem nam era licito ir ouvilo ás praças, fiserão com que algumas veses fosse a doutrina às Igrejas pera o poderem ouvir, & participar da consolação, de que seus maridos, & pays gozavão*[1274].

O amor ardente que João Cardim sentia por Deus, visível até na vermelhidão do rosto, atraía e movia muitos fiéis que nele encontravam um referente modelar que orientasse os seus comportamentos e as suas práticas espirituais e devotas[1275].

Efetivamente, o sermão, que, geralmente, tinha lugar no interior das igrejas ou, quando a grande quantidade de fiéis o exigia, nas praças, constituía um dos momentos «de excelência» da missão[1276]. Procurando levar os fiéis a uma reforma da sua vida e costumes, nas matérias das pregações missionárias não se recorria somente à

[1272] PALOMO, 2003: 106-107, afirma que «esta visão paternalista das populações rurais, identificadas não apenas com os bárbaros ou os selvagens, mas com as crianças, foi construída a par do olhar que alguns teólogos da época iriam lançar sobre os índios da América, nomeadamente o dominicano Francisco de Vitoria, o qual equiparou a natureza destes à dos homens que povoavam os campos de Castela. O passo que se seguiu a esta visão dos indígenas americanos, como apontou Adriano Prosperi, foi o inverso, ou seja, o descobrimento nos camponeses da Europa de uma espécie de "índios" domésticos, que era preciso evangelizar, ao igual que os que povoavam o Novo Mundo».

[1273] ABREU, 1659: 112.

[1274] ABREU, 1659: 112.

[1275] ABREU, 1659: 140-141: «Era tam conhecido, & venerado nelle o espirito, & efficacia, com que falava de Deos, que os ouvintes se admiravão de seu fervor, & de como se abrasava no fogo do Divino Amor, fasendose no rosto huma braza. Donde todos sahião de sua presença não sô disendo: "Nunquam sic locutus est homo" Joan. 7, 46. mas edificados, & consolados; & o sinal evidente era, que quem huma vês falava com elle, o tornava a buscar com sede».

[1276] Cf. PAIVA, 2000b: 244.

denúnica de determinados comportamentos e ao estímulo à adoção de outros, mas insistia-se frequentemente, tal como o fazia o Padre João Cardim, na brevidade da vida, nos castigos do Inferno, na eternidade, nos benefícios da Glória, na ira divina ou no Juízo Final[1277]. Com efeito, esta estratégia constituía um recurso ao qual os missionários, sobretudo os das terras do interior, recorriam frequentemente, nos séculos XVII e XVIII, para operar conversões rápidas e em massa nos fiéis: é o que Jean Delumeau designa como a «pastoral do medo», através da qual se procurava infligir o terror para conduzir os crentes ao arrependimento e à transformação dos comportamentos. Todavia, é importante não esquecer que esta estratégia apoiava-se no pavor de condenação eterna que o próprio pregador sentia: deste modo, a finalidade da sua ação orientava-se no sentido de conseguir transmitir esse terror para o espírito do público que o ouvia[1278].

Este discurso atemorizador relativamente ao Inferno e culpabilizador das condutas pecadoras dos fiéis não é uma inovação da Época Moderna, pois na Alta Idade Média podemos já encontrar reminiscências dele[1279]. Contudo, apesar do impacte que causava, este tipo de discurso do medo, de acordo com o fundamental trabalho de Delumeau, acabou por não dominar completamente a pastoral católica, na medida em que, paralelamente a este, se foi afirmando a imagem de um Deus misericordioso e salvador e a noção de «prémios» para os «bem-aventurados», ao mesmo tempo que se defende que a Igreja coloca à disposição dos fiéis diversos «meios» de salvação, tais como o rosário mariano, S. José ou o Anjo da Guarda[1280].

Como Federico Palomo mostrou, estas missões ditas «quaresmais» eram realizadas numa época em que, devido à sua proximidade em relação à Páscoa, os sentimentos de contrição dos fiéis necessitavam de serem avivados. Para esse fim, os missionários recorriam a certas práticas, tais como as penitências públicas, que deveriam ser o reflexo do arrependimento dos fiéis[1281]. Tendo em vista este objetivo, João Cardim fazia as práticas, às sextas-feiras, dia da Paixão de Cristo (o que vem reforçar, aliás, a necessidade de experimentar as «dores» do Salvador), «na casa da santa Misericordia», «antes de se tomar a diciplina»: e, mais uma vez, é o caráter

---

1277 PALOMO, 2003: 322.

1278 Veja-se DELUMEAU, 1983: 369-388. Os estudos deste autor sublinham que, nos séculos XVII e XVIII, o discurso sobre o Inferno foi mais frequente do que as referências ao Paraíso. Por outro lado, a noção de infernalização do Purgatório, cujos contornos se vão aproximando do Inferno, é também um elemento revelador desta «pastoral do medo». Outro *topos* recorrente quando se trata do Inferno é a afirmação da incapacidade de descrever este lugar e que todos os males terrenos não são nada se comparados com as penas do Inferno (cf. DELUMEAU, 1983: 425).

1279 Veja-se MINOIS, 1991: 164-168.

1280 Veja-se, a propósito, DELUMEAU, 1989: 293-398 e 477-503.

1281 PALOMO, 2003: 119.

excecional do poder comunicacional de João Cardim, pois, segundo Sebastião de Abreu, o Espírito Santo «por sua boca falava», que origina uma grande afluência de penitentes e, consequentemente, conversões em massa, pois «não ficava na cidade gente de consideração, que podendo não acodisse pelo ouvir» e «se na primeira vês vinhão alguns sem instrumento pera o açoute, na segunda, & nas mais lhes não faltava de tal sorte, que forão aquelle anno notaveis os concursos aquelle santo exercicio de penitencia»[1282].

Porém, como já notou uma ampla bibliografia, o labor da Companhia de Jesus no domínio apostólico não se esgotava com o ministério da Palavra de Deus ou com a direção de consciências: com efeito, as atividades desenvolvidas pelos missionários nas missões em terras do interior alargavam-se também à ajuda espiritual e à consolação dos presos, pobres ou doentes. Assim, neste campo, o biógrafo Sebastião de Abreu apresenta-nos o Padre João Cardim como um «pai» consolador e exortador para os «presos da cadea», «pobres, & enfermos do Hospital», mas também como um «justiceiro», na medida em que procurava o «livramento» de alguns encarcerados, e um solicitador de esmola para os mais desfavorecidos[1283]. Embora Sebastião de Abreu, ao longo do seu discurso, deixe transparecer a distância que separa o grau de perfeição já alcançado por João Cardim das imperfeições correntes das almas comuns, parece-nos, no entanto, que este deseja que esta atitude do jesuíta para com os pobres seja imitada pelos fiéis e constitua um estímulo de fé.

Por outro lado, procurando sublinhar o quanto João Cardim ia subindo na «escala» de perfeição, Sebastião de Abreu não hesita em afirmar, tomando como testemunho uma carta escrita pelo jesuíta, que este, depois desta missão, «cresceu» ainda mais, pois «dali por diante foi seu exemplo mais raro», de tal modo que «parecia seu coração, & seu espirito fogo, & suas palavras tochas acesas, que abrasavão em amor de Deus, & em desejos de perfeição a quantos o ouvião, & tratavão»[1284].

As suas ações espelham claramente a prática da Caridade, enquanto virtude cristã e teologal, que se traduz no amor a Deus e ao Próximo, mas a sua prática contribui também para a construção de uma imagem de João Cardim como um *alter Christus* (embora o aproximem também de um São Francisco de Assis ou de um São João de Deus, por exemplo), pois também como Ele (e tomemos como exemplo os Evangelhos) buscava os pobres e era o seu maior amigo, protetor e consolador. Esta atitude entronca claramente numa longa tradição que via os pobres como objeto de caridade, que, numa perspetiva escatológica, ocupavam uma posição quase invejada[1285].

[1282] ABREU, 1659: 112-113.
[1283] ABREU, 1659: 113.
[1284] ABREU, 1659: 116.
[1285] Veja-se FERRO, 1989: 80-100.

Apesar da polémica que surgiu no século XVI em torno da pobreza e das obras de caridade (e, sobretudo, a questão dos verdadeiros e falsos pobres[1286]), o certo é que as demonstrações de caridade continuaram a ter um simbolismo importantíssimo, como transparece na obra de Sebastião de Abreu. Este biógrafo considera mesmo que é este amor e afeto que João Cardim nutre pelos pobres que o tornam ainda mais merecedor dos favores divinos que recebe[1287]:

> *E quanto mais trabalhava por ajudar a todos e pelos consolar, tanto mais o Senhor de toda a consolaçam, consolava, & regalava sua ditosa alma com aquellas, que elle sabe dar a seus fieis servos*[1288].

Assim, esta sua dedicação aos pobres parece mesmo transformar-se numa autêntica missão apostólica que, tendo em conta as suas exigências, poderia ser considerada um «serviço heróico»: efetivamente, como sublinhou Romeo de Maio, esta foi a expressão com que a Igreja católica consagrou, no âmbito dos processos de canonização, «l'onore di servire Cristo nei "miseri"», surgindo «non solo come concetto ispirativo dei santi, ma anche come nuovo slancio operativo della società Cristiana della Controriforma»[1289].

Mas o prestígio de João Cardim entre os habitantes de Viseu não assentou apenas no sucesso alcançado na ação pastoral. Com efeito, outros aspetos, ligados ao comportamento do jesuíta, tais como o «rigor da vida, & aspereza» com que este se tratava, pois «não podia Nerão ser mais cuel pera cõ os outros, de que o P. Joam Cardim o fora naquella Quaresma pera comsigo»[1290], contribuíram para «captar a atenção» das gentes de Viseu e, simultaneamente, edificá-las com o seu exemplo.

Deste modo, a seleção deste episódio relativo à missão de Viseu parece-nos particularmente significativa para sublinhar e valorizar a opinião e a fama de «santidade»

[1286] Nesta polémica digladiavam-se duas fações opostas: uma, apoiava as propostas reformistas que Juan Luis Vives defendia na sua obra *De subventione pauperum* (1526) e considerava que a pobreza devia ser «resolvida» institucionalmente, através da criação de postos de trabalho para os pobres; a outra, que tinha entre os seus principais representantes o dominicano Domingos de Soto, defendia a tradicional doutrina cristã da caridade. Sobre esta matéria, veja-se CARVALHO, 1974; BENNASSAR, 1983: 203-226.

[1287] Veja-se também o Salmo 40, versículo 2: «Feliz daquele que cuida do pobre; / no dia da desgraça, o Senhor o salvará».

[1288] ABREU, 1659: 113.

[1289] Cf. DE MAIO, 1992: 265.

[1290] ABREU, 1659: 110-111: «Cuidase com bom fundamento, que em toda aquella Quaresma se não deitou em cama por se lhe acharem sempre os lançoes lavados, & dobrados, & que nunca despio os cilícios, de que andava cuberto, que no Noviciado se lhe não permitião mais, que por espaço de quatro horas cada dia…»; «A maior parte da noite gastava em oração de giolhos na forma, & postura, & com as lagrimas, qua costumava, tiradas duas per tres horas, que furtava pera o sono, como por veses se lhe observou».

que o Padre João Cardim deixou entre os habitantes dessa cidade, os quais, ainda na altura em que a «Vida» do jesuíta foi redigida, o recordavam como um «santo vivo», na medida em que este era visto como uma presença significativa num ambiente que lhe reconhecia um determinado papel social e cultural[1291].

Entre os vários exemplos de missionários modelares, não poderíamos desvalorizar o caso de Fr. António das Chagas (O.F.M.), que desenvolveu uma intensa atividade evangélica no Norte, no Alentejo e no Algarve. Como relembra o seu biógrafo, este religioso franciscano foi «o primeiro Missionario Franciscano, por Patente de seu Geral [Fr. José Ximenez Samaniego] neste Reyno» e, graças ao seu carisma, às suas exemplares virtudes e ao poder persuasivo dos seus sermões, logrou alcançar uma fama assaz notável:

> *apoustrouse a ser o primeiro na expectação de Deos, & do mundo; & levado deste empenho assim tomou a posta no caminho da virtude, que foi Gigante: assim cursou as estradas, que pareceo Proprio mandado por Deos com avisos seus a todas as terras. A nenhũa chegou, que não achasse aposentadoria de sua mesma fama, que o precedia, da virtude que o recomendava, da esperança que cada qual tinha de sua melhora: sahiãono a receber Povos inteiros, acompanhavaõno Turbas pelos caminhos, como a Christo pelos desertos: em suas entradas nas Freguezias se repicavaõ os sinos, como nas maiores festas, & de festa eraõ todos os dias, que elle se detinha nellas, pregando, confessando, ensinando a doutrina Christãa, & Oraçaõ Mental: fazendo pazes, alcançando perdoens, & outros serviços de Deos; porque nos taes dias não havia quem trabalhasse mais que pelo ouvir, & se confessar: cerravaõse as logens, não se abrião as tendas, apenas aparecia gente nas praças, ficavão sem moradores as casas, & sendo casa de todos a Igreja, quando por naõ caber gente nella (como muitas vezes sucedia) fazia Fr. Antonio Igreja de seus adros, dos campos, & praças publicas em que pregava. Neste lugar o entoavão Santo, naquele Fradinho Santo, noutro o nosso Santo Antonio, nos mais era aclamado por S. Paulo de Portugal. E passando esta devoção de palavras às mãos, lhe cortavam do Habito, lhe guardavam os cabellos, lhe furtavão as alparcas, lhe tomavam contas, & registos, fazendo de tudo reliquias*[1292].

Os seus sermões eram eficazes instrumentos persuasivos, responsáveis por inúmeras conversões, e os momentos das suas pregações eram, por vezes, acompanhados

---

[1291] ABREU, 1659: 108-109: «E foi tal a fama, & opinião, que de si deixou naquella cidade, que depoem em seus testemunhos muitos Padres, que depois a ella forão, que não se falava em outra cousa mais, que na virtude, & exemplo do P. Joam Cardim, & que não perderia jamais naquella Cidade sua memoria». Entre os missionários do «interior» da Companhia de Jesus que desenvolveram a sua atividade apostólica em terras francesas, existe um, a quem a população, ainda em vida deste, venerava como um «santo vivo», que foi «feito» santo pela Igreja menos de um século após a sua morte: é o caso do jesuíta Jean-François Régis, que foi beatificado em 1716 e canonizado em 1737. Veja-se DOMPNIER, 1987: 295-308.

[1292] GODINHO, 1687: 66-67.

de acontecimentos prodigiosos e maravilhosos[1293], que pareciam assim comprovar a fama de «santidade» de que Fr. António das Chagas gozava já em vida:

> *Estes, & outros semelhantes successos divulgados por todo o Reyno grangeáraõ a Fr. Antonio credito, & opinião de poderoso, tanto nas obras, como nas palavras; sendo, como elle mesmo dizia, o Prègador que mais movia as almas, os successos que se contavam das terras vezinhas, & como elle costumava dizer nos Sermoens, que naquele Auditorio estava hũa alma a pique de se hir ao Inferno (callando qual era, & entendendo a sua) cada qual dos ouvintes conhecendo-se culpado, & não duvidando do que afirmava Fr. Antonio pelas muitas vezes, que Deos o tinha feito verdadeiro, temia, & tremia do Inferno, & buscava todos os meyos para se livrar daquelle susto, & evitar aquelle risco. Deste temor nasciam as confissoens geraes de toda a vida, os bons propositos de emenda, as penitencias a toda hora, os jejuns toda a semana*[1294].

Como nos conta Fr. Manuel Godinho, «o estudo pera os Sermoens era no livro do seu Crucifixo, no qual aprendia mais a vontade amando, que o entendimento compreendendo, & descobria aquelles thesouros de Sabedoria, & Ciencia com que fez admirar os mais doutos Cathedraticos em Coimbra»[1295]; posteriormente, partia então em missão, «ensacando alguns papeis de apontamentos, quadernos de Sermoens, hũa Biblia, posto que a tivesse de memoria, hum Breviario velho, & alguns livrinhos espirituaes: algumas Cartas a que era forçoso responder, ou pela suposição das pessoas, ou pela importância das materias: todas porém de espirito, & cujas repostas deixava para o tempo que tirasse a sy mesmo, não ao próximo: veronicas, & contas para repartir nos povos: disciplinas com variedade de cilicios para mortificar o corpo, esporas de seu espirito: com hum pobre Habito sobre sy, & sem Tunica; panos menores os com que se achava naquella hora: nada de chapeo, nem murça; deitando a sacula às costas, Crucifixo ao pescoço de tal sorte pendente, que lhe désse com os pès no coração, tomando na mão hum bordão, aquelle que era de tantas Almas arrimo, se punha a caminho»[1296].

1.5. Modelos de santidade leiga

Como notou André Vauchez, no seu já clássico estudo *La Sainteté en Occident*, o número de leigos falecidos em «odor de santidade», cujo culto foi reconhecido pela

---

[1293] GODINHO, 1687: 67: «Prègando na Cidade de Braga, & no Rosio, & porta de Santa Cruz, sendo pelas duas para as tres horas da tarde em dia muito claro, foi vista hũa Estrella no Ceo muito resplandecente em direitura da cabeça do Veneravel Padre; & o mesmo succedeo pregando elle a doze, ou treze mil pessoas, em hum campo da Villa de Barcellos; & apontando todas com as mãos para as Estrellas, se davão por ovrigadas a trazer tão assinalado Pregador nas palmas».

[1294] GODINHO, 1687: 73.

[1295] GODINHO, 1687: 76.

[1296] GODINHO, 1687: 77.

Santa Sé, sofreu uma significativa evolução, a partir dos últimos séculos da Idade Média[1297]. Esta evolução é, aliás, bem mais significativa que na época feudal, na qual, devido à influência da espiritualidade monástica, o facto de viver no século parecia incompatível com a perfeição cristã: com efeito, «les baptisés qui n'étaient ni moines ni clercs séculiers ne pouvaient guère éviter la triple souillure que leur existence "charnelle" impliquait aux yeux des tenants du *contemptus mundi*: la pratique du métier des armes, les relations sexuelles – même dans le cadre du mariage legitime – et l'usage de l'argent ne les exposaient-ils pas aux séductions du péché»[1298]? Como sublinhou o mesmo autor, no estudo que seguimos, ainda que não fossem, *a priori*, excluídos da possibilidade de salvação, os leigos encontravam-se numa posição menos «confortável» para alcançá-la: por isso mesmo, alguns deles, conscientes da dimensão pecaminosa que enformava a sua condição, tentaram reverter essa situação, ingressando em uma ordem religiosa ou colocando-se ao serviço de membros da Igreja, como conversos[1299].

Como já sublinhou André Vauchez, convém recordar que o estudo da relação entre o clero e os leigos, ao longo da época medieval, se caracterizou, precisamente, pela sua ambivalência: «d'un côté, on trouve chez beaucoup de fidèles un anticléricalisme souvent violent, qui fut à la base de la plupart des mouvements hérétiques; (…) de l'autre, on note à la même époque une volonté de s'approprier les richesses spirituelles des clercs, en particulier des moines et des religieux, pour s'assurer le salut qui demeure l'objectif fondamental de la vie religieuse»[1300]. Daqui resulta, como acentuou o mesmo autor, a importância de todas as formas de «associação» entre eclesiásticos e leigos, não apenas pelo que diz respeito a «unions de prière ou de liens de solidarité permettant aux second de bénéficier des mérites et des suffrages des premiers»[1301]: neste sentido, esta aspiração, que assume os contornos de um fenómeno generalizado, «conduisit soit à une imitation littérale des formes cléricales de piété – comme la recitation des heures canoniales par les laïcs dévots – soit au contraire à la recherche d'une relation directe au divin par le biais d'une imitation du Christ poussée jusqu'à la conformité absolue»[1302].

[1297] VAUCHEZ, 1988: 410,; —, 1989b: 57-66.

[1298] VAUCHEZ, 1988: 410.

[1299] VAUCHEZ, 1995. Sobre a situação do laicado na Igreja, durante a época medieval, veja-se CONGAR, 1976: 79-93.

[1300] VAUCHEZ, 1987: 9. Valerá a pena ler também: BARONE, 1994: 143-147; sobre os conceitos e propostas medievais de santificação, visíveis, sobretudo, na pregação, BÉRIOU, 1987: 3-13, e CONTAMINE, 1987: 35-41; KIENZLE (ed.), 1996.

[1301] VAUCHEZ, 1987: 9.

[1302] VAUCHEZ, 1987: 9-10.

Todavia, na Idade Média, assistiu-se à canonização de alguns leigos, todos eles casados: São Luís, rei de França, Santa Brígida de Suécia, Santa Isabel de Hungria (ou de Turíngia), Santo Élzear de Sabran, barão de Ansouis e conde de Ariano[1303], pertencentes à realeza ou à aristocracia, e, muito significativamente, um comerciante, Santo Homebon de Cremona[1304].

Apesar das recomposições religiosas, políticas e sociais posteriores, que foram, paulatinamente, alterando as representações de santidade, Philippe Ariès considerou que, face à conceção generalizada da superioridade da vida religiosa sobre a vida laical, «foi preciso esperar o fim do século XVI, o tempo da *Philotée* de São Francisco de Sales, ou, no século XVII, o exemplo dos senhores de Port-Royal – e, de modo mais geral, de todos esses leigos empenhados em atividades religiosas, teológicas, espirituais e místicas – para que se admitisse a possibilidade de uma santificação fora da vocação religiosa, na prática dos deveres civis»[1305], se bem que autores espirituais espanhóis, ao longo do século XVI, com especial incidência para Frei Luís de Granada, tenham sublinhado a importância da perfeição espiritual, religiosa e moral para os leigos nos seus diferentes estados[1306]. Mesmo com os matizes acima apontados, que muito passavam pela problemática da «santificação dos casados», a verdade é que a espiritualidade dos leigos continuou a ser profundamente marcada pelo prisma do claustro e condicionada pelo forte ascendente do modelo religioso, ainda que se viesse defendendo que a salvação era algo acessível a todo o cristão, independentemente do seu estado. De resto, como sublinha André Vauchez, o final do século XV terá sido marcado por uma conjuntura de monaquização e de depreciação da condição laical, apesar de, ao longo da Baixa Idade Média, muitas «santas» leigas se terem conseguido distinguir devido aos fenómenos místicos[1307].

Neste contexto, situando-se entre os anos 60 do século XVI e os anos 20 do século XVII, Pero Roiz Soares, no seu *Memorial*, traça uma muito sugestiva imagem do ponto a que havia chegado a procura, entre gente leiga, da «santidade» e dos graus superiores de oração. A propósito da descoberta do embuste de Soror Maria

---

[1303] Élzear de Sabran foi canonizado em 1369. A sua *fama sanctitatis* advinha das suas revelações e visões, assim como do seu casamento não consumado, que durou vinte e cinco anos, com Delphine de Puimichel, que foi beatificada em 1694. Sobre estes casados modelares, que, muito significativamente, estiveram, desde a infância, muito próximo dos franciscanos – que, como é sabido, exerceram um papel muito importante ao nível da afirmação da santidade leiga, veja-se: VAUCHEZ, 1987: 83-92 («Deux laïcs en quête de perfection: Elzéar de Sabran (†1323) et Delphine de Puimichel (†1360)») e 211-224 («Elzéar et Delphine ou le mariage virginal»).

[1304] O caso de Homebon de Cremona, comerciante, casado e pai de filhos, canonizado em 1199, foi objecto de estudo por parte de VAUCHEZ, 1987: 115-122.

[1305] ARIÈS, 1981: 215.

[1306] FERNANDES, 1995: 16-67, (Cap. I: «Virgindade e Casamento»).

[1307] VAUCHEZ, 1988: 446-448.

da Visitação, religiosa dominicana no convento da Anunciada, em Lisboa, afirma Pero Roiz Soares que

> *permitio deus que tamanha maldade naõ estivesse emcuberta e que o descubrimento desta fosse caussa de se descobrirẽ outras semelhantes que logo se diram porque se não Reuoluia o mundo senão en todas quererem ser santas auendo aIuntamentos de beatas pelas igrejas deputandosse a quais eram mais santas tratando de seus enleuamentos e Raptos perguntando huãs as outras pubricamente mana como estais em que Çeo his agora com uosa Contemplassaõ se a outra Respondia mana ainda agora uou no primeiro çeo Respondialhe muito agastada hai mana muito pouco caminhais Caminhai trabalhai chegareis ao terseiro çeo onde eu uou e uereis marauilhas como eu ueyo de maneira que tudo se Reuoluia em contar de huã santa que ali estaua outra acola outra ca: ate entrar pelos homens que hũ hia a sam Roque questaua en Rapto diante de todos enfim era cousa marauilhossa a semente do demonio como andaua neste particular semeada pelo mũdo que não auia ia çidade uila nẽ aldeya onde não ouuesse huã santa*[1308].

Ao longo das páginas seguintes, pretendemos evocar alguns casos de «santidade» leiga, em Portugal, entre os séculos XVI e XVIII, tentando chamar a atenção para os matizes que esta problemática foi adquirindo durante o período considerado.

1.5.1. O rei / o nobre

Como sublinhou Réginald Grégoire, a problemática da santidade régia ou nobiliárquica constitui, no seu conjunto, um fenómeno singular numa religião como o cristianismo, na medida em que este «insegna il *contemptus mundi* e la scelta dei beni celesti»[1309].

Como reconhece o mesmo autor, alguns biógrafos clássicos, como Plutarco e Suetónio, reconheciam já o vínculo existente entre a nobreza das origens familiares e a nobreza de caráter[1310]. O cristianismo não rejeitou totalmente esta tese que tendia a identificar o «nobre» com o «santo», mas, como sublinha Réginald Grégorie, encontramos também textos que repudiam a nobreza, sublinhando «invece la dignità spirituale, con una formula assunta alla funzione di modulo letterario: *nobilis genere, sed nobilior sanctitate*»[1311]. No entanto, estas posições não impediram que o *santo nobre* começasse a emergir enquanto modelo de santidade.

[1308] SOARES, 1953: 274.
[1309] GRÉGOIRE, 1996: 283.
[1310] GRÉGOIRE, 1996: 285.
[1311] GRÉGOIRE, 1996: 285. Presente, por exemplo, na Epístola 108, 1 (*Epitaphium sanctae Paulae*), de SÃO JERÓNIMO (apud GRÉGOIRE, 1996: 285).

Como sublinhou Réginald Grégoire, no estudo que temos vindo a seguir, a questão do *santo nobre* não pode ser dissociada do filão constituído pela literatura genealógica, que sublinha a importância de uma determinada ascendência como fator de estabilidade e de progressivo aperfeiçoamento espiritual[1312]. Segundo o mesmo autor, retomando a tese de Marc Bloch, no seu clássico estudo *Les Rois Thaumaturges*[1313], esta constitui a problemática da *monarquia sagrada*: ao rei, porque ungido por Deus e relacionado com os reis e os profetas veterotestamentários, se confere, no século XI, o título de «santo», como resultado de uma predestinação familiar, acrescida através do dom da unção divina[1314]: deste modo, «la santità è trasmessa in modo "retroativo", ed è una santità regolare, anzi legittima: è normale che un santo sia nobile, ma è ugualmente normale e legittimo che un nobile sia santo»[1315].

Como defende Robert Folz, o *santo rei* é uma criação da hagiografia medieval: ela acompanha a cristianização da realeza, cujos primeiros indícios são percetíveis a partir do século VI, e sofrerá uma profunda evolução que conduzirá à fixação da noção de *realeza sagrada*[1316]. Contudo, como alerta o mesmo autor, a noção de *santo rei* não deve ser confundida com a de *realeza sagrada*: com efeito, «ce n'est pas de la fonction qu'il s'agit ici mais de la personne du roi, élevée dans la sphère surnaturelle, en raison des mérites qui lui seront reconnus après sa mort, au bout d'un temps plus ou moins long»[1317].

Como realça Robert Folz, no estudo que seguimos, importa relembrar que a antiga teoria sobre a *realeza sagrada* se fundamentava no ascendente divino dos reis, divulgado em certas genealogias como, por exemplo, as dos soberanos anglo-saxões, godos e escandinavos: deste modo, «cette origine transcendante conférait au roi une vertue particulière (*Heil*) et à la royauté un caractère sacré»[1318].

Ao longo da Idade Média, foram emergindo diversos «subtipos» de *santos reis*. De acordo com Robert Folz, «parti du royaume franc où ses débuts furent modestes, le mouvement qui portait à la sainteté des rois réputés martyrs connut en Angleterre un développement considérable dans une double direction: adoption du type du roi souffrant, création du type du roi mort les armes à la main pour la defense

---

[1312] GRÉGOIRE, 1996: 283. Para a genealogia, veja-se: GÉNICOT, 1975; GUENÉE, 1978: 450-477.
[1313] Paris: Armand Collin, 1961.
[1314] GRÉGOIRE, 1996: 283-284.
[1315] GRÉGOIRE, 1996: 284.
[1316] FOLZ, 1984: 19.
[1317] FOLZ, 1984: 19.
[1318] FOLZ, 1984: 19-20. Segundo o mesmo autor, «il paraît donc impossible de voir dans l'idée plus ou moins sûre qu'on fait de l'ancienne royauté germanique le modèle dont on se serait inspiré pour élaborer l'image du saint roi» (cf. FOLZ, 1984: 20). Veja-se também: BOUREAU & INGERFLOM (dir.), 1992.

du christianisme»[1319]. Paralelamente ao modelo do «rei mártir», começa a emergir o modelo do «rei confessor», que acabará por substituir o seu antecedente[1320].

Como realça André Vauchez, no ocidente europeu não mediterrâneo, nos últimos séculos da Idade Média, a maior parte dos santos recentes provinha da aristocracia[1321]. Esta realidade não era, todavia, uma novidade: ela constitui, de facto, a continuidade de um «état de fait» que remonta à Alta Idade Média, época em que os santos «ont commencé à se recruter de façon presque exclusive dans les familles qui se distinguaient par le double éclat de la naissance et du pouvoir»[1322]. De resto, antes de a hagiografia transformar este vínculo entre realeza/nobreza e santidade «fut longtemps une réalité sociologique, comme l'atteste par exemple l'osmose qui s'établit dans la Gaule mérovingienne entre le monde des grands laïcs et celui des évêques»[1323]. Deste modo, santidade, poder e distinção aristocrática estavam tão estreitamente ligados, pelo que, de acordo com André Vauchez, poder-se-á falar de uma autêntica «hagiocracia»[1324]. Durante o período carolíngio, ainda que se tivesse assistido a um significativo aumento do número de religiosos e de eremitas com *fama sanctitatis*, a literatura hagiográfica continuou a fazer eco da ideia de que a perfeição moral e espiritual eram mais compatíveis com a superioridade da nobreza[1325], cuja difusão foi, em larga medida, favorecida pela Igreja, mas também pela recetividade que conheceu entre um público que partilhava um padrão de valores comum[1326].

De acordo com o mesmo autor, o clero, desde cedo, havia percebido o «perigo» que representava esta abertura a uma via de santificação para os nobres[1327]. De acordo com o mesmo autor, «les plus avisés d'entre eux cherchèrent à nier le carac-

---

[1319] FOLZ, 1984: 221.

[1320] FOLZ, 1984: 221.

[1321] VAUCHEZ, 1988: 204. No entanto, não deixa de ser curioso notar que, no Império Romano do Oriente, nenhum imperador foi considerado «santo»: apenas o foram algumas imperatrizes, como Irene (752-803) e Teodora (c. 815-867).

[1322] VAUCHEZ, 1988: 204.

[1323] VAUCHEZ, 1988: 204.

[1324] VAUCHEZ, 1988: 204. Veja-se também BARBERO, 1991.

[1325] VAUCHEZ, 1988: 204.

[1326] Entre os exemplos de «reis santos», permitimo-nos referir os casos de Olaf II, rei da Noruega (995-1030), Eduardo, *o Confessor,* rei de Inglaterra (1005-1066). No conjunto de «príncipes santos», encontramos o exemplo de Boris e Gleb († 1015), filhos de Vladimir, príncipe de Kiev, que se destacou na cristianização da Rússia, em 988. Após a sua morte, em 15 de Julho de 1015, o irmão mais velho de Boris e de Gleb, o príncipe Svjatopolk, receando que aqueles aspirassem ao trono, chama-os para junto de si, mas , durante a viagem ordena que sejam assassinados. Desde logo, Boris e Gleb foram considerados mártires, tendo sido canonizados pouco tempo após a sua morte; o seu culto conheceu uma enorme difusão (cf. USPENSKIJ, 2005; 343-359).

[1327] VAUCHEZ, 1988: 205.

tère quasi automatique de cette relation, en mettant l'accent sur la superiorité de la noblesse des moeurs par rapport à celle du sang. Telle est bien la signification profonde de la formule *nobilis origine…sed nobilior virtute*, extrêmement fréquente dans la littérature hagiographique médiévale, surtout à partir du XIe siècle»[1328]. Apesar dos conflitos que, ao logo do período medieval, opuseram uns e outros, a Igreja continuou a honrar os chefes temporais, na medida em que se sentiam em dívida para com aqueles por diversos motivos[1329]. Como realça André Vauchez, «même pour le renoncement, source par excellence du mérite dans la mentalité médiévale, l'aristocratie se trouvait avantagée, puisque seuls ceux qui possèdent sont en mesure de se dépouiller: de façon paradoxale, sa puissance temporelle ne faisait que rendre plus éclatante sa réussite spirituelle»[1330].

Por outro lado, como realçou o mesmo autor, face às metamorfoses que o paradigma de perfeição cristã foi conhecendo, entre meados do século XII e o século XIII, pareceria natural que esta prerrogativa da realeza/nobreza tivesse começado a perder terreno, tanto mais que foram despontando novas formas de santidade[1331]. Salvo raras exceções, por esta época, a perceção de santidade era indissociável do domínio das elites sociais: efetivamente, como sublinhou André Vauchez, «pour longtemps encore, la cour céleste ne s'ouvrira qu'à des personnages qui occupaient déjà en ce monde une place éminente»[1332].

Com efeito, segundo o mesmo autor, «le succès des modèles aristocratiques dans l'opinion s'explique à la fois par la pression sociale qui jouait à plein dans ce sens et par le prestige surnaturel que conservait la noblesse dans la mentalité commune»[1333].

No caso concreto da nobreza, convirá lembrar (extravasando o âmbito estritamente hagiográfico) que esta, enquanto «estrato superior» da sociedade, foi objeto de uma reflexão, ao longo dos séculos XIV e XVI, que não se circunscreveu aos tratados nobiliárquicos – que acompanhavam os tratados de caça, de heráldica ou de etiqueta

---

[1328] VAUCHEZ, 1988: 204-205.

[1329] VAUCHEZ, 1988: 206.

[1330] VAUCHEZ, 1988: 206; DELOOZ, 1983.

[1331] Como sublinha VAUCHEZ, 1988: 206-207, «parmi les valeurs prônées par les clercs figurèrent désormais au premier plan les vertus évangéliques comme l'humilité, la pauvreté, ainsi que l'effort ascétique».

[1332] VAUCHEZ, 1988: 208.

[1333] VAUCHEZ, 1988: 208. De acordo com VAUCHEZ, 1988: 209, «l'importance attachée à l'origine des serviteurs de Dieu, le préjugé favorable que crée leur appartenance à un lignage illustre, se fondent en dernier ressort sur la considération d'une qualité magique dans le seul fait de la haute naissance». Cf. também REBELO, 2004: 131-158. Contudo, importa notar que cada tipologia de santidade deve ser reexaminada à luz dos diversos contextos históricos. Completamente alheada da dimensão do poder político e sustentada pela espiritualidade e pelas virtudes cristãs, ainda que exercitadas no âmbito da sua função régia, surge, por exemplo, em tempos recentes, a figura de um rei como Balduíno I da Bélgica, falecido, em 1993, em «odor de santidade».

de corte –, na medida em que «invadiu» até mesmo as representações iconográficas e que comportou importantes mutações do próprio conceito de «nobreza» e das vias possíveis para a sua obtenção[1334]. Como sublinha Adeline Rucquoi, «le passage d'une noblesse juridique à une noblesse *théologique* peut être dû à une simple confusion entre les domaines du *ius civile* et du *ius naturale*, ce dernier recouvrant l'ensemble des autres droits comme l'avait proposé au XIIe siècle Placentinus dans sa *Summa Institutionum*»[1335]: deste modo, é tendo em conta esta perspetiva que terá que ser compreendida a «corrida» à nobreza por parte dos castelhanos dos séculos XV e XVI[1336]. Segundo a mesma autora, «la prolifération des généalogies nobiliaires apporte l'un des premiers témoignages de l'importance d'un facteur temps qui crée des distinctions au sein de la noblesse»[1337]. Neste sentido, a autora sublinha que «le concept traditionnel d'une noblesse due à l'exercice d'une *dignitas* et fondée sur l'autorité du prince plutôt que sur le lignage ne disparut pas dans l'Espagne des XVI et XVII siècles»: de facto, «il permit aux membres des oligarchies urbaines, aux *letrados* des universités, à de nombreux marchands étrangers d'accéder à la condition nobiliaire»[1338]. Mas, como bem sublinhou Adeline Rucquoi, «le discours sur une noblesse assimilée à l'état de perfection de l'homme créa un clivage dans la société entre ceux qui étaient nobles et les autres»[1339].

Otto Brunner defendeu que o Barroco constituiu um «caldo de cultivo» apropriado para que a cultura nobiliárquica alcançasse um alto grau de complexidade e de sofisticação[1340]. Neste ambiente cultural, que enquadrou a busca de novas formas de expressão nobiliária, no século XVII, se entenderá o entusiasmo com que a(s) nobreza(s) europeia(s) acolheram as doutrinas estóicas[1341].

Ao longo do século XVII, a precisão dos contornos do conceito de nobreza, através da reflexão sobre as respetivas qualidades e atributos, foi oscilando entre o «ilustre sangue» e a «boa inclinação» e virtude[1342]. Este foi, de resto, um tema equacionado

---

[1334] Para o caso italiano, veja-se DONATI, 1988; para o caso castelhano, cf. RUCQUOI, 1997: 273-298, no qual a autora sublinha que, nos reinos ibéricos, se verificou um esforço por parte das duas Coroas no sentido de uma salvaguarda dos princípios basilares da identidade nobiliárquica e MARAVALL, 1984.

[1335] RUCQUOI, 1997: 293.

[1336] RUCQUOI, 1997: 293.

[1337] RUCQUOI, 1997: 293.

[1338] RUCQUOI, 1997: 297.

[1339] RUCQUOI, 1997: 297.

[1340] Apud CARRASCO MARTÍNEZ, 2007: 24.

[1341] CARRASCO MARTÍNEZ, 2007: 34.

[1342] No entanto, ainda no século XVI, poderemos encontrar em D. Artal de ALAGÓN uma tentativa de conciliação entre preeminência do sangue e mensagem evangélica: «y para mostrar lo que importa para el execicio de la virtud, el proceder de familia noble, quiso nacer [Cristo] de padres no sólo nobres, pero de reyes, de sacerdotes…» (cf. *Concordia de las leyes divinas y humanas, y desenganio de la iniqua*

ao longo de todo o século XVII, como bem o mostram vários textos[1343], entre os quais nos permitimos citar a *Cour Sainte*, de Nicolas Caussin (S.J.), profundamente devedora da matriz salesiana, que conheceu uma larguíssima fortuna editorial[1344], e, entre os portugueses, os *Serões do Príncipe*, de Fr. Miguel Soares (O.S.H.)[1345], o *Epítome Genealógico do Eminentíssimo Cardeal Duque de Richelieu e Discursos Políticos sobre Algumas Acções da Sua Vida* (Pamplona: en Casa de Juan Antonio Berdun, 1641), de Manuel Fernandes de Vila Real, e a *Auréola dos Índios e nobiliarquia bracmana* (Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1702), de António João de Frias. Deste debate são bem ilustrativas as considerações tecidas por Fr. Miguel Soares, nos *Serões do Príncipe*:

> *Devidindo o Philosopho [Aristóteles] a Nobreza em linhagem e virtude, sendo o mesmo de Socrates que disse, auer nobreza de corpo e nobreza de alma: com o que vimos a destinguir a Nobreza em civil e politica, e por ser esta a que se alcança por merecimentos de virtudes, que he a nobreza de alma, e a civil se diz ser a do sangue, que he o mesmo que do corpo e linhagem, que a verdadeira Nobreza naõ consiste em illustre sangue, mas em ser o nobre acreditado com a virtude por ser improprio o nome e apelido, com o qual se declara a Nobreza, se nelle naõ concorre virtude, o que parece quis mostrar o Philosopho quando disse, que os homens se chamavam impropriamente nobres, se he que naõ conservavam a virtude propria: por estar a verdadeira nobreza, mais na alma que nas carnes, pois he certo que a tal naõ vem por sucessaõ de sangue, mas por exercício de virtudes*[1346].

Por sua vez, Manuel Fernandes de Vila Real recorda que a Antiguidade distinguia três géneros de nobreza: a que é herdada de «antigos e valerosos ascendentes», a que é «gerada de honestas ciências» e, finalmente, a que resulta do «exercício da virtude»[1347]. Todavia, Manuel Fernandes de Vila Real sintetiza esta teoria num esquema mais simples: considera a existência de dois tipos de nobreza, a saber, a «alheia» e a

---

ley de la venganza. Madrid: por Luis Sánchez, 1593, f. 99r., apud CHAUCHADIS, 1984). Para o caso português, leia-se COVA, 1965.

[1343] Lembremos, a título de exemplo, algumas obras de D. Luisa María de PADILLA MANRIQUE, condessa de Aranda, que se inscrevem neste filão: *Lagrimas de la* Nobleza *y Nobleza Virtuosa*, 3 vols.. En Çaragoza: por Pedro Lanaja, 1637-1639. Cf. EGIDO, 1998: 9-41. Sobre a tratadística nobiliária, na Época Moderna, e a influência que autores clássicos, como Aristóteles e Cícero, exerceram ao nível da formulação do conceito de nobreza, veja-se GUILLÉN BERRENDERO, 2011: 111-142.

[1344] Desta obra existe uma tradução portuguesa, que António Pires Galante fez publicar em 1652. Cf. SANTOS, 1993: 205-215.

[1345] Editados por COVA, 1966.

[1346] SOARES, 1966: 61-62.

[1347] Citamos pela seguinte edição: VILA REAL, Manuel Fernandes de (2005) – *Epítome Genealógico do Eminentíssimo Cardeal Duque de Richelieu e Discursos Políticos sobre Algumas Acções da Sua Vida* (edição de António Borges Coelho). Lisboa: Caminho (Obras Clássicas da Literatura Portuguesa. Século XVII; 27), p. 79.

«própria», «sucessiva ou exercitada, que ou se adquire nascendo e procede de outro ou se manifesta obrando e nasce de si mesmo»[1348]. O mesmo autor considera que

> *Ninguém deve ser estimado por sua antiga e ilustre linhagem tanto como por sua conhecida e experimentada virtude. Nuns está a prudência e a capacidade, acompanhada de acções e experiência; noutros a sucessão escurecida, degenerando de seus predecessores. (…) O ilustre nascimento é, contudo, importantíssimo, como estímulo eficaz e forte incentivo que move e obriga à imitação de grandes feitos, ao exercício de acções heróicas. A sua memória serve de contínuo despertador ao mais olvidado, não dá lugar a que o vício tome posse de uma alma, que nascendo nobre, devia sujeitá-lo*[1349].

Aquele que conseguir conjugar a nobreza herdada com a virtude, «o que é raríssimo», poderá qualificar-se «de divino» e, à semelhança de uma «rosa sem espinhos, toda respira fragrância, toda é suavidade»[1350].

Particularmente significativa do tom e das tónicas que estruturam este debate sobre a nobreza e a virtude parece ser *A Verdadeira Nobreza* (Lisboa: na Officina Craesbeeckiana, 1655), de António de Pinho da Costa, dedicada a D. Vasco Luís da Gama, I marquês de Nisa, V conde de Vidigueira e almirante da Índia[1351]. Na «Prefação do que se contem nesta obra», podemos encontrar uma linha-de-força que estruturará todo o texto: «não consistiu em outra cousa a verdadeira nobreza de hum homem, que em viuer virtuosamente»[1352]. A obra, que se encontra dividida em três «Livros», a saber, «I: Religião Cristã; II: Justiça, Prudência e Fortaleza; III: A virtude da Temperança e outras da sua jurisdição», é, de facto, bem ilustrativa da conceção de nobreza – ou melhor, da «verdadeira nobreza» – enquanto prática de virtudes, solidificada pelas práticas espirituais e devotas.

Tendo em conta este contexto, centrado no debate e na tentativa de articulação entre (verdadeira) nobreza e virtude, ao longo do século XVII, não nos deve causar estranheza o facto de a maioria dos hagiógrafos e biógrafos desta época converterem aquele binómio num *topos* de contornos hagiográficos. Com efeito, na maioria das «Vidas» devotas e de santos por nós estudadas, os protagonistas são de ascendência

---

[1348] VILA REAL, 2005: 79.

[1349] VILA REAL, 2005: 79-80.

[1350] VILA REAL, 2005: 80.

[1351] D. Vasco Luís da Gama era filho de D. Francisco da Gama, IV conde de Vidigueira, e de sua segunda mulher, D. Leonor Coutinho, filha esta de Rui Lourenço de Távora, senhor do morgado de Caparica, do Conselho de Estado, vice-rei da Índia, e de D. Maria Coutinho. Casou com D. Inês de Noronha, filha de Simão Gonçalves da Câmara, III conde de Calheta, e de D. Maria de Vasconcelos (filha esta de Rui Mendes de Vasconcelos, I conde de Castelo Melhor, e de D. Isabel de Meneses). Cf. ZUQUETE, vol. 3, 1989: 48-49, 488-489.

[1352] COSTA, 1655: «Prefação do que se contem nesta obra».

nobre e são, quase sempre, herdeiros da superioridade moral e espiritual que caracterizava a sua linhagem.

Em Portugal, a edição de «Vidas» de «santos» reis ou príncipes, no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, não foi particularmente abundante. A crise profunda no domínio do reconhecimento oficial da santidade, que provocou uma redefinição radical na esfera protestante e uma espécie de «letargia» no campo católico, teve também as suas implicações políticas. Como notou Alain Tallon, a santidade régia, que havia sido largamente revisitada e suportada pelos soberanos renascentistas, através de uma *Christomimesis* – Francisco I de França não hesitou em fazer-se representar como São João Batista – foi colocada em causa[1353]. Nos tempos pós-Trento, os monarcas católicos não deixaram, contudo, de evocar e de insistir na possibilidade de um reconhecimento oficial e da subida aos altares de figuras que plasmavam uma «santidade régia»: é tendo em conta este contexto que Fernando III de Castela é beatificado em 1655 e canonizado em 1671, após um longo processo «de pressão» levado a cabo pelos reis espanhóis em Roma, como sublinhou Alain Tallon[1354]. Esta é, aliás, a única hagiografia de um *santo rei* oficialmente reconhecido cuja edição registámos, em Portugal, no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII. Inscritas neste filão da hagiografia régia, estão também o *Theodosius Lusitanus* (Eborae: ex Typ. Academiae, 1680), do P.e Manuel Luís (S.J.), a *Vida do Principe D. Theodosio* (Lisboa: na Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1747), de João Batista Domingues, e a *Vida do Serenissimo Principe Eleitor D. Felippe Wilhelmo […] pay da Rainha D. Maria Sofia Isabella* (Lisboa: por Miguel Deslandes, 1692), príncipe eleitor do Palatinado, de Johann Bodler (S.J.), traduzida por Francisco de Matos[1355]. Se quisermos encontrar um "leitmotiv" comum à redação destas «Vidas», esta residiria, seguramente, na construção de um paradigma do «perfeito príncipe cristão», na linha das propostas defendidas, no âmbito da «política cristã» e da «razão de Estado católica», por Giovanni Botero, Justus Lipsius, Pedro de Ribadeneira, Francisco de Quevedo ou Saavedra Fajardo. Estes autores, cada um a seu modo, «hostilizavam a política e a razão de Estado que consideravam defensoras da arbitrariedade, como a de Maquiavel, as teses que lhes pareciam defender opiniões não romanistas e de cunho essencialmente regalista, ou posições de tolerância religiosa,

---

[1353] TALLON, 2012: 8.

[1354] TALLON, 2012: 9. A beatificação, na sua forma habitual ou sob a forma equivalente de confirmação do culto, servia a glorificação dos membros das dinastias reinantes ou principescas, reservando o papa a canonização para as grandes figuras da Igreja (cf. GOTOR, 2012: 23-33). Uma irmã de São Fernando de Castela, a infanta D. Sancha Alfonso, faleceu também em «odor de santidade», cuja «Vida» foi escrita por BAÇAN Y MENDOÇA, 1651, e por TAPIA Y SALCEDO, 1753.

[1355] SUIRE, 2012: 175, considera estes casos como sendo de «saints d'État», que são, a seu ver, «un avatar moderne du "saint dynastique" campé par les travaux des historiens médiévistes».

como a de Bodin, e também obviamente atacavam as conceções protestantes, quer propendessem elas para a divinização do Estado, como acontecia com Jaime I, quer se orientassem para posições republicanas e monarcómonas, como sucedia com os calvinistas franceses e ingleses»[1356]. Deste modo, «as conceções de "política cristã" e de "razão de Estado católica" significam, pois, a consciência da dimensão própria da "política", ainda que impliquem a subordinação aos valores do catolicismo»[1357].

Como realçou Raymond Darricau, o Concílio de Trento inaugurou um período de renovação relativamente à forma de conceber e redigir os «espelhos de príncipes»[1358]. Com efeito, Pio V (1559-1565) e os seus sucessores impulsionaram um vasto programa reformador direcionado para os príncipes cristãos católicos[1359]. De acordo com Raymond Darricau, tendo como propósito a construção de um retrato do príncipe católico bem definido, estes textos, cada um a seu modo, insistem muito significativamente na necessidade e na obrigação que os príncipes têm de praticar as virtudes cardeais (Prudência, Justiça, Fortaleza e Temperança) e, muito especialmente, as duas primeiras[1360], assim como na necessidade de fugirem do despotismo e de serem clementes, afáveis, bondosos e, sobretudo, sábios no exercício do governo e nas relações com os seus súbditos: deste modo, exortam-nos a serem os garantes da paz no seio do(s) seu(s) estado(s) e entre os estados[1361]. Neste sentido, estes tratados não deixam de constituir um apelo à «santidade», propondo mesmo aos príncipes a imitação dos santos veterotestamentários e de monarcas já canonizados, como o faz, por exemplo, Pascal Rapine (O.F.M.), em *Le Christianisme Florissant* (1656):

> *Usez de votre royauté; exercez votre sacerdoce, prononcez vos oracles et ne craignez pas de présumer de votre divinité; commandez comme des rois; officiez comme des*

[1356] TORGAL, 1982: 137-138.

[1357] TORGAL, 1982: 138. Veja-se ainda SANTOS, 1991: 381-401.

[1358] Para uma panorâmica geral, veja-se: DARRICAU, 1979: 1303-1311. Cf. também SOARES, 2004: 181-230.

[1359] Entre os «Espelhos de Príncipes» modernos, permitimo-nos referir: POSSEVINO, 1592; RIBADENEIRA, 1595; BELLARMINO, 1619; CONTZEN, 1620; CAUSSIN, 1624; BORROMEO, 1632). No panorama editorial português, ainda que com matizes e contornos diferentes, valerá a pena lembrar a edição desta obra de MÁRQUEZ, Fr. Juan (O.S.A.) (1614) – *El governador christiano deducido de las vidas de Moysen, y Josue, principes del Pueblo de Dios*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, que apresenta as «Vidas» destas duas personagens veterotestamentárias como modelos de conduta para príncipes e estadistas.

[1360] Os tratados medievais já o vinham defendendo, mas os modernos fazem-no de forma mais precisa.

[1361] Sobre esta temática, para além de DARRICAU, 1979, é imprescindível ler: CONTINISIO & MOZZARELLI (a cura di), 1995, especialmente os estudos de SODANO, 1995: 151-176 («Prudenza e santità nell'età moderna») e de CONTINISIO, 1995: 311-353 («Il Re prudente. Saggio sulle virtù politiche e sul cosmo culturale dell'antico regime»).

pontífices; parlez comme des prophètes; paraissez comme des dieux; mais surtout cultivez la sainteté[1362].

Mas também as «Vidas», enquanto instrumentos de divulgação de «altos exemplos» – e que tantas vezes foram mais influentes que todas as normas e controlos institucionais –, poderiam funcionar também como construções de paradigmas do «perfeito príncipe cristão e católico». Deste intuito são bem ilustrativas as palavras de José Pereira Baião, no prólogo da sua tradução da *Historia da vida, acçoens heroicas e virtudes insignes do glorioso S. Fernando, rey de Castella e Leão, espelho de principes perfeitos, meretissimo filho da veneravel Ordem Terceira do seráfico Padre S. Francisco* (1728), de Afonso Nunes de Castro: «erudita instrução de Principes Catholicos; e hum admiravel exemplar, que deviaõ seguir todos os Catholicos, que naõ saõ Principes»[1363].

A *Historia da vida, acçoens heroicas e virtudes insignes do glorioso S. Fernando, rey de Castella e Leão, espelho de principes perfeitos*, filho de Afonso IX de Leão e de D. Berengária, começa por dedicar uma larga atenção à faceta mais política e institucional da vida deste monarca. Assim, o autor realça a sua ação guerreira, nomeadamente a sua luta contra os Infiéis, para, nos capítulos seguintes, traçar um panegírico das suas muitas virtudes.

Entre as «Vidas», já atrás mencionadas, do príncipe D. Teodósio (†1653), herdeiro do trono português, será talvez o *Theodosius Lusitanus*, do Padre Manuel Luís (S.J.), que melhor funcionará enquanto retrato do «perfeito príncipe católico», enquadrado num registo de tónica hagiográfica.

O autor dedica o «*liber primus*» à faceta «civil» da vida do príncipe brigantino: deste modo, narra a sua infância, a sua educação (e o seu gosto pela matemática), o seu sentimento pelas guerras domésticas entre príncipes cristãos e os seus sucessos militares em Elvas. Especialmente significativo, atendendo ao contexto de produção dos tratados de príncipes cristãos da época pós-tridentina a que atrás aludimos, é o facto de o P.e Manuel Luís dedicar o extenso «*liber secundus*» desta *Vita* a «*De Principis Theodosii eximiis dotibus, & virtutis politicis*», a saber, sabedoria, prudência, justiça, clemência, benevolência, fortaleza, magnanimidade, liberalidade, amor aos portugueses, concedendo, assim, uma atenção que não era muito comum em textos de recorte hagiográfico[1364].

[1362] RAPINE, 1656: 335, apud DARRICAU, 1979: 1310.

[1363] BAIÃO, 1728: «Prólogo».

[1364] Vejam-se também, a propósito, as dedicatórias a D. Teodósio da *Summa Politica* (Lisboa: por Antonio Alvarez, 1649), de MENESES, Sebastião César de, da *Exhortação militar, ou lança de Achilles…* (Lisboa: na Officina Craesbeeckiana, 1650), de PIMENTEL, P.e Timóteo de Seabra (C.O.) e da *Armonia Politica* (Haga do Conde: na Officina de Samuel Broun, 1651), de MACEDO, António de Sousa.

O «*liber tertius*», consagrado a «*De Principis Theodosii Christianis Virtutibus*», enquadra-se, naturalmente, na tradição do género hagiográfico, mais concretamente na exaltação da «heroicidade das virtudes» cristãs[1365].

Mas o sucesso dos modelos de santidade régia e aristocrática parece-nos também projetar-se em alguns relatos que Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa incluíram ao longo dos quatro tomos do *Agiológio Lusitano*. Entre os monarcas, lembremos, a título de exemplo, os casos do visigodo Vamba (†687) e de D. Sancho II (†1245), que, depois da sua deposição, se retirou para Toledo, onde residiu durante o resto dos seus dias, «despendendo os tesouros que de Portugal leuou, em grandiosas & pias obras; como foi a magnifica fabrica da capella dos Reis, com que tanto ilustrou a insigne catedral daquela imperial cidade» e «distribuindo assi mesmo por suas próprias mãos, grande copia de dinheiro em esmolas, & socorro de necessitados». Segundo Jorge Cardoso, D. Sancho II singularizou-se «com particular affecto na deuoção do glorioso S. Lazaro; a qual o Sancto lhe quis gratificar (ainda nesta vida) vindo visitalo duas vezes; & assistirlhe na vltima hora, auendolha reuelado algũs dias antes, paraque estivesse preuenido»[1366].

Entre os exemplos de nobres falecidos com *fama sanctitatis*, parece haver-se operado um certo tipo de evolução na perceção dessa excecionalidade. Com efeito, se nos centrarmos nos casos de nobres medievais falecidos em «odor de santidade», estes são quase sempre homens ligados à carreira das armas, que aliam a sua bravura nos campos de batalha – e muito especialmente quando se tratam de lutas contra os Infiéis, entendidas enquanto «Guerra Santa» – ao esforço de evangelização do atual território português. São, por exemplo, os casos de D. Soeiro Mendes da Maia (†1163), «homem de tanto esforço, & reputação nas armas, que foi nomeado Frõteiro mór deste Reino pelo Conde D. Raymundo, genro delRei D. Afonso VI de Leão» e pelejou depois na «celebre batalha do Campo de Ourique, & noutras muitas contra Mouros, não leuando nunqua a melhor delle, mostrando em todas a ousadia de seu animo, & o valor de seu braço», vivendo «no vltimo quartel da idade» «como o mais perfeito Monge, & retirado Anacoreta, mandandose enterrar fóra da Igreja,

---

[1365] Neste sentido, veja-se também a tradução do francês do P.e LUÍS, Manuel (1674) do *Livro intitulado Cuydayo Bem. Ensina meyo breve, fácil, & seguro para se salvar. Acrecentado com a Filosofia do verdadeiro Christam & de novo com hum exercicio cotidiano muy proveytoso para o mesmo fim, que praticava o Serenissimo Princepe de Portugal D. Theodosio.* Evora: na Imprensa da Universidade.

[1366] CARDOSO, 1652: 31. Estes aspetos relacionados com as suas virtudes, penitências e visões estão ausentes do «discurso oficial» da *Chronica de muito alto, e muito esclarecido principe D. Sancho II, quarto rey de Portugal, composta por Ruy de Pina*. Lisboa Occidental: na Officina Ferreyriana, 1728, edição fac-similada em *Crónicas de Rui de Pina* (int. e revisão de M. Lopes de Almeida). Porto: Lello & Irmãos Editores, 1977: 137-167; contudo, são referidos por VASCONCELLOS, 1621: 68, e por SOUSA, 1628: 388 (3ª parte, cap. V).

por humildade»[1367], e de Pero Rodrigues de Moura (†1412), senhor de Azambuja, que acompanhou D. Nuno Álvares Pereira em várias campanhas militares e que, «vendose impossibilitado por parte do matrimonio, de seguir as pizadas do Sancto Condestable na religião, se retirou da Corte com sua casa, & familia a viuer na ditta villa d'Azãbuja»[1368].

Por seu lado, a «santidade» dos nobres modernos parece ser ditada, sobretudo, pela prática das «virtudes heróicas» – que, obrigatoriamente, tem que ser compreendida no quadro da importância que este aspeto alcançou no âmbito da perceção da santidade nos tempos pós-Trento e dos procedimentos processuais que tinham em vista uma futura beatificação ou canonização da personagem em questão – mas importará notar que aquela gira também em torno do eixo que constitui a aliança entre nobreza e virtude. Disso são claro exemplo os casos de D. Leão de Noronha (†1572)[1369] e seu filho, D. Tomás de Noronha (†1588), que, desde a puerícia, foi dando «singulares exemplos a todos os mancebos nobres de seu tempo, de vrbanidade, cavalleria, & christandade, porque demais das avantajadas qualidades naturaes, & adquisitas de que consta hum insigne caualleiro, & cortesão, que adornauão sua pessoa, tinha juntamente as que formão hum perfeito Christão, a saber honestidade, piedade, & oração, pola fama de cujas virtudes, tratando o prudentíssimo Rei D. Ioão III de dar aio ao Principe D. Ioão seu filho, fez eleição de D. Thomas»[1370]. A estes, poderíamos juntar os altíssimos exemplos de D. Francisco de Noronha (†1605), II conde de Linhares[1371], «que soube fazer dezerto do Palacio» e cujo corpo, passados quarenta e seis anos sobre a sua morte, foi achado incorrupto, o que foi percecionado como indício de santidade, condizente com a sua exemplar vida[1372], e o de D. Francisco Trigião (†1608), «Caualleiro Inglez, por sangue, i estado illustrissimo, o qual na persecução da Rainha Isabela, recolhia em sua casa (não obstante a prohibição em contrario) os sacerdotes Catholicos, que andauão occultos em Inglaterra» e que «despendia largas

[1367] CARDOSO, 1666: 815-816.

[1368] CARDOSO, 1657: 227-228. D. Pero Rodrigues de Moura era devotíssimo de Nossa Senhora do Carmo; o seu corpo foi achado, largo tempo após a sua morte, incorrupto.

[1369] De D. Leão de Noronha escreveu uma «Vida» Jerónimo de Melo Coutinho, casado com uma sua neta, D. Maria de Noronha, exemplarmente estudada por CARVALHO, 1996. Não deixa de ser interessante notar que, de acordo com Jerónimo de Melo Coutinho e SOUSA, 1744: 673-674, foi a «veemente» dor de D. Leão pelo facto de ter uma filha bastarda, D. Ângela, de uma donzela que acompanhou a sua mulher, D. Branca de Castro, que ditou o início das suas penitências, «que elevarão a D. Leão ao perfeito estado da vida devota, imitando a santo Agostinho, com o seu Adeodato».

[1370] CARDOSO, 1652: 148.

[1371] D. Francisco de Noronha (†1574), II conde de Linhares, era filho secundogénito de D. António de Noronha, I conde de Linhares, e de D. Joana da Silva, filha esta dos primeiros condes de Portalegre. Casou com D. Violante de Andrade, filha de Fernão Álvares de Andrade, escrivão da puridade e tesoureiro-mor de D. João III, e de sua mulher, D. Isabel de Paiva. Cf. ZUQUETE, vol. II, 1989: 688-689.

[1372] CARDOSO, 1666: 668-669.

esmolas, & fazia grandes gastos em continuas hospedages de peregrinos, & forasteiros, sustentando cõ abundancia das portas a dentro, mais de settenta pessoas»[1373]. D. Francisco Trigião foi preso por ordem da rainha Isabel I, tendo estado no cárcere durante vinte e oito anos: por morte desta, foi desterrado e, recorrendo à benignidade de Filipe II, veio para Lisboa, onde veio a falecer.

1.5.2. O eremita

Entre os exemplos de «santidade» leiga, valerá a pena lembrar o caso dos eremitas. A santidade eremítica, que se caracteriza pela errância, vida em lugares solitários, austeridade e devoções exacerbadas, pela maior comunhão que o ermo permite com Deus, e pelo contacto pacífico com animais selvagens, constituiu, desde cedo, uma forma de espiritualidade importantíssima no âmbito das vias de perfeição cristã. De entre os testemunhos e modelos que influenciarão, durante largo tempo, a escolha de muitos cristãos pela vida no deserto ou no ermo, destacam-se, particularmente, a *Vida de Santo Antão*, da autoria de Atanásio, e a «lendária» *Vida de São Paulo Eremita*, redigida por São Jerónimo, que Pierre Doyère considerou «lendária», mas que, apesar disso, funcionou como matriz de todo um filão hagiográfico, ao longo de vários séculos[1374].

O modelo de vida eremítica havia logrado uma grande «adesão» por parte dos fiéis ao longo da Idade Média[1375]. Porém, a Igreja sempre manifestou uma certa desconfiança em relação aos «santos» eremitas: deste modo, o seu culto ficou limitado ao nível local, ou então foi integrado no tipo de santidade e espiritualidade mendicante, como aconteceu no caso de São Nicolau de Tolentino[1376]. Em Portugal, já nos finais da Idade Média, a vida eremítica acabou mesmo por fascinar certos setores da nobreza de corte[1377], refletindo, assim, de certo modo, o sucesso que este tipo de santidade vinha conhecendo desde largo tempo[1378].

[1373] CARDOSO, 1657: 712, 717.

[1374] DOYÈRE, 1937-1995: 954.

[1375] Veja-se, a propósito, AA. V.V, 1965.

[1376] VAUCHEZ, 1988: 380-388.

[1377] ROSA, 2004c: 492-495, e ROSA, 1998a: 325-329. Cf. também SUSI, 1993.

[1378] Uma leitura atenta dos quatro tomos do *Agiológio Lusitano* permitir-nos-á, de facto, verificar a presença de um número bastante considerável de eremitas, sobretudo medievais, entre o conjunto dos varões «ilustres em virtude» e falecidos em «odor de santidade».

O movimento de renovação e de reforma sofrido pelas ordens religiosas, a partir do século XVI, potenciou uma reabilitação do ideal eremítico[1379], que se prolongaria ao longo do século XVII[1380].

No entanto, entre os séculos XVII e XVIII, apenas registámos a edição de «Vidas» de três eremitas leigos. Um dos casos mais conhecidos será, certamente, o de Gregório Lopez (†1596), personagem que, durante largos anos, habitou ao modo de eremita nos territórios do actual México, cuja «Vida» escreveu Francisco Losa, que o conheceu de muito perto[1381].

A licença do Doutor Pedro de Hortigosa (S.J.), que serve de preliminar a esta «Vida», mostra-se-nos particularmente importante pelo que nos revela sobre o modo como era percecionada a «santidade» ao longo dos séculos XVI e XVII. Deste modo, o censor começa por afirmar que, «como testigo de vista, por la comunicacion de tantos años», estava em condições de comprovar que sempre percecionou em Gregório López «señales de la verdadera santidad»[1382]. Nesse sentido, «y dexando a parte la luz diuina, que en el resplandecia, como en espejo terso, y desembaraçado de todo cuydado de la tierra, y la intelligencia de la sancta escriptura tan entera, y pura, que Dios le communico», o Doutor Pedro de Hortigosa enumera três aspetos que, a seu ver, «son indicios ciertos, y approbados por los Sanctos, de virtud solida y sanctidad christiana» e que exornavam aquele «valiente, y fuerte conquistador del Cielo»:

> *La primera, el concierto y recato de sus palabras, y pureza de su conuersacion (…). Bien podemos dezir los que conuersamos tanto tempo, que fue varon perfecto, pues nunca vimos desconcierto alguno, ni descomposicion en sus palabras, no oymos quexa, que alguna persona aya tenido de su trato; ni aurè hombre, que diga que le oyò palabra ociosa, ni de murmuracion, ò diminucion de la alabança ajena, ni desabrida, ò desentonada; sino con toda moderacion en la sazon conveniente; y siempre de cosas de seruicio de Dios, y edificacion de sus próximos.*
>
> *La segunda es la pobreza, y desnudez estremada, con que viuio no solo dejando las cosas temporales, sino tambien el deseo, y cuidado de poseerlas: y desta vida tan sin codicia alguna, bien podemos inferir que tenia charidad perfecta (…).*
>
> *La tercera, la anchura y dilatacion de su charidad, y espiritu para con todos, accõmodandose al estado, y calidad de cada vno: procurando que todos se perficionassen en el seruicio de N. S. siguiendo cada vno la vocacion, y fin, a que Dios le auia llamado, estimando, y alabando*

[1379] O eremitismo conheceu, no início do século XVI, em Portugal, uma significativa receção em alguns círculos cultos, visível, já em 1515, com a edição de uma tradução do *Boosco Deleitoso*, impressa por Hermão de Campos, que aproveitava, em boa medida, o *De Vita Solitaria*, de Petrarca.

[1380] Vejam-se, a propósito, os vários estudos reunidos em *Via Spiritus,* 2002.

[1381] A primeira edição desta obra, em Portugal, data de 1615. Foi reeditadíssima ao longo do século XVII. Citámos sempre pela edição de: Mexico: en la Emprenta de Iuan Ruiz, 1613. Para uma leitura étnico-psiquiátrica deste fenómeno, veja-se GRUZINSKI & SALLMANN, 1976: 789-822.

[1382] LOSA, 1613: «Licença».

> *todos los modos de viuir approbados por la Sancta Iglesia, aunque diferentes del suyo, sin procurar, ni entremeterse a enseñar a nadie; sino esperando a ser preguntado, y consultado: en lo qual mostraba muy bien buscar la honrra de Dios; y no la suya propria*[1383].

Nascido em 1542, Gregório López – que Francisco Losa faz castelhano, «hijo de alguno Caballero principal de Castilla»[1384], e D. António Caetano de Sousa português, natural de Linhares[1385] –, partiu para as Índias Ocidentais, mais concretamente para o México, e começou a fazer vida solitária entre os índios chichimecos[1386]. Edificou uma choldra e, a partir desse momento,

> *sintiò muy presente el fauor de Nuestro Señor, y començò a caminar con grande animo por la senda estrecha de la perfeccion (…). Armose con la aspereza, y mortificacion de su cuerpo, aquien afligia con continuas abstinencias. Acostumbrose à no comer mas que vna vez al dia; aunque fuesse la comida corta, y de poco sustento: el mas tiempo fue solo maiz tostado, que los Indios llaman Cacalote. Y esta costumbre guardò cõ tanto rigor hasta la muerte (…). Nunca comia carne. Y si le embiaban de limosna algunos tasajos de vaca, los recebia con agradecimiento, dissimulando su abstinencia, pero no los comia*[1387].

Contudo, este «modo de viver», que, de acordo com Francisco Losa, era completamente novo por aqueles territórios[1388], gerou algumas desconfianças e alguns agravos a Gregório López. Com efeito, o biógrafo conta-nos que

> *Padeciò algunos agrauios de los soldados Españoles, que por alli passaban en busca de Indios Chichimecos, para captiuarlos. Vnos le llamauan Herege Luterano, porque no oya Missa. (…) Otros le llamauan loco, por auer escogido habitacion tan peligrosa, y le decian. A muerto me oleys ya. Pero el soldado de Christo tenia en poco esos miedos; por que Nuestro Señor auia puesto ya en los Indios bárbaros tanto amor, y reuerencia para con el, que acabando de matar alli cerca, cõ su acostumbrada crueldade, à otros Españoles, en llegando adonde Gregorio estaba, con señales, y meneos de rostro, y manos le saludauan, y offrecian tunas (…) y algunos conejos: y los que eran mas ladinos le decian Teo gracias, mostrandosele tan humanos, y apacibles, como si fuera de su misma nacion, ò hermano*[1389].

[1383] LOSA, 1613: «Licença».
[1384] LOSA, 1613: 1v.
[1385] SOUSA, 1744: 233.
[1386] LOSA, 1613: 4r.-4v.
[1387] LOSA, 1613: 7r.-7v.
[1388] LOSA, 1613: 10v.
[1389] LOSA, 1613: 7v.-8r.

À semelhança de outros eremitas, Gregório López sofreu várias vexações demoníacas e ia aumentando, de dia para dia, o rigor das suas práticas penitenciais e mortificatórias:

> *Viuia con grande pobreza (…) y nunca pidiò limosna en este tiempo, ni despues en el resto de la vida. Mas dexandose todo à la diuina prouidencia (…). Muchos dias se paso com maiz tostado: y alguna Quaresma con solas verdolagas: de donde le comẽçò la gran flaqueza, que tubo de estomago. (…) Hazia algunos ratos exercicio corporal, en algun Huertecillo: y la hortaliza que plantaba, y cultibaba, casi nũca la comia, antes la daba con mucha charidad à los que alli passaban*[1390].

Especialmente significativa é a atenção que, em vários momentos, Francisco Losa dedica às leituras feitas por Gregório López. Assim, o biógrafo realça que o eremita «leya cada dia vn rato en la sagrada Escriptura: y algunas vezes era la leccion en las Epistolas de S. Pablo, en Romance, antes que se vedassen»[1391] e que «sabia toda la Biblia de memoria»[1392]: com efeito, tinha tanto «respecto, y reuerencia à las diuinas letras» que, na sua lição, «fundaba lo que auia de hazer entre dia: y esto con tanta continuacion, y perseuerencia» que, poucos dias antes de falecer, declarou a Francisco Losa: «*Diez dias hay que no leo en la Biblia; y no me acuerdo auer dejado de leer en ella outro tanto, despues que sali à la soledad*»[1393].

Com efeito, ainda que nunca tivesse estudado «letras algunas, ni aun la Grammatica latina», Gregório López, por meio de infusão divina, conhecia a Sagrada Escritura na sua totalidade:

> *y la voluia en Romanço (a juicio de personas muy doctas) con tanta propriedade, y acierto como si toda la vida hubiera empleado en estudios de Latinidad, y Theologia. Y assi aduirtieron muchos, viendole con estraña expedicion, y Magisterio reuoluer, y leer la Biblia (…) que antes parecia, yha entonces leyendo cosas escritas: en su propria lengua, que hauiendo version de la agena. Tenia de memoria todo lo Historial de la Escriptura y muy in promptu, letra por letra, el Euãgelio de S. Matheo, y S. Ioan: y de los otros dos Euãgelistas, lo que no dixeron estos: y assi mismo las Epistolas de S. Pablo, y el Apocalypsi. Finalmente de todo el Texto sagrado tubo tan entera noticia, que preguntandole qualquier lugar, ò sentencia, acudia sempre con vna presteza, y certidumbre maravillosa*[1394].

A sua fama de conhecedor e intérprete das Escrituras era tão grande que até mesmo «religiosos Doutos» o buscavam para que aquele lhes clarificasse alguns

[1390] LOSA, 1613: 13v.
[1391] LOSA, 1613: 13v.
[1392] LOSA, 1613: 16v.
[1393] LOSA, 1613: 31r.
[1394] LOSA, 1613: 52v.-53r.

passos de exegese mais difícil: mas a sua sabedoria estendia-se também a outras «histórias» divinas, eclesiásticas e «Humanas», a saber, a «Vida» de Cristo, dos Apóstolos, de diversos mártires, dos pontífices, dos confessores, a «Besta» do Apocalipse, as origens do Islão, vários relatos mitológicos greco-romanos[1395]. De tudo isto «hizo vna chronologia, ò succession de tiempos, desde la creacion del Mundo, hasta el Pontifice Clemente Octauo, con tanta breuedad, tanta exaccion y tan por menudo (…) que mucha gente docta» pedia a Francisco Losa «encarecidamente este libro, para trasladarle».

Na perceção coeva da «santidade» de Gregório López terá, seguramente, assumido um papel fundamental a sua atividade enquanto «médico» no hospital de Guastepec. De facto, ainda que não tivesse qualquer formação académica nesse domínio, Gregório López aplicava medicamentos e outras terapêuticas, as quais havia registado num livro de sua autoria, no tratamento dos enfermos daquele hospital, como se «hubiera estudiado muchos años la facultad de Medicina»[1396]. Este conhecimento da medicina – que parece também dever-se a infusão divina, à semelhança do seu conhecimento das Escrituras Sagradas – aproxima o seu exemplo do modelo cristológico, nomeadamente na sua proximidade com os enfermos e no seu dom para operar diversas curas.

Especialmente curiosa é a «Vida» do «beato» e eremita Pedro Negles (†1405), traduzida do latim para português por D. José Barbosa, com o título *Breve narração da admiravel vida e prodigiosa morte do beato Pedro Negles eremita* (Lisboa: por Manoel Fernandes da Costa, 1738). Ainda que se trate de um modelo pouco privilegiado no âmbito da escrita de «Vidas» individuais, em Portugal, entre os séculos XVI e XVIII, os principais motivos que parecem ter norteado a sua redação parecem prender-se, sobretudo, com um ainda aceso sentimento de exaltação da «santidade» nacional e com as muito peculiares e maravilhosas circunstâncias – tão do agrado dos leitores, apesar das reservas e das críticas de muitos… – em que esta «Vida» foi revelada. Quando, no último dia de Fevereiro de 1664, se procedeu à trasladação do corpo do «beato» Pedro Negles, em Itália, estava D. Maria Justina de Compagnionis, «Religiosa de S. Bento no Mosteiro de SantIago Mayor na Villa de Bettona, muy conhecida, e venerada pela santidade da sua vida, pelos seus milagres, e pelo dom de profecia, de que foy dotada», estando «em fervorosa oração meditando nas raras virtudes, na graça, e na gloria deste grande Servo do Senhor, se fez venturosa com a sua vista, e pratica», na medida em que «vio-o glorioso, ouvio-o falar, e declarar-lhe toda a sua vida com huma inexplicavel alegria, ainda que com algum sentimento de que tendo amado sumamente, quando vivia, aos naturaes de Bettona, trabalhando, quanto lhe

[1395] LOSA, 1613: 64v.-67v.

[1396] LOSA, 1613: 24r.-24v., 26r.

fora possível, para os instruir, e favorecer, e amando-os depois de glorificado com mais excelente amor, atendendo vigilantemente aos seus interesse, estava a sua devoção quasi fria, ou esquecida»[1397]. Pedro Negles ordenou também a esta religiosa que «tudo o que vira, e ouvira, communicasse inteiramente com o seu Confessor, assim como lhe fora revelado; para que com esta noticia tornasse a sua devoção ao seu primitivo fervor»: e para que se desse crédito a estas revelações, deu-lhe o «beato» um lírio, «que trazia na maõ, de cujo contacto ficou nas da mesma Religiosa huma taõ incomparavel fragrancia, que depois os seus Confessores (…) lha reconhecêraõ, tocando-lhe as mãos com algodaõ, em que ficou o mesmo cheiro, tendo-se elles recreado com aquella sobrenatural suavidade»[1398]. Deste modo, não deixa de ser curioso notar como algumas narrativas hagiográficas produzidas em pleno século XVIII continuam a valorizar o domínio do «maravilhoso» e a devoção em torno de relíquias, imagens e santuários. Como sublinhou Maria de Lurdes Correia Fernandes, «esta continuidade de gostos é tanto mais significativa quanto a viragem do século XVII para o século XVIII é muitas vezes olhada como um momento determinante da afirmação do 'racionalismo' e como um tempo que determinou a mudança de rumo da cultura religiosa e política. E, contudo, essa mesma época que assistiu ao crescendo das desconfianças em relação a muitas fontes hagiográficas foi também a mesma pela qual passou o forte investimento na escrita ou reescrita, na edição ou reedição de vidas de santos e de muita gente virtuosa»[1399].

O caso talvez mais sugestivo, no contexto de uma reproposta do antiquíssimo modelo eremítico antigo e medieval, ainda que num contexto cultural muito diferente e imbuído de um preciso e forte significado simbólico, será o de um Bento José Labre, um peregrino e mendigo francês, falecido em Roma, em 1783[1400]. Em Portugal, no século XVIII, foram editadas duas «Vidas» de Bento José Labre, que só seria canonizado em 1881: o *Resumo da vida e morte do servo de Deos Bento José Labre* (Lisboa: na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1785), que constitui a tradução do original italiano da autoria de João Batista Alegiani, e a *Collecção de varias noticias a respeito do servo de Deos Bento José Labre: o qual morreo em Roma com opinião de santidade aos 16 de Abril de 1783* (Lisboa: na Officina Patr. de Francisco Luiz Ameno, 1785)[1401].

Como realçou Marina Caffiero, ao longo dos séculos XVII e XVIII, o fenómeno eremítico apresentava já alguns sinais de enfraquecimento e de marginalização: no

---

[1397] BARBOSA (trad.), 1738: 2-3.

[1398] BARBOSA (trad.), 1738: 4.

[1399] FERNANDES, 2002b: 37.

[1400] Sobre a figura de Bento José Labre e as peculiares circunstâncias que conduziram à sua canonização, é imprescindível ler CAFFIERO, 1996.

[1401] CARVALHO, 2014: 75-97.

entanto, foi sobrevivendo «un eremitismo irregolare, spontaneo, praticato da personaggi per lo più laici, non inseriti in strutture ecclesiastiche organizzate e disciplinate: essi erano perciò malvisti tanto dalle autorità politiche quanto da quele religiose per la loro autonomia che pericolosamente sfuggiva al controlo delle gerarchie»[1402], sendo, principalmente, perigosa, a figura do eremita peregrino[1403]. Como realça a mesma autora, «al pari del pellegrino e del monaco, l'eremita fu coinvolto, soprattutto nella seconda metà del Settecento, in una visione negativa, in conseguenza della quale il sospetto e il rimprovero di oziosità, di inutilità, di eccessiva libertà, in definitiva di comportamento immorale, indussero i detentori della sovranità politica alla soppressione dei romitori»[1404].

O despontar das correntes iluministas levou a Igreja a procurar novos rumos, que lhe permitissem diferenciar-se das teses que aquelas vinham defendendo: e serão estas circunstâncias que reconduzirão a uma revitalização do conhecido modelo eremítico medieval[1405]. Deste modo, como acentuou Marina Caffiero, «una volta depurato tale modelo dai primitivi elementi di libertà, dalla carica originaria di polemica contrapposizione nei confronti del conformismo e del formalismo religiosi e dalla valenza di rottura nei confronti delle stesse istituzioni ecclesiastiche e sociali, attraverso la figura di Labre sembra passare una ripresa dell'ideale eremítico centrata sui significati sostanziali di richiamo alla rinuncia, attraverso l'ideale pauperistico, e di estremo impegno di penitenza, in conformità con la religiosità sempre più penitenziale ed expiatoria promossa dai vertici ecclesiastici romani»[1406].

As circunstâncias que rodearam a morte e as exéquias de Bento José Labre, segundo os relatos dos biógrafos e os depoimentos das testemunhas no âmbito do processo com vista à sua canonização, revelam-se perfeitamente em sintonia com os códigos hagiográficos: deste modo, as qualidades do corpo «santo» – a beleza, a incorruptibilidade, o suave odor – e os comportamentos coletivos, tumultuosos e entusiastas, da multidão dos fiéis, como defendeu Marina Caffiero, «rimandono a stereotipi e a rituali secolari, connessi al riconoscimento e alla rappresentazione della santità»[1407]. No caso concreto de Bento José Labre, a sua morte foi seguida por uma «fama universal de santidade», prodigiosamente imediata, e de um grande concurso de fiéis, que sem qualquer explicação «racional», acorreu a venerar o «santo», o que, indiscutivelmente, foi visto como algo miraculoso[1408]. A fama de santidade

[1402] CAFFIERO, 1996: 126.
[1403] CAFFIERO, 1996: 126.
[1404] CAFFIERO, 1996: 126.
[1405] CAFFIERO, 1996: 126-127.
[1406] CAFFIERO, 1996: 127.
[1407] CAFFIERO, 1996: 13.
[1408] CAFFIERO, 1996: 13-14.

e o surpreendente concurso de fiéis constituíram, assim, os aspetos específicos que impulsionaram a abertura de um processo com vista à canonização de Bento José Labre: como sublinha Marina Caffiero, «cruciale era, infatti, l'importanza di cui era investito il riconoscimento della santità da parte della comunità di appartenenza del morto, in quanto condizione essenziale e indispensabile di anticipazione e di spinta nei confronti dell'avvio delle procedure finalizzate alla sanzione ufficiale»[1409]. E, neste sentido, a *vox populi* parecia tornar-se o arauto da vontade divina na confirmação da *fama sanctitatis*[1410]…

Indissociável desta perceção de santidade foi a fama dos milagres operados por intercessão de Bento José Labre, cujos beneficiados foram, sobretudo, mulheres, crianças e jovens, que, logo após a sua morte, foram tornados públicos. É, de facto, importantíssimo notar como esta revalorização do milagre, em pleno «Século das Luzes», um pouco em oposição à valorização do critério das «virtudes heróicas», que havia caracterizado a construção da santidade contrarreformística, desde o pontificado de Urbano VIII até ao de Bento XIV, constitui uma mudança de estratégia, no confronto das expressões devocionais e cultuais, por parte da Igreja católica, perante as ameaças dos novos tempos[1411]. Como sublinha Marina Caffiero, «alla "crisi" del miracolo e al prudente scetticismo che avevano caratterizzato, anche all'interno della Chiesa, il secolo che andava chiudendosi, subentra una nuova trasformazione della mentalità clericale nei confronti del soprannaturale: in analogia con quanto già era avvenuto sucessivamente alla rottura provocata dalla Riforma, il miracolo retorna a essere utilizzato al servizio della rinconquista cattolica e in funzione apologetica»[1412], na fase de aguda crise vivida entre o Iluminismo e a Revolução Francesa. Deste modo, como realçou a mesma autora, no confronto com as doutrinas racionalistas, não deixa de ser significativo notar como a Igreja utilizou os seus santos enquanto agentes eficazes, no âmbito de um processo que tinha como propósito a reafirmação do seu papel hegemónico no tecido social, e capazes de travar as forças que defendiam a necessidade da secularização.

1.5.3. Outros casos de «santidade» leiga

Este percurso que temos vindo a efetuar no domínio da santidade leiga não ficaria completo se não destacássemos os relatos de militares ou estadistas que faleceram com fama de «santos»: deste modo, valerá a pena lembrar os casos do capitão António

[1409] CAFFIERO, 1996: 14.
[1410] CAFFIERO, 1996: 14.
[1411] CAFFIERO, 1996: 22.
[1412] CAFFIERO, 1996: 22.

Galvão (†1577), tão conhecido pelas suas ínclitas façanhas «quanto por seu ardente zelo da religião Catholica no Oriente: pois chegado ás Malucas, fez esclarecida a nação Portugueza, não só co as milagrosas victorias, que (ajudado do ceo) alcançou dos inimigos de Deos, mas co a multitude de gentios. & mouros, que trouxe a N. S. Fé», solidificado pela sua prática da oração, penitência, esmola e jejuns[1413], e do governador André Furtado de Mendonça (†1610), chamado o *Grão Capitão*, por antonomásia, «semelhante em tudo ao famoso Iudas Macabeo», a quem apareceu Nossa Senhora, devido ao facto deste ser devotíssimo do seu Rosário[1414].

Especial destaque merecem ainda os casos de duas figuras, oriundas do mundo das leis, cujo retrato parece, em grande parte, ter sido inflenciado pelo exemplarís-simo modelo de Thomas More (†1535), chanceler de Inglaterra durante o reinado de Henrique VIII[1415]. Um deles, o Doutor Inácio Ferreira (†1629)[1416], chanceler-mor do reino, foi, de acordo com Jorge Cardoso, «mui integro» no exercício do seu cargo: mas terá sido, certamente, no domínio do exercício das virtudes e das práticas espi-rituais e devotas que ainda mais se terá destacado, grangeando-lhe, assim, a auréola de «santidade». Deste modo, conta-nos o biógrafo que «a virtude que nelle mais campeou, foi a da misericordia», pois «remediaua secretamente a muitas pessoas recolhidas, & vergonhosas, não tendo numero as de cada hora. Cuzinhauasse em sua casa todos os dias panella mui cheirosa para pobres, & para os prezos nalgũs particulares da semana»[1417]. No que respeita às suas práticas espirituais e devotas, relata-nos Jorge Cardoso que o Doutor Inácio Ferreira «commungava mui a miudo», tomava disciplina todos os dias, trazia cilício, fugia das mulheres e «tinha lição spiri-tual à mesa das misticas obras de Sancta Theresa, de quem era special deuoto, & assi mesmo de sua exemplar religião; tanto que chegou a pedir o habito de Donato (…), que os prelados lhe negarão, pela grande falta que faria à Republica, & aos pobres

---

[1413] CARDOSO, 1657: 130-133. O capitão António Galvão, a quem Jorge Cardoso apelida de «Apostolo das Molucas», era filho ilegítimo de Duarte Galvão (†1517), autor da *Crónica de D. Afonso Henriques*, que só seria editada em 1727.

[1414] CARDOSO, 1657: 577-580.

[1415] Pelos anos em que foram redigidos o segundo e o terceiro tomos do *Agiológio Lusitano*, onde foram incluídas as «Vidas» de dois juristas portugueses, falecidos com fama de santidade, corria já em Espanha uma «Vida» de Thomas More, intitulada *Tomás Moro*, da autoria de Fernando de HERRERA, editada pela primeira vez em 1592. Thomas More seria canonizado apenas em 1935. Veja-se, a propósito, MICHON, 2012: 153-169.

[1416] O Doutor Inácio Ferreira casou com D. Paula de Sá, «mui semelhante a seu marido nos dotes da natureza, & da graça». Deste perfeito matrimónio nasceu, entre outros filhos, D. Bernarda Ferreira de Lacerda, conhecidíssima pelo seu vasto saber, que se ia desde as línguas, a Poesia e a Retórica até à Matemática e à Filosofia.

[1417] CARDOSO, 1657: 488.

de Christo, atè chegarse a valer do Geral de Castella sem effeito»: e o mesmo «lhe succedeo cos Arrabidos, que nũqua lhe saião de casa»[1418].

O outro exemplo diz respeito ao jurisconsulto Bento Gil (†1623), que, no exercício do seu ofício, «aos pobres não leuaua dinheiro, & aos ricos, limitado estipendio». Todavia, à semelhança do que acima apontámos a propósito do Doutor Inácio Ferreira, são, efetivamente, os aspectos mais estritamente ligados à espiritualidade e à devoção os privilegiados por Jorge Cardoso. Assim, conta-nos o biógrafo que Bento Gil tinha, no seu oratório, uma imagem de Cristo crucificado, «em cuja presença gastaua o mais do tempo, orando, & meditando em sua sagrada Paixão»: e daqui «lhe nascia ser mui deuoto, pacifico, honesto, casto, sóbrio, caritatiuo, estudioso, & inimigo da ociosidade, como se vè de diversas obras, que estampou de Dereito Ciuil, & Deuoção, cujas Dedicatorias mostrão expressamente sua muita piedade, & amor de Deos»[1419], amando, muito particular e cordialmente, à Virgem Maria e ao Santíssimo Sacramento, «ante o qual persistia immouel muitas horas de joelhos nos Templos»[1420]. Este exemplaríssimo comportamento moral não passou despercebido a D. Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa, que, certo dia, disse a Manuel de Vasconcelos, regedor da Casa da Suplicação: «*Vossa Senhoria tem là hum auogado, que não só he Sancto, mas que o parece*»[1421].

Um exemplo muito curioso de «santidade leiga» é o do pintor Luís Álvares de Andrade (†1631), cuja «Vida», escrita por seu filho, o Licenciado Lucas de Andrade, prior da igreja matriz de Vila Verde, correu manuscrita difusamente[1422]. Desde a infância, foi Luís Álvares de Andrade «mui inclinado á virtude, cujo leite bebeo na

---

[1418] CARDOSO, 1657: 488-489.

[1419] Valerá a pena lembrar as dedicatórias destas obras que se inscrevem no filão do Direito civil: a Santa Catarina de Alexandria dedicou Bento Gil a *Relectio in Legis Titiae si non nupserit, 100 Digest. de conditionibus & demonstrat. Tribus constans partibus* (Olyssipone: apud Petrum Craesbeeck, 1608); à Virgem Maria dedicou os *Commentaria ad Leg. Prim. de Sacrosanctis Ecclesiis sex partibus distributa, opus practicis, ac disputationibus scholasticis contextum* (Olyssipone: apud Petrum Craesbeeck, 1609; Conimbricae: apud Josephum Ferreira Acad. Typ., 1700) e o *Tractatus de Iure, & privilegiis honestatis in duo deviginti articulos distributus quibus universium honesti jus ac quod singulos personarum status pertinet, explicatur* (Olyssipone: apud Petrum Craesbeeck, 1618; Coloniae Agripinae: per Petrum Henningium, 1620); ao «Maximo et Iustissimo» Deus dedicou o primeiro tomo dos *Commentaria in L. ex hoc jure D. de Iustitia, & Iure. Duabus diuisa partibus* (Olyssipone: apud Petrum Craesbeeck, 1619). Este jurista foi também autor de obras devocionais, a saber: *Da excellencia da Sagrada Oração da Ave Maria com declaração das suas palavras. Breve tratado* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1613); *Hortulus Animae tripartitus* (Ulyssipone: apud Petrum Craesbeeck, 1615); *Exposição sobre o Padre Nosso* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1616); *Tratado da Sagrada Oração da Salve Rainha com pias, e devotas oraçoens sobre suas palavras* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1617).

[1420] CARDOSO, 1666: 69.

[1421] CARDOSO, 1666: 69-70.

[1422] CARDOSO, 1657: 414.

sancta doctrina do veneraуel P. M. F. Luis de Granada (…) que se lhe imprimio de tal sorte nalma, como bem se vio pelo discurso da vida, no intimo amor, & veneração ao altissimo mysterio da Deifica Trindade». A sua devoção maior foi a das almas do Purgatório, «mandando continuamente celebrar por ellas, tomando quantidade de bullas, & ajudandoas com orações, & sufragios. Como estudasse sobre seu remedio, mandou imprimir mais de vinte mil papeis co a Oração do Sancto Sudario, & Indulgencia do Papa Clemente VIII que destribuïo pelo reino, & fóra delle, procurando por esta via despejar o Purgatorio, recitandose em graça»[1423]. Foi sua invenção «o retrato das almas a óleo, que no meio das chamas estão ardendo, pelas portas da cidade, & lugares publicos, despendendo nestas taboas grande soma de dinheiro, & nas muitas copias que para todo o reino, & suas conquistas mandou suspẽder pelas paredes com esta letra: *Irmãos lembraiuos das almas que estão no Purgatorio, com hum Pater noster, & Aue Maria*»[1424]. Para melhor difundir esta devoção, escreveu um livrinho intitulado *Advertencias espirituais para mais agradar a Deos… com um exercicio mui proveitoso*, cuja primeira edição viu a luz do prelo em 1625[1425], que Jorge Cardoso classifica como «joïa de inestimauel preço», que «repartia por todos com pẽsão de que orassem pelas almas, a fim de lograrẽ ellas mais suffragios»[1426].

2. TIPOLOGIAS E MODELOS FEMININOS

Elaborar uma tipologia feminina, em âmbito estritamente hagiográfico, poderá ser, talvez, considerado uma «ousadia». De facto, como já foi notado por alguma bibliografia, ainda que a figura feminina tenha sido objeto de inúmeras representações, tanto literárias, como iconográficas, a sua análise tipológica e o seu valor programático ou exemplificativo comportam algumas dificuldades, que advêm, em grande parte, do facto de os seus modelos serem extremamente difusos[1427].

No Antigo Testamento, podemos encontrar os exemplos mais antigos de modelos femininos: lembremos os casos de Rebeca, Raquel, Lia, a rainha do Sabá, a esposa do Cântico dos Cânticos, a virgem Susana, Dalila, Rute, Ester, Judite, Débora ou Abigail[1428]. Mas na Bíblia encontramos também exemplos de «más mulheres», como

[1423] CARDOSO, 1657: 408.
[1424] CARDOSO, 1657: 408.
[1425] Lisboa: por António Álvares. Esta obra foi reeditada em 1639 e 1647.
[1426] CARDOSO, 1657: 408-411.
[1427] Para uma panorâmica geral, remetemos para: OUINCE, 1937-1995: 132-151; AA. VV. – *História das Mulheres no Ocidente* (sob a dir. de Georges Duby, Michelle Perrot), 5 vols., Porto, Edições Afrontamento, 1993-1995; ZARRI, 1996a; ABREU, 2007.
[1428] Veja-se, a propósito: MÉROZ, 1991; PERRONI, 2005: 35-47; FISCHER, 2009; —, 2010. Como sublinha GRÉGOIRE, 1996: 270, «la letteratura classica e profana citava donne della statura di una

Jezebel, que entronca no debate sobre a natureza da mulher. Como é sabido, na tradição científica greco-latina, Aristóteles foi, de forma clara, o autor que exerceu uma maior influência na construção de uma conceção misógina da mulher, que conhecerá uma ampla difusão a partir de Galeno. A doutrina aristotélica sobre a inferioridade da mulher conheceria, efetivamente, uma larga fortuna, comprovada por várias obras: a título de exemplo, permitimo-nos referir diversos tratados de medicina medieval, como o *De secretis mulierum*, do Pseudo Alberto Magno[1429].

Como uma ampla bibliografia já mostrou, uma leitura de várias e diversas hagiografias e biografias devotas femininas permitir-nos-á notar, de facto, que estes textos devem ser compreendidos numa perspetiva moralizante: de resto, bastará lembrar os sempre recorrentes tópicos sobre os perigos da luxúria e de diversos outros tipos de «desordem» moral e social. Em contrapartida, estes textos apresentam modelos de virgindade, que, muitas vezes, mantêm uma estreita relação com o culto mariano ou com os exemplos de testemunho da fé pelo padecimento do martírio.

Com efeito, desde os tempos do cristianismo primitivo, a virtude da castidade parece ter sido o elemento determinante na perceção da santidade feminina, salvo o caso de algumas mártires casadas ou viúvas[1430]. Os exemplos de Cristo e da Virgem Maria, assim como os de São Paulo e dos outros apóstolos, foram determinantes para que muitos homens e mulheres renunciassem radicalmente à opção pelo casamento[1431]. De resto, bastará lembrar que São Paulo considerava o matrimónio um estado inferior e, deste modo, exortava os cristãos da Igreja primitiva a que o recusassem; contudo, recomendava-o, quando, não conseguindo resistir à concupiscência, incorriam no perigo de pecar[1432]. Como sublinhou Aimé Solignac, ao longo do século III, foi-se multiplicando, em diversas regiões, o número de virgens cristãs: contudo, esta propagação trouxe também alguns perigos, na medida em que o prestígio de que estas gozavam no seio da Igreja oferecia uma oportunidade para a eclosão de comportamentos marcados pelo orgulho e por uma certa ostentação[1433]. De acordo

---

Cleopatra o di una Semiramide, di una Didone e di una Messalina, senza dimenticare tutte le divinità mitologiche note anche per le loro "aventure"!».

[1429] Valerá a pena ler MACLEAN, 1985.

[1430] Contudo, como realça SOLIGNAC, 1992: 924, «la virginité chrétienne n'est pas, au sens strict, une nouveauté absolue. Dans diverses religions ou cultures, l'existence d'hommes et de femmes qui pratiquaient l'abstinence des relations sexuelles est bien attestée, mais le plus souvent de maniére temporaire et pour des motifs cultuels (ainsi les Pythies de Delphes, les vestales romaines) (…)».

[1431] Cf. Mt 19, 11-12; I Cor 7, 25-40.

[1432] Para São Paulo, o matrimónio era um mal menor, a que se deveria recorrer sempre que fosse necessário evitar males maiores, constituindo, deste modo, uma salvaguarda da moral individual. Cf. FERNANDES, 1995: 15-65 (cap. I: «Virgindade e Casamento»). Cf. também: FLORAND, 1953: 777-811; SOLIGNAC, 1992: 924-949.

[1433] SOLIGNAC, 1992: 929.

com o mesmo autor, após a conversão de Constantino, em 313, o número de virgens continuou a conhecer uma notável evolução, de tal modo que, por volta de meados do século IV, começaram a surgir os primeiros cenóbios femininos[1434]. Por este século, alguns autores começam a produzir textos sobre a temática da virgindade: neste sentido, os escritos de Santo Ambrósio de Milão[1435], Santo Agostinho, São Gregório Nazianzeno, São João Crisóstomo, São Jerónimo e outros Padres da Igreja bizantina e ocidental desenvolveram uma «propaganda» a favor da virgindade[1436].

No conjunto de todos esses textos, o *De Sancta Virginitate*, de Santo Agostinho, é, de acordo com Aimé Solignac, o mais equilibrado e mais sugestivo tratado sobre esta matéria, no âmbito da patrística latina[1437]. Neste tratado, o elogio da virgindade baseia-se, sobretudo, em dois modelos fundamentais: a Igreja e Maria. De acordo com Aimé Solignac, o *De Sancta Virginitate* é o último grande tratado da Antiguidade sobre esta temática[1438].

Na Idade Média, mais concretamente no início do século XII, foi redigido o anónimo *Speculum Virginum*, diálogo ficcional entre uma religiosa e o seu diretor espiritual, que centrava a sua atenção no ideal de vida monástica. Mas, como defende Réginald Grégoire, de um modo geral, ao longo da Idade Média, o *modelo hagiográfico* por excelência foi a Virgem Maria: neste sentido, quantas mais semelhanças uma «santa» apresentasse com o paradigma mariano, maior seria a sua «santidade»[1439].

[1434] SOLIGNAC, 1992: 930.

[1435] Santo Ambrósio de Milão redigiu quatro textos sobre a virgindade: o *De virginibus* (337), dedicado à sua irmã Marcelina, o *De virginitate*, o *De institutione virginis* e a *Exhortatio virginitatis*. Veja-se, a propósito, SAVON, 1989: 21-31.

[1436] Cf. FERNANDES, 1995: 15-65 (cap. I: «Virgindade e Casamento»); GIANNARELLI, 1996: 9-117.

[1437] SOLIGNAC, 1992: 938.

[1438] SOLIGNAC, 1992: 938.

[1439] Veja-se, a propósito: IOGNA-PRATT, PALAZZO & RUSSO (études réunies par), 1996; MIMOUNI, 2007: 167-181. No entanto, é importante notar que, durante a Contrarreforma, foram sendo produzidas obras que sublinhavam a excelência e a singularidade de Maria, que a tornavam diferente de todas as outras mulheres: veja-se, a título de exemplo, *De Maria Virgine incomparabili* (1577) de S. Pedro Canísio, e a *Bibliotheca Mariana* (2 volumes, Romae: Typis Francisci Caballi, 1648), de Hippolytus Marracci. Não deixa de ser curioso, como notou BURSCHEL, 1996: 326-327, que a figura de Maria, após o Concílio de Trento, tenha sido objecto de uma paulatina «militarização», que contrasta com a imagem da piedade medieval: «Oltre a registrare una progressiva militarizzazione della Maria post-tridentina che come generalíissima sacrale trionfò sai a Lepanto nel 1571 che nella battaglia della Montagna Bianca nel 1620, si può comprendere come questa Maria divenne sempre Maggiore una santa politica che come patrona di principati, dinastie, province e stati cattolici doveva far sì che i santi tradizionali delle signorie locali perdessero potere e prestigio, mentre i principi territoriali tentavano di ridimensionare le signorie stesse». Lembremos também que o louvor e o culto da Virgem Maria se desenvolvem em torno do seu sofrimento perante a crucificação de Cristo, de que dá conta alguma da poesia maneirista, que, em várias composições (recolhidas por ALMEIDA, em *Poesia maneirista*, 1998), realça sobretudo o seu estoicismo perante a morte do Filho. A figura da Virgem Maria foi largamente representada na

No entanto, é importante notar que a preeminência da virgindade sobre o casamento foi reafirmada pelo Concílio de Trento (sessão XXIV, cânone 10), o que constituiu uma resposta direta aos ataques de Lutero contra os votos monásticos[1440]. Todavia, como sublinhou Gabriella Zarri, será importante lembrar que a influência exercida pela Reforma protestante e pela Contrarreforma no âmbito da evolução da condição feminina, no século XVI, não deve ser dissociada da contexto de disciplivamento e de modernização, ainda que evidenciando os elementos de contraste[1441]. Embora a Reforma protestante tenha valorizado o sacramento do matrimónio e abolido o sacerdócio sacramental, as diversas confissões reformadas continuavam a conferir uma maior valorização ao elemento masculino[1442]. De facto, como salientou Gabriella Zarri, «le donne sono escluse del ministerio e dalla predicazione, la nuova figura della moglie del pastore, che può essere assunta a modelo della massima condivisione femminile dei compiti della evangelizzazione, explica la sua attività nell'ambito familiare o dell'assistenza, contribuindo in maneira subordinata a vivificare la preghiera comunitaria che si esprime nell'assemblea domenicale»[1443]. Ao longo da Época Moderna, o antigo preceito paulino «*Mulieres in ecclesia taceant*» mantém a sua vitalidade, na medida em que se continuva a negar à mulher o acesso a cargos ministeriais[1444]. Como acentuou Gabriella Zarri, «alle soglie della modernità la religione si presenta dunque come maschile e il proposito di riforma dei culti e di epurazione dalle superstizioni, che nasce dalla esigenza, insieme umanistica e riformatrice, di promuovere una "devozione moderna" non risulta nella maggior parte dei casi a favore delle donne»[1445]. No

---

arte maneirista portuguesa, como nos mostrou SERRÃO, 1982: 114, ainda que, em alguns casos, tenha sido sujeita a ações de censura, em uma tentativa, por parte das autoridades eclesiásticas, de «regular a iconografia religiosa e assinalar pretensos desvios aos ditames tridentinos»: «Em Portugal, as coisas passavam-se da mesma maneira, senão com maior rigidez e mais rigorosa vigilância: caso bastante conhecido ocorreu com o painel Calvário, do primitivo retábulo da Igreja de Jesus em Setúbal, onde o grupo choroso da Virgem e das Santas Mulheres, desfalecidas na sua dor, foi oculto sob grossa repintura, sendo representadas as mesmas figuras de pé, hirtas e firmes, dominando corajosamente o intenso sofrimento – como estipulavam os teólogos de Trento. O «Calvário» representado no fundo do painel *Entrega dos Estatutos da Ordem a Santa Clara* da Igreja do Mosteiro da Madre de Deus, em Xabregas, sofreu idêntica modificação, preceituada pelo preceito tridentino da «Stabat Mater», bem como um *Calvário* que existiu na Sé do Funchal. Destruíram-se painéis por desrespeitarem as prescrições teológicas (caso de uma das tábuas que Domingos Vieira, o «Escuro», pintou em 1627 para a matriz do Monte da Caparica, o que motivou a sua admoestação no tribunal do Santo Ofício, assim como do pároco que encomendara a obra). E numerosos são os retábulos e imagens que, por serem reputados de antiquados, foram retirados do culto, onde poderiam suscitar confusões entre os fiéis» (SERRÃO, 1982: 114-115).

1440 Veja-se FERASIN, 1970.

1441 ZARRI, 2005: 78.

1442 ZARRI, 2005: 78.

1443 ZARRI, 2005: 78.

1444 Cf. CONRAD, 1996: 414-437.

1445 ZARRI, 2005: 79.

entanto, alguns aspetos que enformam a eclosão da Reforma protestante permitiram a recuperação de alguns *topoi* da santidade feminina antiga, que, no quadro da sua evolução entre a Reforma e a Contrarreforma, parecem comprovar a perenidade de certos modelos simbólicos e comportamentais[1446].

Ao longo do Renascimento e dos primeiros séculos da Época Moderna, a vida religiosa feminina apresentou sinais de uma notável «vitalidade». Como sublinha Gabriella Zarri, «la critica è infatti concorde nell'indicare nel Rinascimento un periodo di netto peggioramento della condizione di vita delle donne, tanto sul piano economico-sociale che giuridico, e nel riconoscere invece nella religione un tramite per diverse forme di affermazione femminile che compensano e bilanciano le pur presenti correnti culturali misogine veicolate dalle chiese»[1447]. A santidade é, efetivamente, considerada um aspeto com ampla repercussão e reconhecimento no plano social e, como tal, «è perseguita con mezzi leciti cioè pertinenti la natura stessa della fede religiosa, o con mezzi illeciti»[1448].

O conceito de «imitação de Cristo», sublinha Gabriella Zarri, que enforma a espiritualidade e a moral cristã, não deixou de ser difundido por meio de relatos hagiográficos, biográficos devotos ou autobiográficos, cuja leitura evidencia «una continua interazione tra santità "imparata" e santità "costruita", fino a dar vita a numerosi episodi di falsa o simulata santità che si moltiplicano nel periodo basso medievale»[1449].

Como bem sintetizou a mesma autora, «fin dall'età patristica il cristianesimo elabora modelli differenziati di santità maschile e femminile, sostanzialmente fondati sulle due metafore principal con cui i Padri della chiesa sogliono indicare la vita christiana: la *militia Christi* e la Ecclesia come *sponsa Christi*»[1450]: aos homens, particularmente aos religiosos, a espiritualidade cristã direciona e recomenda o modelo do *miles Christi*; às mulheres, o da *sponsa Christi*[1451]. Por conseguinte, como sublinhou a mesma autora, no âmbito dos itinerários propostos para alcançar a perfeição cristã, as competências e as funções reservadas aos homens e às mulheres são distintas: «agli uomini spetta la predicazione dell'evangelo e la consecrazione del mondo, alle donne la realizzazione della perfezione personale secondo il proprio stato»[1452].

1446 ZARRI, 2005: 79.
1447 ZARRI, 2005: 80.
1448 ZARRI, 2005: 80.
1449 ZARRI (a cura di), 1991.
1450 ZARRI, 2005: 81.
1451 ZARRI, 2005: 81.
1452 ZARRI, 2005: 81.

Neste ponto do nosso estudo, parece-nos importante articular a questão da santidade feminina com a renovação que os géneros hagiográfico e biográfico sofreram no Renascimento e na Época Moderna, e o modo como estas se interligaram.

Um olhar sobre o género feminino, implicará, necessariamente, a consideração da «Querelle des Femmes», o célebre debate em torno dos méritos dos dois sexos e do acesso ao saber por parte das mulheres. Esta polémica esteve, como é sabido, na origem de uma vasta produção literária, despoletada pelo *Roman de la Rose*, repercutindo-se até ao final do século XVIII[1453]. Neste contexto, digladiar-se-iam duas correntes: uma, em defesa dos «direitos» das mulheres, e outra, de caráter conservador e misógino.

No quadro da exaltação da figura feminina e da defesa do valor e das virtudes tradicionalmente a ela associadas e do reconhecimento das suas competências, claramente oposto àquele que se pautava pelos acérrimos ataques (ainda que, por vezes, tópicos) que vários textos de cariz misógino vinham divulgando, sobretudo, a partir de finais da Idade Média[1454], a obra *De Claris Mulieribus* (1374), de Giovanni Boccaccio, dará um contributo fundamental para a afirmação de um filão literário pró-feminista, claramente exaltador das «claras mulheres» (sem esquecer, obviamente, os prévios contributos de Plutarco, nos *Moralia,* e de Polieno, nos *Stratagemata*), sustentado por catálogos ou galerias de «mulheres ilustres», que, funcionam, de certo modo, como «réplica» ao *De Viris Illustribus*, de Petrarca[1455], surgida na moldura da revalorização, por parte dos humanistas, da escrita (ou reescrita) das «Vidas» de «homens ilustres» (recuperando, assim, a tradição biográfica que remontava a Plutarco e Suetónio). A principal inovação que este filão literário (que rapidamente começa a ser cultivado em vários espaços europeus, tornando-se em uma espécie de «moda» literária) comporta, reside, essencialmente, nos moldes que ditam a valorização da figura feminina e da sua *virtus*, que passam a ter em conta outros vetores, como o exercício da letras, das artes, o conhecimento das ciências exatas ou naturais ou das armas ou o acesso ao saber.

[1453] Veja-se, a propósito: *Protestations et revendications féminines. Textes oubliés et inédits sur l'éducation féminine (XVIe –XVIIe siècle)* (édition établie, présentée et annotée par WINN, 2002. A «moda» das obras sobre o género feminino foi invadindo a Europa, como o poderá comprovar o seguinte elenco: VALERA, Mosén Diego de – *Tratado en Defensa de las virtuosas mujeres* (séc. XV); LUNA, Álvaro de – *Libro de las claras e virtuosas mujeres* (1446); CÓRDOBA, Fr. Martin de – *Jardin de nobles doncellas* (1468); CESENAS, Benedicto – *Libellus de honore mulierum* (1500); BOUCHETTE, Jehan – *Le temple de bonne renommée et repos des homes et femmes illustres* (1516); VIVES, Juan Luis – *Institutio Foeminae Christianae* (1524); AGRIPPA, Heinrich Cornelius – *De nobilitate & praecellentia foeminei sexus, ejusdemque supra virilem eminentia libellus* (1529); ESPINOSA, Juan de – *Dialogo en laude de las mujeres* (1580); PANUCI, Ambrosio – *Mulieres fortes* (1594). Cf. também MOCHÓN CASTRO, 2012.

[1454] Sobre esta temática, veja-se MURIEL TAPIA, 1991.

[1455] Cf. DE MAIO, 1988: 157-195.

Deste modo, o elogio de diversas santas, beatas, veneráveis e mulheres «ilustres em virtude» beneficiou de uma abordagem mais moderna, na medida em que esta tentava articular a literatura com a historiografia, para realçar e legitimar não só a veracidade dos relatos, como também a força persuasiva dos modelos propostos para admiração e imitação.

A pioneira obra do género, o *De mulieribus claris*, de Boccaccio, inspiraria diretamente outras obras que se inscreviam também neste filão[1456]; mas, sobretudo a partir da segunda metade do século XVI, as obras deste tipo foram marcando novas tónicas. Tal sucedeu, em parte, com a obra de Tommaso Garzoni, *Le vite delle donne illustri della scrittura sacra*[1457], texto que, mais tarde, serviu de base ao de Fr. Martin Carrillo, *Elogios de mujeres ilustres insignes del ViejoTestamento*[1458], como também com a obra, em seis volumes, de Silvano Razzi, *Delle vite delle donne illustri per santità*[1459], elaborada a partir do *De probatis sanctorum historiis*, de Laurentius Surius[1460]. Como sulinhou Maria de Lurdes Correia Fernandes, estas obras procuraram reunir as «Vidas» de várias personagens femininas bíblicas e cristãs, «cujas "virtudes" suplantavam – ou queriam que suplantassem – as das figuras pagãs que muitas obras renascentistas, na linha do *De mulieribus claris* ou relacionadas com a «Querelle des femmes», foram evocando ou biografando»[1461]. Deste modo, a valorização, nestas obras, das «Vidas» de mulheres «ilustres em santidade» «resultou, claramente, do contexto contrarreformista que tendeu não só a recuperar figuras bíblicas – que podiam ser contrapostas às "pagãs" divulgadas pelas obras humanistas –, mas também a valorizar aquelas que, na afirmação do cristianismo desde a Antiguidade até à Contrarreforma, se apresentavam como exemplos que o glorificavam – muito particularmente as mártires – e/ou que se constituíam em modelos passíveis de renovadas imitações»[1462].

2.1. A mártir / a virgem

O pouco numeroso conjunto de «Vidas» femininas de mártires, editadas no período compreendido entre os séculos XVII e XVIII, é, na sua grande parte, formado por relatos hagiográficos sobre virgens, as quais aceitaram o martírio como forma

1456 Cf. DE MAIO, 1988; COLLINA, 1996: 103-119.
1457 Veneza, 1568, e reeditada em 1586 e 1588.
1458 Madrid, 1625.
1459 Estes seis volumes foram editados em Florença, entre 1595 e 1606.
1460 Cf. FERNANDES, 1999b: 14-15.
1461 Cf. FERNANDES, 1999b: 15.
1462 Cf. FERNANDES, 1999b: 15.

para conservarem a sua castidade[1463]. Esta realidade parece refletir a continuidade de duas tendências que vinham, desde a Antiguidade, marcando o contexto da perceção da santidade e da produção hagiográfica: por um lado, o fascínio exercido pelo martírio e a sua perenidade enquanto «o Modelo» por excelência; por outro, a (re) valorização da virtude da castidade feminina, na linha de São Paulo e dos Padres da Igreja e a sua proposta, enquanto modelo de comportamento ideal, para todos os estados femininos. De facto, as décadas pós-tridentinas testemunharam o esforço de reafirmação da superioridade do celibato religioso e clerical, considerados «estados de perfeição», o que influenciou, efetivamente, a recuperação de vários exemplos de mártires antigas e altomedievais[1464]. A excelência do modelo por elas veiculado seria, por estes tempos, tão adequada a todos os estados femininos que os hagiógrafos e os biógrafos não hesitaram em dedicar estes textos não só a grandes senhoras da realeza[1465] e da alta nobreza, como também a religiosas.

Por outro lado, importará lembrar que este interesse pelas «Vidas» de santas mártires terá sido, em grande parte, motivado pela edição da *Historia delle sante vergini romane* (1591), de Antonio Gallonio[1466], obra consagrada às heroínas da Igreja primitiva que suportaram o sacrifício do martírio como forma de preservarem a sua castidade[1467].

Para melhor compreendermos a difusão da imagem de uma santa virgem e mártir em meios aristocráticos femininos, será importante analisarmos a presença e a receção da figura de Santa Inês na literatura hagiográfica e devocional do século XVII, mais concretamente no *Libro de la vida y milagros de S. Inés* (Braga: em casa de Frutuoso Lourenço de Basto, 1611), escrito pelo beneditino Fr. Álvaro de Hinojosa y Carvajal. O *Libro de la vida y milagros de S. Inés* é um poema em oitavas, dividido em dez partes, seguido de vários poemas breves consagrados a outros santos ou a personagens bíblicas, dedicado a uma senhora da alta nobreza, D. Inés de Vargas y Carvajal, casada com Rodrigo Calderón, I marquês de Sete Iglésias. Na dedicatória, o autor declara que os seus pais sempre lhe chamaram a

---

[1463] Note-se que existem também exemplos de mártires que, apesar de não terem sofrido o martírio em sequência da defesa da sua virgindade, fizeram voto de castidade a Deus: tais são os casos de Santa Quitéria e de sua irmã, Santa Vitória, entre muitas outras.

[1464] Para o caso espanhol, veja-se VINCENT-CASSY, 2011, que mostra bem como, durante os reinados de Filipe III e de Filipe IV, as virgens e mártires se impuseram como modelos de santidade por excelência, realçando a multiplicação das suas representações iconográficas, desde a Galiza à Andaluzia.

[1465] No caso espanhol, como mostrou VINCENT-CASSY, 2011: 64, a devoção das santas mártires esteve particularmente ligada aos elementos femininos da dinastia dos Habsburgos.

[1466] Antonio Gallonio foi também autor do *Trattado de gli instrumenti di martirio* (1594).

[1467] Na dedicatória desta obra «alla Illustrissima et eccellentissima Signora Olimpia Orsina Cesis Duchessa di Acquasparta», Antonio Gallonio reafirma o valor deste modelo de virtude e a necessidade da leitura das suas *vitae* para purificar a alma e conduzi-la em direção ao céu.

atenção para «la nobleza, y antiguedad» do seu sangue, «thesoro» de família de que D. Inés é depositária, pois foi nesta senhora que «depositó, y athesoró la familia de los Caruajales toda su hõra, nobleza, y virtud»[1468]. Depois de se ter dirigido à dedicatária e ao leitor, Fr. Álvaro de Hinojosa y Carvajal apresenta um *romance* intitulado *A Santa Inés y martyr, cuya vida escrive en el principio deste libro*. Depois de descrever um belo e perfumado «jardim», onde abundam as flores, o autor compara Santa Inês a este espaço natural, em que as flores são constituídas pelas suas virtudes. Neste sentido, através do recurso à metáfora, o martírio torna-se no cravo colhido entre todas as outras flores:

> *Determiné de coger*
> *de aqueste jardin preciado*
> *en la mano este clavel*
> *por no salirme sin algo.*
> *Alabo vuestro martyrio,*
> *quando las mas cosas callo,*
> *que es el clavel, que más huele,*
> *y más alegra el christiano.*
> *Por esta flor tan hermosa*
> *el que os fuere aficionado,*
> *verá vuestra hermosura,*
> *y vuestro valor tan raro*[1469].

A *Vida y milagros de santa Inés* constitui o segundo poema devoto da obra. Como já sublinhou Cécile Vincent-Cassy, o modelo de santidade proposto pelo autor caracteriza-se, assim, por dois aspectos que não deixam quaisquer dúvida sobre o contexto devocional em que se inscreve a escrita do poema: para além de exaltar a nobreza e a «romanidade» da santa, estabelece também um percurso de perfeição que deveria ser seguido por D. Inés, de modo a conservar a pureza do seu sangue, sendo, deste modo, evidente que o conceito de «virgindade» une-se aqui ao de «nobreza», através da ideia de «pureza»[1470]. Como sublinhou a mesma autora, «par sa moralité, son honnêteté, sa fidelité, sa prudence, mais surtout par le mépris des biens terrestres, la femme de Rodrigo Calderón conservera la dignité de son état»[1471]. Deste modo, no início do século XVII, não deixa de ser significativo notar que um dos paradigmas direcionados e mais adequados para a nobreza feminina seja o das mártires, e, sobretudo, aquelas que eram virgens, ainda que muitas das senhoras a

[1468] HINOJOSA Y CARVAJAL, 1611: «Dedicatória».
[1469] HINOJOSA Y CARVAJAL, 1611: «Romance».
[1470] VINCENT-CASSY, 2011: 68.
[1471] VINCENT-CASSY, 2011: 68.

quem aquele era proposto – ou exigido…- fossem casadas… Como sublinhou Cécile Vincent-Cassy, «dans le contexte espagnol de defense du statut de pureté de sang, le sacrifice de ces jeunes filles nobles va alors dans le sens d'une assimilation entre la *limpieza de sangre* et l'idée de la perfection chrétienne»[1472], convertendo-se Santa Inés em modelo proposto às casadas da alta nobreza. Ao longo do poema, D. Inés de Vargas y Carvajal é incitada, por sua vez, a ser uma «perfeita esposa» cristã para, deste modo, poder tornar-se numa «santa» Inês[1473].

Centremos, agora, a nossa atenção na *Historia da vida e martyrio da gloriosa virgem Santa Eria* (Lisboa: por Antonio Alvares, 1618)[1474], de Fr. Isidoro Barreira (O. Cristo). Na dedicatória a D. Luísa de Noronha, comendadeira-mor do mosteiro de Nossa Senhora da Encarnação de Avis, da Ordem de São Bento, o hagiógrafo defende que o mosteiro de Nossa Senhora da Encarnação de Avis, que a infanta D. Maria, filha de D. Manuel I, «com tão católico zelo, por seu testamento, ordenou, e de então para cá por tantos tempos esteve em silêncio», estava destinado e guardado «pelo céu» a D. Luísa de Noronha, «a cujo ser, sangue e prudência parecia natural principiar, ordenar e pôr em efeito tão santa obra, tão necessária e de tanto proveito, como se espera, assim no fruto espiritual das religiosas, que nele começaram sua infância com o leite da doutrina de tal pessoa, como também no temporal da criação de muitas do mais nobre sangue deste Reino, que nele se hão-de recolher, para depois de doutrinadas» por D. Luísa «e acrescentadas nos dotes naturais tornarem ao mundo, e à primeira Ordem que Deus nele ordenou, de quem como de ramos tirados da árvore desta Santa Religião procedam, e nasçam frutos tão correspondentes a seus antepassados, que em nada invejem os heroicos feitos deles, antes acrescentem a honra e fama de tão nobre e antigo Reino»[1475]. Deste modo, oferece esta «Vida» da virgem e mártir Santa Iria a esta grande senhora, para que não só esta, como todas as religiosas do seu convento e, enfim, todos os leitores – sobretudo as leitoras… – imitem as suas virtudes, muito especialmente a sua castidade. De facto, ao longo da obra, Fr. Isidoro Barreira cita várias fontes e autoridades relacionadas com a apologia da virtude da castidade: mas talvez mais ilustrativo e persuasivo seja o discurso de Santa Iria, antes de ser assassinada por Banão, que pretendia atentar contra a sua virgindade:

> *Senhor, dizia ela, bem sei que fazeis misericórdia e juízo a todos aqueles que padecem injúrias e quando permitis perseguições aos vossos, acudis com o remédio em tempo oportuno; que descobris mentiras e apurais verdades, para confusão de maus e honra de vossos servos.*

[1472] VINCENT-CASSY, 2011: 69.

[1473] VINCENT-CASSY, 2011: 69.

[1474] Citámos sempre pela edição de Lisboa: Tipografia da Emprêsa Nacional de Publicidade, 1939.

[1475] BARREIRA, 1939: 14.

> *Quem mais afrontada que a Castíssima Susana: mas quando o delito que lhe impunham parecia mais evidente, quando, com tanta afronta sua, era levada a morrer apedrejada, vós Deus da verdade tivestes cuidado de tornar por ela, mostrando ao mundo sua inocência e vida inculpável (…).*
>
> *Todos os tormentos da vida que se me ofereçam, não serão bastantes para me afastarem pouco nem muito, do firme amor que vos tenho e nisto não me faltando vós, hei de perseverar até à morte.*
>
> *Esta que me venha por infâmias não a temerei, que se me dê por defensão da minha castidade não a fugirei; venha, venha e seja em tão ditosa hora, vá gosar de vossa luz imensa*[1476].

Todavia, não foram apenas os relatos sobre virgens mártires que, entre os séculos XVI e XVIII, despertaram a tenção dos hagiógrafos e biógrafos. Com efeito, no *Agiológio Lusitano*, Jorge Cardoso incluiu algumas «Vidas» de virgens não-mártires: lembremos, a título de exemplo, os casos de uma D. Isabel de Sousa (†1518)[1477], aia e camareira-mor da infanta D. Isabel, filha dos Reis Católicos, que, por morte desta senhora, «se recolheo às suas casas da Alcaçoua, de que elRei D. Ioão II lhe tinha feito doação», onde «passou o restante em vida celibata, com mostras de honesta, & virtuosa donzela, frequentando deuota os Sacramentos, visitando descalça os Templos, & assistindo piedosa aos enfermos» e dispendendo avultadas somas de dinheiro em obras meritorias»[1478], e de D. Isabel e D. Violante de Castro[1479], irmãs nobilíssimas, que «sendo creadas em muito recolhimento, honestidade, & sancto temor de Deos, occupandose sempre em virtuosos exercicios, & lição de liuros spirituaes, trocauão os mimos da casa de seu pai por jejuns, cilicios, & mortificações», deixando «às ilustres Virgens viuos exemplos de modestia»[1480].

Extremamente curiosa, porque constitui a «Vida» de uma criança, falecida aos cinco anos, em «odor de santidade», afigura-se-nos a edição de uma obra intitulada *Astro vespertino de S. Lucar. Thereza de Jesus, menina que vestio o habito das descalças de Nossa Senhora da Mercê e viveo cinco annos em Castella* (Lisboa: por Manoel Lopes Ferreira, 1689), da qual não conseguimos localizar qualquer exemplar. A avaliarmos pelo título, parece-nos tratar-se da tradução para português, feita por Manuel de Coimbra, da obra de Fr. Juan de la Presentación (O. Merced.), *El lucero de San Lucar, Teresita de Jesus. Niña que vistiò el habito del Sacro, y Real Orden de*

[1476] BARREIRA, 1939: 88-90.

[1477] D. Isabel de Sousa era filha de João Gomes da Silva e de D. Branca de Sousa, fidalgos da principal nobreza do reino (cf. CARDOSO, 1666: 789).

[1478] CARDOSO, 1666: 780-781.

[1479] D. Isabel e D. Violante de Castro eram filhas de D. João de Castro e de D. Isabel de Sousa; faleceram, ainda muito jovens, em 1566 e 1567, respetivamente. Cf. CARDOSO, 1652: 266-267, 273.

[1480] CARDOSO, 1652: 266-267.

Descalzas de Nuestra Señora de la Merced, Redempcion de Cautivos Christianos, en que se manifesto Dios Prodigioso, y murió de cinco años, un mês, e diez y siete dias[1481]. Este texto parece-nos constituir um caso raro no panorama da escrita de «Vidas»: de facto, se tivermos em conta a valorização negativa imputada à criança, não nos deve causar estranheza o facto de, desde a Antiguidade, esta não despertar grande interesse aos hagiógrafos[1482]. De facto, apenas um jovem, falecido com dezoito anos, foi canonizado, antes de 1917 (que, curiosamente, foi o ano da canonização de Joana d'Arc, falecida com dezanove anos): Stanislas Kostka (1550-1568), jesuíta polaco, beatificado em 1605 e canonizado em 1726, por Bento XIII, juntamente com o também jovem e jesuíta Luís Gonzaga (1568-1591). No entanto, valerá a pena lembrar alguns casos anteriores, que, a seu modo, contribuíram para converter a figura da criança em objeto da escrita de textos de contornos hagiográficos: referimo-nos, nomeadamente, a Simonino de Trento, de São Werner[1483] e os Santos Justo e Pastor, de sete e nove anos, martirizados, em 304, em Alcalá de Henares, durante a perseguição de Diocleciano. Ao nível da hagiografia, esta realidade sofrerá, sobretudo a partir do século XVIII, algumas alterações, visíveis, por exemplo, através da edição de obras como a *Innocencia prodigiosa, triumphos da fé e da graça nas vidas e martyrios admiráveis de vários meninos e meninas sanctos*, do P.e Manuel Consciência (C.O.), editada em

[1481] A única edição desta obra que conseguimos localizar foi impressa em Madrid: por Andrès Ortega, 1771, embora as licenças sejam de 1676. A obra foi dedicada pelo autor à «Señora Doña Maria Teresa de Silva Mendoza Haro y Guzmán, filha caríssima de los Excellentisimos Señores Duques de Pastrana, Condes de Saldaña, &tc.», que, à data da escrita deste paratexto, tinha seis anos; Fr. Juan de la Presentación afirma tê-lo feito porque «la sabiduria, la prudencia, la discrecion, la virtud, y las generosas inclinaciones» da dedicatária, «corroborados con la diligente edicacion de sus Excelentissimos Padres y Avuelos, hacen ser Persona tan semejante à esta prodigiosa Niña» (cf. *ob. cit.*, «dedicatória»). Sobre Teresa de Jesus, veja-se também a «Vida» redigida por Fr. Pedro de San Cicilio (O. Merced. Desc.) e refundida por Fr. António del Espiritu Santo, intitulada *Dios Prodigioso en Teresa de Jesus. Niña que murio a los cinco años un mês y diez y siete dias de su edad*, Madrid: por Dionisio Idalgo, 1669, dedicada «a la muy noble, e illustre Señora D. Maria Manuela Vandres Abarca».

[1482] No seu estudo «Santi bambini, santi da bambini», BENVENUTI PAPI e GIANNARELLI, 1991: 11, chamam a atenção para a existência de dois planos distintos sobre os quais pode apresentar-se a infância na representação biográfica e hagiográfica da santidade: por um lado, o modelo do «santo bambino», e, por outro, o do «santo da bambino». De acordo com as Autoras, «nel primo caso la vicenda terrena del protagonista si consuma nell'arco di pochi anni, la *prima aetas* appunto, che deve necessariamente contenere in se stessa caratteristiche tali da giustificare la definizione del piccolo come figura esemplare. Santità e infanzia vengono quindi a coincidere, superando in tal modo la tradizionale valutazione negativa della condizione di *puer*».

[1483] Os casos de Simonino de Trento e de São Werner inscrevem-se na moldura da difusão da propaganda anti-hebraica, na Europa. Cf. ESPOSITO, 1991: 99-118; VAUCHEZ, «Antisémitisme et colonisation populaire: saint Werner ou Vernier (†1287), enfant martyr et patron des vignerons», 1987: 157-168.

dois tomos[1484], que reflete já uma valorização da figura infantil, sem dúvida devedora da influência do espírito das Luzes.

2.2. A religiosa

As «Vidas» de religiosas constituem o mais abundante núcleo de textos desta tipologia editados, em Portugal, entre os séculos XVI e XVIII. Ainda que, por aqueles séculos, fossem já evidentes vários matizes e recomposições religiosas, políticas e sociais, que foram, paulatinamente, alterando as representações de santidade e se admitisse a possibilidade de uma santificação no contexto da vida secular, a verdade é que a moldura de santidade continuou profundamente condicionada pelo prestigioso ascendente do modelo religioso. A avaliarmos pelos inventários das bibliotecas conventuais femininas dos séculos XVII e XVIII[1485], um dos modelos de monja mais difundidos foi o de Santa Gertrudes de Helfta (ou Santa Gertrudes a Magna)[1486], largamente difundido por várias «Vidas»[1487], que, depois de uma infância pautada pela prática de exercícios espirituais e devotos e uma adolescência marcada por um certo «desvio» em relação ao padrão anterior, acaba por se converter a uma vida contemplativa. Paralelamente a este modelo, plasma-se, nas «Vidas» estudadas, um outro paradigma, enformado pelo exemplo de Santa Catarina de Sena: desde a infância, manifestou um forte desejo de fugir dos bens e dos laços mundanos, fazendo voto de castidade, adotando, ainda no século, um tipo de vida com contornos austeros, como narra o hagiógrafo Raimundo de Capua.

1484 Tomo I, Lisboa: na Officina da Musica, 1721; tomo II, Lisboa: na Officina de Antonio Pedroso Galrão, 1727. Sobre causas e dificuldades no âmbito da canonização de crianças ou jovens, veja-se LELIÈVRE, 2005.

1485 Cf. MORUJÃO, 2002: 111-170.

1486 Sobre a figura de Santa Gertudes de Helfta e a receção da sua obra em Espanha, é imprescindível ler de CARVALHO, 1981. Sobre o modelo de religiosa na Contrarreforma, veja-se: SÁNCHEZ LORA, 1988; ROSA, 1995: 173-206; CABIBBO, 1996b: 175-188. No antigo monaquismo feminino, foi Santa Tecla quem constituiu o modelo por excelência.

1487 Em Portugal, foram editados o *Epitome da admiravel vida de S. Gertrudes a Magna, virgem e abadessa da Ordem do Principe dos Patriarchas S. Bento* (Lisboa: por Miguel Deslandes, 1696; Lisboa Occidental: Officina da Musica, 1728), de PRAZERES, Fr. João dos (O.S.B.), e a tradução da *Vida da gloriosa virgem Sancta Gertrudes a Magna* (Lisboa: na Offic. de Antonio Pedroso Galrão, 1708), de ANDRADE, P.e Alonso de. Um outro exemplo de religiosa proposto para imitação foi o de Santa Lutgarda, como bem se deduz do título de uma das suas «Vidas», redigida por VILLEGAS, P.e Bernardino de (1625) – *La Esposa de Christo, instruída con la Vida de Santa Lutgarda virgen, Monja de S. Bernardo*. En la Imprenta Real, e dedicada à rainha D. Isabel de Bourbon . Entre outras obras, que não hagiografias ou biografias devotas, que tentam traçar o retrato da «religiosa perfeita e ideal», valerá a pena lembrar a obra de CANTO, Jácome Carvalho do (1615) – *A Perfeita Religiosa, e tesouro de avisos e documentos espirituaes*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck. Cf. também CONDE, 2014: 455-468.

Com efeito, os tempos pós-Trento elaboraram um modelo feminino, no qual a inserção numa estrutura religiosa – ou seja, a vida consagrada – assume uma importância determinante no quadro da perceção da «santidade»[1488].

O núcleo mais significativo deste conjunto é constituído pelas «Vidas» de religiosas clarissas[1489], seguido pelas «Vidas» de religiosas carmelitas. Embora todos estes

[1488] Como sublinhou CONRAD, 1996: 414-437, após o Concílio de Trento, acentuou-se uma preocupação em regulamentar as diversas formas de vida religiosa, relegando para segundo plano os estados semi-religiosos, ainda que estes fossem, no início da Época Moderna, uma das expressões mais características da Contrarreforma. Um dos aspetos mais problemáticos foi o da regulamentação da estrita clausura, pois a redação do decreto sobre esta matéria deixava margem a ambiguidades, no que dizia respeito à inclusão das ordens terceiras. Deste modo, tendo em vista a sua aplicação prática, o papa Pio V, em 1566, decreta a constituição *Circa Pastoralis*, que justifica a obrigação à clausura, no âmbito das ordens terceiras. Para a segunda metade do século XVIII, valerá ler ANASTÁCIO, 2010: 124-141, que realça como, por essa época, a clausura conventual foi utilizada, pela sociedade civil, como equivalente à prisão, revelando-se, assim, em tudo contrária à diretriz tridentina que consagrava a liberdade na opção pela vida religiosa: neste sentido, a Autora estuda o caso de D. Leonor de Almeida Portugal, marquesa de Alorna, que, devido ao facto de o seu pai ter sido implicado na tentativa de assassinato de D. José I, foi «aprisionada» no convento de Chelas. Em várias cartas, D. Leonor de Almeida Portugal critica o ambiente que se vivia naquele convento, completamente desvirtuado do que deveria ser a observância da regra da clausura.

[1489] Eis o elenco das «Vidas» de clarissas: ALMADA, Fr. António de (E.S.A.) (1694) – *Despozorios do Espirito celebrados entre o Divino Amante, e sua Amada Esposa a Ven. Madre Soror Mariana do Rozario Religiosa de veo branco no Convento do Salvador da Cidade de Evora*. Lisboa: por Manoel Lopes Ferreira; COELI, Fr. Francisco de Ara (O.F.M.) (1708) – *Norma viva de religiosas. Tratado historico e panegyrico em que se descreve a vida e acçoens da serva de Deos Leocadia da Conceição, religiosa no recolecto Mosteiro da Madre de Deos de Mõchique*. Lisboa: por Miguel Manescal; VIDE, D. Sebastião Monteiro da (S.J.) (1720) – *Historia da vida e morte da Madre Soror Victoria da Encarnação, religiosa professa no convento de S. Clara do Desterro, da cidade da Bahia*. Roma: por João Domingos Chracas; SÃO LUÍS, Fr. Manuel de (1731) – *Instrucçoens moraes e asceticas deduzidas da vida e morte da veneravel Madre Soror Francisca do Livramento, abbadessa que foy no mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponte Delgada. Livro 1*. Lisboa: na Officina Augustiniana, e *Instrucçoens moraes e asceticas deduzidas da vida e morte da veneravel Madre Soror Francisca do Livramento, abbadessa que foy no mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponte Delgada. Livro 2*. Lisboa: na Officina Augustiniana, 1731; PACHECO, Simão Cardoso (1738) – *Vida e milagres da veneravel Madre Soror Francisca da Conceição, religiosa exemplarissima do mosteiro de S. Clara da villa de Trancoso*. Lisboa: por António Pedroso Galrão; VENCIMENTO, Fr. Caetano do (O.C.) (1747) – *Fragmentos da prodigiosa vida da muito favorecida e amada esposa de Jesu Christo a veneravel Madre Mariana da Purificação, religiosa carmelita*. Lisboa: por António da Silva; SANTA MARIA ROSA, Fr. Bernardo de (O.F.M.) (1750) – *Espelho de perfeição religiosa a que se podem ver as almas que quizerem segurar nos caminhos da vida espiritual as grandezas do amor de Deos no exercicio das virtudes e caminho seguro da cruz, composto do cystal da innocente vida da Madre Soror Guiomar Teresa do Cenáculo, religiosa que foy no mosteiro de Santa Clara de Amarante*. Coimbra: por Luís Seco Ferreira; CLEMENTE, P.e José (C.O.) (1763) – *Vida da venerável madre Theresa da Annunciada, religiosa do Convento da Esperança da cidade de Ponta-delgada na ilha de S. Miguel. Dedicada ao Sancto Christo, com a invocação de "Ecce Homo"*. Lisboa: na Officina de Francisco Luis Ameno (teve várias reedições); *Religiosa Vida e memoravel morte da Madre Soror Joanna de Santa Thereza, freira professa do Mosteiro de Nossa Senhora de Subserra da Villa da*

textos realcem a ortodoxia da fé e as «heróicas virtudes» das biografadas clarissas, parece-nos, sobretudo, importante sublinhar que os autores, para além de divulgarem modelos de «santidade», insistem na sua particular ou privilegiada intimidade com o Menino Jesus, que poderá estar relacionada com a difusão do modelo e da obra de Santa Gertrudes de Helfta, a partir de finais do século XVI[1490]. No entanto, haverá que ter em conta que o franciscanismo desempenhou um papel importantíssimo ao nível da reabilitação de rituais devocionais em torno da figura do Menino Jesus: com efeito, bastará recordar o sucesso que a recriação do presépio, em Greccio, conheceu, na moldura da espiritualidade europeia[1491] No capítulo que dedicámos à infância dos santos e varões e mulheres «ilustres em virtude», fizemos já referência à infantil devoção de Madre Soror Francisca da Conceição, religiosa clarissa, do mosteiro de Santa Clara de Trancoso, ao Menino Jesus: centremo-nos, agora, no caso de Madre Soror Guiomar Teresa do Cenáculo, clarissa no mosteiro de Santa Clara de Amarante. Assim, conta-nos o biógrafo, Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa (O.F.M.), que, estando a Madre Soror Guiomar Teresa do Cenáculo, no coro, em oração, diante de uma imagem de Santo António,

> *a quem tinha special devoção, e ao Menino que tinha nos braços; e depois de fazer as suas supplicas, quis obrigar ao Menino com a prenda de hum laço de fita, que lhe tinhão dado, e lho atou nos pés, para o que tambem pedio licença, e pegando na Imagem para tocar com a mão do Menino a cabeça, sentio sensivelmente, que o Menino lhe apertára a*

Castanheira deste Patriarcado, falecida em trez de Agosto do presente anno, a qual predisse sua morte quatro dias antes de seu falecimento. Noticia tirada de huma carta fidedigna da mesma Villa. Lisboa: na Officina de Domingos Rodrigues, 1754; *Breve Relação da Vida e Morte Prodigiosa da Madre Soror Maria Joana*. Lisboa: na Oficina de Manuel Coelho Amado, 1754; MENINO JESUS, Soror Isabel do (1757) – *Vida da Serva de Deos Soror Isabel do Menino Jesus, Abbadesa, que foi do Mosteiro de Santa Clara de Portalegre. Escripta pela mesma Veneravel Religiosa, de mandado de seus Padres espirituaes, com outros Tratados Mysticos (…). Disposta pelo M. R. Fr. Martinho de S. Jozé e dada à luz pelo Padre João Euangelista da Cruz e Costa*. Lisboa: na Officina de Joseph da Costa Coimbra; SOUSA, Fr. José Caetano de (O.C.) (1762) – *Memorias da vida e virtudes da serva de Deus Soror Maria Joana, religiosa do Convento do Santissimo Sacramento do Louriçal*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues; CHAGAS, Fr. Bernardino das (O.F.M.) (1762) – *Compendio da admiravel vida da veneravel Maria do Lado*. Lisboa: por Miguel Rodrigues; CÉU, Madre Maria do (1993) – *Rellação da vida e morte da serva de Deos a veneravel Madre Elenna da Crus, religiosa no Convento da Esperança desta cidade de Lisboa. Anno 1721* (editada por Filomena Belo). Lisboa: Quimera. Veja-se, a propósito, *Santa Clara e as clarissas em Portugal. VIII Centenário do Nascimento de Santa Clara (1193-1194 – 1993-1994)* (coord. de Francisco Leite de Faria), 1994. Sobre a «Vida» de Soror Vitória da Encarnação, veja-se o estudo de SOUZA, 2011: 61-84. Agradeço a Moreno Laborda Pacheco o acesso a este estudo.

[1490] Cf. BREMOND, Henri (1967) – *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. III, deuxième partie. Paris: Librairie Armand Colin, pp. 209-212; GONÇALVES, 1968; LA ROCCA, 2007.

[1491] Cf. MARTINS, 1947: 565-581.

cabeça com tal vehemencia, e força, que entendeo a Serva de Deos, que alli acabava a vida, e exalava a alma[1492].

Contudo, a religiosa clarissa não se assustou com este sucesso:

antes com muyta ternura, e humilde rendimento se postrou como pode a seus pés, agradecendo-lhe com muytos actos de amor, e affectivas jaculatorias a consolação, e bom despacho das suas supplicas, e desfazendo o coração em lagrimas pelos olhos, lhe pedio huma, e muytas vezes perdão das suas culpas, e forças para o novo trabalho, e nova obrigação em que a punha. Despedio-se do Menino novamente ferida das settas do seu amôr, e em onze dias forão tão fortes, e continuadas as dôres da cabeça, que a trespassavão até os olhos, tão sensivelmente como se fossem agudos espinhos (…)[1493].

Fervorosa devota do Menino Jesus foi a Madre Mariana da Purificação, religiosa carmelita no convento de Nossa Senhora da Esperança de Beja. O seu biógrafo, Fr. Caetano do Vencimento (O.C.), conta-nos que a própria Madre Mariana da Purificação escreveu o seguinte:

Continuamente me via, e sentia (…) com os olhos d'alma, acompanhada do Senhor Menino, rezando, orando, ou fazendo algũa cousa. Hum dia estava eu fazendo huma rendinha, para humas cortinas do Senhor morto do capitulo, quando elle vem, e posse-me sobre a almofada, encostado a mim sobre os meus braços a brincar com os bilros, e de vésperas atè Completas, me assistio, e pouca renda pude fazer com estes brinquinhos, mas essa luziu-me mais, que se eu estivera muito aturada»[1494]*; em outra ocasião, «estando fazendo as cortinas, e pegando-lhe a renda, vem, e metesse-me debaixo do tafetà, que tinha no còlo, pega-me na renda, e po-se a brincar com ella. Outro dia estava fazendo huma coysa de rede, vem, pega-me na agulha, e po-se a brincar comigo; fiquei de todo suspensa, e quando tornei a mim, erão perto de Ave Marias, e achei-me com o molde da rede um huma mão, com a agulha na outra assim como estava, e forão grandes os favores, e regalos, que neste tempo logrou minha alma*[1495].

Fr. Manuel da Esperança, na «Segunda Parte», da *História Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal* (1666), relata-nos um extraordinário acontecimento, ocorrido no Natal, no mosteiro de Santa Clara da Guarda:

Era a noite do Natal, em que todas com devação festejavam a o Minino Jesu, nacido d'aquella hora em o portal de Belèm. Estava elle deitado em hum presepio pobre à imitação do outro, onde sua Mãe santissima primeiro o reclinou & ainda que tinha algum ornato, este

[1492] SANTA MARIA ROSA, 1750: 123.
[1493] SANTA MARIA ROSA, 1750: 123-124.
[1494] VENCIMENTO, 1747: 181.
[1495] VENCIMENTO, 1747: 181-182.

era mui devoto, sem aparatos custosos, nem profanidades vans, das quaes se ofende muito o espirito Serafico. As freiras à sua roda, contemplando num mysterio taõ alto de Deos vestir nossa carne pera nos endiozar, nos corações, & nas almas o querião recolher. Hũa dellas (naõ lembra jà o seu nome) que andava mais solicita, morria de sentimento porque não achava flores, com as quaes lhe enramasse o berço, de que mostrava gostar seu infinito amor. E não podendo avellas nesta cidade da Guarda, cuberta então de neve, onde neste tempo reinaõ os rigores do inverno; nem com este impossível se esfriou seu fervor.

Pelo que, magoada desta falta saïo do coro pera trazer da cozinha hũas brazas, nas quaes queimasse pastilhas; & passando pelo claustro, achou na segunda quadra hũa roseira pequena; que d'antes não tinhão visto, cuberta toda de folhas, entressachadas de rosas. Notada a maravilha, com que Deos autorizava a devação do Presepio, cortarão o ornamento da miraculosa planta, & com elle enfeitàrão o curioso retrato da lapinha de Belèm. Levantouse o Presepio, & pera satisfazer â petição dos devotos, por elles se repartiraõ muitos dos ramos, & rosas. Outros se depositàrão em hum cofre de Reliquias, que nem por isso se defenderão dos furtos da devação indiscreta. Não avia já no anno 1642, no qual eu examinei este caso, senão só hũa folhinha de rosa, & hum raminho das folhas[1496].

Por sua vez, a Madre Helena da Cruz, como

devotissima do mysterio do Nacimento se prevenia, para elle em o Advento com os mais penosos exercicios, mais austera nos jejuns, mais rigorosa nas penitencias, mais frequente na oração, mas sem voz no silencio, fazendo neste tempo os seus retiros, e ali a leuava seu Esposo; a outra mais doce solidaõ aonde lhe fallaua ao ouvido, sem ruido de vozes, nem estrondo de palavras. Chegaua à noite de Natal taõ enternecida como quem em as prevençoens hauia empenhado todo o cabedal do coraçaõ para aquelle fogo.

[…] Por muytas vezes vio em esta clara noite os Anjos da gloria animados, e vistidos de luzes. Em huma em que Deos a quis sublimar a mayor gloria, vio ao Menino que estava em a manjedoura, em carne, e desta forma sahio della, e se lhe poz em o regasso. Qual ficaria com este favor, sò o dirà quem o chega a experimentar. A noticia fique para todos, os sentimentos fiquem sò para ella, a quem o Menino, entre os seus braços disse: Queresme muyto? A reposta foy qual a pedia o amor, e qual a merecia a pergunta[1497].

De um modo geral, estas «Vidas» de religiosas fazem eco do discurso normativo da época em torno da mulher, que era sustentado pela prática de virtudes como a castidade, o recato, a humildade, a obediência, submissão, desprezo das vaidades[1498],

[1496] ESPERANÇA (1666) – *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal. Segunda Parte*: 333-334.

[1497] CÉU, 1993: 159-160.

[1498] Valerá a pena lembrar que, pelas primeiras décadas do século XVII, as críticas às «vaidades» femininas não deixaram de se fazer ouvir, como bem o mostra a edição de obras como o *Afeite y Mundo Mujeril* (1617), de MARQUÉS, Fr. Antonio (O.S.A.). De entre as várias tecidas por este autor, permitimo-nos

vergonha e devoção, que eram, de resto, as mais valorizadas no comportamento feminino[1499].

Embora, como já referimos, os autores – de uma forma que podemos considerar quase tópica – realcem a fervorosa fé e as virtudes «heróicas» das biografadas – que, por estes séculos, constituíam os critérios «oficiais» para a comprovação da santidade – importa notar que estas religiosas tentavam, quase sempre, encontrar vias possíveis que lhes permitissem contrariar o padrão de valores misóginos que ainda enquadrava o ambiente social e moral: e fizeram-no, sobretudo, através de domínios como as profecias[1500], as visões, a previsão de acontecimentos ou o reconhecimento público de que mantinham um contacto muito próximo com Deus[1501], que, como é sabido, alimentaram o gosto da cultura barroca[1502] por estas dimensões relacionadas com a espetacularidade. A sua excecionalidade, no domínio espiritual, merece, de acordo com os autores, um tal reconhecimento, por parte de Deus, que se traduz em graças e favores divinos[1503].

Tomemos como exemplo o caso de Madre Soror Francisca da Conceição, que alcançou um prestígio significativo em virtude do seu dom de profecia. Neste sentido, conta-nos o seu biógrafo que, um dia, a religiosa clarissa se mostrou particularmente aflita e pediu às companheiras que, juntamente com ela, pedissem a Deus «livrasse este Reyno de hum proximo risco, que o ameaçava»: por este tempo, andava «em campo contra Castella o nosso Exercito, que governava o Excellentissimo Marquez das Minas D. Antonio Luiz de Sousa, Heroe, que lhe merecia muita lembrança, pela devoção, que lhe mostrava. E como as acções de Francisca se experimentavam

---

referir esta, que nos parece extremamente sugestiva: «No tener de ordinario las mujeres sencillo el fin en su aderezo, sino muy puesto en vanidad, puédese sin dificultad colegir por el estudio que ponen en curar sus cabellos con tantos y tan extraordinario géneros de tormentos que, a tener uso de razón, si los sufrieran con paciencia, pudieran competir con los mayores mártires de la Iglesia» (MARQUES, Fr. Antonio (O.S.A.) (1964) – *Afeite y Mundo Mujeril* (ed. com introdução de Fernando Rubio, O.S.A.). Barcelona: Juan Flors Editor, pp. 60-61).

[1499] FERNANDES, 1995: 126.

[1500] DINZELBACHER, 1991: 489-506; *FEITICEIROS, profetas e visionários. Textos antigos portugueses* (seleção de Yvonne Cunha Rêgo), 1981; KAGAN, 1991; MANERO SOROLLA, 1994: 305-318; NICCOLI, 1997; POUTRIN, 1995; RUSCONI, 1999; SALLMANN, 1984: 681-702; SÁNCHEZ LORA, 1988; TAVARES, 1996: 163-215; ZARRI, 1990: 649-675.

[1501] Veja-se o contraponto desta realidade no prólogo de SEIXAS, Domingos Dias (1740) às *Memorias da vida e virtudes da Madre Soror Anna de S. Joaquim, religiosa professa da Ordem da Santissima Trindade, elucidadas com reflexões mysticas*: «Se buscas milagres, revelaçoens, e outros prodígios, suspende o intento, e deixa o livro, visto ser esse o alvo da tua Curiozidade, pois não acharàs nelle semelhantes portentos».

[1502] Veja-se a síntese de DUBOIS, 1973.

[1503] Cf. a inventariação de favores e graças místicas que fez ZAMORA, Fr. Agustín (O.F.M. Cap.) (1678) – *La Margarita preciosa del Corazón humano, sus excelências y las finezas de Dios para con él.* Madrid: Francisco Sanz.

seguramente mysteriosas, logo daqui se fez Proprio ao Exercito, com o temor de que tivesse padecido algum encontro do inimigo: mas aquellas orações provavelmente lho desviarão, porque na mesma hora (…) se avistou com o nosso o Exercito contrario (…), mas foy Deos servido nos não carregasse, porque o seu poder era muito mais grosso, e de notoria ventagem o seu partido»[1504].

Centremos, agora, a nossa atenção no caso de Madre Soror Brízida de Santo António, filha espiritual do «beato» António da Conceição. A primeira referência ao conselho e à profecia de Soror Brígida de Santo António, relativamente a assuntos do reino, ocorre no capítulo em que o seu biógrafo, Fr. Agostinho de Santa Maria, narra a visita de umas senhoras à religiosa[1505].

Segundo o Bandarra (que no seu tempo, foi um «sapateiro-profeta»), haveria de chegar uma armada de inimigos à Barra de Lisboa: Soror Brízida de Santo António revela então que esta profecia ir-se-ia cumprir por volta daquela época. A notícia espalhou-se pelo Paço e «chegou aos ouvidos» do rei D. João IV: este, para melhor averiguar esta matéria, mandou o Doutor Pantaleão Rodrigues Pacheco, «Desembargador do Paço, Deputado ou Inquisidor do Conselho Geral do Santo Officio, que morreo Bispo eleyto de Elvas»[1506], que fosse ao convento das Madres inglesas. A tudo o que este doutor lhe perguntou, Soror Brízida de Santo António lhe deu resposta: como tal, foi a partir desta conversação que Pantaleão Rodrigues Pacheco ficou extremamente afeiçoado à religiosa.

Este foi um entre os muitos doutores que examinaram Soror Brízida de Santo António e reconheceram o «tesouro» de virtudes e a «santidade» que ela encerrava: seguir-se-iam D. Francisco de Castro, Inquisidor-Geral; o Padre Mestre Fr. Pedro de Magalhães, Inquisidor do Conselho Geral da Ordem dos Pregadores; o Padre António da Conceição, da Ordem da Santíssima Trindade; o Padre Fr. Cirilo, capuchinho francês; o Padre Fr. Miguel de S. Jerónimo, carmelita descalço; e o Padre Mestre Fr. Luís da Madre de Deus. Depois de com ela contactarem, todos estes homens letrados passaram a venerar Soror Brízida de Santo António.

Uma das senhoras que havia visitado Soror Brízida de Santo António no dia em que esta revelou que uma armada de inimigos viria aportar a Lisboa brevemente foi D. Melícia de Lima, mulher do Doutor Jorge da Silva Mascarenhas, desembargador do Paço: a religiosa adverte-a então para recomendar ao marido a prevenção das fortalezas da Barra, pois temia que aportasse uma armada de hereges. Deste modo, o rei assegura o fornecimento de armas e munições às fortalezas.

[1504] PACHECO, 1738: 183-184.
[1505] SANTA MARIA, 1701: 86.
[1506] SANTA MARIA, 1701: 87.

O futuro Carlos II de Inglaterra e os primos, os príncipes do Palatinado Roberto e Maurício, vinham travando uma verdadeira batalha naval com os Parlamentares[1507]: recolheram-se ao porto de Lisboa, com os navios e os despojos, e pediram licença para entrar, sendo-lhes esta concedida pelo rei. Quando informaram Soror Brízida de Santo António desta entrada, esta declara que aí estava «o fermento da opressão» que Portugal conheceria[1508]. Intrigado, D. João IV mandou o desembargador Pedro Fernandes Monteiro inquirir Soror Brízida de Santo António acerca do que esta havia declarado: desta feita, a religiosa respondeu que a entrada dos príncipes era o fermento, pois brevemente viria a armada dos hereges, e recomendou recato e prevenção. Pouco depois, a 19 de Março de 1650, chegou então a armada dos Parlamentares, com quinze navios de guerra, comandados pelo general Blake[1509].

Contactando, novamente, Soror Brízida de Santo António, Pedro Fernandes Monteiro pede-lhe que rogue a Deus para livrar Portugal destes perigos, demonstrando assim a grande devoção que sentia pela religiosa.

Quando aportaram a Lisboa, os Parlamentares pediram licença para entrar, mas esta foi-lhes recusada. Transcorridos alguns dias, os Parlamentares voltaram: travaram-se então algumas pelejas, que terminaram com a sua partida para Inglaterra.

A partir deste momento, as pessoas mais importantes do reino e da corte começaram a procurar Soror Brízida de Santo António com a maior frequência, verificando-se assim o cumprimento da profecia do P.e António da Conceição, que numa carta lhe havia predito que viria o tempo em que toda a corte a buscaria para se valer da sua oração.

O certo é que o facto de Soror Brízida de Santo António se ter convertido numa espécie de oráculo dos monarcas e da corte não constitui um caso único nesta época. Com efeito, várias mulheres aproveitaram sobretudo a sua fama de visões para se converterem em conselheiras espirituais de reis e de príncipes: deste modo, poderíamos citar como exemplo o caso de Soror María de Jesús de Ágreda (1602-1655), religiosa concepcionista que se tornou «conselheira» de Filipe IV, em meados do

---

[1507] Os príncipes Roberto e Maurício, forçados a abandonar a Inglaterra após a vitória de Cromwell, chegam a Lisboa, juntamente com a sua frota naval, em Novembro de 1649, dispostos a continuar a luta pela restauração da monarquia dos Stuarts. A situação tornou-se diplomaticamente muito delicada para Portugal, tendo D. João IV agido com acerto e dignidade, de acordo com BRAZÃO, 1940: 60-68. Refira-se, a propósito, que a maioria da comunidade inglesa em Lisboa era favorável aos príncipes e o clero, através da força persuasiva dos seus sermões, defendia que D. João IV não devia estabelecr alianças com os Parlamentares (cf. PRESTAGE, 1940: 127). A situação portuguesa, que se afigurava ainda mais complicada devido à necessidade de manutenção do seu império e das guerras da Restauração com Espanha, agravara-se com as humilhações infligidas por Cromwell, a presença dos príncipes palatinos, Roberto e Maurício, a morte de D. João IV (em 1656) e a paz dos Pirinéus.

[1508] SANTA MARIA, 1701: 90.

[1509] SANTA MARIA, 1701: 92.

século XVII[1510]. De facto, estas novas «Sibilas» parecem ter constituído uma espécie de fenómeno, cujo sucesso era, em larga medida, justificado pelo facto de a sociedade barroca muito apreciar manifestações prodigiosas[1511].

Como já referimos, era grande a afeição e o amor que unia Soror Brízida de Santo António à família real: encomendava a Deus, nas suas orações, D. João IV, os bons sucessos do seu reino e a vida e saúde dos seus filhos. Todavia, esta religiosa prognosticou que, numa aflição urgente, D. João IV livrar-se-ia dela pelos merecimentos do P.e António da Conceição.

D. João IV e D. Luísa de Gusmão estavam já informados acerca das virtudes de Soror Brízida de Santo António: aliás, até mesmo a rainha pedia-lhe que, nas suas orações, rogasse a Deus que livrasse o marido dos muitos inimigos que tinha. Soror Brízida de Santo António tranquilizava-a, declarando-lhe que Deus sempre iria defender o marido, e que nenhuma das traições que se teciam por via de Castela haviam de surtir efeito[1512]. Como tal, é importante notar que estes receios justificavam-se, pois o reino vivia um período de ressaca da Restauração e travava as conhecidas Guerras da Restauração com Espanha: aliás, já havia ocorrido uma tentativa de regicídio, a qual saiu gorada[1513].

Aos três anos de idade, o infante D. Afonso adoeceu, pensando os médicos que o assistiram que a enfermidade ser-lhe-ia fatal. D. João IV lembrou-se então da profecia de Soror Brízida de Santo António sobre uma «aflição urgente» e ordenou a D. Manuel da Cunha, seu capelão-mor e bispo de Elvas, e a Rui de Moura Teles, do Conselho de Estado e estribeiro-mor da rainha, que fossem ao Convento de S. Bento de Xabregas, abrissem a sepultura do P.e António da Conceição e retirassem uma relíquia deste. O capelão-mor tirou, ao que parece, um osso das mãos: ao ser tocado com esta relíquia, o infante logo convalesceu e o rei prometeu dar o dinheiro necessário para a beatificação de P.e António da Conceição, tendo passado, juntamente com D. Luísa de Gusmão, duas certidões deste sucesso[1514].

Por sua vez, Soror Brízida de Santo António continua a profetizar acontecimentos futuros da História portuguesa: prognostica que o rei morreria na sua cama, onde

---

[1510] KAGAN, 1990: 22. A maioria destas *mães espirituais* evitou implicarem-se diretamente na política civil, limitando-se, em geral, a dar conselhos sobre matérias como a reforma religiosa, a moralidade e a justiça social, ainda que, em casos esporádicos, oferecessem auxílio sobre assuntos políticos (KAGAN, 1990: 22).

[1511] MANERO SOROLLA, 1994: 305-318.

[1512] SANTA MARIA, 1701: 133.

[1513] Cf. BRANDÃO, 1641. Esta "Relação" saiu sem o nome do autor.

[1514] SANTA MARIA, 1701: 133-134. Note-se, também, que D. João IV, ao mandar retirar o osso do «beato» António da Conceição, está, de certa forma, a «confirmar» algumas profecias que anteriormente se tinham divulgado, segundo as quais o "beato" tinha predito a Restauração do reino.

seria assistido por todos os «grandes» do reino, e que a sua morte seria muito chorada, e que D. Luísa de Gusmão governaria após o falecimento do marido, época em que lhe não faltariam trabalhos e em que sofreria grandes desconsolações[1515]. Ora, não podemos deixar de reconhecer que estes vaticínios pretendiam acalmar e tranquilizar os portugueses, em relação ao perigo de perda da independência, «colando-se», deste modo, às necessidades impostas pelas circunstâncias históricas.

Como tal, é inegável a utilização do dom profético de Soror Brízida de Santo António ao serviço da família real e da política da dinastia brigantina. De facto, D. Luísa de Gusmão estimava muito Soror Brígida de Santo António, revelando-lhe todos os seus segredos e pedindo-lhe conselhos: aliás, é esta religiosa que, estando a rainha grávida do infante D. Pedro, vaticina que este príncipe será o futuro rei de Portugal, depois da morte dos dois irmãos mais velhos, D. Teodósio e D. Afonso VI[1516].

Quando Soror Brízida de Santo António estava no seu leito de morte, recebeu a visita de D. Luísa de Gusmão, concretizando-se assim a profecia do P.e António da Conceição, que vaticinava que, nos seus últimos dias, seria visitada pela «maior senhora que então existiria em Portugal»[1517]. Nos seus últimos dias de vida, Soror Brízida de Santo António, ao falar acerca dos trabalhos e felicidades de Portugal, «dizia que estas começarião quando viesse a beatificação do seu Veneravel Padre»[1518]: deste modo, é o próprio futuro do reino que depende da beatificação deste religioso[1519].

A fama de Soror Brízida de Santo António ia-se espalhando por todo o reino. Deste modo, grandes famílias de Portugal veneravam-na e tinham fé nas suas orações, contando-se entre estes devotos os duques de Aveiro, D. Raimundo e D. Ana Maria Manrique de Lara[1520], o duque do Cadaval, D. Nuno Alves Pereira[1521], o marquês de Gouveia, D. João da Silva[1522], os senhores da Casa de Vila Verde[1523], o marquês de Marialva, D. António Luís de Meneses, e seu irmão, D. Rodrigo de Meneses[1524], a condessa de Figueiró, D. Madalena de Lencastre, filha dos condes de Sortelha,

---

1515 SANTA MARIA, 1701: 134.

1516 SANTA MARIA, 1701: 135.

1517 SANTA MARIA, 1701: 26; 136-137.

1518 SANTA MARIA, 1701: 137.

1519 O próprio D. Pedro II, ainda durante a sua regência, pretende que a Santa Sé beatifique o Padre António da Conceição. Cf. MONIZ, tom. XIV, 1910: 56.

1520 SANTA MARIA, 1701: 138. Soror Brízida de Santo António vaticinou o futuro e a sucessão da Casa de Aveiro.

1521 SANTA MARIA, 1701: 146. Esta religiosa vaticinou também o futuro da Casa do Cadaval e da Casa de Ferreira.

1522 SANTA MARIA, 1701: 148.

1523 SANTA MARIA, 1701: 148-152.

1524 SANTA MARIA, 1701: 155.

e seu marido, D. Pedro de Lencastre[1525], D. Helena Manuel, mulher de Tristão de Mendonça[1526], os condes do Redondo, D. Francisco de Castelo Branco, e sua mulher, D. Isabel Coutinho[1527]: assim, «não havia na Corte nenhum fidalgo, nem Senhora, que não buscasse, nem tratasse com grande amor aquella serva do Senhor, que visivelmente conhecião ser hum oráculo do Espirito Santo»[1528].

Com efeito, Soror Brízida de Santo António foi exercendo, ao longo da sua vida, uma intensa «atividade» profética, confirmando assim o vaticínio do P.e António da Conceição, segundo o qual esta religiosa, transcorridos quarenta anos de religião, seria procurada por toda a nobreza e fidalguia de Portugal: de facto, «infinitas forão as profecias desta Santa Religiosa. Todos os sucessos de Portugal lhos revelava nossso Senhor muitos annos antes que sucedessem, assim do Reyno, como de casas particulares, que se havião de acabar, como bens, e augmentos que havião de ter»[1529]. Todavia, convém não esquecer que é o poder político que acaba também por sustentar e fortalecer a *fama sanctitatis* desta «santa viva».

O P.e António da Conceição havia revelado a Soror Brízida de Santo António que esta fundaria um convento de religiosas portuguesas da Ordem de Santa Brízida. Por mais de cinquenta anos esteve suspensa a concretização da profecia, mas «depois que Deos fez patente ao mundo as virtudes da sua serva, começou logo a movela, paraque a puzesse em pratica, communicando esta fundação a alguas pessoas virtuosas, como foi a D. Melicia da Silveira, e a D. Melicia de Lima, às quaes disse a Madre Brizida, que do Algarve lhe havia de trazer Deos hum clérigo, que havia de cooperar com ella muyto nesta obra de nosso Senhor. Foi isto dous annos, ou mais, antes que elle chegasse a Lisboa…»[1530].

Por volta de 1643, chegou a Lisboa, vindo do Algarve, o P.e Sebastião Ribeiro da Rocha, que se dirigia para Roma: no entanto, aquando de uma visita a Soror Brízida de Santo António, esta persuade-o a ficar em Portugal, pedido a que o religioso acede. No entanto, tinham já passado alguns anos quando Soror Brízida de Santo António declara ao Padre Sebastião (a quem ela chamava «filho») que Deus o havia trazido a Lisboa para a ajudar na fundação do convento das brigitinas portuguesas[1531].

A própria fundação do convento dá-se em circunstâncias miraculosas. De facto, cerca de dois anos antes da sua morte, Soror Brízida de Santo António desejava ver cumprida a profecia do P.e António da Conceição; então, revela ao P.e Sebastião que

[1525] SANTA MARIA, 1701: 157.
[1526] SANTA MARIA, 1701: 158.
[1527] SANTA MARIA, 1701: 158.
[1528] SANTA MARIA, 1701: 158.
[1529] SANTA MARIA, 1701: 161.
[1530] SANTA MARIA, 1701: 205.
[1531] SANTA MARIA, 1701: 208.

aquela era a altura certa para se tratar desse assunto. Depois de várias diligências e da recusa, por parte da religiosa, de esmolas e de terrenos, o Arcediago Fernão Cabral, da Sé de Lisboa, grande devoto de Soror Brízida de Santo António, oferece-lhe três quintas que possuía nas partes de Marvila para a construção do convento[1532]. O convento era, assim, interpretado como resultado da execução de disposições divinas.

Desta feita, «dispostas as cousas do Recolhimento, Igreja, e mais Officinas do Convento, restava o principal, para se haver de tomar posse, que erão as licenças reaes»[1533] . Como D. João IV não queria conceder mais licenças para a construção de conventos, Soror Brízida de Santo António pede o patrocínio de D. Luísa de Gusmão, rogando ao marquês de Gouveia que lho solicite[1534]. Porém, não foi possível conseguir o despacho, pois segundo o autor, o rei queria com isto dar o exemplo para "não conceder semelhantes licenças para outros Conventos"[1535]. Quando o marquês de Gouveia dá a notícia a soror Brízida de Santo António, esta declara: «Sua Magestade mo dará [o despacho], e hade vir por sima da agua»[1536].

Por esta altura, os reis vão para Salvaterra, onde D. João IV adoece gravemente: então D. Luísa pede ao marido que este dê a Soror Brízida de Santo António a licença que lhe pediu, que logo por intermédio desta religiosa Deus dar-lhe-ia a saúde que todos desejavam[1537]. D. João IV dá, finalmente, a licença, recupera e vai pessoalmente levar o despacho a Soror Brízida de Santo António.

Deste modo, não podemos deixar de reconhecer as grandes dificuldades com as que as novas ordens religiosas se deparavam, quando tentavam se afirmar no espaço nacional. Com efeito, as novas ordens, quer as «importadas» quer as especificamente portuguesas, não representaram mais do que tentativas goradas para regressar à pureza original do cristianismo: não lograram alcançar popularidade de maior, nem os seus membros efetivos eram em número relevante, se os compararmos com as congregações já existentes.

A 16 de Junho de 1655, Soror Brízida de Santo António fez a escritura do convento: aliás, esta fundação era a «pedra preciosa» que faltava na sua «coroa de Glória»[1538]. Contudo, as madres fundadoras apenas tomaram posse a 18 de Março de 1660, acompanhadas de muitos fidalgos da corte[1539].

1532 SANTA MARIA, 1701: 211.
1533 SANTA MARIA, 1701: 212.
1534 SANTA MARIA, 1701: 212.
1535 SANTA MARIA, 1701: 213.
1536 SANTA MARIA, 1701: 214.
1537 SANTA MARIA, 1701: 214.
1538 SANTA MARIA, 1701: 215.
1539 SANTA MARIA, 1701: 216.

Entre as religiosas que se fizeram notar, sobretudo, pelo seu poder visionário, valerá a pena lembrar o caso de Madre Soror Joana Luísa do Carmelo, terceira da Ordem de São Francisco no mosteiro de Santa Ana de Lisboa. O seu biógrafo, Fr. António do Sacramento (O.F.M.), dá-nos conta de um testemunho escrito que a própria Madre Soror Joana Luísa do Carmelo lhe forneceu, no qual aquela declara o seguinte: «Visita-me o Senhor em meyo de tantas trévas à maneira de hum relampago despedido de huma opaca nuvem, quando a noite está mais horrorosa, que mais serve para pôr em pavor, do que para infundir alivio»[1540].

No caso concreto de Soror Mariana do Rosário, religiosa clarissa no convento do Salvador de Évora, o seu dom de clarividência assume, no capítulo XXXVI dos *Desposorios do espirito*, uma significação eminentemente política, no sentido de uma legitimação da independência restaurada em 1640 e da dinastia de Bragança. Fr. António de Almada refere a visão que a religiosa teve de D. João IV e de D. Luísa de Gusmão em oração, «em hũa Capella interior de Palacio», o sonho em que «vio que o Ceo se manifestava a seus olhos todo sereno, brilhando com muita luz as Estrellas, & entre ellas divisou estampado um letreiro que dizia: *Viva el-rey Dom João*», a revelação divina de «hũa grande traição, que se maquinava» contra o rei e dos «notaveis sucessos da guerra» e da «promessa de grandes felicidades para Portugal», interpretando-as como um sinal da predestinação divina de que Portugal «havia recebido confirmação na batalha de Ourique e confirmada nos cinco escudos da bandeira»[1541]:

> *Aquelle amor com que o Filho de Deos no campo de Ourique disse, que intentava em Portugal estabelecer hum Imperio para si, muitas veses o vio este Reyno posto por obra, mostrado o Senhor em sinaes prodigiosos, que tomava por conta sua o patrocinio, & defensão de seus moradores . & posto que desde o tempo do primeiro Rey Dom Affonso forão muitas, & muy notaveis as occasiões em que os Portugueses virão tinhão por si a protecção Divina, mais claramente se conhecião os effeitos desta na felice restauração do Reyno, conseguida na acclamação do sempre invicto, & memorável Rey Dom João o IV*[1542].

Uma outra visionária foi a terceira franciscana Soror Maria da Cruz, de Olivença, a qual, depois de o seu confessor lhe ter lido uma meditação de Santa Inês de Montepulciano, teve uma visão desta virgem[1543].

A Madre Leocádia da Conceição, religiosa no mosteiro da Madre de Deus de Monchique, no Porto, foi também uma conhecida personagem na sua época, devido ao seu dom de profecia e de previsão de acontecimentos. Conta-nos

---

1540 SACRAMENTO, 1751: 133.

1541 Cf. MARQUES, vol. I, 1989: 229; MARQUES, vol. II, 1989: 20, 97, 103-104, 126, 136, 167-168, 195, 197, 200, 210-211, 228, 238-239, 254.

1542 ALMADA, 1694: 279.

1543 BELÉM, 1748: 97-98.

o seu biógrafo que «huma beata fingida, a quem chamavam Joanna», chegou, uma manhã, àquele mosteiro,

> *& com toda a liberdade mandou chamar a serva de Deos [Madre Leocádia da Conceição], dizendo que a queria ver, & aprender della muitas virtudes; & a resposta que teve foy, que se fosse embora, que não tinha nada com ella, pois nunca a vira, ou conhecéra. Instou a beata que infalivelmente a havia de ver, & lhe havia de falar. Chegou a Madre Leocadia, jà molestada de tanta instancia, ao ralo, & proferio estas palavras: Dizeime para que viveis mal, sendo invencioneira? tratai de trabalhar, que sô dessa sorte licitamente vos podeis manter; não finjais a que não sois: o que vos advirto he, que daqui a poucos dias vereis castigadas vossas enormes culpas. Partiose a beata enfadada, & logo se poz a caminho para a Cidade de Lisboa, onde em pouco tempo foy presa pelo Santo Officio, por diversos crimes & a vio sahir no Acto da Fè o Reytor dos Orfãos Balthesar Guedes*[1544].

A fama de Madre Leocádia da Conceição, não só devido ao seu dom de profecia, como pelas suas «heróicas» virtudes, foi crescendo, de tal forma que a ela acorria «gente muy distante da Cidade; humas a perguntarlhe se irião seus maridos para o Brasil; outras se embarcarião os filhos; & dizia para algumas Religiosas, que ouvião estas supplicas: Que vos parece isto? eu acho muita graça a esta gente; basta que fazem de mim feiticeira? Eu encomendo a Deos as pessoas, que me pedem, quando corro os meus passos, na presença do meu Jesus, & muitas vezes faz este Senhor merces aos pecadores, naõ pelas minhas orações, senão pela sua bondade infinita; & cuidão, quando lhes digo que haõ de ir, ou não, que eu que adevinho»[1545].

Entre os aspetos mais admirados pela sociedade barroca e mais privilegiados pelos biógrafos, contam-se os êxtases e levitações experimentados pelas religiosas. Neste sentido, lembremos, a título de exemplo, um dos vários êxtases da Madre Francisca do Livramento, religiosa clarissa no mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponta Delgada:

> *Em certa ocasião estando a serva de Deos no Coro com outras religiosas, rezando o terço da Virgem Senhora Nossa, teve hum extase, o que bem se colhe, pois ficou em suspenção dos sentidos assim exteriores, como interiores, e como as mais religiosas estavão rezando, não attenderão à suspenção total, que a ditta serva de Deos tivera, pelo que estando quasi no meio do terço, o qual se fazia no fim do Coro, virão de repente, que a ditta Veneravel Madre do lugar donde estava posta de joelhos, fora na mesma postura correnco como huma setta pelo Coro acima atè parar nas grades do ditto Coro, e foi mui grande o estrondo que fez no empedimento, que achou; e sem duvida, que fora maior a carreira, se o obstaculo da grade a não empedira, de cujo successo ficarão as religiosas, que presentes estavão, suspensas, e admiradas*[1546].

[1544] COELI, 1708: 50-51.

[1545] COELI, 1708: 128-129.

[1546] SÃO LUÍS, 1731: 146-147.

Muito curiosa – porque extremamente rara em contexto biográfico feminino português de Setecentos – é a devoção de Soror Inês de Jesus, religiosa dominicana conversa no convento da Anunciada de Lisboa, a São Francisco de Sales, a quem chamava «seu Mestre, porque estudava pelas suas obras o modo de contemplar»[1547], celebrando a sua festa com a sua novena[1548].

De facto, na maioria dos casos relatados nas «Vidas» por nós estudadas, o itinerário da vida espiritual das religiosas parece sustentar-se num equilíbrio entre uma certa «espontaneidade» do espírito, caracterizada pelas profecias, visões[1549], raptos ou êxtases, e a necessidade de obedecer aos critérios e etapas progressivas da vida ascética, aconselhados ou impostos pelos confessores ou pelos diretores espirituais e pela literatura da época. Deste modo, as suas práticas espirituais eram acompanhadas por exercícios ascéticos e de várias penitências que tinham como propósito assegurar a sua ortodoxia, sobretudo numa época em que, na Península Ibérica, os acessos aos fenómenos místicos vinham levantando reservas e receios e mantendo a Inquisição e as autoridades eclesiásticas em alerta[1550].

As práticas mortificatórias femininas parecem revelar uma «espetacularidade» ainda maior que as masculinas[1551]. Vejamos alguns exemplos: a Madre Soror Brígida de Santo António, da Ordem das brigitinas, atormentava-se fisicamente com molhos de urtigas bem crescidas, comia apenas três ou quatro berbigões, ou um pouco de pera, ou cinco ou seis bagos de uvas ou, às vezes, um ovo, e na última Quaresma da sua vida alimentou-se somente com uma ou duas azeitonas[1552]; a Madre Soror Joana Luísa do Carmelo, da Ordem Terceira de S. Francisco, jejuava a pão e água às sextas-feiras,

---

[1547] REBELO, 1731: 68.

[1548] REBELO, 1731: 69.

[1549] Este tipo de experiências era, geralmente, designado pelos coevos através do termo «revelações» (*revelationes*). Veja-se, a propósito, GRANADA, Fr. Leandro de (O.S.B.) (1607) – *Luz de las Maravillas que Dios ha obrado desde el principio del mundo en las almas (…). Tratase de las apariciones de Dios, Christo, Ángeles, santos gloriosos, animas del Purgatorio hechas a los vivos. Y resuelve lo mas dificultoso de la Theologia*. Valladolid: Herederos de Diego Fernández de Córdoba, f. 4 r. Em relação ao visionarismo feminino, autores como Peter Dinzelbacher e Jacques Le Brun chamaram a atenção para a evolução que se registou entre a mística feminina baixo-medieval e a mística das contemplativas da Época Moderna: a título de exemplo, lembremos que uma grande parte dos textos produzidos por essas mulheres mostram a utilização de um léxico extremamente imbuído da estética barroca. Neste sentido, bastará evocar a importância e a influência exercida por Santa Margarida Maria Alacoque (1647-1690), religiosa no mosteiro de Paray-le-Monial, cuja vida e escritos estiveram na origem da difusão maciça que a devoção ao Sagrado Coração de Jesus conheceria nos séculos seguintes (cf. MENOZZI, 2001). De acordo com Isabelle POUTRIN, 2014: 147-158, a larga atenção concedida, nas «Vidas», às visões, constitui uma espécie de «entretenimento devoto», certamente tributário do sucesso da prosa de ficção.

[1550] Sobre esta questão, veja-se: DIAS, tomo I, 1960: 377-397, e tomo II: notas XXVI a XXVIII; HUERGA, vols. I e II, 1978; ZARRI, 1991: 9-36; TAVARES, 2005.

[1551] Sobre práticas mortificatórias e mística barroca no feminino, veja-se ROSA, 1995: 173-206.

[1552] Cf. SANTA MARIA, 1701: 202-203.

fazia o «Santo Exercício da Via-Sacra» «com huma Cruz às costas, com huma corda de esparto ao pescoço, e com huma coroa do mesmo esparto cravada de alfinetes, que lhe feriaõ a cabeça» e dormia com uma túnica de estamenha que já usava no «século»[1553]; Soror Inês de Jesus, religiosa conversa do convento da Anunciada, em Lisboa, dormia «tendo por almofada huma pedra», esfregava as chagas resultantes da violência dos açoites com uma lixa, fazia jejuns de sete meses e «no peyto usava de huma Crus com pontas de ferro, que a feriam; em hum dos braços trasia huma medalha da mesma materia com hum Menino JESUS cercado de pontas agudas»»[1554]; a madre Helena da Cruz «trazia na boca pastilhas com fel, e azibar, mais apeticidas da sua mortificação, que as de assucar, e âmbar»[1555].

De facto, estas práticas penitenciais e mortificatórias poderão ser consideradas uma nova – ou renovada – forma de martírio[1556]. Neste sentido, não nos deverá causar estranheza o facto de algumas religiosas desejarem fervorosamente padecerem o martírio. Tal é o caso de Madre Guiomar Teresa do Cenáculo, religiosa clarissa no mosteiro de Santa Clara de Amarante, que muitas vezes clamava: «*Tomára eu ser Martyr, e obrar por amor de meu Deos todas as finezas, que por elle tem obrado, os seus Santos, ainda que fosse perdendo a vida*»[1557].

O percurso de todas as religiosas cujas «Vidas» foram editadas entre os séculos XVII e XVIII é sustentado por um forte equilíbrio entre a «vida ativa» e a «vida contemplativa»: de facto, é muito comum encontrarmos nestes textos um paralelo entre a biografada e as figuras de Marta e de Maria, para o que muito terá contribuído a (re)valorização que as figuras evangélicas de Marta e Maria, irmãs de Lázaro, conheceram durante os séculos XVII e XVIII, não só ao nível da literatura, como também da iconografia[1558].

Vejamos o caso de Soror Inês de Jesus. O seu biógrafo conta-nos que esta, quando «se vio sem as obrigações de Conversa, parecendo-lhe que, se atelli podia ter com Martha desculpa para Christo em se não occupar nos exercicios de Maria, tudo quanto tinha obrado era pouco para merecer o socego desta, que o mesmo Senhor julgou por melhor. Deu principio com mayor eficacia à continuação dos rigores, e aos exercicios virtuosos, querendo sem duvida recuperar o tempo na contemplação,

---

[1553] Cf. SACRAMENTO, 1751: 43, 47, 95.
[1554] Cf. REBELO, 1731: 24-28.
[1555] CÉU, 1993: 148.
[1556] LE BRUN, 1989: 77-90.
[1557] SANTA MARIA ROSA, 1750: 125.
[1558] Sobre esta questão, veja-se: VAN DIJK, 1937-1995: 664-675; PHALIP, PEROL & QUINCY-LEFEBVRE (dir.), 2009.

que occupou em ser solicita, paraque se visse que era tão valente o seu espirito, que no lugar de Maria exercitava o cuydado de Martha, sendo solicita nos rigores»[1559].

Exemplo muito semelhante é o de Madre Soror Joana Luísa do Carmelo, de acordo com o seu biógrafo:

> *Portava-se em tudo como Marta, e Maria; como Maria aos pés de Christo gozando das suavidades dos seus favores, que por meyo da continua Oração, e contemplação lhe comunicava ao coração, e alma; e como Marta nos exercicios activos do Noviciado em obsequio de seu Divino Esposo, e Senhor, a quem com intensos affectos desejava amar, e servir*[1560].

Por sua vez, a Madre Helena da Cruz, «que em tudo trazia nos olhos a mayor perfeyçaõ, era puntualissima na obrigação dos officios, sendo nelles activa como Marta, quando na oração mimosa, como Maria»[1561].

Uma muito ampla bibliografia tem chamado a atenção para o que pode se apelidar de redescoberta das «Vidas» de místicas medievais, que acabou por marcar intensamente, também no caso português, a escrita e edição de hagiografias e biografias devotas, ao longo dos séculos XVII e XVIII. Como se sabe, o contexto histórico dos séculos XV e XVI havia favorecido a emergência do modelo místico de santidade feminina, que se afirmou na Baixa Idade Média, sobretudo no domínio da profecia política, como bem o ilustram os casos de Santa Brígida da Suécia e de Santa Catarina de Sena[1562].

A circulação das «Vidas» e dos textos de místicas medievais, durante os séculos XVI e XVIII, foi, paulatinamente, contribuindo para a fixação de formas literárias e a cristalização de determinadas formas de «santidade», panorama que pode considerar-se amplificado através da publicação das «Vidas» de místicas contemporâneas[1563], como Santa Teresa de Jesus – paradigma de mulher «apóstolo» e «Doutor» –[1564], Santa Maria Madalena de Pazzi[1565], Santa Catarina de Génova ou Verónica de Binasco[1566].

Neste contexto, como alguma bibliografia tem sublinhado, a temática dos desposórios místicos adquire um destaque muito significativo. De facto, como alguns autores já mostraram, na sequência dos decretos tridentinos, foi-se afirmando uma

---

1559 REBELO, 1731: 66-67.
1560 SACRAMENTO, 1751: 92.
1561 CÉU, 1990: 190.
1562 De entre uma vasta bibliografia, remetemos para: SANCHÉZ LORA, 1988: cap. V; DINZELBACHER & BAUER (a cura di), 1993; ALBERT, 1997.
1563 POUTRIN, 1995: 76-87.
1564 Cf. BILINKOFF, 1994: 295-305; COURCELLES, 1994: 279-290.
1565 SCATTIGNO, 1996: 85-101.
1566 MATZ, 1997: 603-631.

atitude quase paradoxal, na medida em que a tentativa de recondução dos padrões comportamentais à instituição do casamento foi uma realidade. Esta perspetiva alargou-se à vida religiosa, o que justifica a proliferação de representações literárias e iconográficas dos desposórios místicos de Santa Catarina que, entretanto, se fez sentir. No seio da vida monástica, o epíteto de «Esposas de Cristo», compreendido no contexto dos «desposórios místicos», adquiriu uma importância muito significativa, como realçaram Réginald Grégoire e Gabriella Zarri[1567].

A receção destas «Vidas» é bem ilustrativa do caráter evolutivo da teologia mística, ao longo do século XVII. Como sublinhou Isabelle Poutrin, na primeira metade desse século, «la doctrina hacia el conocimiento de los mistérios divinos, produjo una abundancia de frutos en varias órdenes religiosas. Pero la separación de los dos planos, el de la naturaleza y el de lo sobrenatural, característica de la teologia moderna que hizo posible las experiencias visionarias más extraordinárias y el desarrollo de la literatura de revelaciones femininas, fue el factor que provocó, en la segunda mitad del siglo, el fracaso de esta misma forma de mística y de su expression literária»[1568].

De resto, o modelo monástico de santidade continuou, durante a época da Contrarreforma, a ser o *modelo* de santidade feminina por excelência a par do da virgem mártir: deste modo, os paradigmas hagiográficos propostos correspondem aos paradigmas e aos comportamentos religiosos correntes, ainda que a sua excecionalidade e a sua «heroicidade» se revelem pouco funcionais ao nível das práticas quotidianas…

2.3. Santas penitentes

No panorama editorial português de Seiscentos, Setecentos e Oitocentos, as «Vidas» de santas penitentes ocuparam também um lugar significativo. Alguns exemplos de santas penitentes, como, por exemplo, Santa Maria Madalena, Santa Maria Egipcíaca[1569], Santa Taís e Santa Pelágia, vinham sendo, desde longa data, difundidos por textos manuscritos[1570], que seriam, já no século XIII, recolhidos e compendiados por Jacques de Voragine, na *Legenda Aurea*.

Desde logo, importa notar que, nos textos que entroncam neste filão literário, a representação do mal surge sempre ligada à figura feminina, refletindo, assim, a perenidade da imagem negativa difundida através de alguns textos da Sagrada Escritura, dos Padres da Igreja e de alguns moralistas e teólogos. No entanto, como sublinhou

---

[1567] Veja-se, a propósito: GRÉGOIRE, 1977: 700-817; ZARRI, 2000: 251-388.

[1568] POUTRIN, 2007: 127-143; MONCADA, 1952.

[1569] Santa Maria Madalena e Santa Maria Egipcíaca são consideradas os modelos do eremitismo feminino. Veja-se, a propósito: BARBEITO CARNEIRO, 2002: 185-215; MACHADO, 2006: 547-563.

[1570] Sobre as *Vitae* medievais de Santa Maria Egipcíaca, veja-se MACHADO, 1988.

Ana Maria Silva Machado, «durante a Idade Média, a própria Igreja oscilará entre duas tendências antagónicas, ambas radicadas no macro-texto bíblico: por um lado, uma imagem valorizadora da dignidade feminina, na medida em que a mulher foi criada à imagem e semelhança de Deus, e, por outro, a condenação de um ser associado à debilidade e à propensão para o pecado»[1571].

Enformadas, quase sempre, por elementos do «maravilhoso», estas «Vidas», na medida em que veiculam exemplos de pecadoras convertidas, possuíam um alto valor persuasivo, de que os hagiógrafos estariam, efetivamente, bem cientes. Em Portugal, ao longo do período que temos vindo a considerar, foram, assim, editadas as seguintes hagiografias de santas penitentes antigas e medievais: a tradução de Diogo Vaz Carrilho da *Historia das vidas de Santa Maria Egypciaca, Santa Thais e Santa Theodora penitentes* (1673)[1572], do P.e Pedro de Ribadeneira (S.J.); a *Vida admirable y preciosa muerte de la bienaventurada Sancta Margarida de Cortona*, (Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1633), de Juan Pérez Licea; e a tradução de Fr. Manuel de São Dâmaso da *Vida admiravel da gloriosa Santa Margarida de Cortona, filha da veneravel ordem terceira da penitencia* (Lisboa: por Jozé Manescal, 1721), de Fr. Damião Cornejo. Tendo em conta a época em que foram produzidos e editados, estes textos parecem, de facto, terem constituído importantes instrumentos no âmbito do processo de disciplinamento e de modelização de comportamentos encetado pela Contrarreforma.

Um núcleo de «Vidas» de santas penitentes muito significativo é aquele que é composto pelos relatos sobre Santa Maria Madalena[1573]. Como sublinhou Sofia Boesch Gajano, desde o século XII até ao século XVII, vinha-se delineando uma imagem bem vincada de Maria Madalena, que exaltava o seu papel enquanto pecadora convertida, na linha da evocação do episódio narrado no Evangelho de S. João (12, 1-8), em que aquela, arrependida, lava os pés de Cristo com as suas lágrimas, untando-os com bálsamo, mas que insistia também no seu papel enquanto *apostola apostolorum*, testemunha da Ressurreição de Cristo – que levou vários pintores e escultores a

---

[1571] MACHADO, 1991: 111; MACHADO, 2006.

[1572] Lisboa: por Domingos Carneiro. Reeditada em Lisboa: por Pedro Ferreira, 1737 (4º de 32 pp.); Lisboa: por Filippe da Silva e Azevedo, 1789; Lisboa: por João Antonio dos Reis, 1793; Porto: por Antonio Alvares Ribeiro, 1790.

[1573] SALE, Antonio Giulio Brignole (1670) – *Vida da Magdalena no estado de pecadora, amante e penitente* (tradução do italiano de António Lopes Cabral, O.C.). Lisboa: por Antonio Craesbeeck de Mello; e SALE, Antonio Giulio Brignole (1695) – *Vida da Magdalena no estado de pecadora, amante e penitente*. Lisboa: por Miguel Deslandes; ASSUNÇÃO, Fr. António da (O.P.) (1747) – *Vida da fenis da penitencia S. Maria Magdalena assombro dos desertos, e exemplar dos anachoretas: Historia panegyrica ornada com todo o genero de erudição, divina, e humana*. Lisboa: na Officina Alvarense. Sobre a figura de Maria Madalena, veja-se: GUILLAUME, 1937-1995: 559-575; BARBAS, 2008: 129-143.

recriarem a cena conhecida como *Noli me tangere* – e responsável por milagres[1574]. Como sublinhou Marina Caffiero, «tale imagine si accompagna a una visione "positiva" della prostituzione da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche; all'interno di questa visione essa è, infatti, tollerata e istituzionalizzata, e, per larghi aspetti, dunque, è integrata nel tessuto e nell'ordine della società, in quanto anche le prostitute sono necessarie alla rappresentazione simbolica del corpo sociale»[1575]. Porém, ao longo do século XVII, este quadro sofrerá uma muito significativa mudança, na medida em que a prostituição passou a ser vista como uma prática que colocava em causa a ordem social: neste sentido, colocou-se em marcha um dispositivo legal que tinha como propósito a correção dos comportamentos desviantes dessas mulheres «desonestas», que se traduziu na fundação de refúgios para penitentes, hospitais, prisões e conventos[1576]. Tendo em conta este contexto, parece-nos, de facto, enquadrar-se a redação e a edição de «Vidas» de santas penitentes que, através do seu alto exemplo, poderiam persuadir as mulheres «desonestas» a mudarem o seu rumo de vida e até mesmo a santificarem-se.

2.4. Modelos de santidade leiga

2.4.1. A casada /a viúva

Ao longo do período que temos vindo a considerar, não foram apenas as «Vidas» de virgens, mártires, religiosas ou penitentes que viram a luz do prelo. De facto, ainda que muito poucas, se avaliadas, em termos quantitativos, com as dos modelos atrás referidos, algumas «Vidas» de leigas, sobretudo casadas e/ou viúvas, foram editadas nos séculos XVII e XVIII, o que parece, deste modo, refletir a progressiva valorização daqueles estados e da sua faceta ativa, no âmbito da capacidade de gestão da vida doméstica, e, sobretudo, da educação cristã dos filhos[1577], que tornará possível o reconhecimento de uma imagem de santidade feminina compatível com a condição laical. Neste sentido, como sublinhou Marina Caffiero, constitui uma renovada visão da condição leiga feminina enquanto via autónoma de acesso à santidade, refletindo, por sua vez, a valorização do papel desempenhado pela mulher no seio da família

[1574] GAJANO, 1979: 436-444.
[1575] CAFFIERO, 1994: 274.
[1576] VELAY-VALLANTIN, 1994: 393-413.
[1577] FERNANDES, 1995: 163-198 (cap. V: «A educação dos filhos») e 339-402 (cap. X: «O primado dos "bons costumes" na educação dos filhos»); GARFAGNINI, 1996: 237-251; LEUZZI, 1996: 253-267.

moderna, e, deste modo, preparando a via que culminará com a exaltação da figura da «mãe de família», já no século XIX[1578].

Como realçou Maria de Lurdes Correia Fernandes, a tradição biográfica e, em geral, a hagiográfica, não contavam com muitos exemplos de «perfeitas casadas» que pudessem facilmente ser incluídas entre os modelos de santidade propostos às mulheres[1579]. De facto, como sublinhou a mesma autora, os modelos de santidade feminina mais valorizados e propostos à imitação foram sempre os das virgens, sobretudo mártires e religiosas: entre as casadas, existiram, contudo, alguns casos que obtiveram um notório reconhecimento, em muitos casos pela Santa Sé, mas cingiam-se aos exemplos daquelas que, embora obrigadas à contingência do seu estado, «puderam seguir a via da castidade conjugal, ou das que só o vieram a ser depois de enviuvarem ou de, por motivos diversos, se separaram dos maridos e abraçaram a vida religiosa»[1580], na linha dos paradigmas propostos por São Jerónimo, sobretudo através das suas cartas a Paula, Furia, Leta e Eustóquia[1581]. E ainda que, em 1608, tivesse sido canonizada uma casada, Santa Francisca Romana, o seu caso não se afasta dos modelos veiculados por aquela longa tradição[1582], assim como o de Santa Joana Francisca Fremyot de Chantal, fundadora, juntamente com São Francisco de Sales, da Ordem da Visitação, beatificada em 1751 e canonizada em 1767[1583].

[1578] CAFFIERO, 1994: 270. Note-se que alguns casos, como, por exemplo, o de Santa Rita de Cássia, funcionavam enquanto modelo de vários estados, como se deduz do título da obra de BRITO, Fr. Francisco de (1710) – *A Advogada dos impossíveis: a Bemaventurada Rita de Cassia, donzela, cazada, viuva, religiosa e defunta, freira professa no Convento de Santa Maria Magadalena de Cassia da Ordem eremítica de Santo Agostinho*. Lisboa: por Filippe de Souza Villela.

[1579] FERNANDES, 1994b: 335.

[1580] FERNANDES, 1994b: 335. Importa notar que, em algumas hagiografias femininas, existe uma clara resistência à vida conjugal e o matrimónio é admitido quase sempre em última instância: de certo modo, pareceria que o casamento colocaria em causa a perfeição espiritual exigida a uma «santa», que, antes de mais, tê-la-ia que alcançar através da castidade.

[1581] FERNANDES, 1994b: 335.

[1582] Sobre o processo de canonização de Santa Francisca Romana, veja-se BARONE, 1991: 264-279. Cf. também: ROA, P.e Martín de (S.J.) (1615) – *Vida, santidade, i milagres de Santa Francisca Romana, o de Ponciani. Con los ritos, i actos solenes de su canonización* (tradução). Sevilla: por Alonso Rodríguez Gamarra.

[1583] Depois de ter enviuvado, ainda muito jovem, Joana Francisca Fremyot, baronesa de Chantal, optaria por seguir a vida religiosa, ainda que esta escolha a tivesse obrigado a enfrentar a oposição da família do marido, o barão Christophe de Rabutin-Chantal, como nos relata TOUR, Henri de Maupas du (1684) – *Vida de la venerable Madre Sor Juana Francisca Fremiot, fundadora de la Orden de la Visitacion de Santa Maria; grande hija espiritual del glorioso San Francisco de Sales* (trad. do P.e D. Francisco de Cubillas). Madrid: por Antonio de Zafra (veja-se, a título de exemplo, a seguinte passagem: «los parientes, de parte de su marido, hizieron todas las instancias possibles para detenerla [a seguir a vida religiosa]: y por el parecer , y consejo de muchas personas, dignas de credito, esforçaron el persuadirla, que estava en esta obligacion. Passò esto tan adelante, que quisieron vsar de violencia; y vno de sus parientes la dixo, encolerizado: Era verguença verla embuelta en dos baras de estameña, y que debian hazerle mil

Deste modo, valerá a pena evocar o caso de uma D. Brites Catarina de Abreu (†1687), cuja «Vida», escrita por seu tio, D. Fernando da Cruz[1584], e editada com o título *Thezouro escondido: D. Brites Catherina de Abreu, seus colloquios amorozos com Deos; breve noticia de suas virtudes* (Lisboa: por Domingos Carneiro, 1689), realça as qualidades espirituais e as virtudes desta senhora, ou, para usar a terminologia do biógrafo, a sua «santa vida» e «santa morte». Contudo, o biógrafo não deixou de dar um importante destaque à vida secular e matrimonial de D. Brites Catarina de Abreu, pintando-nos um retrato, ainda que extremamente sucinto, daquilo a que vários textos da época chamavam a «perfeita casada» e que também poderia servir de espelho para vários tipos de pessoas e estados[1585]. Assim, conta-nos D. Fernando da Cruz que D. Brites era

> *muito alegre, & engraçada, & com a muita affabilidade, com que tratava a todos, se fazia amar de todos, os que a conheciam, & pela sua muita humildade a respeitavam sem comparação mais, do que se uzasse dos faustos, & grandesas, que usão nesta Corte, as senhoras de sua qualidade; vestia sempre o habito de terceira de São Francisco: fazendo-lhe seu marido Bernardo Sanches Pereira, nisto o gosto em o consentir, porque a amava muito, & como fidalgo taõ entendido, conhecia suas grandes prendas para a respeitar*[1586].

Embora tivesse casado quando ainda era muito jovem, D. Brites Catarina de Abreu, «no governo de sua familia (que era muita)», «mostrou o ser molher forte, sabia, & prudente, sem necessitar de estimulos, que a obrigassem a acodir ás suas obrigações, porque era notavelmente esperta, & viva», tendo comunicado várias coisas sobre o governo de sua casa a seu tio, que dizia ser «esta Senhora verdadeiramente a honra das molheres cazadas» e lhes poderia servir de exemplo a todas, «ou seja na sogeição a seu marido, ou na vigilancia de sua familia, em occupalla bem, em provella do necessario com abundancia, por ser liberal, & grandiosa: em ensinarlhe a doutrina, para o que tinha particular graça, & paciencia: hũa vez lhe succedeo em hum dia de festa, deixar o sermaõ, & ir a caza, porque lhe lembrou, ficava nella hum

---

pedazos aquel velo. Mas nuestra valerosa Muger, conociò muy bien, era aquel un artificio de Satanàs, que por aquel medio queria embarazar los aumentos de su Congregacion: y como ella estava bien instruída en las máximas de la santa locura de la Cruz, para no dexarse mover de la loca sabiduria del Mundo, assi no diò otra respuesta, sino dezir, riyendose: *Quien estima mas su corona, que su cabeça; no dexarà la una sia la outra*, manifestando, que aquel velo era su corona, y que preferia aquel estado religioso, à la conservacion de su vida» (TOUR, 1684: 40), aproximando-se, assim, do modelo de outras santas viúvas, como Melânia, a Velha, ou Santa Paula.

[1584] D. Fernando da Cruz editou-a sob o pseudónimo de «Padre Antonio Lopes, clérigo do habito de S. Pedro».

[1585] Cf. CAMILLOCCI, 1996: 269-283.

[1586] CRUZ, 1689: «Carta do confessor desta serva de Deos».

menino sem Missa; não fiando esta diligencia de ninguem pelo muito que pesava a observancia da Ley de Deos»[1587].

D. Brites teve dois filhos gémeos, que faleceram pouco depois de terem sido batizados: contudo, «não ficou sem o merecimento da boa criação dos filhos, porque esta virtude uzou com duas filhas de seu marido; perdendo-se nesta amorosa, & caritativa Senhora o nome de madrasta, meteu hũa freira; cazou a outra muy honradamente, ajudando ao dote da sua parte; & por fim, lhe veyo a deixar tudo quanto lhe podia deixar a ella, & a seus filhos, aos quaes queria muito, tendo alguns consigo»[1588].

No quadro das suas práticas espirituais e devotas, o biógrafo realça o seu exercício da oração, constituída por «amorosas meditações, principalmente de Christo Jesu nosso bẽ, crucificado, o qual Senhor trouxe muitos tempos muy vivamẽte na imaginação representado», tendo por isso composto muitos colóquios, «pelos quaes desabafava do amoroso incendio, que ardia em seu coração, não os fundando em delicados conceitos, mas em enternecidos affectos; nem tão pouco se enfastiava de repetir muitas vezes as mesmas palavras, como os Serafins do Ceo, que se não canção de alternar continuamente Sanctus, Sanctus, Sanctus; & deste modo veyo a ser a sua oração quasi continua; & muito poucas pessoas se acharáõ, que assi saibaõ (com a graça de Deos) ajuntar as duas vidas, contemplativa, & activa, como esta sua serva, que não faltando ás obrigações de seu estado, gozasse dos amorosos abraços do Divino Esposo, de quem recebia muitos favores», o quotidiano recebimento do Santíssimo Sacramento, a sua caridade – de tal modo que era commumente chamada a «mãe dos pobres» – e as suas mortificações, as quais «apontava em hum livro, com hũas cifras, antes das quaes punha o Santissimo Nome de Jesus; dizendo que assi na arismética as cifras não tem por si valia algũa, assi as nossas obras saõ de nenhum valor sem Jesus; assi para a graça, como para a gloria», cujo título era «Grinalda de flores, colhidas no jardim da mortificação, para apresentar á Mãy de Deos na hora da morte»[1589].

Mas outros exemplos de mulheres casadas eram propostos como *espelho*, não só moral, como também espiritual, a outras mulheres. Lembremos o caso de Melícia Fernandes, cuja «Vida» foi esboçada por Fr. Luís de Granada, seu «*pai espiritual*», e dedicada a D. Cecília de Mendonça, «Domna de Santos», de quem a biografada havia sido ama. Nesta dedicatória a D. Cecília de Mendonça, o autor declara que narrará «algunas cosas particulares que, por ser cosas de edificación, y más de mujer casada y ocupada en el gobierno y provisión de la casa (…) que es cosa que la pudiera distraer de sus ejercicios y recogimiento», as quais lhe pareceram dignas de «escribirse, para que

[1587] CRUZ, 1689: «Carta do confessor desta serva de Deos».
[1588] CRUZ, 1689: «Carta do confessor desta serva de Deos».
[1589] CRUZ, 1689: «Carta do confessor desta serva de Deos».

con este ejemplo entiendan las mujeres casadas y otras muy ocupadas cuán poderosa sea la divina gracia y cómo por virtud della se halla quietude entre los cuidados , y recogimiento entre las ocupaciones, y paz entre las contradiciones, y soledad entre la companhia, y ocio espiritual entre los muchos negócios»[1590].

Valerá a pena evocar também os casos de D. Filipa de Castro (†1591)[1591], que «procedeo no discurso da vida com grande perfeição, dando singular exemplo às mais sesudas, & reformadas casadas de seu tẽpo na vrbanidade, modestia, pudicia, gouerno, & piedade christãa, sendo sua casa hũ publico hospital de pobres, acudindo a ella todos os da comarca, entre os quaes repartia liberal quantiosas esmolas»[1592], e de D. Joana de Vilhena (†1559), condessa de Vimioso[1593], que amou «seus filhos como prendas da natureza», educando-os «com cuidado, de que se augmentassem no amor, e temor de Deos, bazes sobre que queria, que edificassem os cuidados de Cortezãos», e que saía de casa, à noite, com cestos carregados de doces e remédios para distribuir pelos pobres[1594].

Entre os casos de santidade feminina, sobretudo leiga, merece também a nossa atenção a figura da viúva. Alguma literatura exaltadora do género feminino, como por exemplo, o *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, de Álvaro de Luna, vinha ressaltando a defesa do prestígio da «viúva casta»: lembremos, a título de exemplo, os casos de Paula, de Antónia, mulher de Druso, que, depois da morte deste, dormia com a sogra, ou de Valéria Romana, as quais se recusaram, invocando o argumento da castidade, a contraírem um segundo matrimónio[1595]. Como sublinha Marina Caffiero, a figura da viúva poderá ser considerada um modelo perene de santidade: neste sentido, «intorno alla vedova, il linguaggio normativo delle istituzioni ecclesiastiche deve confrontarsi, tra Cinque e Seicento, con le pratiche sociali "sostenute dalla scienza giuridica e dai comportamenti economici" delle *elites* sociali, comportamenti via mutandi nel tempo e nello spazio»[1596]. Os modelos culturais legados pela tradição patrística e, em parti-

---

[1590] CARDOSO, 1657: 78. Sobre a figura de Melícia Fernandes, veja-se CARDOSO, 1657: 70-72.

[1591] D. Filipa de Castro era filha de Antão de Oliveira de Azevedo, estribeiro-mor do cardeal D. Henrique, e de D. Maria de Castro. Casou com D. João de Castro, «senhor dos mais principaes da Beira» (cf. CARDOSO, 1657: 475; 480-481).

[1592] CARDOSO, 1657: 475.

[1593] D. Joana de Vilhena era filha de D. Álvaro (filho este de D. Fernando I, II duque de Bragança, e de sua mulher, D. Joana de Castro) e de D. Filipa de Melo, senhora do condado de Olivença: logo, D. António Caetano de SOUSA equivoca-se ao fazê-la filha de seus avós paternos, ou seja, os duques de Bragança. Casou com D. Francisco de Portugal, I conde de Vimioso (cf. ZUQUETE, vol. II, 1989: 439; vol. III, 1989: 536-537).

[1594] SOUSA, 1744: 273-275.

[1595] LUNA, 1891: 153, 158, 162, 297. A Bíblia apresenta-nos o caso da viúva Judite, considerada como paradigma da verdadeira filha de Israel (cf. Jdt, 8, 1-35).

[1596] CAFFIERO, 1994: 268-269.

cular, pelos textos de São Jerónimo, e por outros exemplos de santas matronas viúvas, são modelados e transformados pelos tratadistas, «alla luce di un sistema familiare fondato sulle esigenze patrimoniale e successorie e sulle strategie di conservazione del prestigio sociale dei ceti dominante», como realçou Marina Caffiero[1597]. Deste modo, como alguma bibliografia já mostrou, a tradicional insistência relativamente à castidade no estado da viuvez foi revalorizada pelos tempos pós-trento, no quadro do ideal de perfeição feminina, que, consequentemente, conduziu a desencorajamento em relação à opção por umas segundas núpcias, sobretudo por parte da instituição eclesiástica, mas que se revelou também extremamente eficaz no contexto jurídico e económico[1598]. Todavia, como sublinhou Marina Caffiero, «l'ingresso frequente delle vedove nei chiostri, se da un lato ribadiva la dominanza del modelo monastico all'interno delle proposte di perfezione cristiana indirizzate alle donne dal magistero ecclesiastico, dall'altro lato poteva bem rispondere alla esigenza della vedova di disporre dei legati del coniuge e dei propri beni dotali, sfuggendo al controlo e alle pretese della famiglia del marito»[1599]. Mas importa também notar que, para além da literatura hagiográfica e da tratadística religiosa e moral, também a jurisprudência, tanto civil, como eclesiástica, contribuiu para que a regulamentação e o controlo dos comportamentos e das ações das viúvas fosse uma realidade[1600]. Deste modo, vai-se afirmando, a pouco e pouco, a possibilidade de uma «santidade» feminina fora do espaço claustral. De facto, «al declinare della Controriforma, alla vedova viene riconosciuta dalla tratadistica e dalla precettistica morale una Maggiore disposizione per "le cose dello spirito" rispetto alle coniugate e, soprattutto, una condizione di libertà che, se prima era sospetta e temuta, si rivela ora utile e "preziosa" a favore delle religione e della Chiesa»[1601].

Entre as «Vidas» de viúvas portuguesas[1602], editadas no período que temos vindo a considerar, gostaríamos de chamar a atenção para *A Margarita animada, idea moral,*

[1597] CAFFIERO, 1994: 269.

[1598] CAFFIERO, 1994: 269.

[1599] CAFFIERO, 1994: 269.

[1600] CAFFIERO, 1994: 269.

[1601] CAFFIERO, 1994: 268-269. Cf. também CABIBBO, 1994a: 283-293; FERNANDES, 1999b: 51-86. Um outro exemplo de «perfeita viúva» recuperado na época da Contrareforma foi o de Santa Mónica, como é bem visível pelo título da obra de RIBERA, Fr. Francisco de (O.S.A.) (1621) – *Pratica de perfecion en la vida de la perfeta biuda santa Monica N. M.*. Sevilla: por Francisco de Lyra, dedicada a D. Juana Enríquez de Ribera, marquesa de Priego, também ela uma viúva. D. Juana Enríquez de Ribera e Cortés era filha de Fernando Enríquez, II duque de Alcalá de los Gazules, e de D. Juana Cortés de Zuñiga. Casou com Pedro Fernandez de Cordoba, IV marquês de Priego.

[1602] No *Agiológio Lusitano*, encontramos também algumas «Vidas» de «perfeitas viúvas», a saber: Eusébia Patrícia, nobilíssima matrona que viveu durante o reinado do godo Leovigildo (séc. VI) (CARDOSO, tomo I, 1652: 168); D. Elvira de Mendonça, nobre matrona muito dada à mortificação, penitência, meditação e frequência dos sacramentos, cuja «Vida» escreveu Fr. Luís de Granada, seu «padre espiri-

politica e historica de tres estados, discursada na vida da veneravel Margarida de Chaves, natural da cidade de Ponte Delgada na ilha de S. Miguel (1723), de Francisco Afonso de Chaves e Melo. O autor, sem excluir ou desvalorizar os tempos de casada e de «mãe de famílias» de Margarida de Chaves[1603], concede, efetivamente, uma larga atenção ao período em que a «venerável matrona» estava já viúva, a qual, na linha da *imitatio Christi*, «abnegou-se de si mesma, abraçou a Cruz da penitencia, & seguiu a Christo com amor, & ardente caridade, repartindo-a para com Deos, & para com o próximo»[1604]. A propósito da sua caridade, o biógrafo relata o seguinte episódio:

«Veyo-lhe huma miseravel mulher pedir hũa esmola, & tendo em huma maõ huma ferida, asquerosa, & grande chaga, com huma concavidade cheya de podri-

---

tual» (CARDOSO, tomo I, 1652: 397); D. Aldonça de Mendonça (†1608), filha de Simão Gonçalves da Câmara, I conde de Calheta e capitão da ilha da Madeira, e mulher de D. João Mascarenhas, herdeiro da casa e título de seu tio, D. Fernando Martins Mascarenhas, capitão dos Ginetes, a qual se recolheu no convento de religiosas dominicanas de Nossa Senhora da Saudação de Montemor-o-Novo, tendo-se singularizado na prática da virtude da esmola, de tal forma que, quando abriram a sua sepultura, encontraram todo o seu corpo desfeito, à exceção da mão direita, «em sinal das copiosas esmolas, que na vida despendèra, deixando preclaros exemplos de honestidade, & caridade ás ilustres matronas deste reino» (CARDOSO, tomo II, 1657: 244-245); D. Maria Manuel, de quem já atrás fizemos menção por ser «filha espiritual» do trinitário Fr. António da Conceição; Santa Maxência (CARDOSO, tomo II, 1657: 763); Maria das Neves, que foi casada com João Couceiro Tavares, a qual passava as manhãs na igreja (à qual pagava as hóstias e o azeite para as lâmpadas) e as noites em oração, sendo sua casa um público hospital de pobres (CARDOSO, tomo III, 1666: 232-234); D. Teresa Afonso, filha do conde D. Afonso das Astúrias e segunda mulher de Egas Moniz, a qual persistiu no estado de viúva durante vinte e cinco anos, «cõ grande honestidade, & compostura, dando muito que inuejar ás Matronas Romanas, tam celebradas de S. Hieronymo, pondo todo seu cuidado, em como auia de enriquecer sua alma de religiosas virtudes, & a Igreja do Senhor de perpetuas doações» (CARDOSO, tomo III, 1666: 417-418); Maria do Casal (†1565), irmã de D. Fr. Gaspar do Casal, bispo de Leiria, a qual, depois de viúva, fez, descalça, duas peregrinações a Jerusalém (CARDOSO, tomo III, 1666: 880-881); e Isabel de Miranda, tecedeira de Ponta Delgada (SOUSA, tomo IV, 1744: 552-554), cuja «Vida», escrita pelo seu confessor, Fr. Brás Soares, foi estudada por FERNANDES, 1999d.

[1603] Conta-nos o biógrafo que «nem as muytas occupaçoens do governo de sua casa lhe impedirão os exercicios espirituaes pois quotidianamente frequentava o Santo exercicio de ouvir devotamente Missa, com cujo acto de virtude conseguio de Deos a mercè de lhe minorar as dores do parto, não lhe servindo estas de estorvo para deyxar de estar o mesmo tempo arrebatada com a consideração de Deos. Na creação dos filhos todo o seu desvelo se cifrava em instruir no caminho da virtude, oferecendo-os no Templo a Deos logo no primeyro dia, que sahia de casa depois do parto. Frequentava os Sacramentos da Penitencia, & Sagrada Cõmunhão só quatro vezes no anno, abstendo-se por temor, & reverencia de gostar por mais vezes deste Divino manjar. Foi sempre nas suas palavras muy modesta, não se lhe ouvindo; nem consentindo que na sua presença se proferisse huma palavra, que a Deos, ainda levemente, desagradasse. Todo o seu cuydado se empregava em ouvir ler as vidas dos Santos, & acudir ao remedio dos necessitados. As tentaçoens do demonio resistitio sempre magnânima, & valerosa; pois nunca a venceraõ. Assistio nas enfermidades a seu marido com fino desvelo, & na sua morte justificarão as suas lagrimas o excesso de seu amor; & do seu sentimento. Esta foy a vida desta Animada Margarita quando casada» (MELO, 1723: 60-61).

[1604] MELO, 1723: 72.

daõ, indo darlhe a esmola lhe repugnou o animo verlhe a maõ por nojo do mào cheyro, que lançava; porèm vencendo-se a si mesma, por humildade lhe lambeo cõ a língua as materias da chaga, & com esta medicina lha sarou»[1605]. Com efeito, era «tão benigna, & afável para todos, que nunca obrou acção, de que pudesse resultar moléstia à pessoa alguma»: a sua companhia «eraõ os pobres, tratando-os sempre com carinho, & agrado; recolhia-os em casa, & só com elles se alegrava, dizendo que o cheyro dos pobres era cheyro de Deos»; pagava «as offensas com finezas, & remunerava os agravos com favores»; visitava repetidas vezes «aos prezos levando--lhe esmolas, & a alguns livrava da justiça»; aos enfermos do hospital da Santa Casa da Misericórdia eram continuas as visitas, «levando-lhe alguns mimos, & regalos, confortava-os na penalidade das doenças»; era «tão amante dos mendicantes que não consentia que os familiares de sua casa os escandelizassem com algũa palavra, ou obra»[1606]; as esmolas eram frequentíssimas, «& tinha por perdido o dia, em que não obrava este acto da sua relevante Caridade, sendo taõ generosa, & liberal, como Cesar Vespasiano»; todos os seus vestidos, assim como os dos seus filhos, repartia pelos pobres que deles necessitavam, «& muytas vezes depois de os dar pedia hum emprestado, para vestir, em quanto se lhe fazia outro; pois mais queria padecer o pejo de trazer hũ vestido emprestado, que o pobre experimentasse o da desnudes[1607].

Tal como recomendava e exigia a literatura da época, as práticas espirituais de Margarida de Chaves eram acompanhadas por aspérrimas e rigorosas penitências e mortificações: deste modo, cingiu-se com um áspero cilicio «de cabelos de boy, & com huma tunica de burel, & outras vezes com hũa de aspero liteyro»[1608]; durante todo o ano não comia carne, «por ser só peyxe o seu sustento, & este era cosido, ou assado muytos dias antes, para ter perdido o gosto, & sabor»; alimentava-se com ervas e «quando se estendia a mais iguarias, eraõ estas hum figo, ou quatro bagos de uvas»; durante doze anos, teve por cama umas tábuas e um pau por cabeceira, e, no fim da vida, «descansava a cabeça sobre os sapatos»[1609].

Margarida de Chaves possuiu também o dom da profecia, como bem ilustra este exemplo que o seu biógrafo incluiu na sua «Vida»:

> *Padecia o Reyno de França a cruel guerra, que dentro dos seus lemites tinhaõ os Catholicos Romanos com os sequazes da seyta de Luthero, & pedindo a esta peregrina Perola o seu Confessor rogasse a Deos pela vitoria das armas Catholicas, lhe respondeo com semblante*

[1605] MELO, 1723: 77.
[1606] MELO, 1723: 87-88.
[1607] MELO, 1723: 95.
[1608] Conta-nos o biógrafo que Margarida de Chaves sempre ocultou estes instrumentos de penitência, de tal modo que uns meses antes de sua morte «os lançou em huma ardente fornalha, para que de nenhũ fossem vistos» (MELO, 1723: 80-81).
[1609] MELO, 1723: 80-81; 83.

alegre, que brevemente haviaõ de triunfar com aplausível vitoria, que havião de conseguir dos hereges. Sentou elle o dia, em que lhe deo esta noticia, & vindo ao depois as novas da vitoria, achou que fora alcançada tres dias depois do em que esta serva do Senhor lhe noticiou a certeza della, conhecendo terlhe Deos revelado este futuro contingente[1610].

2.4.2. «Santas» de condição humilde

Como sublinhou Marina Caffiero, a produção hagiográfica, não só no âmbito das coletâneas de «Vidas», como das «Vidas» individuais, continuou, apesar dos matizes que temos vindo a apontar, pelo menos até finais do século XVII, a propor como modelos de referência, sobretudo para o género feminino, os modelos aristocráticos – o da «nobre matrona» da Antiguidade clássica ou o da rainha medieval –, de acordo com uma visão fortemente elitista da santidade[1611]. Segundo a mesma autora, esta centralidade aristocrática começará a perder terreno, sobretudo a partir de finais de Setecentos, de certo modo em paralelo com a redefinição do próprio conceito e das funções da nobreza[1612], no quadro de um processo gradual de «democratização» da santidade e da sua abertura aos grupos inferiores da hierarquia social[1613].

O tema da santidade laica e acessível aos grupos menos abastados da sociedade aparece, de facto, muito precocemente, como o mostra Raffaella Sarti a propósito da figura de Zita (†1278), a empregada doméstica[1614]. A propósito deste culto, pelo menos até às suas diferentes representações oitocentistas, é importante ter em conta os aspetos relacionados com os propósitos da nobreza no contexto da promoção dos «santos de família»[1615]. Com efeito, como sublinhou Raffaela Sarti, no caso de Santa Zita, foram os seus patrões, da nobre família dos Farinelli, da cidade de Lucca, que promoveram a escrita de uma «Vida» da sua serva, entre os finais do século XV e inícios do século XVI: mas apesar de o texto envolver a biografada numa «aura hagiográfica», a sua leitura permite entrever que a família que a havia acolhido deveria também lograr uma «aura» de prestígio, na medida em que o seu exercício das virtudes cristãs, nomeadamente da caridade e da benevolência, assim como a sua nobreza, são cruciais para que se patenteie a perfeição e a santidade da sua serva[1616]. De resto, como sublinhou Marina Caffiero,

[1610] MELO, 1723: 103.
[1611] CAFFIERO, 1994: 270.
[1612] DONATI, 1988.
[1613] CAFFIERO, 1994: 270.
[1614] SARTI, 1994: 307-359.
[1615] CAFFIERO, 1994: 271.
[1616] SARTI, 1994: 307-359.

o modelo de santidade veiculado por Santa Zita, através da sua hagiografia, no contexto da Época Moderna, é dirigido não só «ai ceti popolari o ancor meno, in modo specifico, al personale domestico, ma anche al pubblico dei colti e dei ricchi, che era necessario stimolare alla generosità verso i poveri e alla responsabilità nei confronti dei dipendenti in un'epoca in cui la carità tendeva sempre più alla impersonalizzazione istituzionale»[1617].

Neste modelo de Santa Zita, como bem mostrou Marina Caffiero, haverá que ter em conta a progressiva operação de «democratização» da santidade, na medida em que o seu exemplo serve sobretudo para mostrar como a prática das virtudes cristãs e um caminho de «vida perfeita» poderiam também ser alcançadas no âmbito do espaço doméstico: como tal, os empregados domésticos poderiam, no exercício das suas funções, santificar-se, tal como os religiosos no claustro[1618].

Neste contexto imposto pela necessidade do disciplinamento, o modelo da *serva perfeita*, tal como mostrou Rafaella Sarti, centrado numa imagem passiva e subordinada de Zita, direciona-se, entre os séculos XVII e XVIII, a todos os indivíduos de condição inferior, respondendo, assim, à necessidade de controlo religioso e político das classes populares levado a cabo pelas hierarquias eclesiásticas e civis[1619], em tudo semelhante ao esforço de disciplinamento, efetuado por estas mesmas autoridades, dos comportamentos dos escravos negros, no Brasil, que muito passou pela promoção dos modelos veiculados pelos *santos negros*, de quem já fizemos referência. De resto, como realça Marina Caffiero, «l'immagine di questo raro modelo di santità laica femminile – la serva – sembra infatti ora avvicinarsei, nelle virtù che intende esaltare – la pazienza, la sottomissione, la cura materiale e spirituale della famiglia e soprattutto dei bambini, la religiosità devota – all'altra importante figura di santità femminile nel secolo, che va emergindo prepotentemente proprio in questi decenni cruciali di svolta religiosa e di restaurazione cattolica: la figura della madre»[1620].

O modelo de Santa Zita foi também divulgado em Portugal, através da tradução de Lourenço Morganti, da *Vida de Santa Zita Virgem Luqueza, traduzida do idioma italiano no Portuguez, acrescentada com huma breve noticia do Santo Christo, ou verdadeiramente o Santo Vulto, obrado por S. Nicodemus, que se acha na Cathedral da Cidade e Republica de Lucea em Toscana* (Lisboa Occidental: na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1735), que, muito significativamente, foi dedicada a uma infanta, D. Maria Bárbara. De facto, ainda que o tradutor possa ter dedicado esta «Vida» de

[1617] CAFFIERO, 1994: 271.
[1618] CAFFIERO, 1994: 272.
[1619] SARTI, 1990: 613-620.
[1620] CAFFIERO, 1994: 273.

uma *perfeita serva* a uma infanta, para que esta senhora, com o seu exemplo, nobreza e virtude, favorecesse a santificação dos seus domésticos, parece tê-lo feito, sobretudo, pelo facto de Santa Zita ser a «advogada» contra a esterilidade, o que aproxima, efetivamente, o modelo da serva à figura maternal; de resto, como é consabido, D. Maria Bárbara morreu sem geração.

Ainda que muito poucos, valerá a pena lembrar alguns casos de *perfeitas servas* incluídos por Jorge Cardoso no seu *Agiológio Lusitano*, como, por exemplo, o de Isabel de Guadalupe (†1470), filha de um nobre mouro de Tânger, que, tendo-se tornado cristã, viveu no mosteiro de Nossa Senhora da Guadalupe, em Espanha, onde foi servente e conhecida como a «Boa Christã»[1621], e o de Catarina de São João (†1623), servente no convento de Nossa Senhora da Graça do Torrão, a qual, três dias antes de falecer, teve uma visão de Cristo crucificado e da Virgem Maria[1622].

2.4.3. Para a elaboração do retrato da *Santa Rainha*

Segundo Robert Folz, a *santa rainha* é «d'abord une femme chrétienne dont l'image a été modelée par les auteurs de la fin de l'antiquité et les Pères»[1623]. Ainda que a virgindade fosse considerada, por São Paulo e pelos Padres da Igreja, como o estado mais elevado da condição feminina, a verdade é que, como bem sublinhou Robert Folz, cujo estudo seguimos, começou a despontar uma certa «espiritualidade de substituição», nos meios ascéticos do século IV, que procurava, assim, apresentar uma via alternativa àquela moldura[1624]. Deste modo, o ideal de humildade e de caridade, recomendado às virgens, poderia ser também o da mulher casada, cuja vida deveria estar também orientada para o serviço de Deus e do próximo[1625]. Neste sentido, como sublinha Robert Folz, «l'ascèse des vierges et des femmes mariées qui s'inspiraient de leur exemple, leur vie de renoncement, leur volonté de supporter les épreuves comme moyen de sanctification expliquent que la virginité ou l'excellence religieuse de la femme mariée aient été considérées comme un martyre non sanglant, moyen de suppléer à la disparition du martyre véritable après les persécutions»[1626].

De facto, mesmo quando forçada a optar pela vida laica, a *santa rainha* projeta a sua faceta devota através da prática de obras de misericórdia, da filiação numa ordem terceira, do recolhimento num convento, assim que a sua ligação ao poder é ultra-

---

1621 CARDOSO, 1666: 855-856.
1622 CARDOSO, 1666: 51.
1623 FOLZ, 1992: 1.
1624 FOLZ, 1992: 4.
1625 FOLZ, 1992: 4.
1626 FOLZ, 1992: 3-4.

passada (como acontece com Santa Isabel de Portugal, após a viuvez), da fundação de igrejas, mosteiros ou conventos ou até mesmo de ações pacificadoras.

Como sublinhou Sara Cabibbo, a dimensão pública da santidade dinástica, que foi colocada em relevo sobretudo pela historiografia medieval, privilegiou, a par do interesse pelos modelos masculinos, o fenómeno das *santas rainhas*, que conheceu um notável desenvolvimento sobretudo na segunda metade do século XIII, «cuando las reinas y las princesas se convirtieron en las "principales depositarias de la realeza dentro de las dinastías"»[1627].

De acordo com a mesma autora, «el estudio de las vicissitudes biográficas y hagiográficas de las "santas en familia" ha revelado que para entrar en las filas de la santidad canonizada era preciso poseer, aparte de la cualidad propia de la perfección religiosa feminina – la virginidad o la continencia matrimonial, el ingresso en el convento después de la muerte del marido – algunos otros requisitos: la solidariedad de pareja, el amor o al menos la ternura por el esposo, el afecto por los hijos y, más en general, para todos los membros de la familia de origen y matrimonio, la fidelidade a los aspectos públicos del próprio rango y estatus»[1628].

A figura da imperatriz Helena, mãe do imperador Constantino, que desempenhou, como é sabido, um papel ativo na política religiosa do filho, constituiu o modelo «matricial» no sentido da construção da imagem da «rainha santa», contribuindo, simultaneamente, para a afirmação da sacralidade da Terra Santa, da Cruz e dos instrumentos da Paixão, enquanto fatores simbólicos no âmbito da legitimação do poder imperial[1629]. O modelo de Helena seria, desde logo, imitado por outras mulheres, tais como Pulquéria, irmã do imperador Teodósio, que, apesar de ser casada, manteve a castidade, ao mesmo tempo que se destacou no domínio das práticas devotas, ao ordenar a construção da primeira igreja dedicada à Virgem Maria, promovendo, deste modo, o seu culto, ou Gala Placídia.

Como sublinhou Sara Cabibbo, para ilustrar as características específicas das *santas rainhas* e para compreender os distintos significados sociais que adquiriram ao longo da história, será necessário remontarmos aos casos de duas rainhas merovíngias, Radegunda (século VI) e Batilde (século VII)[1630]. Os *exemplos* de Radegunda e de Batilde – e, sobretudo, o seu comportamento no âmbito das relações com o marido, a família e a corte – fixaram, assim, dois paradigmas de santidade dinástica

---

[1627] CABIBBO, 1998: 38-39. Veja-se, a propósito: VAUCHEZ, 1988: 204-215; GRAUS, 1981: 28-60. Ainda que com objetivos diferentes, valerá a pena ver, para o caso português, o estudo de OLIVEIRA, 2001: 131-147.

[1628] CABIBBO, 1998: 39.

[1629] CABIBBO, 1998: 40. Sobre a importância e a perenidade do modelo régio feminino de Santa Helena, veja-se também: MCNAMARA, 1996: 51-80.

[1630] CABIBBO, 1998: 41.

feminina, no seio dos quais surgiriam algumas variantes, em relação com os diferentes contextos históricos, políticos, sociais e culturais[1631].

De acordo com a mesma autora, a santidade dinástica feminina pode ser esquematizada de acordo com três variáveis: a primeira, fundada na grande distância, não só física, como também espiritual, que a soberana mantém entre si mesma e o marido geralmente violento, e sobre a obediência a que esta se submete no quadro das estratégias familiares e do protocolo de corte; a segunda, por sua vez, apoia-se nos sentimentos de afeto e de estima recíproca entre a rainha e o seu marido; finalmente, a terceira apresenta-se como exaltadora das virtudes da soberana e da sua capacidade em adaptar-se a diferentes papéis: filha, esposa e mãe perfeita, exemplo de rigor monástico, quando, já no estado de viúva, ingressa numa casa religiosa[1632].

No conjunto das hagiografias e biografias devotas de rainhas ou princesas editadas em Portugal, ao longo dos séculos XVI e XVIII, o núcleo mais numeroso e significativo diz respeito às «Vidas» da rainha Santa Isabel (†Estremoz, 1336). Lembremos que, em 1516, o papa Leão X havia cedido às solicitações de D. Manuel I, no sentido de aprovar um ofício a D. Isabel. O papa concedeu, de facto, a permissão para a realização deste ofício, mas restringiu-o à diocese de Coimbra[1633]. Como sublinha António de Vasconcelos, desde logo se começou, no mosteiro de Santa Clara de Coimbra, a prestar culto solene à rainha, cuja imagem foi colocada sobre o altar da sua capela sepulcral. Para além destas manifestações públicas do culto à rainha D. Isabel, este vai sendo sustentado e solidificado através da escrita de «Vidas» desta soberana ou de outros textos panegíricos: disso são exemplo a *Vida e milagres de Santa Izabel Rainha de Portugal* (Coimbra: por João de Barreira, 1560), de Diogo Afonso de Macedo, e os *Discursos sobre a vida, e morte de Santa Isabel Rainha de Portugal, & outras varias Rimas* (Lisboa: por Manoel de Lyra, 1596), de Vasco Mouzinho de Castelbranco.

A rainha D. Isabel seria canonizada por Urbano VIII, em 1625: uma canonização que muito ficou a dever ao empenho de Filipe II e de Filipe III, tanto mais que a soberana era natural de Aragão e tinha aí culto[1634]. Ainda que Portugal se orgulhasse desta canonização, a verdade é que a ascensão ao poder por parte dos Habsburgos, no contexto da monarquia dual, foi determinante para que este processo tivesse o desfecho esperado.

No âmbito dos procedimentos processuais com vista à canonização de D. Isabel, a coroa espanhola serviu-se de alguns critérios «canónicos» – característicos da

---

1631 CABIBBO, 1998: 41.

1632 Sobre estas três «variantes» do modelo de *santa rainha*, veja-se CABIBBO, 1994b: 399-418.

1633 Cf. RESENDE, André de (1551) – *Sanctae Elizabet Portugalliae quondam Reginae Officium*. Conimbricae, dedicado à rainha D. Catarina. Veja-se também o clássico estudo de VASCONCELOS, 1894 e, mais recentemente, o de ANDRADE, 2012.

1634 VASCONCELOS, 1894.

hagiografia feminina –, como o da casada que sofre silenciosamente as infidelidades do marido, e insistiu no seu papel de pacificadora entre o avô e o pai, durante a infância, e, mais tarde, entre o seu marido e o seu filho, o futuro D. Afonso IV[1635]. Aliás, como realçou Cécile Vincent-Cassy, não só nas «Vidas», como também em peças teatrais ou sermões sobre a *Rainha Santa Isabel de Portugal*, é, sobretudo o critério da realeza que é destacado, solidificado através do paralelo que se estabelece com uma outra *santa rainha* da família, Santa Isabel de Hungria (ou de Turíngia), sua tia[1636], sem abandonar uma focalização que privilegia algumas facetas da vida espiritual, devota e moral desta rainha, tais como a prática de obras de misericórdia, a fundação de mosteiros e conventos, ações pacificadoras e, após a viuvez, logo que a sua relação com o poder é ultrapassada, o seu ingresso no mosteiro de Santa Clara de Coimbra[1637].

Apesar dos matizes que se foram introduzindo no domínio da santidade e da possibilidade de qualquer indivíduo alcançar a perfeição e salvação no seu «estado», a associação da santidade com o *ethos* nobiliárquico continuou, ao longo do século XVII, a ser uma realidade: à escala ibérica, lembremos, a título de exemplo, o caso de Santa Cacilda (século XI), princesa moura que se converteu ao cristianismo, cujo culto conheceu uma evolução fulgurante por aquela época[1638]. No caso do modelo de D. Isabel de Portugal, infanta de Aragão, sob o impulso da política religiosa dos Habsburgos, a realeza impõe-se, no século XVII, como um critério hagiográfico feminino.

Como sublinha Cécile Vincent-Cassy, no caso espanhol, ao longo do primeiro quartel do século XVII, a figura da *santa rainha* impôs-se como uma importantíssima via de acesso à perfeição[1639] e serviu de inspiração às rainhas e infantas da Casa de Habsburgo, em cujas «Vidas» abundam tópicos hagiográficos isabelinos[1640]. Valerá a pena evocar também, como fez Cécile Vincent-Cassy, a associação de Santa Isabel de Portugal ao modelo das virgens, que poderia, à partida, parecer uma simples manipulação retórica, mas que reflete, de facto, a conceção mais perene e generali-

---

1635 Cf. VINCENT-CASSY, 2002: 127-144.

1636 Cf. VINCENT-CASSY, 2002: 127-144; —, 2011: 239-275 (cap. VI: «La royauté comme critère hagiographique»).

1637 MUÑOZ FERNANDEZ, 1989: 1127-1143; FOLZ, 1992: 145-158.

1638 VINCENT-CASSY, 2011: 239-249. De Santa Cacilda foram editadas várias «Vidas»: MARIETA, Fr. Juan de (1604) – *Tratado del Santo Inocente de la Guardia, martyr, natural de la ciudad de Toledo; y de Santa Casilda virgen, de la mesma Ciudad*. Madrid: Juan de la Cuesta; VELANDIA, Diego de (1605) – *La vida, muerte y Milagros de Santa Casilda, virgin: cuyo cuerpo está en la diócesis de Burgos*. Burgos: Juan Baptista Varesio; HIDALGO REPETIDOR, Juan (1642) – *Poema heroyco castellano, de la vida, muerte y translación de la gloriosa virgen Santa Casilda, Reyna de la Imperial Toledo*. Toledo: Juan Ruiz de Pereda.

1639 VINCENT-CASSY, 2011: 248.

1640 VINCENT-CASSY, 2011: 248.

zada da santidade feminina, ou seja, aquela que a associa à virtude da virgindade[1641]. Esta associação encontra-se bem ilustrada neste excerto dos *Discursos sobre a vida, e morte de Santa Isabel Rainha de Portugal, & outras varias Rimas* (1596), de Vasco Mouzinho de Castelbranco:

> *Vois sois Virgem a horta celebrada,*
> *Que entre alta cerca guarda as flores finas,*
> *Cujo cheyro ficando ella cercada,*
> *Se espalha pelas auras pirigrinas.*
> *Tambem aquella fonte, que cerrada,*
> *Conserva as puras agoas cristalinas,*
> *E o pivete de que o Ceo se admira*
> *Cujo fumo se dem quebranta aira*[1642].

Santa Isabel de Portugal «corporiza», fundamentalmente, a virtude da caridade, materializada em um conjunto de ações e gestos que mostram a sua misericórdia para com os mais desfavorecidos: de resto, será importante notar que o célebre milagre das rosas ocorreu, efetivamente, neste contexto.

Entre o conjunto de rainhas e princesas falecidas em «odor de santidade», gostaríamos de chamar a atenção para o caso da infanta D. Maria, filha de D. Manuel I e de sua terceira mulher, D. Leonor de Habsburgo, cuja «Vida» foi redigida por Fr. Miguel Pacheco (O. Cristo)[1643]. Lembremos que, apesar de se terem estipulado vários contratos com vista ao casamento da infanta D. Maria, tal nunca se chegou a concretizar, tanto mais que esta pretendia «perseverar hasta la muerte en el estado de doncella»[1644], atitude que a aproximava do modelo das virgens que, como já foi realçado em alguns estudos, era, por esta época, proposto como paradigma de comportamento a senhoras da realeza e da alta nobreza, que, em muitos casos, eram mesmo casadas… Neste sentido, de acordo com o biógrafo, as práticas quotidianas e espirituais ou devotas da infanta revelam a influência do modelo de raiz monástica, refletindo, deste modo, a perenidade deste paradigma enquanto modelo de excelência para o género feminino, como revela estre trecho:

> *a sus horas se ponía a la mesa, con la grandeza debida a su real persona, mas en el comer com la templança de religiosa observantissima; y entre tanta abundancia de manjares sazonados, muchas vezes ayunaba nuestra Princesa, dexando de tocar en muchos por abstinencia como otros por necessidad*[1645].

[1641] VINCENT-CASSY, 2002: 135.
[1642] CASTELBRANCO, 1596: 11r., apud VINCENT-CASSY, 2002: 135.
[1643] Sobre esta «Vida», veja-se PEIXOTO, 2007.
[1644] Cf. PACHECO, 1675: 56 v.
[1645] Cf. PACHECO, 1675: 98 r.

Neste sentido, Fr. Miguel Pacheco afirma mesmo que «este tenor de vida igualaua a la Religion mas reformada, viuiendo en el mundo como se estuuiera fuera del»[1646], envolvendo, assim, a figura da infanta D. Maria, ainda que leiga, em uma aura de «santidade».

Monásticos foram também os contornos da vida de D. Maria, princessa de Parma, sobrinha da infanta D. Maria. Com efeito, os relatos que nos legaram o P.e Sebastião de Morais (S.J.)[1647], na *Vita, et Morte della serenissima Prencipessa di Parma, et Piacenza* (Bologna: Alessandro Benacci, 1578)[1648], e o P.e Diego Pérez de Valdivia, no *Libro de la breve relacion de la vida y muerte exemplaríssima de la princesa de Parma de Felcie memoria* (Barcelona: en casa de Hieronymo Genoves, 1587), exaltam, sobretudo, a faceta espiritual e devota desta grande senhora, escorada na frequência da missa e da Eucaristia, da confissão e da comunhão frequente, na prática da esmola, na mortificação, nas leituras espirituais e no seu desejo de padecer o martírio, por ocasião da passagem da armada, em que seguia, por Inglaterra, que, por essa época, era assolada por lutas e conflitos que opunham católicos e anglicanos.

As *Memorias da Serenissima Senhora D. Isabel Luiza Jozefa, que foy jurada Princeza destes Reynos de Portugal, oferecidas a Magestade de ElRey D. João V* (Lisboa: na Officina de Francisco da Silva, 1748), de Pedro Norberto d'Aucourt e Padilha, revelam também algumas afinidades com o género hagiográfico. O relato da morte de D. Isabel Luísa Josefa revela-se em sintonia com os códigos hagiográficos, na medida em que o biógrafo converte os seus últimos momentos em um quadro digno de admiração e de imitação: a princesa «fizera ler a Paixão de Christo, e (…) com ella se fizeram suaves os seus tormentos». Por outro lado, o simples facto de D. Isabel ter falecido em um Sábado, dia «em que sempre exercitou a devoção de ir a N. Senhora de Penha de França», a 21 de Outubro de 1690, data em que se celebra a memória das Onze Mil Virgens, das quais era devotíssima, são aspetos que são interpretados por Pedro Norberto d'Aucourt e Padilha como mercês divinas e sinais da sua «santidade», ao mesmo tempo que a aproxima – e este aspeto poderá ser tanto ou mais sintomático, se tivermos em conta que nunca casou – do modelo das virgens.

[1646] Cf. PACHECO, 1675: 99 r.

[1647] Foi confessor da princesa D. Maria de Parma.

[1648] Existem várias edições e traduções desta obra.

CAPÍTULO IV
DA MORTE À IMORTALIZAÇÃO

1. DOENÇA E MORTE

A narração da morte dos santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres «ilustres em virtude» constitui o ponto crucial da sua «santa vida»[1649]. Na esteira de um itinerário marcado pelo rigor da vida ascética, pela prática das «virtudes heróicas» e pelo fervor da vida espiritual, o episódio da «santa morte»[1650] assinala o final da vida terrena dos biografados e, portanto, a narrativa dos autores. O relato da «santa morte» enquadra-se, claramente, na moldura dos propósitos edificantes e exemplares das obras (e característicos da hagiografia e da biografia devota), patenteando, deste modo, um quadro digno de imitação.

Um dos objetivos destes núcleos narrativos parece ser o de converter os derradeiros momentos dos biografados num quadro de gestos, atitudes e comportamentos semelhantes aos prescritos nas *artes bene moriendi*, disponibilizando um paradigma ideal de «boa morte» que consiga despertar nos leitores o desejo e a esperança de chegar a um final idêntico e alcançar a salvação se imitarem os biografados, cuja vida constitui um paradigma[1651]. Efetivamente, alguns autores que desenvolvem os seus estudos na moldura da historiografia da morte, tais como Philippe Ariès[1652] e

---

[1649] Vejam-se os estudo reunidos em *De bonne vie s'ensuit bonne mort. Récits de mort, récits de vie en Europe (XVe-XVIIe siècle)* (sous la direction de EICHEL-LOJKINE, avec la collaboration de MARTIN--ULRICH), 2006. Para o caso feminino português, entre os séculos XVII-XVIII, cf. MORUJÃO, 2008: 163-194.

[1650] ARIÈS, 1983: 102, sustenta que «la mort la plus souvent représentée du milieu du Moyen Age au XVIIe siècle est celle de laVierge. On lui donnait un nom emprunté à la vieille terminologie funéraire de l'Église primitive, le nom du sommeil, la *dormitio*. Elle se maintient pendant des siècles comme le prototype de la bonne mort, avant que la mort moins miraculeuse – et aussi plus intime, sinon plus solitaire – de saint Joseph ne prune le relais au XVIIe siècle».

[1651] VAUCHEZ, 1988: 598-599, afirma que em meados do século XIII se registou uma mudança do papel desempenhado pelo episódio da «boa morte» na construção dos relatos hagiográficos que orientam os processos de canonização. Veja-se também: ALEXANDRE, 198: 263-282; FÉVRIER, 1987: 881-942; DALARUN, 1991: 193-213.

[1652] Veja-se ARIÈS, 1975, e ARIÈS, 1977.

Pierre Chaunu[1653], sublinharam que a «Biografia», isto é, a vida social individual, tal como era compreendida pelo homem da Idade Média, não terminava com o fim da vida terrena, pois apenas a sentença (que preparava a vida depois da morte), ditada no dia do Juízo Final, poderia pôr termo a essa «Biografia». Como sublinharam aqueles autores, a escatologia cristã, desde muito cedo, apresentou diversas variantes do «Fim dos Tempos» e da conceção do *post mortem* que não evidenciavam qualquer homogeneidade, e que, em larga medida, assentavam na própria *varietas* encontrada nos textos neotestamentários. Com efeito, segundo as observações de Ariès, nas primeiras representações ocidentais do «Fim dos Tempos» não encontramos a ideia do «Julgamento», na medida em que, em vez disso, se esperava a vinda de Cristo.

De acordo com uma ampla bibliografia, foi entre os séculos XV e XVI que se organizou e difundiu a arquitetura escatológica do julgamento final particular, não só pelo texto, como também pela imagem religiosa. Deste modo, começou a ser defendida a ideia de que a salvação ou a condenação de cada pessoa se determinava no quarto do moribundo, ou seja, no seu leito de morte[1654]. Deste modo, desde meados do século XV, foi-se impondo uma nova iconografia do Julgamento Final, que traduzia essa recente forma de confrontar o «Fim dos Tempos», particularizando e individualizando o julgamento, que se estende ao domínio religioso e se reproduz em gravuras de madeira para, já em finais do século, começar a proliferar na arte tipográfica, tentando auxiliar a ilustração e a explicação de um tipo de texto muito «peculiar», ou seja, a *ars moriendi*[1655]. Assim, é este diálogo que se estabelece entre o «aparelhamento», a morte física e o julgamento da alma que as *artes moriendi*, através da sua iconografia, procuram ensinar, patenteando uma sucessão de imagens que, segundo Philippe Ariès, parece obedecer à seguinte ordem: em primeiro lugar, o agonizante aguarda a morte, no leito; em segundo lugar, a morte origina uma cerimónia pública, orquestrada pelo próprio moribundo; por último,

---

[1653] Veja-se CHAUNU, 1978.

[1654] Cf. ARIÈS, 1975: 40.

[1655] Segundo CHARTIER, 1976: 51-75, as obras que estariam na origem das *artes moriendi* seriam, por um lado, as súmulas teológicas e, por outro, livros como o *Opusculum Tripartitum*, de Gerson. Por sua vez, Jean Delumeau, citando Alberto Tenenti, afirma que «dans la longue préhistoire des *Artes moriendi* le Dominicain mystique Henri Suso (1296-1366) occupe une place importante. Son *Livre de la sagesse éternelle* (en allemand) et son *Horologium sapientiae* – le second de ces livres est parfois présenté comme une traduction libre du premier – insistent de façon concordante sur la nécessité d'apprendre à mourir et sur la fin tragique de l'homme qui meurt sans préparation» (cf. DELUMEAU, 1983: 66). Sobre as *artes moriendi*, veja-se também: ROCHE, 1976: 76-119; DELUMEAU, 1983: 44-97; BAYARD, 1999.

seguia-se a convocação oracional dos ritos sacramentais da morte[1656]. Este modelo proposto por Philippe Ariès constituiu o paradigma da «morte domesticada»[1657].

Note-se que até mesmo alguns religiosos apreciavam a meditação sobre a morte: lembremos, a título de exemplo, o caso de Soror Isabel da Cunha, religiosa agostiniana no convento de Santa Mónica de Évora, a qual «tinha na cabeceira hũa Cáueira, em cujos olhos mettia os dedos, quando meditaua na morte»[1658].

Por outro lado, uma das finalidades destes núcleos narrativos sobre a morte parece ser a de concluir o retrato de «santidade» dos biografados, realçando a alegria e a conformação com que estes recebem o anúncio da sua morte e da sua união próxima com Deus, assim como os indícios prodigiosos que coroam o seu trânsito.

A capacidade dos «santos» em predizer a sua morte[1659] é destacada pelos biógrafos, na medida em que não só demonstra a aceitação da sua condição mortal e a alegria de se reunir, a breve trecho, com Deus, mas também constitui uma manifestação do seu poder profético e, consequentemente, da sua «santidade». Tomando como exemplo o caso do jesuíta João Cardim, o seu biógrafo Sebastião de Abreu, procurando justificar a origem divina da capacidade do jesuíta de predição da sua morte, tópico, aliás, repetido, recorre aos testemunhos de algumas pessoas a quem aquele revelou esse «pré-conhecimento»[1660]: deste modo, refere o testemunho do Padre Frei Jorge da Covilhã, religioso da Província da Piedade e morador no convento de S. Frutuoso, situado perto

[1656] Cf. ARIÈS, 1975: 27-28.

[1657] Segundo ARIÈS, 1977: 20-21, a morte excecional do santo constitui o caso extremo de «morte domesticada».

[1658] CARDOSO, 1666: 652-653.

[1659] Veja-se WEINSTEIN & BELL, 1982: 147: «The most common hagiographic prophecy attributed to holy people was the prediction of their own death, a foreknowledge that stressed the saint's acceptance of mortality and joyful anticipation of impending reunion with God».

[1660] Apenas como exemplo, note-se que no capítulo CCXV da *Peregrinação*, Fernão Mendes Pinto refere as palavras que Francisco Xavier terá pronunciado, prevendo a sua própria morte: «E quanto a falar a dom Alvaro como me dizeis, jâ não pode ser, nem jâ nesta vida nos veremos mais ele & eu, porem vernosemos no valle de Josafat […]» (cf. *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação* (studies, restored portuguese text, notes and indexes, directed by Jorge Santos Alves), vol. II, 2010, p.758).

de Braga[1661], de um irmão da Companhia, residente no colégio de Braga[1662], de sua irmã, a Madre Isabel de S. Francisco[1663], do seu confessor, o Padre Batista Fragoso[1664], e de um padre que «actualmente era Ministro do Collegio de Braga»[1665].

[1661] ABREU, 1659: 163-164: «… oito, ou des dias antes de sua bemaventurada morte, andando o P. João Cardim sam, & bem disposto, vindose consolar com elle o P. Fr. Jorge da Covilhaã Religioso da Provincia da Piedade morador no Convento de S. Frutuoso visinho á Cidade de Braga, onde era Mestre dos Noviços, varão de conhecido espirito, que por veses o visitava pela consolaçam, que recebia em o ouvir falar de Deos, & de cousas espirituaes; nesta vltima lhe pedio fosse servido de querer ir huma tarde a seu mosteiro, que fica hum pouco fora da Cidade pera se aliviar, & recrear espiritualmente com elle, & com os mais Padres daquella casa, que todos o amavão, & respeitavão. Ao que o P. Joam Cardim respondeo, que elle pediria licença pera isso; mas que provavelmente se nam verião mais nesta vida mortal; & ouvindo em breve, que o nosso servo de Deus era falecido, o teve por revelaçam. E em seu testemunho jura que assim passou, & que tivera o dito por nacido de revelaçam, que nosso Senhor lhe fisera de sua bem afortunada morte».

[1662] ABREU, 1659: 164: «… sinco dias antes de o P. Joam Cardim adeocer da doença, de que morreo, disse a hum Irmam da Companhia grande servo de nosso Senhor, que com elle vivia no Collegio de Braga. *Irmam charissimo tres veses me tem nosso Senhor dado estes dias na oraçam tam grandes desejos de me ver com sua Divina Magestade, que nam sei o que quer dispor de mim*. E dahi a tres dias, dous antes de adoecer lhe tornou a diser que cada ves erão maïores estes desejos, & que esperava de muito em breve ver o fim delles. Assim o depoem elle em seu testemunho passara na verdade; sendo que neste tempo andava muito bem de saude, & nam se queixava de indisposiçam alguma».

[1663] ABREU, 1659: 162-163: «No tocante a Deos nosso Senhor lhe fazer mercê de lhe dar a sentir, & revelar sua ditosa morte, temos varios fundamentos. O primeiro, & mais remoto he, que poucos meses antes della em huma carta, que escreveo a mesma irmaã, lhe dá claramente a entender, que duraria pouco a consolaçam, que ella lhe significava ter da santa comunicaçam, que com elle tinha pelas cartas, que recebia por estas palavras: *Em quanto tenho esta boa ocasião a não quero perder, & por ella entenderá v. m. o que faço por lhe dar consolaçam, & alivio, & que se alguma vez lhe vier a faltar com esta correspondencia, não será por culpa, ou negligencia minha; mas por a ordem das cousas nam dar mais de si. Nam quero eu agora pronosticar nenhum roim successo nesta materia: porque o não averà; mas advertir do que pode succeder, se a caso assim for, etc.* Atèqui o P. Joam Cardim».

[1664] ABREU, 1659: 164: «E sse fora vivo o P. Baptista Fragoso confessor do servo de Deos quando se fiserão os processos, elle nos dissera nesta parte, como em muitas outras mais particularidades: porque a elle, como a seu Pay espiritual descobria o P. Joaõ Cardim mais, o que passava por sua alma. Comtudo alguns depoem em seus testemunhos, que elles ouvirão ao dito Padre, que naquelles dias mais proximos â doença do P. Joam Cardim,lhes disia. *Nam sei Padre o que Deos quer ordenar de mim: grandes saõ os sentimentos, que neste tempo tenho em minha alma, & maïores os desejos de me ver com elle*».

[1665] ABREU, 1659: 164-165: «E hum Padre, que actualmente era Ministro do Collegio de Braga, se partio delle pera Coimbra o primeiro dia, em que o P. Joam Cardim tinha caîdo em cama, se foi despedir do enfermo, & lhe disse, que se ficasse com Deos, que estivesse de bom animo, que em breve sararia, por quanto os medicos disião, que a doença nam era cousa de consideraçam. Ao que elle respondeo com muita pas, & segurança: *V. R. se vá com o Senhor, o qual lhe pague todas as caridades, que me tem feito, como eu espero de sua bondade. Eu nam me alevantarei desta cama, senam pera a sepultura, voando daqui primeiro minha alma pera seu Creador, como de sua Misericordia espero. E V. R. me fará caridade de me encomendar ao mesmo Creador, pera que use comigo de sua costumada piedade, etc*. Partiose o Padre, & chegado a Coimbra em brevíssimos dias lhe chegou a nova da ditosa morte do servo de Deos. Por estas mesmas palavras depoem o dito Padre com juramento tudo o referido em seu testemunho».

Mais curioso nos parece, efetivamente, o caso do P.e António da Conceição (C.S.J.E.), cuja morte é percecionada como eminente por parte dos fiéis: conta-nos o P.e Francisco de Santa Maria (C.S.J.E.) que, no dia em que o «*beato*» António da Conceição disse a sua última missa e abençoou os enfermos, se achou na igreja

> *inumeravel gente; qual nunqua alli se tinha visto. Huns lhe alcatifavam o chão com flores; que sendo pizadas delle, recolhiam como preciosas reliquias: Outros lhe cortavão dissimuladamente retalhos do Habito: Estes se lançàvam a seus pès: Aquelles lhe pedião a bênção; adivinhando todos a morte do Servo de Deos, jà futura, & quasi eminente*[1666].

Na maior parte dos casos, a morte dos religiosos por nós estudados é antecedida por uma doença, causadora de uma lenta agonia, que, por sua vez, vai preparando os «santos» para uma «santa morte», na medida em que oferece o tempo que faculta e legitima uma adequada preparação.

A morte do P.e João Cardim foi antecedida por uma grave (e fatal) doença que lhe sobreveio a 12 de Fevereiro de 1615, se bem que este andasse bem-disposto, sem se queixar de «achaque» ou incómodo algum[1667]. Contudo, a enfermidade não surgiu casualmente, mas sim como resultado do rigor das penitências e da extrema sobriedade alimentar, que conduziram o P.e João Cardim a um estado de completa debilitação física, e ao facto dele próprio a ter antevisto. Efetivamente, apesar de os médicos inicialmente não considerarem a doença mortal (ainda que o P.e João Cardim lhes dissesse que iria morrer vitimado por ela e que Deus o chamava para junto de Si[1668]), a verdade é que

> *em breve se descobrio hum prioris de tal casta, que nada obedeceo ás mesinhas, principalmente por estar o corpo tam atenuado, & desfeito das muitas penitencias, que nem tinha forças pera resisitir á doença, nem pera cooperar com ellas. Querendolhe deitar humas ventosas, notarão os que as deitavão, que estava tam magro, & cortado da penitencia, que não poderão pegar por tudo serem ossos, & estar em chaga viva dos açoutes. E suposta a debilidade, & extenuaçam da natureza, foi a doença em breve consomindoo tanto, que nam chegou ao seteno, mas sô ao quinto dia*[1669].

[1666] SANTA MARIA, 1677: 187-188.

[1667] ABREU, 1659: 165.

[1668] ABREU, 1659: 166.

[1669] ABREU, 1659: 166-167; ALEGAMBE, 1645: 111. O facto de o P.e Sebastião de Abreu referir que os médicos tentaram usar ventosas no tratamento do P.e João Cardim parece apontar para a recorrência a uma sangria como método terapêutico. As sangrias podiam ser feitas com ventosas, lancetas ou sanguessugas e eram sustentadas pelas teorias de Galeno. Será preciso esperar pelo final do século XVII para que se assista à separação entre farmácia química e farmácia galénica, embora ainda se continuem a utilizar, no século XVIII, as preparações galénicas.

Face ao diagnóstico posterior dos médicos, considerando a doença mortal, o Padre João Cardim reage com conformidade, «como quem avorrecia o viver, & sô apetecia o verse livre das prisoens do corpo, pera desembaraçado dellas voar a seu Senhor»[1670], demonstrando assim uma exacerbada ansiedade em relação ao momento em que, finalmente, se iria reunir com Deus[1671] e uma alegria, visível no rosto, «que parecia estar jà gozando da vista clara de Deos»[1672].

Se tivermos em conta a conceção segundo a qual, até a alma se reunir com Deus, o seu destino não era ainda definitivo, a constância que o Padre João Cardim conserva apresenta-se como um sinal evidente da sua «santidade».

Por sua vez, Fr. Estêvão da Purificação, estando já no seu leito de morte, revela ao seu «Padre espiritual» um «segredo», por meio das seguintes palavras, transcritas pelo seu biógrafo: «*Esta enfermidade he obra de Santa Theresa, & effeito de suas orações: ella me alcançou esta merce de nosso Senhor, pedindolha eu na Missa que lhe disse em Cascais*»[1673].

Em seguida, Fr. Estêvão da Purificação «foyse confessando geralmente de toda a vida»[1674] e, já nos seus derradeiros momentos, «virando-se para os Religiosos lhes pedio perdão dizendo: *Perdoemme padres, & irmãos meus todos os aggrauos, & escandalos que de mim tem recebido, que de tão grande pecador como eu não auia que esperar esperar senão semelhante paga. Não lhes pareça padres meus que fio de meus merecimentos algũa cousa, porque somente tenho posta minha confiança no sangue do meu Iesu, & na intercessão da Virgem minha senhora*»[1675]: esta era, de resto, uma prática muito valorizada pelos hagiógrafos e biógrafos no âmbito da escrita de «Vidas», produzindo assim um discurso de perdão que se estendia a toda a comunidade.

Alguns religiosos, nos seus derradeiros momentos, pedem à comunidade que lhes faça algumas leituras. A título de exemplo, lembremos que o P.e Luís Sottomaior (O.P.) requereu que lhe lessem o relato da Paixão de Cristo, incluído no Evangelho de São João[1676]; Fr. António das Chagas (O.F.M.) solicita a leitura de livros espirituais[1677]; o jesuíta Belchior Pontes pediu que lhe lessem as orações de Santo Anselmo e a Paixão de Cristo[1678].

No âmbito das «últimas palavras» dos religiosos, inscrevem-se também as referências que estas narrativas comportam em relação às orações que proferiram e ao

1670 ABREU, 1659: 167.
1671 ABREU, 1659: 167.
1672 ABREU, 1659: 168.
1673 MÉRTOLA, 1621: 332-333.
1674 MÉRTOLA, 1621: 333.
1675 MÉRTOLA, 1621: 342-343.
1676 CARDOSO, 1666: 459.
1677 GODINHO, 1687: 171.
1678 FONSECA, 1752: 259.

modo como o fizeram. Fr. Estêvão da Purificação, durante a sua fatal enfermidade, ainda que não rezasse as horas canónicas, «não deixou contudo aquellas orações em que o Prelado lhas commutou conforme ao priuilegio que nesta parte concederão os Summos Pontifices»[1679]. Por sua vez, o lóio António da Conceição «pedio aos Religiosos lhe dissessem varias Antiphonas de Santos, cujas Oraçoens elle mesmo recitou»[1680], enquanto que o carmelita Fr. Estêvão da Purificação solicitou que lhe trouxessem uma imagem de Cristo crucificado e, diante dela, proferiu «suaves» colóquios e jaculatórias[1681]. O franciscano Fr. António das Chagas «frequentava amorosas jaculatorias, refinava Actos de Amor de Deos: repetia dos da Contrição, & conformidade com a vontade Divina»[1682]. Fr. Luís da Cruz (O.F.M.) ocupou-se em «doces colloquios com Christo crucificado, & suas Chagas»[1683], enquanto que o leigo franciscano Fr. Dionísio, que não sabia ler, proferiu, na sua agonia de morte, muitos Salmos e devotas jaculatórias em latim[1684]. Entre os exemplos femininos, valerá a pena recordar o caso da Madre Filipa da Cruz (O.S.C.), que, estando enferma, repetia «deuotos versos dos Psalmos»[1685], e o da cisterciense D. Branca de Vilhena, que repetiu o último verso do «Symbolo de Santo Athanasio»[1686].

Do mesmo modo, a devoção e a contrição com que, por exemplo, o jesuíta João Cardim pede e recebe os últimos sacramentos[1687], o que provoca lágrimas a todos os presentes, os «suaves, & amorosos coloquios com Cristo e com a Virgem» e o recurso a muitas «sentenças da sagrada Escritura»[1688], m que passa o último dia da sua vida, o conforto que oferece a todos os membros do Colégio que lhe assistiam, os quais derramavam «lagrimas, parte de saudades, que lhes causava a ausẽcia visinha de sua doce, & celestial cõpanhia, parte de devaçam, & compunçam de verem huma alma, a quem da terra nada se pegara; & jà lhes representava o estado bemaventurado, que esperava»[1689], a humildade e desprezo de si com que pede para que o seu corpo seja sepultado no lugar mais imundo que haja na terra[1690] e o pedido de licença para morrer[1691], o qual constitui o seu último ato de obediência à Companhia e à Igreja,

[1679] MÉRTOLA, 1621: 341.
[1680] SANTA MARIA, 1677: 190.
[1681] MÉRTOLA, 1621: 340.
[1682] GODINHO, 1687: 174.
[1683] CARDOSO, 1652: 337.
[1684] CARDOSO, 1652: 424.
[1685] CARDOSO, 1652: 408.
[1686] CARDOSO, 1657: 205.
[1687] ABREU, 1659: 167-168.
[1688] ABREU, 1659: 168-169, 171.
[1689] ABREU, 1659: 168.
[1690] ABREU, 1659: 170-171.
[1691] ABREU, 1659: 169.

veiculam um exemplo não só para os religiosos, como também para todos os fiéis, que deve ser proposto para imitação.

Em algumas «Vidas», os autores privilegiam também a inclusão de certas práticas que alguns religiosos, já moribundos, fazem à sua comunidade: é o que verificamos na *Vida, virtudes e morte do veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, franciscano*, do P.e Manuel Godinho (S.J.)[1692].

A repulsa ou o fastio pela comida é um dos tópicos de que se socorrem os autores na narração dos últimos momentos dos religiosos[1693]. Todavia, gostaríamos de evocar o sugestivo caso de Soror Leonor Ferraz, religiosa beneditina no mosteiro de São Bento do Porto: de acordo com Jorge Cardoso, esta monja, «na vltima doença, estando já muito fraca por causa do fastio, que a não largaua, desejou lombo de vacca; mas como não era tempo, por ser Quaresma, a proueo o Senhor milagrosamente, entrando na cella hum gato com hũa talhada na bocca»[1694].

O tópico tradicional da imitação de Cristo no itinerário da morte é também evocado por vários biógrafos. Com efeito, o P.e Sebastião de Abreu refere o desejo do P.e João Cardim de morrer despido, deitado na terra, tal como Cristo morrera na cruz, «pois nam merecera dar a vida por seu amor»[1695]. Por sua vez, Fr. Estêvão da Purificação pôs-se em cruz «quando veyo o Prelado com os santos Oleos, & pondo os olhos no Ceo com os braços abertos falou assi cõ Deos. *Senhor muitas graças vos dou por me chegardes a este estado, vosso sou, & per vos gozar fuy criado: em vossas mãos me entrego. Do mundo não quero cousa algũa, só a vós deseja minha alma Deos meu, & Redemptor meu. Perdoayme os peccados que contra a vossa diuina Magestade tenho cometido, & leuayme a vossa vista. Não tenha o inimigo infernal parte algũa nesta alma que tanto à vossa custa resgatastes*»[1696].

Neste sentido, também Fr. António das Chagas manifesta o seu gosto em morrer no chão, pedindo, assim, ao seu confessor que o ajude a sair do seu leito[1697]. Na «Vida» deste religioso franciscano, mais concretamente nas páginas em que narra a sua agonia final, o seu biógrafo não deixa de exaltar o derradeiro combate entre aquele e o demónio: deste modo, conta-nos que o biografado perguntou a Fr. Lourenço da Purificação, que se encontrava na sua cela, «*Que fazem alli aquelles Perus?*», ao que o interlocutor respondeu «aqui não estão Perus»: deste modo, «conheceo então o Servo de Deos aquellas màs Aves, & levantando a cabeça, & soltando a voz com o mesmo espirito, & tom com que pregava, esconjurou aquellas Aves da mayor pena

[1692] GODINHO, 1687: 172-273.
[1693] Veja-se, a título de exemplo, MÉRTOLA, 1621: 340.
[1694] CARDOSO, 1657: 194.
[1695] ABREU, 1659: 170.
[1696] MÉRTOLA, 1621: 342.
[1697] GODINHO, 1687: 175.

dizendolhes: *Que quereis aqui Demonios malditos, & amaldiçoados de Deos? Hide logo para as penas eternas a que estais condenados*. E tornando ao seu socego, que aos justos naõ daõ os Demonios grande cuidado, foi continuando Actos de amor de Deos pegado com o seu Crucifixo, & o que elle então diria nos diz o Apostolo: *Desejo desatarme, & estar com Christo*»[1698].

A propósito do jesuíta João de Almeida, conta-nos o seu biógrafo, o também jesuíta Simão de Vasconcelos, que aquele

> *se póz huma noite antecedente á que espirou, a açoutarse em seu fraco Corpo, fazendo da Mam a modo de Disciplina de cinco pernas, & continuando com tal Resoluçam, que foi obrigado o Irmam Enfermeiro a lhe atar a Mam, por nam acabar de consumir as poucas forças, que ainda lhe restauam. Nem neste tempo de tanta aflição lhe sofria o Coraçam a este verdadeiro Penitente, que estivesse ociosa aquella Mam, tam costumada por toda sua Vida a perseguir seu Corpo.*
>
> *Era aquella Mam hum Index externo, do grande concerto do interior daquelle Relogio d'Espirito, cuja Fabrica tinha Deos assentado nas mais interiores Potencias daquelle seu querido Aposento, & naquele seu escolhido Coraçam, que possuia auia tantos annos: & queria que mostrasse ao mundo o que passaua dentro de suas portas. Concorriam nam sò os da Casa, mas muitos dos de fòra, a ver aqui hum Espectaculo de Bem Morrer*[1699].

A visita de alguns santos ou de figuras celestiais aos religiosos moribundos constitui também um *topos* largamente utilizado pelos hagiógrafos e pelos biógrafos devotos na Época Moderna, muito ao gosto dos leitores barrocos. Um dos seus cultores é, por exemplo, Jorge Cardoso, que nos vários relatos do seu *Agiologio Lusitano* não deixa de evocar vários destes extraordinários casos: entre estes, contam-se os de Soror Leonor Correia, religiosa cisterciense no mosteiro de São Bento de Castris, em Évora, a quem várias donzelas, com grinaldas de flores na cabeça, vieram buscar[1700]; de Soror Joana de Sá, religiosa beneditina no mosteiro de Semide, que foi visitada e auxiliada por Santa Inês e por Santo André[1701]; de Soror Ambrósia do Monte Calvário, religiosa jerónima no convento de Jesus de Viana do Alentejo, a quem assistiram as Onze Mil Virgens[1702]; de Fr. Lopo Cardoso, religioso dominicano, falecido em Goa, em cujo trânsito foi vista «subir em hũa resplandecente procissão de Anjos para a patria celestial»[1703].

No momento da morte do P.e João Cardim não se verificam quaisquer sinais de agonia, o que nos permite, assim, concluir que o trânsito foi uma passagem pacífica,

---

1698 GODINHO, 1687: 176.
1699 VASCONCELOS, 1658: 335.
1700 CARDOSO, 1652: 502.
1701 CARDOSO, 1657: 36-37.
1702 CARDOSO, 1657: 37-38.
1703 CARDOSO, 1652: 22.

ou melhor, uma «morte santa», que ocorreu em 18 de Fevereiro de 1615, às cinco horas da tarde[1704], tendo o jovem jesuíta vinte e nove anos de idade.

A propósito da terceira franciscana Maria da Cruz, conta-nos Jorge Cardoso que «recebidos logo devotamente os vltimos Sacramentos, i entoando amorosos cãticos ao amado Iesus lhe entregou o spiritu»[1705].

A morte do P.e João Cardim causou tristeza a todos os religiosos do colégio de Braga; no entanto, tentando minimizar o sentimento de perda, o biógrafo refere a ocorrência de dois acontecimentos que parecem anunciar a entrada da alma do religioso no céu e que, como tal, são interpretados como «milagres»: uma imagem de Cristo que se desprendeu da cruz e lhe caiu na boca, no momento em que expirou, «mostrando o Senhor, que pois seu fiel servo perfeitissimamente se desapegara do mundo, & de todas suas vaidades, pera viver crucificado com elle na sua Crus; elle como justo, & fiel remunerador se despregara della, pera o receber em seus braços no ponto, que sua alma saira do corpo pera nelles, & entre elles entrar nos gostos eternos»[1706] e a sua aparição, no ponto do seu trânsito, a D. Catarina de Andrada, sua mãe, em Viana do Alentejo, «cheo de gloria, & celestiaes resplandores, dandolhe novas de ter passado á melhor vida, encomendandolhe, que o nam chorasse como a morto, pois jà vivia aquella vida, que sô merecia este nome»[1707].

Por outro lado, não deixa de ser significativo que, após ter narrado o momento da sua morte, Sebastião de Abreu nos desenhe um retrato do Padre João Cardim, cuja beleza é interpretada como um reflexo do alto grau de perfeição a que este tinha chegado e, consequentemente, como mais um indício da sua «santidade»:

> *Foi o P. João Cardim alto do corpo, delicado, mas proporcionado, alvo & corado, o rosto tirado, a testa liberal, o cabello, & barba sobre castanha, as sobrancelhas grossas: os olhos fermosos, verdes, & muito espertos; no narís direito; a boca em boa proporção, & os beiços mui corados, as maõs compridas, & muito alvas, & todo finalmente mui bẽ parecido: o entendimento mui agil, & de alevantados pensamentos: habilidade grande, o juiso claro, a condiçam benigna, & compassiva, a memoria rara mui aplicada aos estudos, & lingoas, em que foi destro, & elegante*[1708].

[1704] ABREU, 1659: 171.

[1705] CARDOSO, 1652: 5.

[1706] ABREU, 1659: 171-172, 285.

[1707] ABREU, 1659: 178-181, 285. Ao enumerar sinais exteriores de santidade, VAUCHEZ, 1988: 509-511, refere os fenómenos luminosos como um dos tipos mais frequentes.

[1708] ABREU, 1659: 173. VAUCHEZ, 1988: 508, afirma que «parmi les signes qui révèlent l'existence d'une *virtus* chez un saint, de son vivant, les plus évidents sont ceux qui concernent son apparence physique. L'impression produite par la vue de certains personages semble avoir joué un role important dans la naissance de leur *fama sanctitatis*. De façon générale le visage était considéré comme le reflet de l'âme: on pouvait y lire les vertus des saints et le simple fait de le contempler suffisait souvent à converter les coeurs les plus endurcis». Veja-se também, a propósito, LE GOFF, 1985*:* 59-62.

A narração de «extraordinários prodígios» que ocorrem após a morte dos «santos», institucionalizados, desde há muito, pelo género hagiográfico, é, efetivamente, mais um *topos* que conheceu uma larga fortuna por esta época, alimentando, assim, o gosto barroco por estes aspetos que se inscreviam no domínio da espetacularidade. Entre os aspetos mais privilegiados pelos autores neste domínio, contam-se as celestiais melodias que se ouvem por todo o convento, a suave fragrância que exala do corpo ou o rosto formoso[1709].

Por vezes, registaram-se mesmo alguns prodígios de ordem natural: a este propósito, Jorge Cardoso afirma que quando faleceu Soror Mécia de São João, religiosa jerónima no convento de Jesus de Viana do Alentejo, observou-se «hũ notauel sinal no concauo da Lua, á maneira de palma, que durou grande espacio», o qual foi interpretado pelo autor como sendo um testemunho da palma que a religiosa «já possuia no choro das Sanctas Virgẽs»[1710].

Apesar de os religiosos que amortalharam o corpo do P.e João Cardim o terem achado «uma chaga viva», o cadáver do jesuíta acaba, todavia, por revelar também propriedades extraordinárias, tais como a formosura e a alegria do rosto, «que bem mostrava ter sido morada de huma alma, que jà estava gozando de Deos»[1711].

Por sua vez, conta-nos Jorge Cardoso que Fr. António Pereira, religioso franciscano do convento de S. Francisco, em Beja, foi extremamente penitente: de acordo com Jorge Cardoso,

> *sendo de oitenta annos de idade, ao partir desta vida lhe achàrão cingido hum aspero cilicio, & as pontas dos peitos furadas, & de cada hũa dellas pendurado hum relicario de peso considerauel: em cuja hora se lhe fizeram nos pès, & nas mãos hũas rosas encarnadas fermosissimas, a maneira de chagas. Diuulgada tam extraordinaria maravilha, concorreo grande parte do pouo a seu enterro, que acclamandoo por sancto, lhe leuàrão o habito, & pannos menores em retalhos, como preciosas reliquias*[1712].

Por sua vez, André de Resende conta-nos que, quando os religiosos lavaram o cadáver de Fr. Pedro, porteiro do mosteiro de São Domingos de Évora, «lhe acharam um áspero cilício de duras sedas, tão apertado com a carne, já de muitos anos, que lho nam puderam tirar sem lhe cortarem os relhos com que ali fora fechado»[1713];

[1709] Sobre esta variante, lembremos o relato de CARDOSO, 1652: 286, a propósito do cadáver de Soror Catarina de Santa Maria, terceira franciscana no mosteiro de Jesus de Monforte: «E sendo naturalmente fea, ficou seu rosto fermosissimo, & os pès, que dos continuos caminhos para tirar esmolas andauão gretados, & cheios de callos se tornarão como de menina de quatro annos».

[1710] CARDOSO, 1657: 689.

[1711] ABREU, 1659: 172, 178.

[1712] CARDOSO, 1652: 3.

[1713] RESENDE, 2008: 211.

acabadas as vésperas, «se fez o ofício da sepultura dentro do claustro, sem vir à igreja, porque concorria já tanta gente e batiam tão impetuosamente nas portas, que nom faltava mais que machados para as quebrar»[1714].

António Carvalho de Parada narra, nos seus *Dialogos sobre a vida, e morte de Bartholameu da Costa Thezoureiro Mór da Sé de Lisboa* (1611), que o cabido da Sé de Lisboa, quando preparava o cadáver do biografado para lhe darem sepultura, «pera mostrarem a pureza daquelle santo corpo, lhe vestirão hũa casula de tella branca, enramando de ramalhetes flores o ataúde, em que o puseram. Estando neste stado, o mandaraõ retratar pessoas deuotas, pera remedearem com a vista de seu retratto as saudades, que o spirito lhe obrigaua ter, faltando o original, com cuja presença se recreauão»[1715]. Durante o ofício feito na capela-mor da Sé de Lisboa,

> *era tanta a gente que hia bejar os pés, & mãos ao santo Thesoureiro, & tocar rosarios no seu rosto, que cõ dificuldade podiaõ chegar, os que de nouo hião, & não era esta deuação sómẽte dos que se acharão presentes; porque foraõ tantos em taõ grande numero os rosarios, que ali se trouxeram, que quando de prepósito muito de antemão, se andaraõ ajuntando pera aquelle effeito, senaõ poderião achar mais, a causa disto foy que muitas pessoas nobres, & donas deuotas, sabendo que leuara nosso Senhor pera si o Thesoureiro mor, & não se podendo achar presentes, mandauaõ a casa dos officiaes comprar todos os rosarios que tivessem, por não ficarem sem reliquias de tanta estima*[1716].

As exéquias do Padre João Cardim caracterizam-se por uma certa pompa[1717], que parece justificar-se tendo em conta a sua *fama sanctitatis*, mas que contrasta com a pobreza e a humildade que calibraram a sua vida terrena. O P.e Sebastião de Abreu realça a notável afluência dos habitantes de Braga às exéquias do P.e João Cardim, numa multidão em que não há distinção de grupos sociais, pois engloba não só os cidadãos mais ricos e ilustres, mas também as pessoas menos abastadas[1718]. Este impulso popular

---

[1714] RESENDE, 2008: 211.

[1715] PARADA, 1611: 106v.

[1716] PARADA, 1611: 108v.

[1717] ABREU, 1659: 178.

[1718] ABREU, 1659: 175, 178: «E era tanta a gente de toda a sorte, & estado, que tinha concorrido ao ver, & venerar, que nam avia dar passo. Chegados á Igreja; & posto o esquife no lugar ordinario pera se lhe fazer o officio, foi tanta a gente que acodio a lhe beijar os pés, a tocar os Rosarios, & Coroas, & a tomar tudo o que cada hum podia, & assim dos cabos, como do que levava vestido, que nam era possível faserlhe o officio, por onde forão os Padres obrigados a fechar as grades do cruseiro, o que com difficuldade puderão fazer. E assim proseguirão o officio nam se ouvindo huns aos outros pelo muito reboliço da gente. Depois atè o meterem na sepultura nam cessavão os que podião de lhe beijar os pés, & tocar no santo corpo as contas, & muitos tornavão segunda, & terceira ves, nam se satisfasendo em o fazer huma sô, ficando desconsolados muitos, que nam puderão chegar, principalmente

de devoção e veneração verificado aquando da morte de figuras «ilustres em virtude» é, geralmente, considerado um dos maiores sinais do reconhecimento público em relação à sua «santidade». Apesar de, no «Protesto», o autor declarar que não pretende promover qualquer culto ao Padre João Cardim, a verdade é que a narração das suas exéquias ilustra bem a importância da veneração por parte de uma comunidade de fiéis (neste caso de Braga) para o surgimento e a sustentação de cultos locais, que, posteriormente, poderiam mesmo virem a ser oficializados pela Igreja católica[1719]. Porém, a grande afluência de gentes às cerimónias fúnebres do Padre João Cardim deve-se também ao desejo destas de obterem relíquias deste jesuíta, de tal modo que «todos os que as alcançarão, as conservarão, & conservão como joyas de muito preço»[1720].

2. RELÍQUIAS

Efetivamente, desde a Antiguidade, na esteira do culto dos heróis, os corpos de santos[1721] (e de beatos, veneráveis e «varões e senhoras ilustres em virtude») eram

molheres nobres, & donzellas, a quem seu estado impedia meterse entre a mais multidam, das quaes algumas depoem em seus testemunhos, que avendo jà tantos annos, ainda tinhão magoa de nam beijarem os pés a tam grande servo de nosso Senhor». SALLMANN, 1994: 294-295, afirma o seguinte: «Dès que la nouvelle de la mort est connue, la population se precipite pour voir le corps, c'est ce que toutes les sources appellent, selon une terminologie convenue, le grand concours de peuple. Toutes les vies imprimées, tous les procès le mentionnent. (…) Les Jésuites semble avoir été parmi les orders religieux les plus réticents devant ces manifestations intempestives, du moins selon ce que veulent bien suggérer les hagiographes. O que, efetivamente, não se parece confirmar na «ude» de João Cardim…».

[1719] Veja-se WEINSTEIN & BELL, 1982: 142: «Before the coming of the age of science, however, which coincided – not altogether fortuitously – with the decrees of Urban VIII, the major force in the establishment of saints' cults was veneration by a community of believers, whether that community was the populace of a particular town or nation or the membership of a monastery or order. (…) The lives of saints, with their limitations and obscurities, suggest that people had their own ways of deciding whom they would venerate. Believers were little concerned with the theological ideas of their heroes, much less with questions of doctrinal purity. What interested the faithful was the holy life and, above everything else in that life, evidence of supernatural power».

[1720] ABREU, 1659: 178. A ânsia da obtenção das relíquias do religioso estende-se também aos Padres e irmãos do Colégio de Braga: «Entretanto os Padres, & Irmaõs do Collegio se aproveitavão cadahum quanto podia de todas as cousas, que do santo varam tinhão ficado, tomandoas por reliquias pela grande opiniam, que em todos avia de sua santidade, atè irem a sua camera, depois de o P. Reytor ter recolhidos seus papeis, a ver se achavão algum de sua letra; nam deixando perder nada, por tudo ser de grande estima na opinião, & conceito de todos» (ABREU, 1659: 176). Alguns objetos de uso pessoal do Padre João Cardim foram distribuídos como presentes: «O P. Andre Palmeiro Reytor do Collegio, & o P. Bautista Fragoso varoens bem conhecidos pelas suas muitas letras, & virtude fiserão dos escritos, & pobres peças de seu vso presentes pela Provincia, & por pessoas seculares, nam ficando nem ainda o barrete, que se nam desse» (ABREU, 1659: 176).

[1721] Para compreendermos esta prática, é imprescindível ler de DÁVILA Y TOLEDO, Sancho (1611) – *De la veneracion que se deve a los cuerpos delos Sanctos y a sus Reliquias y de la singular con que se a de*

objeto de grande veneração[1722], sendo os seus «espólios» considerados testemunhos da presença divina que, por seu intermédio, operava milagres e, como tal, a eles atraía um grande número de fiéis[1723]. Mas importa notar que, neste contexto de veneração do «corpo santo», os extraordinários fenómenos manifestados pelos cadáveres assumem uma importância fundamental no quadro da perceção pública da «santidade», na medida em que seduzem e a atraem muitos fiéis, como muitos relatos o testemunham.

Jorge Cardoso evocou diversos desses fenómenos a que assistiu e de que deu testemunho pessoal: por exemplo, aquando da descoberta do corpo incorrupto de Francisco Trigião, declarou «ser testemunha de muitas cousas» que referia, «em cujo sancto corpo se fizerão grandes experiencias, apalpandoo, & dobrandoo, atè se lhe ver o interior, com hum golpe, que se deu na carne, de que todos julgarão, & jurarão, que aquella incorruptibilidade, não podia ser por causas naturaes, senão por superiores»[1724].

---

adorar el cuerpo de Iesu Christo nuestro Señor en el Sanctissimo Sacramento. Madrid: por Luis Sanchez; ROA, Martín de (S.J.) (1623) – *Antiguedad, veneración i fruto de las sagradas Imágenes y reliquias. Historias i exemplos a este propósito*. Sevilla. Veja-se também: CANETTI, 2002: 23-75 (cap. I: «Corpi insepolti e corpi gloriosi») e 77-104 (cap. II: «La città dei vivi e la città dei morti»); CURTO, 2011: 95-106; SANTOS CAPELÃO, 2011: 305-317.

[1722] Como afirma GAJANO, 1999b: 260, «la construction de la sainteté – par le protagoniste lui-même et par la communauté à laquelle il appartient (monastère ou ville) – passe par la communication qui s'établit entre naturel et surnaturel, communication qu'on estime destinée à durer dans le temps. Le corps d'un saint vivant est déjà un corps saint, et ne peut que le rester après sa mort. Si chaque saint continue à vivre dans sa dépouille mortelle, celle-ci garde inaltérés les pouvoirs thaumaturgiques acquis pendant sa vie. Il faut prêter une attention nouvelle à la relation qui s'établit entre le saint vivant et son corps dans l'acquisition de pouvoirs thaumaturgiques, à celle qui se perpétue dans sa dépouille mortelle, à la transformation du corps en relique, au rapport entre l'ensemble du corps et ses parties, afin de saisir le lien constant entre théorie et pratique». Nos séculos XI e XII, em França e em Inglaterra, começaram a surgir certas conceções sobre o poder taumatúrgico dos corpos dos reis: sendo o ponto central da ordem social e, por conseguinte, corporal, o monarca era capaz de restituir aos doentes a ordem biológica e a participação social. Veja-se BLOCH, 1961.

[1723] O recurso a relíquias com vista à obtenção de milagres remonta ao Antigo Testamento (2 Re 13, 20-21), nomeadamente ao relato sobre a ressurreição de um morto através do contacto com as relíquias de Eliseu (SAINTYVES, 1907: 40-41).

[1724] CARDOSO, 1657: 717. Valerá a pena evocar o testemunho de SOARES, no seu *Memorial*, 1953: 476-477, a propósito desta inusitada descoberta: «Estando tudo neste estado aconteceu o que se segue e é de saber que quando a Rainha de Inglaterra perseguia os cristãos prendeu um grande Sr. Inglês o qual era Sr. de vassalos por ser catolico e o teve prezo vinte e oito anos a cabo dos quais fugiu e se veio a esta cidade [Lisboa] e sabendo elRey como era Sr. de vassalos e muito catolico e a Rainha lhe tomara seu estado lhe mandava dar nesta cidade sessenta cruzados cada mes o qual fazia vida Santa e Religiosa continuando com os padres da companhia de São Roque onde se confessava e comungava e tomava sua disciplina como os padres a tomavam e havendo dezassete anos que era falecido e enterrado em São Roque abrindo a cova vespera de São Marcos do ano de 1625 – que foram 24 do mes de Abril da dita era acharão o corpo deste Ingles todo inteiro sem corrupção nenhuma com todos os cabelos da cabeça e barba e dos peitos orelhas boca nariz dentes pés e pernas unhas olhos sobrancelhas tudo tão

Mas, ao longo das páginas do *Agiologio Lusitano*, Jorge Cardoso vai respigando outros casos que, por aqueles séculos, foram alimentando a devoção e a admiração por parte dos fiéis: lembremos, a título de exemplo, o caso de Fr. António Pereira, religioso franciscano no mosteiro de São Francisco de Beja, a quem, logo após a morte, «se lhe fizerão nos pès, & mãos hũas rosas encarnadas fermosissimas, a maneira de chagas»[1725]; de Fr. Jerónimo de Brito, carmelita calçado no convento do Carmo de Lisboa, cujo cadáver, ao fim de três anos, foi achado desfeito, mas «só a língua (que se empregaua em louvores da Serenissima Rainha dos Anjos) ficou inteira, & incorrupta»[1726]; de Fr. Tomás de Santarém, religioso franciscano no mosteiro de São Frutuoso de Braga, cujos «miolos», passados catorze anos, encontraram-se «frescos, & aluos como giada»[1727]; do «beato» D. Garcia Martins, cavaleiro da Ordem de Malta, cuja sepultura, trezentos anos após a sua morte, foi aberta, encontrando-se o seu corpo inteiro, com suavíssimo cheiro, «mas armado caualleiro cõ o manto roçagante da Ordem» e com a barba e as unhas crescidas[1728]; de D. Filipa da Silva, religiosa cisterciense no mosteiro de Odivelas, cujo corpo, ao fim de vários anos, foi achado desfeito, com exceção da sua «caueira em diversas partes esmaltada com estas sacrosanctas palauras: *Aue Maria*»[1729]; de D. Filipa Henriques, religiosa mercedária no convento da Assunção de Sevilha, cujas mãos, por ocasião da abertura da sua sepultura, foram encontradas inteiras e alvas, em virtude da sua caridade para com os pobres[1730]. Entre os leigos, Jorge Cardoso realça o caso de D. Filipa de Castro, cuja caveira foi achada com «cabelos & miolos frescos», como se fora viva[1731].

A procura de relíquias de personagens santas ou falecidas com fama de santidade, as quais se contam entre os objetos que, por tradição, adquirem um valor imbuído de u significado religioso, que reside na capacidade de despertar um sentimento de

---

inteiro e tão são e tão composto como o era estando vivo e tinha os braços cruzados como se enterram os defuntos, o direito sobre o esquerdo e se lhe erguiam o braço direiro ele mesmo se tornava abaixar e por como estava em crus – tinha mais todo o lençol e habito de São Francisco com que fora enterrado. Com isto como se nunca o tivera e somente nas suas partes vergonhosas lhe deixou Deos hum pedaço de habito que lhas cobria todas tão novo e tão são como se naquela ora o comprarão na logia. O qual Inglês se chamava Dom Francisco Turon e velo estar tão inteiro havendo 17 anos que era enterrado era o mor espectaculo de ver que ver se podia foi tão grande o numero de gente que da cidade e do termo acudiram a ver este homem que arrombavam portas e tudo e tocavam todos suas contas e lenços nele por muito grandes reliquias levando todos terra da sua cova por reliquias a qual cheirava muito bem e verificadamente da sua terra reliquias faziam milagres».

[1725] CARDOSO, 1652: 3.

[1726] CARDOSO, 1652: 3.

[1727] CARDOSO, 1657: 75.

[1728] CARDOSO, 1666: 8.

[1729] CARDOSO, 1652: 313.

[1730] CARDOSO, 1657: 73.

[1731] CARDOSO, 1657: 475.

devoção somente através da sua contemplação[1732], obedeceu, desde sempre, ao desejo dos fiéis de continuarem a beneficiar da proteção dos santos, tanto mais que, estando eles agora em companhia de Deus, o seu papel enquanto intercessores ao serviço da comunidade cristã assumia uma importância fulcral[1733].

Com efeito, a origem do culto cristão das relíquias não pode ser dissociada das práticas devocionais do cristianismo primitivo. Segundo José Luis Bouza Álvarez, em finais do século VI, «la prática de utilizar reliquias para la consagración de altares se generalizará» , «llegando a haceres imprescindible el que fuesen depositadas para que la iglesia se considerasse habilitada para el culto, de manera que la multiplicación de basílicas de fundación privada debió producir desde entonces una afanosa búsqueda de reliquias», para além de serem expostas em relicários ou em procissões, para que os fiéis as pudessem venerar, ou utilizadas pessoalmente[1734]. O fenómeno da *translatio* parece ter tido início no século IV, despoletado pelo facto de a sua posse constituir um fator de prestígio para o seu possuidor[1735]. Uma das consequências imediatas da progressiva popularização do culto das relíquias foi a ânsia de acumular esses objetos, que originou um autêntico movimento colecionista, que, por sua vez, esteve na origem daproblemática em torno das falsas relíquias. Já no Códice Teodosiano de 386 «aparecían las primeras disposiciones para contrarrestar el robo y comercio de reliquias, tanto más necesarias cuanto que desde el siglo IV comenzaron a honrarse los cuerpos de los obispos y ascetas, que fueron asimilados a los mártires, y cuyas reliquias también se robaban y transladaban triunfalmente»[1736]: com efeito, desde meados do século VIII, e depois da devastação das catacumbas romanas por Astolfo,

---

[1732] Cf. CARO BAROJA, 1978: 107. Por sua vez, Sofia Boesch GAJANO, 1999b: 260, afirma o seguinte: «La réflexion théologique fonde la legitimité du culte des reliques sur le caractère sacré du corps du Christ destiné à transmettre un message de salut spirituel par son incarnation, l'eucharistie, sa mort, sa résurrection, garantie de la résurrection des corps le jour du jugement dernier.»; «La relique se présénte donc comme un produit social, son identité même étant établie par une institution ou une collectivité, qui determine et organise le culte et surtout transforme la relique d'objet passif de culte en un "lieu" où se concentre une force capable d'accomplir des miracles. Cette transformation n'est pourtant pas réalisée une fois pour toutes: la proprieté thaumaturgique n'est pas acquise pour toujours. Dotée d'une identité et d'une force qui lui sont propres, la relique "résiste" difficilement en dehors de la gestion ecclésiastique qui, alimentant le culte et la foi dans son pouvoir, garantit une relation continue entre la foi spirituelle dans le saint et le pouvoir thaumaturgique du saint» (GAJANO, 1999b: 259). Sobre este assunto, vejam-se também os estudos publicados na revista *Via Spiritus*, 2001.

[1733] Cf. VAUCHEZ, 1975: 149; DELUMEAU, 1989: 191; BOZOKY, 2005: 397-417.

[1734] Cf. BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 25.

[1735] Lembremos, a título de exemplo, como a imperatriz Constantina, mulher do imperador bizantino Maurício, tentou impetrar do papa Gregório a cabeça ou outra relíquia de São Paulo, pois estas possuíam mais peso e valor que as relíquias de Santo André, que estavam depositadas em Bizâncio (cf. BOUZA ALVAREZ, 1990: 24).

[1736] Cf. BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 26.

em 756, vinha-se procedendo à trasladação, a larga escala, dos corpos dos mártires romanos[1737]. A Reconquista potenciou a translação de várias relíquias, de molde a salvaguardá-las dos destruidores ataques dos muçulmanos: deste quadro nos dá conta Jorge Cardoso, ainda que muitos dos relatos incluídos no seu *Agiologio Lusitano* estejam impregnados de uma certa dose de «maravilhosismo»… Com efeito, são «inventadas» novas relíquias, ligadas ao contexto da Reconquista, como a cruz de Pelágio e o estandarte do imperador Afonso VII[1738]. Como já mostraram alguns autores, entre os séculos IX e XI, o roubo e o comércio de relíquias eram realizados em grande escala, sustentados por traficantes sem escrúpulos que organizavam expedições para oferecer as suas mercadorias, que, na maior parte dos casos, eram obtidas de forma pouco lícita[1739]. Este crescendo mercantilista foi, como sublinhou Patrick Geary, sobretudo significativo durante a Baixa Idade Média, na medida em que os compradores não se mostraram especialmente preocupados em se assegurarem acerca da autenticidade dos objetos ou corpos santos que adquiriam por intermédio de traficantes, que apenas estavam preocupados com o benefício financeiro e que não raras vezes explicavam a origem da relíquia, recorrendo a certos *topoi* difundidos pelo relato hagiográfico do santo em questão[1740].

O humanismo, «fustigador de usos, corruptelas, supersticiones y también de manifestaciones perfectamente ortodoxas pero que se habían vuelto meros formulismos rituales sin contenido profundo»[1741], não deixou de ventilar este tema no âmbito da Reforma. Como é sabido, os eramistas consideravam que a falsificação de relíquias era uma questão de grande complexidade e que exigia uma solução adequada. Esta polémica deixou a sua marca na literatura da época, como, por exemplo, no *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*[1742], de Alfonso de Valdés.

As contínuas acumulações de relíquias falsas no Ocidente cristão, iniciadas na Idade Média e revitalizadas durante o século XVI e, sobretudo, a polémica reformista em torno da sua veneração, polarizada por Erasmo e Calvino, mesmo tratando-se de relíquias verdadeiras, provocou, logicamente, uma reação na moldura do Concílio de Trento. Assim, o Concílio tridentino reativou com força o seu culto, através do decreto

---

[1737] Cf. BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 26-27.

[1738] Cf. SANDOVAL, 1600.

[1739] Cf. BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 27-28; GEARY, 1990.

[1740] Cf. GEARY, 1990: 13.

[1741] Cf. Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ – «Prólogo», in BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 14.

[1742] Utilizámos a edição de Rosa Navarro Durán, 3ª edición. Madrid: Cátedra, 1994. Nesta obra, Valdés retomava alguns temas de que o *Traité des reliques*, de Calvino, faria eco posteriormente; entre outros aspetos, afirmava que, sem dúvida alguma, as relíquias «siendo incertas – y aunque sean ciertas –, son tropiezos para hacer el hombre idolatrar» (VLADÉS, 1994: 202). Todavia, para Valdés, a veneração de falsas relíquias assumia contornos ainda mais perigosos. Cf. também BOUZA ALVAREZ, 1990: 29-32; TORO PASCUA, 2001: 219-254.

De invocatione, veneratione, et reliquis sanctorum, aprovado a 3 e 4 de Dezembro de 1563, na sessão XXV[1743], juntamente com o das imagens, tentando assim combater a fação protestante[1744]. Como sublinha Hippolyte Delehaye, assistiu-se a um esforço, sobretudo por parte dos monarcas, príncipes e ordens religiosas[1745], no sentido da recuperação de relíquias existentes nos países reformados. De resto, a descoberta, em 1578, de uma rede de galerias pertencentes ao antigo *Coemeterium Iordanorum* e as escavações que, posteriormente, Bosio realizou nos cemitérios romanos estimularam também o interesse e a devoção pelas relíquias de santos antigos, sobretudo mártires[1746]. Contudo, no contexto católico, foram surgindo diferentes utilizações das relíquias. Francisco de Monzón, por exemplo, apresentava, no seu *Norte de Ydiotas* (1563)[1747], uma das melhores justificações para a utilização das imagens religiosas:

> *Muchos provechos se siguen, generalmente de la vista y adoración de las imágenes, y principalmente a las personas simples y sin letras que, segun se dice, son sus libros adonde leen y aprenden los hechos de aquellas personas ilustres que allí se representan, que és el fin que la santa iglesia regida por el Espíritu Santo tuvo cuando ordenó que en los templos y aun en las casas se pusiesen Retablos de tanta diversidade de figuras, avisando y aun vedando que no se pusiese ninguna deshonesta, sino de cosas santas y verdadeiras de adonde el espíritu se pueda provocar a devoción y se incite a imitación de sus virtudes*
>
> *Este género de lección en las imágenes es tan conveniente como la de los libros, y en la una también como en la outra se puede fundar la escala espiritual que san Bernardo intitulo de Claustrales*[1748].

[1743] Este decreto tridentino favoreceu não apenas a promoção dos cultos e das devoções em torno dos «santos modernos», como também os cultos dos santos mais antigos, nomeadamente dos mártires do cristianismo primitivo e, no caso ibérico, dos santos da época da ocupação muçulmana. Cf. VINCENT-CASSY, 2003: 97-130.

[1744] Sobre a defesa do culto das relíquias, impõe-se a leitura de: ARRAIS, 1974: 451-453; VILLEGAS, 1639. Para o culto das imagens, veja-se CIVIL, 1996. Veja-se, a propósito, o estudo de ÉDOUARD, 2003: 33-59, em que a autora chama a atenção para a figura de Filipe II, enquanto ávido colecionador de relíquias e comandatário de uma viagem, levada a cabo por Ambrosio de Morales, tendo em vista o recenseamento das relíquias autênticas de santos antigos, conservadas no noroeste de Espanha, e a sua translação para o mosteiro do Escorial: tratava-se, sobretudo, de sustentar e fomentar o mito de uma cristianização antiquíssima da *Hispania*, tendo como propósito reforçar a legitimidade histórica da política dos Reis Católicos, garantes da unidade na fé desde os tempos gloriosos da Reconquista.

[1745] DELEHAYE, 1934: 104.

[1746] Estas descobertas «recentes» de corpos de mártires ou de pseudo-mártires acabou por provocar desconfianças no orbe católico. Com efeito, são bem conhecidas as críticas tecidas pelo do P.e Mariana e por Mabillon em relação à desmedida veneração das relíquias, estimulada pela Contrarreforma, que estimulou, simultaneamente, o tráfico de relíquias provenientes das catacumbas romanas (BOUZA ALVAREZ, 1990: 47-79).

[1747] Lisboa: en casa de Ioannes Blauio de Colonia. Citamos pela edição preparada por CIVIL, 1996.

[1748] MONZÓN, 1996: 144-145. O *Norte de Ydiotas* foi dedicado pelo seu autor a D. Maria de Silva, casada com Francisco de Sousa Tavares, por ser a casa da dedicatária «hospital de pobres, y mesón de peregrinos,

Por sua vez, Fr. Pedro Maldonado (O.S.A.), na dedicatória de *Traça y Exercicios de un Oratorio* (Lisboa: en la Officina de Iorge Rodrigues, 1609), dirigida a D. Ana Centurion de Córdoba, condessa de Ricla[1749], declara que a matéria desta sua obra é

> *cosa tan general en el vso, y tan singular en el prouecho, como el Oratorio, Imagines, y Reliquias. (…) Tratan los Theologos de Imagines, y Reliquias, y otras cosas de que trata este Libro, tan alta y speculatiuamente, que es menester baxar el estilo, por los que son mas dados a la piedad, y deuociõ; escriuen varones pios y deuotos exemplos, y deuociones de las mismas materias, tan llana, y senzillamente, que es necessario subir el estilo, por los que gustan tambien de erudicion, y curiosidade; y como todo el medio es difícil, es lo la materia deste Libro*[1750].

Em algumas «Vidas», os autores não deixam de fazer eco de várias ocasiões em que os cadáveres dos «santos» foram objeto de um autêntico saque[1751]. António Carvalho de Parada, por exemplo, relata-nos que, durante as exéquias do P.e Bartolomeu da Costa

> *estauão algũs sacerdotes em guarda do corpo por ordẽ do Cabido, & outros por sua deuação; & foy tão necessaria esta aduertencia, que se não houuera muito cuidado, & vigilancia, segundo a muita deuação que hauia na gente, leuarão todo o fato, que o Thesoureiro mór tinha vestido. Porque em retalhos lhe cortaraõ grande parte da alua, & camisa; tẽdose por melhor afortunado, o que alcançaua hum par de cabelos da sua cabeça*[1752].

Aliás, o biógrafo não duvida de que

> *se ouuera descuido nos que estauão de guarda, que se virão actos de deuação tão excessivos, que mostrarão mais inhumanidade, que piedade. Porque houue pessoas que sem saberem hũas das outras, se chegarão com intento de cortarem hũ dedo; mas permittio Deos, que nũca viraõ occasiaõ de o poderẽ fazer a seu saluo. O barrete que tinha na cabeça lhe leuaraõ, pondo em seu lugar outro, & esta troca fizerão por algũas vezes Ecclesiasticos deuotos, suposto que quando foy a enterrar, jà não leuaua barrete, nem hũas seruilhas brancas, com que o tinhaõ*

---

y escuela adonde se ejercitan las obras de la vida activa con toda caridad, y así es un monasterio y casa de religión adonde se reciben muy frecuentemente los santos sacramentos, y se ejercitan perfectamente los ejercicios espirituales de la vida contemplativa, ocupando señores y criados no pequeña parte del tiempo en santas meditaciones, según que van sumadas en este breve tratadico, debajo del título de una noble y devota mujer, que vos representa al vivo, aunque se finge que ésta no sabía leer: porque se dé general ejemplo a todas las personas que, aunque no tengan lección de libros, se podrán ejercitar en todos los ejercicios de la vida espiritual» (cf. MONZÓN, 1996: 142-143).

[1749] D. Ana Centurion de Córdoba era filha de Juan Bautista Centurion, II marquês de Estepa, e de D. María Fernández de Córdoba. Casou com Diego Sarmiento de los Cobos y Luna, III marquês de Camarasa, II conde de Ricla e senhor de Sabiote (cf. VALVERDE FRAIKIN, 1991: 223).

[1750] MALDONADO, 1609: «Dedicatória».

[1751] Note-se que o saque dos cadáveres dos santos é uma repercussão do saque de que os corpos dos papas eram objeto.

[1752] PARADA, 1611: 108v.-109r.

> *calçado; & o mais fato muy despedaçado, por terem leuado parte delle em retalhos, & rezaõ era, que fosse sepultado roto, & que desse ainda depois de morto, quem tambẽ soube dar em vida. Ainda neste estado parece que daua esmola, porque hauia muitos pobres enfermos, que andauaõ pedindo pello amor de Deos, quem lhe daria hũ retalho do vestido do Thesoureiro mòr; muitas molheres alegando infirmidades de filhos, pediaõ o mesmo com tanta deuaçaõ, & confiança em Deos, de alcançarẽ por aquella via remedio a suas necessidades, que houue quẽ repartio hũ retalho de dous dedos cõ muita quantidade de gente, a qual hia tão alegre cõ o pequeno quinhaõ, que lhe cabia, como se leuaraõ grandes tesouros*[1753].

A ânsia da população em obter relíquias do corpo do P.e João Cardim repete-se quando, sete anos após a sua morte, abriu-se a sua sepultura, pois pretendiam depositar nesse lugar o corpo do P.e Lourenço de Paiva, recentemente falecido[1754], mostrando assim que a sua memória continuava viva na cidade de Braga. Por outro lado, o facto de o cadáver do P.e João Cardim ter sido encontrado praticamente incorrupto e dele exalar um suavíssimo odor[1755] fez reavivar a opinião que não só os religiosos

---

[1753] PARADA, 1611: 109r.-109v.

[1754] ABREU, 1659: 187. Sebastião de Abreu informa-nos que «hum Cidadam principal de Braga dis em seu testemunho, que fallecendo o P. Lourenço de Paiva, o enterrarão junto á sepultura do P. Joam Cardim, & por elle se achar presente; & ter delle opiniam de santo, ouve huma costa de seu corpo, que tem em muita estima, & veneraçam; & tomando muitas pessoas assim do Collegio, como de fora reliquias do bemaventurado Padre, o Reytor mãdou recolher as mais, pera que as nam levassera: porque nam ficaria nada do santo corpo, conforme a devaçam da gente. E sabendo o P. Reytor, que elle tinha a dita costa lha deixou levar. E acrecenta que á espada a defenderla se lha quiserem tirar, & porque hum irmam da Companhia soube que elle tinha a dita costa, lhe dissera mui contente: Tambem eu tenho as ataduras das sangrias do Santo. E indo dous Padres da Companhia a sua casa, lhe pedirão huma pequena da costa, de que elle lhe deu parte, & outro pequeno a hum irmam seu Abbade, & que depois de morto a achara com este titulo: *Costa ex P. Ioanne Cardim e Societate IESV, qui sanctissime vixit, & pro sãcto ab omnibus habitus est*.» (ABREU, 1659: 188). O mesmo biógrafo conta-nos que o irmão, que na altura era sacristão do Colégio de Braga, declara no seu depoimento que, após a abertura da sepultura do Padre João Cardim, algumas pessoas «começarão a tomar outras reliquias, & elle Sacristam acodio, & lhes tirou ainda algumas, & ainda que fes muita diligencia, nam os pode de todo impedir, & hum escondeo huma canella detras do altar das onze mil Virgens ao pê do qual estava a sepultura do servo de Deos, & sabẽdoo o P. Pedro de Brito residente no mesmo Collegio, a tomou, & guardou com muita reverencia: & dous ossos, que a elle lhe ficarão; hum deu ao P. Diogo Cardim irmam do P. Joam Cardim por lho mandar pedir, & o outro mandou á India ao P. Andre Palmeiro Reytor que tinha sido so servo de Deos, & estava por Provincial da India, & lhe agradeceo muito o osso do P. Joam Cardim, & na carta lhe disia muitas cousas das virtudes do servo de Deos, etc.» (ABREU, 1659: 188-189).

[1755] ABREU, 1659: 188: «o corpo do P. Joam Cardim estava todo vnido, & dando o que cavava por baxo com a emxada, tirou a cabeça, com quasi ametade do barrete pegado nella, debaxo do qual tinha carne, & cabello, & no corpo estava em partes carne com sangue, o que elle vio muito bem, & que no espinhaço tinha sangue verdadeiramẽte, & que nem a cova, nem o corpo cheiravão mal antes bem, sendo que avia sete annos, que o servo de Deos era fallecido».

do colégio da Companhia de Braga, mas também os habitantes dessa cidade tinham acerca da sua «santidade»[1756].

A devoção às relíquias do P.e João Cardim, assim como os elogios tecidos por várias pessoas que conheceram diretamente o jesuíta, como o arcebispo primaz D. Sebastião de Matos de Noronha[1757] e o P.e André Palmeiro[1758], sobre a sua exemplaridade moral e espiritual (e a sua «santidade») contribuíram assim para que a sua *fama sanctitatis* «extravazasse» as fronteiras do reino de Portugal. Com efeito, segundo Sebastião de Abreu, a fama das «heróicas virtudes» e da «santidade» de João Cardim rapidamente chegou a «Castella, principalmente á corte de Madrit»[1759], passou «a Roma, a Napoles, a Cicilia, & correo toda Italia»[1760], à Flandres e França, onde «se estampou sua vida, & causou admiraçam a quantos a lerão»[1761], assim como às «Ilhas mais visinhas e este Reyno, Brasil, Angola, India Oriental, China, & mais partes das conquistas desta Coroa», «onde morão tantosm que entre nòs, & com elle se crearão, que como hião atónitos do que nelle experimentarão, & da gloriosa fama de suas virtudes, que por cà corria, nam era muito a divulgassem por aquellas mais remotas Regioens do mundo»[1762]: efetivamente, a «devaçam tem jà crecido tanto, que nam sô deste Reyno, mas de Italia, & Germania se tem jà mandado cartas de instancia a sua Santidade, representando os merecimentos do P. Joam Cardim, pedindo humildemente seja sua

---

[1756] ABREU, 1659: 189: «Tambem por muitas testemunhas dos processos se colhe, que por acharem o santo corpo naquella forma, & com sangue, & pelas queixas, que ouve; tornarão logo a cobrir a cova, & sepultarão o P. Lourenço de Paiva em outra visinha pegada a ella. E com este abrir da sepultura quis Deos nosso senhor excitar a devaçam daquelle Collegio, & Cidade, & que víssemos a estima, que todos fasião de suas santas reliquias, & entẽdessemos naõ acabara a opiniam, que tinhão de sua santidade».

[1757] ABREU, 1659: 185-186.

[1758] ABREU, 1659: 197. Sebastião de Abreu refere ainda na sua «Vida» os elogios tecidos pelo Padre António de Herédia, religioso jesuíta no Colégio de Nápoles (ABREU, 1659: 191), pelo Padre Bartolomeu Pereira, que foi lente de Escritura no colégio de Coimbra (ABREU, 1659: 191), pelos padres jesuítas António Barradas e Jacinto de Magistris, que receberam favores pessoais (o primeiro, por intercessão de uma relíquia do Padre João Cardim (ABREU, 1659: 191-192), o segundo, por meio da invocação do seu nome (ABREU, 1659: 192), pelo Padre Batista Fragoso (ABREU, 1659: 194-195) e do Padre. Pêro de Brito, que foi Reitor do colégio e da Universidade de Évora (ABREU, 1659: 195-196).

[1759] ABREU, 1659: 192.

[1760] ABREU, 1659: 192. Sebastião de Abreu acrescenta que, estando em Roma, em 1645, pôde comprovar, «como testemunha de vista o aplauso, com que foi recebida, & a fama que de suas virtudes, & santidade creceo, nam sô naquella Cidade Metropole do mũdo, mas em toda a Italia, & Cicilia, principalmente entre os Religiosos da Companhia das sinco Provincias, que nella ha. A muitos dos quaes ouvimos encómios mais que ordinarios; porque huns o comparavão ao seu Beato Luis Gonzaga; outros que nam chegava ali o Beato Stanislao, & menos o seu Berchmanoque entre elles foi assombro de innocencia, & notavel exemplo de vida Religiosa: & foi notavel a devaçam, que lhe cobrarão, tanto que temos em nosso poder cartas de 1647 de dentro de Napoles, aonde o dito livrinho de suas virtudes se tradusio em Italiano» (ABREU, 1659: 190-191).

[1761] ABREU, 1659: 192.

[1762] ABREU, 1659: 192-193.

Beatitude servido passar Remissoriaes na forma, que se costuma» e de «Italia fes a mesma petiçam a oytava Congregaçam géral»[1763] da Companhia de Jesus.

Face a tudo isto, parece-nos que estes núcleos narrativos não se afastam, nos seus contornos mais imediatos, dos conteúdos das obras hagiográficas que valorizaram este tipo de aspetos relacionados com a «santa morte» e a fama póstuma dos biografados. Assim, uma vez mais, os hagiógrafos e os biógrafos mostram ter em mente, como norteadores da escrita, propósitos hagiográficos e exaltadores da «santidade» dos seus biografados.

3. OS MILAGRES *POST MORTEM*

Os milagres operados por intercessão dos santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres «ilustres em virtude», cujas «Vidas» temos vindo a estudar, ocupam um lugar muito significativo na economia narrativa de textos desta tipologia: de facto, é raríssimo encontrarmos um destes textos em que o seu autor não dedique um número significativo de páginas ao tratamento desta temática.

Desde logo, importa notar que o cristianismo entende o milagre como uma subversão das leis da natureza, uma expressão da vontade divina[1764]. Nos relatos hagiográficos, sempre que o mediador é o santo ou é ele quem beneficia de uma proteção prodigiosa cuja origem é claramente divina, o milagre evidencia o reconhecimento da santidade do biografado[1765].

Como é sabido, a manifestação de factos miraculosos é fundamental para que se abra um processo de canonização[1766]. Como sublinhou André Vauchez, a Igreja católica começou, entre o século XI e o início do século XII, a exaltar a figura de certos santos, especialmente bispos e monges, colocando a tónica sobre os milagres que estes haviam realizado em vida, no contexto da sua ação reformadora. Mas, como salientou o mesmo autor, a partir da segunda metade do século XII, o sucesso que alcançaram, junto das multidões, alguns pregadores contestatários ou dissidentes, a quem se atribuíam numerosos prodígios, sublinhou o perigo que o poder do

---

[1763] ABREU, 1659: 193.

[1764] Veja-se LATOURELLE, 1979: 1274-1285; SIGAL, 1985: 10; DIERKENS, 1995: 11. Sobre a importância historiográfica do milagre, vejam-se também os estudos reunidos por GAJANO & MODICA, 2000. LE GOFF, 1985: 19-37, estabelece uma distinção entre «milagre» (*miraculum*), cujo agente é Deus, «maravilhoso» (*mirabile / ia*), dentro da ordem da natureza, e «magia» (*magicum*), cuja eficácia é geralmente imputada ao Diabo. Segundo o mesmo autor, o Cristianismo recuperou o maravilhoso para o milagre e o seu reaproveitamento científico tende a «fazer dos *mirabilia* fenómenos marginais, casos-limite, excepcionais, mas não fora da ordem da natureza» (LE GOFF, 1985: 30).

[1765] Veja-se VULLIEZ, 1995: 95-96.

[1766] Sobre a questão dos milagres na Antiguidade tardia, veja-se BROWN, 1984: 137-162 (cap. VI: «Potentia»).

«sobrenatural» podia representar na esfera popular[1767]. No entanto, segundo o mesmo autor, só no século XIII se instituiu o princípio de recurso ao papa para examinar as causas[1768]. A apreciação dos milagres foi um dos principais problemas que se colocou à Igreja católica: como sustenta André Vauchez, o papa Inocêncio III, nas bulas de canonização que promulgou, «insiste sur le fait que "les mages de Pharaon ont jadis accompli des prodiges et l'Antéchrist opérera des prodiges pour induire en erreur les élus eux-mêmes", mettant ainsi l'accent sur l'ambiguïté des phénomènes surnaturels, dont l'origine diabolique n'est exclue»[1769]. Deste modo, como realçou André Vauchez, a Santa Sé, a partir do pontificado de Inocêncio III, tentou pôr cobro a esta situação, sublinhando que as virtudes eram mais importantes que os milagres na avaliação do grau de perfeição atingido pelos candidatos a «santos»; neste sentido, no âmbito dos novos procedimentos processuais, apenas os *miracula post mortem* constituíam um critério a ter em consideração.

Assim, a partir do século XIII, a apreciação dos milagres passou a ocupar um lugar central nos processos de canonização dos candidatos a «santos», pois era necessário ordenar e disciplinar os cultos, tentando «descartar» algumas personagens com fama de taumaturgos[1770]. Como defende Jacques Le Goff, «para evitar a acção duvidosa de pretensos taumaturgos, a Igreja, a partir do século XIII, manifesta uma tendência para limitar o poder de certos santos ao período posterior à sua morte, o que teve como consequência o relançamento do culto das relíquias, que, ao serem tocadas, podiam realizar um milagre»[1771].

A maior parte dos milagres operados por intercessão dos santos incide, sobretudo, sobre o corpo e a condição física de muitas pessoas que, devido às conjunturas económicas e sociais da época, não tinham qualquer acesso às terapêuticas medicinais, ainda que, por estes séculos, estas não fossem praticadas exclusivamente por profissionais [1772]. Como sublinhou André Vauchez, a «santidade» do milagre é principalmente taumatúrgica e revela-se pela sua eficácia: de facto, quando o mal é de natureza física, à semelhança do pecado, a sua sanação não pode vir senão de Deus,

---

[1767] Cf. VAUCHEZ, 1995: 322.

[1768] Cf. VAUCHEZ, 1988: 39-67.

[1769] Cf. VAUCHEZ, 1988: 44.

[1770] Como sublinha VAUCHEZ, 1975: 148, até ao estabelecimento de um processo oficial de canonização, em finais do século XII, o poder taumatúrgico continuou a ser a única condição necessária para que o «santo» pudesse beneficiar das honras de culto.

[1771] Cf. LE GOFF, 1989: 26. Um caso típico de transposição da mentalidade germânica para o cristianismo, embora com componentes mágicas e com hesitações por parte da Igreja quanto à sua aceitação ou rejeição, é o da ordália ou julgamento de Deus (veja-se MANSELLI, 1975: 48.). A Igreja proibiu os juízos de Deus no IV Concílio de Latrão, em 1215 (cf. LE GOFF, 1989: 27).

[1772] Cf. LE GOFF, 1989: 26.

sendo uma prova evidente de que o intercessor pertence à corte celeste, projetando, escatologicamente, a sua imortalidade[1773].

Na maior parte dos milagres relatados nas «Vidas» por nós estudadas, os efeitos da intercessão dos «santos» são de natureza terapêutica. Por outro lado, os milagres narrados são obtidos, praticamente em todos os casos, por aplicação das mais variadas e diversas relíquias (votos, ossos, cartas e escritos, barrete, ourelo, hábito e/ou cordão, terra da sepultura, etc.) dos biografados diretamente nas partes do corpo onde se pretendia que o seu efeito terapêutico atuasse[1774], pela sua invocação ou pela devoção aos seus retratos e estampas.

A propósito da devoção a retratos ou estampas de «santos», gostaríamos de chamar a atenção para o caso do jesuíta João Cardim. O seu biógrafo Sebastião de Abreu relata alguns milagres obrados por intercessão de retratos e de estampas daquele jesuíta. O primeiro retrato do religioso foi mandado pintar por D. Duarte, tio de D. João IV, que o deu «ao R. P. Frei Manoel de Iesus Maria Religioso do Carmo descalço, seu confessor, pella grande devaçam, que o dito R. Padre tinha ao servo de Deos, o qual retrato elle mandou como presente de grande estima a Dona Catherina de Andrada sua mãy, que ella em quanto viveo, teve sempre em grãde veneraçam, & por sua morte o deixou a sua filha a Madre Isabel de S. Francisco Religiosa no Convento de Sam Jeronimo de Vianna, no qual se conserva, & tem na mesma veneraçam»[1775]. Depois deste retrato, foram feitas muitas estampas, de tal modo que, segundo Sebastião de Abreu,

> *rara he a testemunha em todos os processos, que no anno de 1643 se fiserão nas principaes Cidades deste Reyno, que nam affirme em seu testemunho, que tem algumas das ditas estampas em muita estima, & reverencia, & que todas as pessoas, que dellas sabem, as procurão, como imagens de hum notavel servo de Deos*[1776].

[1773] Cf. VAUCHEZ, 1975: 148.

[1774] Este procedimento prende-se com a convicção de que as relíquias dos santos prolongam a acção benfazeja das suas virtudes e de que, quanto maior fosse o grau de aproximação entre a relíquia e o corpo, maiores as possibilidades de cura.

[1775] ABREU, 1659: 302.

[1776] ABREU, 1659: 302. VAUCHEZ, 1988: 526, sustenta que, no século XIV, «les images des saints commencèrent à acquérir une large autonomie et une mobilité qui fit d'elles des instruments privilégiés de la diffusion des cultes. Aucune règle disciplinaire n'entravait l'essor de l'iconographie, l'Église considérant qu'il s'agissait d'une manifestation de dévotion privée, qui demeurait parfaitement licite tant qu'elle ne s'accompagnait pas de signes indus de vénération. Même dans le cas de représentations de serviteurs de Dieu non reconnus officiellement par la papauté, il n'y avait guère à craindre d'intervention de la part des autorités ecclésiastiques. Cette grande liberté favorisa une floraison d'images de toute sorte consacrées aux saints».

O biógrafo relata não só algumas curas miraculosas que ocorreram por intercessão de retratos e estampas do P.e João Cardim, mais concretamente as de Francisco Moreno, morador em Viana do Alentejo, que padecia de sezões[1777], de D. Catarina da Silva, moradora em Lisboa, que sofria de fortes dores de cabeça[1778], de D. Filipa de Matos de Noronha, atormentada por dores de estômago[1779], e do Irmão César Carmignano, do Colégio da Companhia, em Nápoles, que padecia de contínuas dores no peito e no coração[1780], mas também alguns prodígios que sucederam com estes objetos: o «auxílio» dado por uma estampa do jesuíta quando, em Torre de Moncorvo, se procurava o assento do seu batismo, que ninguém conseguia encontrar[1781]; a ruborização do seu rosto, num retrato, «que parecia huma escarlata, & se abrazava em fogo, & mostrava se affligia», quando a Madre Maria da Trindade, religiosa no Convento de Jesus, solicitava o auxílio do P.e João Cardim para a recuperação de uma parente sua, que se encontrava gravemente doente, em Abril de 1657[1782]; as gotículas de água na testa e as lágrimas nos olhos que se acharam num retrato do jesuíta, que era pertença de D. Catarina da Silva e de sua filha, D. Filipa de Matos de Noronha[1783], facto confirmado nos processos por estas e pelo P.e Diogo Cardim, que

> *ajunta que quando lhe mostrarão o retrato do servo de Deos seu irmão com as gotasinhas de agoa na testa a modo de suor, & nos olhos á maneira de lagrimas, lhe lembrara logo o que se escreve na vida do grande Padre Sam Francisco Xavier, o qual quando na India estava em algum aperto, & trabalho, suava em Navarra o Santo Crucifixo, que estava na Capella do Castello de Xavier, onde se elle tinha criado, & que levado desta consideraçam, dissera que algum trabalho padecia naquelle tempo o P. Antonio Cardim, o qual significavão o suor, & lagrimas, que estavão vendo no retrato de seu santo irmão*[1784],

---

1777 ABREU, 1659: 305.

1778 ABREU, 1659: 305-306.

1779 ABREU, 1659: 306.

1780 ABREU, 1659: 306-307.

1781 ABREU, 1659: 302-305.

1782 ABREU, 1659: 307-308.

1783 Conta-nos Sebastião de Abreu que D. Catarina da Silva e sua filha, D. Filipa de Matos de Noronha, colocaram, com muita devoção, o retrato do Padre João Cardim no seu oratório: no entanto, «sucedendo, que entrando certo Religioso no Oratorio, & sabendo de quem era o retrato; lhes meteo escrupulo, disendolhes como o nam podião ter naquelle lugar por nam estar ainda beatificado pella Sè Apostolica.» (ABREU, 1659: 315). Lembremos que a D. Catarina da Silva dedicou Jácome Carvalho do CANTO a *Perola preciosa e arte para servir a Deos, cõ o exercicio de muitas virtudes, que neste livro se ensinão a obrar, por hum estillo suave, & devoto* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1616), pela «particular affeição» que a dedicatária havia mostrado pelas obras anteriormente publicadas pelo autor.

1784 ABREU, 1659: 316-317.

presságio que, posteriormente, se veio a confirmar, pois

> *como depois se soube em dous de Setembro do ditto anno de 1649 fes o dito P. Antonio Cardim naufrágio no galeam Sam Lourenço, nos bayxos de Mochingale, no qual perdeo tudo quanto de Roma, & Europa levava pera a sua Provincia de Iappam, & com muito trabalho salvou a vida, & chegou a Monçambique, onde invernou, & esteve ás portas da morte. E depois de chegar á India embarcandose de Goa pera Macao foi tomado dos Holandeses, & levado a Negumbo, onde esteve prisioneiro dous annos, & sete meses; dos quaes quatorse com uma braga, & com muitos trabalhos*[1785].

O conjunto dos milagres realizados pela intercessão dos santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres «ilustres em virtude», cujas «Vidas» estudámos, após a sua morte, quer por intermédio das suas relíquias ou dos seus retratos e estampas, quer por invocação direta do seu nome, sugerem-nos duas reflexões.

Por um lado, este perfil taumatúrgico permite-nos concluir estarmos perante «santos», cuja «função» é, sobretudo, a cura de doenças e problemas físicos. A maior parte dos milagres relatados relaciona-se com a intercessão em casos de males ou ameaças físicas, colocando a medicina e as práticas terapêuticas da época numa posição secundária, na medida em que estas não conseguiam responder com eficácia aos problemas: efetivamente, disponibilizam um auxílio imediato e sempre útil e seguro, que vai do parto às dores de cabeça, passando pelas sezões e dores de dentes.

A segunda reflexão prende-se com a colocação do relato dos milagres póstumos no final das obras, antes da «conclusão» dos autores. Por um lado, esta parece ser, evidentemente, a colocação lógica ou cronologicamente correta, na medida em que se tratam de acontecimentos que ocorreram após a morte dos biografados. Por outro lado, os milagres póstumos asseguram, numa perspetiva escatológica, a sua imortalidade. Deste modo, especialmente nos casos em que corriam processos com vista à beatificação ou canonização dos biografados, a inclusão dos milagres *post mortem* constitui uma indicação de que os biógrafos pretendem aproximar as suas obras ao processo que tinha em vista o reconhecimento oficial da «santidade», pois, como é sabido, após os decretos de Urbano VIII, os procedimentos processuais na Cúria Romana passaram a exigir, como requisito obrigatório, a intercessão miraculosa, que demonstrava que o candidato a «santo», após a sua morte, era um membro da corte celeste e podia interceder junto de Deus para responder às súplicas dos seus devotos na terra.

[1785] ABREU, 1659: 317.

PARTE III
FUNÇÕES DA SANTIDADE

CAPÍTULO I
UM «SANTO» NA FAMÍLIA. SANTIDADE DINÁSTICA E SANTIDADE FAMILIAR

Como foi sublinhado por Sara Cabibbo, «la dimensión pública de la santidade dinástica ha estado en el centro de la atención historiográfica, sobre todo en el área medievalista, donde las pesquisas han exigido analizar no solamente los ideales masculinos del *rex iustus*, del *athleta patriae*, del pío Caballero, sino que han examinado el fenómeno e las soberanas santas»[1786].

Maria de Lurdes Rosa acentuou também que o papel dos carismas familiares e dinásticos, no contexto da santidade de reis e rainhas, tem sido objecto de debate historiográfico[1787]. De acordo com a mesma autora, «dada a persistência, ao longo de todo o período medieval, na crença da transmissão dos carismas pelo sangue, e da posse destes pelas dinastias reinantes e aristocracias, os primeiros autores que investigaram a santidade régia tenderam a ver nela uma sobrevivência, cristianizada, das ideias carismáticas da realeza sagrada, de origem germânica ou do mundo antigo»[1788]. No mesmo estudo, a autora afirma que, mais recentemente, a insistência no caráter de *função* ou de *carisma* tem vindo a perder terreno, na medida em que a tónica tem vindo a ser colocada no caráter pessoal de homens e de mulheres que, através do desempenho de funções régias ou principescas e do exercício das virtudes teologais e cardeais, alcançaram a santidade[1789]. Todavia, é importante notar que esta mutação não implica que, «em interpretações posteriores e, sobretudo, nos usos destas santidades, afinal, eminentemente "políticas", não se tivesse tentado sobrepor ao esforço individual de perfeição a ideia de um dom herdado, transmitido pelo sangue»[1790].

No caso português, parece ser com a dinastia de Avis que se inaugura uma tentativa de construção de uma «santidade dinástica»[1791].

[1786] CABIBBO, 1998: 38.

[1787] ROSA, 2001-2002: 427.

[1788] ROSA, 2001-2002: 427-428.

[1789] ROSA, 2001-2002: 428.

[1790] ROSA, 2001-2002: 428. Veja-se também: KLANICZAY, 1989: 69-80; VAUCHEZ, 1988: 256-272.

[1791] Em relação à dinastia anterior, a de Borgonha, apesar dos casos de «santidade» das infantas Sancha, Mafalda e Teresa e da rainha D. Isabel de Portugal e da mitificação do seu fundador, D. Afonso Hen-

Como já tem sido sublinhado por uma ampla bibliografia, a dinastia de Avis, que tem a sua matriz fundacional na escolha e não na sucessão de um rei – ainda para mais, bastardo – procurou legitimar-se por meios de naturea diversa. De facto, várias fontes do século XV, não só em língua portuguesa, como também em castelhana, pretenderam transmitir a imagem, por razões de construção ideológica e de legitimação, de que a dinastia de Avis foi uma família «exemplar, modelar e unida»[1792], que logrou ancorar-se «no xadrez político da cristandade, graças a uma sábia diplomacia, orquestrada por diversos meios e agentes e superiormente dirigida pelo jogo político das alianças matrimoniais», como bem realçou Maria Helena da Cruz Coelho[1793]. Por seu lado, Manuel Francisco Ramos sublinhou que, ainda que seja muito difícil aceitar a ideia de uma família unida[1794], é consensual e até fácil admitir a ideia de família culta[1795] e, embora com algumas reservas, a de família *santa*. Contudo, será importante apresentar alguns exemplos que parecem, de facto, comprovar esta última dimensão. Neste sentido, a morte do infante D. Fernando, filho de D. João I e de D. Filipa de Lencastre, no cativeiro, em Fez, em «odor de santidade», parece ter contribuído para

---

riques, só nos séculos XVII e XVIII parece ser, de facto, possível discernir uma tentativa de afirmação – senão mesmo de legitimação, ainda que um pouco tardia – de uma «antidade dinástica». É certo que, ainda durante o reinado de D. Manuel I, se tinham levado a cabo as primeiras tentativas com vista à canonização de D. Afonso Henriques, mas é apenas nos séculos seguintes, devido, em larga medida, à edição de obras como o *Agiológio Lusitano*, iniciado por Jorge Cardoso e continuado por D. António Caetano de Sousa, o *Jardim de Portugal* (1626), de Fr. Luís dos Anjos (O.E.S.A.), as *Anacephaleoses* (1621), de António de Vasconcellos, o *Epitome de las Historias Portuguesas* (1628), de Manuel de Faria e Sousa, o *Portugal Illustrado pelo sexo feminino* (1734), de Diogo Manuel Ayres de Azevedo, entre outras, que parece operar-se, efetivamente, uma reabilitação de várias e diversa figuras medievais, sobretudo através de uma exaltação da sua faceta mais espiritual e devota, a qual ter-lhes-ia granjeado uma *fama sanctitatis*. Neste sentido, valerá a pena lembrar os exemplos que Jorge Cardoso e D. António Caetano de Sousa incluíram no vastíssimo repositório de «Vidas» de santos e virtuosos que é o *Agiológio Lusitano*: infanta D. Sancha, filha de D. Raimundo de Borgonha e de D. Urraca, filha esta de Afonso VI de Leão e Castela, e, portanto, prima de D. Afonso Henriques (CARDOSO, 1652: 542-543); D. Pedro Afonso, monge de Alcobaça, filho bastardo do conde D. Henrique de Borgonha (CARDOSO, 1666: 131-134); D. Fr. Afonso de Portugal, mestre da Ordem do Hospital, filho bastardo de D. Afonso Henriques (CARDOSO, 1657: 6); infanta D. Sancha (CARDOSO, 1657: 155-157); D. Mafalda, rainha de Castela e monja cisterciense (CARDOSO, 1666: 23-26) e D. Teresa, rainha e monja cisterciense (CARDOSO, 1666: 711-716), todas filhas de D. Sancho I e de D. Dulce; D. Constança Sanches, filha natural de D. Sancho I e de D. Maria Pais Ribeiro, a *Ribeirinha* (SOUSA, 1744: 477); infanta D. Aldonça, filha de Afonso IX de Leão e de D Teresa, filha esta de D. Sancho I de Portugal (CARDOSO, 1652: 655-656); infanta D. Maria Afonso, filha de D. Afonso III e de sua segunda mulher, D. Beatriz (CARDOSO, 1666: 563); D. Isabel de Aragão, rainha de Portugal (SOUSA, 1744: 41-47); e a venerável D. Maria Afonso, monja cisterciense, filha bastarda do rei D. Dinis (SOUSA, 1744: 134).

[1792] Cf. FONSECA, 1986: 449-463, e FONSECA, 2003: 53-61.

[1793] COELHO, 2002-2003: 41-70.

[1794] RAMOS, 2009: 91-113.

[1795] MONTEIRO, 1998: 11-17.

exaltar o ideal do martírio ao serviço da Fé – «e fazendo da vingança da sua morte e da recuperação do seu corpo um forte argumento ideológico na prossecução de uma política orientada para a conquista de praças no Norte de África» – e para a «inserção do infante numa estirpe de reis e príncipes que faziam dessa tarefa o principal objectivo das suas vidas pessoais e públicas»[1796].

O desejo de canonização do *Infante Santo*[1797], que muito enobreceria a dinastia de Avis, na medida em que convertê-la-ia numa *beata stirps*[1798], logo motivou a composição de duas «Vidas»[1799]. A primeira foi o *Trautado da Vida e Feitos do Muito Vertuoso Senhor Infante D. Fernando*, de Fr. João Álvares[1800], em que o autor narra as (tópicas) circunstâncias maravilhosas em que ocorreu o seu nascimento[1801], as suas virtudes morais e cristãs, a sua entrega aos muçulmanos, como refém, os sofrimentos atrozes que lhe foram infligidos durante o cativeiro, que constituíram o seu martírio, e os milagres *post mortem*. A segunda, redigida em latim, e intitulada *Martyrium et Gesta Infantis Domini Fernandi*, de autor anónimo, contida no códice nº 3634, do *Fundo Latino* da Biblioteca Apostólica Vaticana, que tomou como fonte principal o anterior *Trautado*[1802], foi enviada a Roma, talvez por D. Isabel, duquesa de Borgonha e irmã de D. Fernando[1803], com o propósito de formalizar, junto da Santa Sé, o processo com vista à canonização do *Infante Santo*[1804]. Como sublinhou António Manuel Ribeiro Rebelo, as figuras «mais interessadas na promoção da santidade do mártir de Fez seriam os seus parentes mais próximos e mais bem colocados para o poderem

---

[1796] ROSA, 2010: 97.

[1797] SANTOS, 1927: 134-142 e 197-206, e SANTOS, 1930: 20-28.

[1798] REBELO, 2007: 640-641.

[1799] REBELO, 2007.

[1800] Este texto foi editado por CALADO, Adelino de Almeida (1959-1960) – *Fr. João Álvares. Obras*, vol. I. Coimbra: Universidade de Coimbra.

[1801] Conta-nos o biógrafo que «aconteceo que ao tempo do concebimẽto deste Iffante, sendo a Rainha [D. Filipa] muito enferma de febres, & em disposição tam fraca, que por regra de phisica não foy achado remedio pera que ella sem mortal perigo podesse parir: foy acordado que lhe dessem algũa maneira de beberagem pera mouer, com a qual auia de ser dada, declarandolhe elRey a determinação tomada, a muy virtuosa Rainha na morte do concebido filho não quis votar, dizendo assi: Senhor não queira Deos que onde eu em algum caso não consenti ser homicida, agora o queira ser de minha propria carne. E mais vos digo, que por viuer o filho, eu aueria minha morte por bẽ empregada. E quando Deos for seruido que com o filho moura a mãy […] a sua redẽpção aproueitara a esta creatura, que não pereça antes de receber baptismo. E vendo elRey seu bom & sancto proposito, lançou em terra o xarope que na mão tinha pera lhe dar a beber. E mandou aa sancta vera cruz do Marmelar polo precioso lenho da cruz que hi está. E foy Deos seuido que despois de algũs dias tiuesse a Rainha bõ & seguro parto. E pario a este Iffante no anno de Christo de 1402 dia de sam Miguel o anjo de Setembro» (cf. ÁLVARES, 1959-1960: 126-127).

[1802] Esta *Vita* foi recentemente estudada e editada por REBELO, 2007.

[1803] Sobre a figura de D. Isabel de Portugal, duquesa de Borgonha, veja-se: SOMMÉ, 1998.

[1804] REBELO, 2007.

fazer: D. Henrique», que «não só encomendou a biografia portuguesa a Fr. João Álvares, como também elegeu o irmão mártir como orago do altar correspondente ao túmulo que lhe estava destinado na Batalha», «D. Afonso V e D. Isabel, duquesa da Borgonha», «que era uma pessoa inconformada com o triste destino do irmão»; «foi ela quem tomou a iniciativa de promover o culto ao irmão, impetrando do Papa a instituição de celebrações litúrgicas na Igreja de Santo António, em Lisboa, em honra do irmão e acompanhadas de indulgências»[1805]. Além disso, o infante D. Fernando «era igualmente um "santo" português e cavaleiro, o qual contribuiria não apenas para o prestígio do povo português e do cavaleiro lusitano, mas também permitiria que o espírito de cruzada da política expansionista portuguesa fosse reconhecido e exaltado pela Cristandade»[1806].

Segundo Armindo de Sousa[1807], a corte portuguesa alterou, em relação à figura de D. João I, fundador da dinastia de Avis, uma série de factos, de que resultou, para a «versão oficial» do reinado, ou seja, a *Crónica de D. João I*, um sério prejuízo da sua credibilidade enquanto fonte historiográfica[1808]. Esta estratégia teria como propósito a promoção da exemplaridade de D. João I, a revelação de que foi um predestinado e de que a sua morte «coroou adequadamente uma vida providencial e deu início a uma vida de bem-aventurança perene»[1809]. Mas foi, talvez, em torno do corpo de D. João II que circularam mais rumores de «santidade», tendo mesmo a sua sepultura sido aberta várias vezes. Com efeito, como mostrou Maria de Lurdes Rosa, a morte de D. João II deu lugar a sumptuosas cerimónias fúnebres: e será importante relembrar que alguns poetas de corte, como Luís Henriques, celebraram-no como uma personagem excepcional: «rey santo, rei justo, rey dino de ser canonyzado na

---

[1805] REBELO, 2007: 641-642.

[1806] REBELO, 2007: 642.

[1807] SOUSA, 1984: 417-487.

[1808] Como, por exemplo, afirmar que D. João I morreu no dia em que nasceu, com setenta e sete anos de idade; no quadragésimo oitavo aniversário da batalha de Aljubarrota; no décimo ano completo da partida para a tomada de Ceuta; em dia no qual «ho Sol foi crys em grande parte de sua claridade»; e na véspera de uma das maiores festas da Virgem Maria, a sua Assunção, de quem o Mestre de Avis era particularmente devoto. Entre outros factos ligados à vida de D. João I, e que se inscrevem numa linha de exaltação da sua «santidade», ainda que mais tardia do que aquela veiculada pelo «discurso oficial» da «Crónica», poderíamos acrescentar o aparecimento de São Bernardo ao rei de *Boa Memória*, na batalha de Aljubarrota, evocada por D. António Caetano de SOUSA, no IV tomo do *Agiológio Lusitano*, 1744: 530-532, assim como o milagre da cera, ocorrido por ocasião de uma das «solemnes honras» que D. Duarte mandava celebrar pela memória de seu pai, «com hum Officio na Sé de Lisboa, (…) em véspera da Assumpção da Senhora», em que «succedeo crescer a cera, ou não se gastar nada» (cf. SOUSA, 1744: 537).

[1809] SOUSA, 1984: 455.

igreja por santo»[1810]. De acordo com a mesma autora, «a um nível diferente – mas que cedo seria aproveitado pela Corte – gerara-se junto ao seu túmulo, em Silves, um movimento devocional», sustentado, em larga medida, pela fama da terra do seu sepulcro: por conseguinte, «em 1497, o Bispo do Algarve manda fazer uma inquirição aos ditos milagres, comprovando-se seis deles» e «D. Manuel não tarda a deslocar-se ao local» e inicia «uma série de acções destinadas a enquadrar o prodígio na tentativa mais global de engrandecimento da sua Monarquia»[1811]. Em 1499, o túmulo foi aberto e o corpo foi achado incorrupto, tendo sido trasladado para o mosteiro da Batalha[1812]. De resto, as crónicas coevas não deixaram de outorgar o epíteto de *santo rei* para D. João II, sendo, assim, bastante evidente o uso de um disurso de contornos hagiográficos[1813]. Esta política estratégica no que diz respeito à santidade foi continuada pelos reis posteriores: em 1565, o cardeal D. Henrique ordenou a abertura do túmulo, para que se confirmasse a incorruptibilidade do cadáver e D. Sebastião manifesta a mesma vontade, tendo mesmo, na sua sequência, colocado a múmia de pé, com a espada na mão[1814].

Um outro exemplo de santidade na geração de Avis foi o da princesa D. Joana, filha de D. Afonso V, religiosa dominicana no mosteiro de Jesus de Aveiro, de quem se escreveram várias «Vidas»[1815], que muito terão pesado no âmbito do processo que

---

[1810] Luís HENRIQUES – «…quando trouxeram a ossada d'el-rei Dom Ioam o segundo, que é em santa groria». In RESENDE, Garcia de (1990) – *Cancioneiro Geral* (fixação, texto e estudo de Aida Fernandes Dias), vol. II. Lisboa: IN-CM, pp. 268-271, apud ROSA, 1997: 123.

[1811] ROSA, 1997: 123.

[1812] ROSA, 1997: 123.

[1813] Veja-se RESENDE, Garcia de (1991) – *Crónica de D. João II e Miscelânea* (ed. de J. Veríssimo Serrão). Lisboa: IN-CM, pp. 291-296, e GÓIS, Damião de (1949) – *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, vol. I. Coimbra: por Ordem da Universidade, pp. 708-709, apud ROSA, 1997: 123.

[1814] ROSA, 1997: 123; CRESPO, 1940: 196-200.

[1815] DIAS, Fr. Nicolau (O.P.) (1585) – *Vida da serenissima princesa D. Joana, filha del-rei D. Afonso V de Portugal*. Lisboa: por António Ribeiro; DIAS, Fr. Nicolau (O.P.) (1586) – *Vida da serenissima princesa D. Joana, filha del-rei D. Afonso V de Portugal*. Lisboa: por António Álvares; DIAS, Fr. Nicolau (O.P.) (1594) – *Vida da serenissima princesa D. Joana, filha del-rei D. Afonso V de Portugal*. Lisboa: por António Álvares; DIAS, Fr. Nicolau (O.P.) (1674) – *Vida da serenissima princeza D. Joanna, filha delrey D. Affonso V, a qual viveo santamente no convento de Jesus de Aveiro* (emendada por Luís de Castanheda Raposo). Lisboa: por Francisco Villela; LACERDA, D. Fernando Correia de (1674) – *Virtuosa vida e santa morte da Princeza D. Joanna, reflexoens moraes e politicas sobre sua vida e morte*. Lisboa: por Antonio Crasbeeck de Mello; SANTA CATARINA, Frei Lucas de (O.P.) (1709) – *Estrella Dominica novamente descuberta no Ceo da Igreja. Historia panegyrica ornada com todo o genero de erudição divina e humana*. Primeiro tomo. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes; SANTA CATARINA, Frei Lucas de (O.P.) (1713) – *Estrella Dominica novamente descuberta no Ceo da Igreja. Historia panegyrica ornada com todo o genero de erudição divina e humana*. Segundo tomo. Lisboa: Officina Real Deslandesiana; *Epitome da Vida de Santa Joanna, Princeza de Portugal, religiosa da Ordem de S. Domingos, chamada vulgarmente a Santa Princeza*. Traduzido do italiano em Portuguez, e acrescentado por hum seu devoto. Lisboa: na Officina de Manoel Soares, 1755.

se abriu com vista à sua beatificação ou canonização; acabaria por ser beatificada em 1693.

Mas a auréola de «santidade» coroou também a «santa vida» e a «santa morte» de outros membros da dinastia de Avis. Neste sentido, valerá a pena lembrar os casos da rainha D. Filipa de Lencastre († 1415), mulher de D. João I, que foi «desde os primeiros annos da sua vida inclinada a santos exercicios, crescendo com a idade a perfeição, de sorte, que forão as suas acções respeitadas como de Santa, deixando nellas huma singular idéa de Excellentes Princezas» e cuja vida foi um «exemplar da perfeição do estado conjugal»[1816], coroada com a visão da Virgem Maria, de quem era devotíssima, por altura do seu trânsito, e de três dos seus netos: aSenhora D. Filipa de Lencastre (†1493) e o cardeal D. Jaime († 1459)[1817], ambos filhos do infante D. Pedro, duque de Coimbra, e de D. Isabel de Urgel, e a infanta D. Catarina (†1463), filha do rei D. Duarte e de D. Leonor de Aragão. D. Filipa de Lencastre nunca tomou estado e viveu recolhida no mosteiro de religiosas cistercienses de Odivelas. De acordo com Jorge Cardoso, «foi illustre exemplar de sciencia, prudencia, & virtude ás donzellas nobres: com cujos auentajados talentos instruïo no caminho da perfeição a Sncta Princesa D. Ioanna, filha delRei D. Afonso V, sua sobrinha»; pelo vasto conhecimento que possuía não só da língua latina, como de outras, além de ser «versada na lição da sagrada Escriptura, & Sanctos Padres», traduziu, de latim para português, as obras de São Lourenço Justiniano, tendo também redigido «com muita erudição varios tratados spirituaes» para doutrina de sua sobrinha-neta, D. Joana, e das outras religiosas[1818]. Por sua vez, a infanta D. Catarina, após o falecimento do marido, o príncipe D. Carlos de Navarra, recolheu-se no mosteiro do Salvador de Lisboa, de religiosas dominicanas, onde «se deu a uma vida singular e bem ordenada», em que sobressaíram a prática das virtudes e a sua devoção ao mistério da Assunção de Nossa Senhora, a São João Evangelista e a São Luís, bispo de Tolosa[1819].

E não faltaram mesmo casos em que se atribuíram ilustres e imaginários ascendentes a importantes personagens: bastará, aliás, lembrarmos o exemplo da preclara genealogia húngara atribuída a D. Afonso Henriques[1820]…

[1816] SOUSA, 1744: 220-222. Desta rainha faz também memória ANJOS, 1999: 174-175.

[1817] CARDOSO, 1657: 573-574.

[1818] CARDOSO, 1652: 404-405. Conta-nos o autor que D. Filipa de Lencastre empregou «a vltima idade em trasladar de Frãces em Portugues hum liuro dos Euangelhos, & humilias para todo anno, i este foi o vltimo penhor, que de sua piedade deixou âs religiosas» (CARDOSO, 1652: 405).

[1819] ANJOS, 1999: 177-179; CARDOSO, 1666: 718-719.

[1820] Valerá a pena lembrar que existia também uma «proposta» de ascendência húngara relativamente a D. Afonso Henriques, que foi suficientemente forte para perdurar até à crítica de Fr. António Brandão, não apenas porque recebeu o patrocínio da monarquia manuelina, como também pelo facto de possuir uma significativa força interna. Efetivamente, esta teoria dava a D. Afonso Henriques um novo

De facto, esta cultura genealógica estendeu-se também aos grupos da nobreza: a história da família e as genealogias, que floresceram, sobretudo em Itália, no século XVI, tendo como base o prestígio do modelo e da prática medieval, atribuíam remotas e ilustres origens à nobreza da época. De facto, estas práticas não eram apenas o trabalho – útil e eficaz… – de «falsificadores», mas também de lisonja de autores «respeitáveis»[1821]. A multiplicação de textos deste tipo parece ter sido influenciada por motivos práticos e específicos, que se prendem com a conceção de uma continuidade do poder, muito característica das sociedades aristocráticas tradicionais. Por outro lado, o investimento simbólico encetado pela nobreza, no sentido de uma exaltação das suas origens, foi, em grande parte, potenciado pela Época Moderna, na medida em que esta propiciou a estas famílias (muitas delas novas), em ascensão social, oportunidades inesperadas.

Como realça António Manuel Hespanha, «a imagem da família e do mundo doméstico – como grupo humano e como universo da afectividade – está presente por todo o lado no discurso social e político da sociedade do antigo regime»[1822].

Na Península Ibérica, ao longo dos séculos XVII e XVIII, a aristocracia, à semelhança do que se vinha registando na Europa, descobriu a santidade como meio de legitimação[1823]. Mas outros grupos sociais vão também «tornando seus» estes desígnios… Neste sentido, tentaremos mostrar como, por esta época, várias «Vidas» foram redigidas e editadas por membros do clã familiar do biografado/a «ilustre em virtude» e falecido com *fama sanctitatis*, com o propósito de exaltar e legitimar o seu prestígio social através do reconhecimento de uma superioridade quase «carismática». Artífices da sua própria «hagiografia familiar», as famílias dos biografados empenharam-se, de forma constante, nesta estratégia de construção de uma memória hagiográfica, que teria como objetivo último a abertura de um processo com vista à sua beatificação ou canonização[1824]. Tomemos em atenção alguns *story cases*.

---

antepassado «sobrenatural», embora proveniente de um outro – Santo Estêvão, rei de Hungria, um dos mais prestigiados *santos reis* da Europa medieval (ROSA, 1997: 106).

[1821] BIZZOCCHI, 1991: 789-805. Para o caso medieval galaico-português, veja-se KRUS, 1985: 3-34.

[1822] HESPANHA, 1993: 951. Sobre as várias dimensões da vida familiar, no século XVII, veja-se de NATIVIDADE, Fr. António da (O.E.S.A.) (1653) – *Stromata Oeconomica totius sapientiae stamine texta. Sive de regimine domus opuscula nullius litteraturae elaborata impêndio*. Olysippone: ex Officina Craesbeeckiana. Sobre esta temática, veja-se também: FRIGO, 1991: 47-62; MONTEIRO, 1993: 921-950; CLAVERO, 1994: 7-141; CUNHA & MONTEIRO, 2010: 47-75; MATTOSO & MONTEIRO (dir.), 2011.

[1823] Veja-se SALLMANN, 1994: 156, 158, 160; CAFFIERO, 1994: 270; CABIBBO, 1998: 37-48; LE GALL, 2003: 7-33. Para o caso português, cf. CARVALHO, 1996: 81-161.

[1824] Veja-se, a propósito, o estudo de ANDRETTA, 1994, em que o autor analisa o caso desta religiosa (que, no século se chamou Isabella Farnese), falecida com *fama sanctitatis* e as estratégias levadas a cabo pela sua família e pelas hierarquias eclesiásticas para que a sua «santidade» fosse oficialmente reconhecida.

Comecemos pelo da venerável «matrona» Margarida de Chaves (†1575), a qual foi uma importante figura da cidade de Ponta Delgada[1825]. Foi casada com António Jorge Correia, de quem teve três filhos e uma filha. Depois de enviuvar, aos vinte e seis anos, foi dirigida espiritualmente por Fr. Brás Soares (O.E.S.A.) e, rapidamente, foi reconhecida e venerada como uma «santa viva». As suas virtudes ascéticas, a frequente prática da esmola e a crescente fama de santidade foram a base para a abertura, em 1581, de um processo de beatificação, por ordem do bispo D. Pedro de Castilho, com o apoio do jesuíta Francisco de Araújo e dos seus filhos Manuel Jorge Correia e Gonçalo Correia de Sousa. Neste sentido, e aproveitando a «Vida» que havia redigido o confessor Fr. Brás Soares (O.E.S.A.), Gonçalo Correia de Sousa compôs, em italiano, uma «Vida» da sua mãe, intitulada *Breve Compendio de santa vita di Margarida de Chiaves di gloriosa memoria* (1612), dedicada à infanta D. Margarida de Áustria. O processo de Margarida de Chaves foi um dos mais sustentados, mas, à semelhança de muitos outros, não teve continuidade. Aliás, parece ter sido devido a um certo «arrefecimento» da defesa da causa que um descendente desta «venerável matrona», Francisco Afonso de Chaves e Melo, redigirá uma outra «Vida» da sua ilustre familiar, intitulada *A Margarita animada, idea moral, politica e historica de tres estados, discursada na vida da veneravel Margarida de Chaves, natural da cidade de Ponta Delgada na ilha de S. Miguel* (1723).

Mas os exemplos de «santidade» entre os membros desta nobre e «virtuosa» família açoriana não ficaram por aqui. Deste modo, valerá a pena lembrar o caso da clarissa soror Maria da Trindade, que, no século, se chamou Maria Correia, filha de Margarida de Chaves. De acordo com Jorge Cardoso, Maria Correia foi «singular imitadora nas virtudes, i exemplos de sua sancta Mãe, a venerauel Margarida de Chaues, que de minina a foi dispondo, para verdadeira Esposa de Christo»[1826]. Maria Correia tomou o hábito de clarissa no convento de Santo André, em Ponta Delgada, onde deu mostras de ser religiosa exemplaríssima, «porque não via falta que não emendasse, descuido que não remediasse, penitencia que não experimentasse, abstinencia que não exercitasse, & oração a que não assistisse, cõmunicandolhe nella o Amante Soberano profundos Mysterios»[1827].

[1825] Fr. Diogo das CHAGAS, no seu *Espelho Cristalino em Jardim de Várias Flores* (utilizámos a edição de A. Teodoro de Matos (dir.), Avelino de F. Meneses e Vítor L. G. Rodrigues, Açores, 1989), refere que Margarida de Chaves foi «a primeira e mais antigua» pessoa reputada por santa que encontrou nos Açores e «que se em uida foi miraculosa, nada menos he hoje pera com seus deuotos» (CHAGAS, 1989: 202). A Margarida de Chaves dedicou Gaspar FRUTUOSO o cap. XCV do «Livro IV» de *Saudades da Terra* (seguimos a edição de Ponta Delgada, Tipografia do Diário dos Açores, 1931).

[1826] CARDOSO, 1666: 404.

[1827] CARDOSO, 1666: 404.

Um outro exemplo de «santidade» construída e sustentada por elementos do clã familiar é o de D. Brites Catarina de Abreu, cuja «Vida» foi incluída no início do *Thezouro escondido: D. Brites Catherina de Abreu, seus colloquios amorozos com Deos; breve noticia de suas virtudes* (1689). Ainda que esta obra tenha saído, apresentando como autor o P.e António Lopes, Diogo Barbosa Machado defende que aquela é, certamente, de D. Fernando da Cruz (†1710), cónego regrante de Santo Agostinho no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, tio de D. Brites Catarina de Abreu e seu confessor, como se verifica pela firma «Tio F.», na «Carta 14», incluída no mesmo texto[1828].

Por sua vez, Francisco de Miranda Henriques[1829] escreveu a «Vida» de sua sobrinha, a Madre Soror Violante de Jesus Maria (1636-1657), que, no século, se chamou D. Violante Henriques[1830]: depois de ter sido dama da rainha D. Luísa de Gusmão, recolheu-se no convento da Madre de Deus de Lisboa. O paratexto intitulado «A quem ler protestação do Autor» é, de facto, bem ilustrativo da apologia do vínculo que se pensava existir entre nobreza e virtude/«santidade»:

> *Aonde tendo por fundamento o milhor da nobreza deste Reyno, seruem suas uidas de exemplo, ainda aos estranhos. E assim eu nada mesia soror Vilante devedora ao penhor do sangue: porquanto entre os lemittes da pura verdade, tratey somente desta prezene obra, pelo seruiço de Deos, e gosto das Religiosas, quetal fruito derão com asemẽte de sua sancta doutrina e bom exemplo. E sobretudo paraque amemoria desta netta de meus Auos, sirua demais gloria aos descendentes desta caza, do que hoje podemos ter, dos mais Illustres & famosos antecessores della*[1831].

Por sua vez, D. José Maria de Melo[1832], bispo do Algarve e inquisidor-geral, compôs a «Vida» de uma sua tia, Madre Soror Mariana Josefa Joaquina de Jesus, religiosa

---

[1828] MACHADO, tomo II, 1966: 25.

[1829] Francisco de Miranda Henriques (†1678) era filho de Francisco de Miranda Henriques, senhor de Ferreiros e Tendais, e de D. Violante Henriques. Foi inquisidor de Évora, prior da igreja de São Martinho da mesma cidade, cónego da colegiada de Santarém, desembargador do Paço e chanceler-mor do reino. Cf. MACHADO, tomo II, 1966: 208.

[1830] D. Violante Henriques era filha de Henrique Henriques de Miranda e de D. Maria de Espinosa e Mantecer, filha esta de D. Gaspar Montecer e de D. Ana de Tapia e Vargas, fidalgos na província de Andaluzia (cf. SOUSA, 1744: 77).

[1831] HENRIQUES – ob. cit., «A quem ler protestação do Autor».

[1832] D. José Maria de Melo era filho de Francisco de Melo, monteiro-mor do reino. Tendo abraçado o estado eclesiástico, entrou na Congregação do Oratório, em 1777. Eleito, pela rainha D. Maria I, bispo do Algarve, governou a sua diocese desde Outubro de 1787 até Outubro de 1788, quando teve que resignar ao bispado a fim de exercer as funções de inquisidor-geral e confessor de D. Maria I. Por morte desta, foi despedido do Paço, continuando a desempenhar as funções de inquisidor-geral e de presidente da Junta do Melhoramento das Ordens regulares. Faleceu em 1848 (cf. SILVA, tomo V: 41-42).

carmelita descalça no convento de Santa Teresa de Carnide[1833], que saiu com o título *Vida e obras da serva de Deus, a madre Soror Mariana Josepha Joaquina de Jesus, religiosa carmelita descalça do convento de Sancta Theresa do logar de Carnide* (1783). Ainda que a obra tenha saído sem o nome do seu autor, Inocêncio Francisco da Silva defende que a sua redacção é da responsabilidade daquele sobrinho da biografada.

Por tudo isto, parece-nos importante sublinhar que estas obras – à semelhança de muitas outras deste tipo, que permaneceram manuscritas – ofereciam à família um registo dessa *fama sanctitatis* dos seus membros que, por sua vez, lhes garantiam não apenas um protetor, na medida em que se cria que se encontraa junto de Deus, mas também, de certo modo, uma participação nessa mesma «santidade».

[1833] Madre Soror Mariana Josefa Joaquina de Jesus era filha de João Gomes da Silva e de D. Joana Rosa de Meneses, quartos condes de Tarouca (cf. ZUQUETE, vol. 3, 1989: 420).

CAPÍTULO II
ERUDIÇÃO E RELIGIÃO[1834]: HISTÓRIA DA «SANTIDADE TERRITORIAL»

Como temos vindo a tentar demonstrar, se tivermos em conta o número de «Vidas» exemplares, ao longo da Época Moderna, e embora não tenhamos conseguido recolher dados precisos sobre as condições de circulação, bastará recordar a forma como os índices inquisitoriais trataram a prosa de ficção para autorizar a conclusão de que, se este tipo de textos pretendia caucionar processos de beatificação ou canonização, também se oferecia como modelo «alternativo» aos tópicos perigos das diferentes novelas, dos modelos pastoris às novelas ditas «cortesãs».

Em todo o caso, tendo em conta o contexto mais específico do século XVII europeu, sobretudo da área católica, haverá que salientar que o movimento de erudição «eclesiástica», potenciado pelo labor de investigação de fontes levado a cabo por mauristas e bolandistas, revalorizou o passado não apenas do cristianismo primitivo, em geral, mas também das diferentes ordens e congregações religiosas, que procuravam na sua «memória» os momentos iniciais da perfeição. Aqui se inscreve, na opinião de Bruno Neveu, a «glorification de sa petite patrie par l'histoire locale et généalogique». Como salienta o mesmo autor, «le savoir érudit est d'office au service de l'institution religieuse – pour les catholiques pontificat romain, église nationale, université, famille monastique ou cléricale dont il va garantir la légitimite historique et juridique»[1835].

No caso português, como já foi acentuado por Maria de Lurdes Correia Fernandes em diferentes trabalhos sobre o *Agiólogio Lusitano* de Jorge Cardoso, assistiu-se ao que a autora designa por crescente valorização dos «santos de Portugal e suas conquistas», não só religiosos ou eclesiásticos, como também seculares, o que mostra uma profunda conexão entre a santidade e a história e a identidade do reino português, que autores como Henri Fros[1836] já designaram como uma

---

[1834] Recuperámos aqui o sugestivo título de NEVEU, Bruno (1994) – *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Albin-Michel.

[1835] NEVEU, 1994: 334.

[1836] FROS, 1982: 729-735.

espécie de «santidade territorial» e que pode funcionar não apenas para o contexto do Portugal «europeu», no sentido da relação com Espanha, no quadro da guerra travada depois da independência de 1640, mas também no exaltar de «exemplaridades» no Oriente ou no Brasil[1837]. No caso português, a união entre a identidade política e a identidade católica acentuou-se com o tópico, sobretudo na sermonária da Restauração[1838], mas também recorrente em alguma da literatura portuguesa do século XVII, do caráter providencial da nação portuguesa, na medida em que esta fora, desde sempre, e sobretudo desde Ourique, distinguida por dons e sinais divinos de eleição[1839]. Uma dessas marcas manifestar-se-ia na enorme quantidade de santos portugueses, pois, segundo António de Sousa de Macedo, «quando en las otras partes del mundo nacia un Santo, era mucho, y en Portugal no parian las madres menos de nueue martires cada vez»[1840]. E sobre este «fenómeno» valerá a pena lembrar ainda o "irónico" comentário de Pero Roiz Soares, no seu *Memorial*, composto entre finais do século XVI e inícios do século XVII, segundo o qual, por essa época, «não avia já çidade, vila nem aldeia onde não houvesse uma santa»[1841].

Na Europa, como é sabido, a eclosão dos sentimentos nacionais e das conceções de nação desponta, sobretudo, a partir dos séculos XVII e XVIII[1842]. Antes de mais, é fundamental acentuar que «existia, no topo, uma identidade de *respublica christiana*»[1843]. Como sublinhou José Eduardo Franco, «à medida que a Europa medieval se afirmou, graças ao desmembramento do Império Romano do Ocidente, como Cristandade, o vocábulo "Europa" ficou reduzido a uma mera e rara ocorrência de terminologia geográfica»[1844]: deste modo, «Cristandade» converteu-se num «conceito de geografia cultural e religiosa que passou a ser sistematicamente usado como o outro nome deste *continente eleito*, o continente bíblico»[1845]. Como salienta o mesmo autor, «"Cristandade" em vez de "Europa" ganhou um significado religioso, cultural e civilizacional, um conceito de distinção sacral, de eleição e distinção em relação ao resto do mundo conhecido. A *Respublica Christiana*

[1837] SANTOS, 2008.
[1838] MARQUES, 1989.
[1839] Cf. também SOLÉ, 1979: 124-125, que mostra como, durante o Renascimento, certos autores germânicos entroncaram a exaltação do império e da nacionalidade na História bíblica.
[1840] MACEDO, 1631: 88 v.
[1841] SOARES, 1953: 274.
[1842] Veja-se, a propósito, TALLON, 2007: IX-XVIII. Para o caso português, cf.: RIBEIRO, 1987; BETHENCOURT & CURTO (org.), 1991; SILVA & HESPANHA, 1993: 18-37; MATTOSO, 2008.
[1843] SILVA & HESPANHA, 1993: 20.
[1844] FRANCO, 2012: 38-39.
[1845] FRANCO, 2012: 39.

substitui-se, em termos de bloco político, ao Império Romano, transfigurando o ideário de *Pax Romana* em *Pax Christiana*»[1846].

Ainda que «amputada pela emergência das Igrejas separadas, esta identidade era produzida e reproduzida pelos mecanismos ideológicos e mesmo institucionais da Igreja Católica e amplificada pelos aparelhos monárquicos, que buscavam a sua legitimidade na catolicidade dos reinos (Inquisição, espírito de cruzada)», como escreveram Ana Cristina Nogueira da Silva e António Manuel Hespanha, retomando as afirmações de Luís Filipe Thomaz e Jorge Santos Alves[1847]. Esta identidade manifestava-se através de duas formas: uma positiva, «no sentido da unidade da república dos crentes, quotidianamente veiculada na liturgia, na pregação, na organização eclesial ou, mesmo, na ordem processual canónica, pois de todo o orbe católico se podia apelar para o papa»[1848]; outra, por sua vez, negativa, pois «promovia a recusa de tudo o que fosse estranho ou adverso à comunidade católica, desde os pagãos, ou infiéis, aos judeus ou aos hereges»[1849]. Como realçaram Ana Cristina Nogueira da Silva e António Manuel Hespanha, um «reflexo dessa posição foi a recusa de integração da herança muçulmana, factor de ruptura no seio da identidade cristã, na construção de uma identidade portuguesa e/ou peninsular (hispânica)»[1850]. Com efeito, como sublinharam os mesmos autores, no trabalho que temos vindo a seguir, nas obras historiográficas e corográficas dos séculos XVII e XVIII, realçava-se um «tempo romano, por vezes de um tempo dos godos, e mesmo de valerosos reis godos que tinham sido também portugueses, e progenitores de reis portugueses, nomeadamente de Filipe II»[1851], enquanto que a presença árabe «permanecia estranha», na medida em que, «dominado por forças alheias e adversas ao cristianismo», o espaço físico do reino havia sido «atingido naquilo que o definia, por essência, como espaço cristão: as imagens e as relíquias sagradas tinham sido profanadas ou escondidas; os conventos, edificados desde os tempos mais remotos do cristianismo, destruídos»[1852]. Como lamenta Fr. Bernardo de Brito, no prólogo da segunda parte da *Monarchia* Lusitana, a Lusitânia tinha perdido o nome e a «perfeição antiga»:

> *E posto que em tempo de Sueuos, Alanos, & Godos ouuesse guerras em que de força se auia de apurar o antigo esforço dos nossos foy tão estéril de bõs engenhos aquella idade, & tão enuolta nos costumes bárbaros das nações Setentrionaes, que tudo ficou sepultado em comum esquecimento; & muito mais quando pelos peccados de Espanha permittio*

[1846] FRANCO, 2012: 39. Leia-se também MENDONÇA, 2009: 61-82.
[1847] SILVA & HESPANHA, 1993: 20.
[1848] SILVA & HESPANHA, 1993: 20-21.
[1849] SILVA & HESPANHA, 1993: 20-21.
[1850] SILVA & HESPANHA, 1993: 21.
[1851] SILVA & HESPANHA, 1993: 21.
[1852] SILVA & HESPANHA, 1993: 21.

> *Deos senhorearemse os Mouros della, porque daquelle miserauel tempo em diante mudou a Lusitania seu primeiro nome, & cõ elle os limites antigos, o sitio de muitas cidades, a policia & termo de falar latino, ficando tam barbara como seus possuidores; (…) nem Portugal foy outra cousa, senão hum theathro em que se representarão desauenturas, & conquistas de bárbaros, que lhe deslustrarão sua perfeição antiga*[1853].

Segundo Ana Cristina Nogueira da Silva e António Manuel Hespanha, «a solidariedade e as distinções exigidas pela catolicidade cruzavam, assim, o interior das nações e dos reinos»: e, por isso mesmo, «este sentimento superior de identidade combinava-se com o sentimento de identidade gentilícia e reinícola»[1854]. Na opinião destes autores, «no caso português, a ligação entre a identidade reinícola e a identidade católica reforça-se com o tópico», de larga repercussão, «do carácter providencial da nação portuguesa»[1855]. Com efeito, esta fora, desde sempre, favorecida com dons divinos e distinguida por sinais de eleição, que se traduziram no facto de Portugal ter o primeiro reino da Hispânia a converter-se ao cristianismo, assim como na aparição de Cristo ao rei fundador da nacionalidade, na véspera da batalha de Ourique, e na missão que lhe foi «divinamente» destinada, ou seja, a intensa evangelização concretizada em espaços que se estenderam desde África até ao Oriente e ao Brasil[1856], presente em obras tão diferenciadas quanto as crónicas quatrocentistas ou o «profético» e «paradigmático» livro de cavalarias que João de Barros intitulou *Crónica do imperador Clarimundo donde os reis de Portugal descendem* (1522), que, na linha da fortuna do *Amadís de Gaula* (1508), de Garcí Rodríguez de Montalvo, enaltecia e exaltava a monarquia portuguesa, muito especialmente a figura do rei D. Manuel I, enquanto paladino do ideal peninsular de alargamento da Fé e do Império[1857]. Este glorioso quadro seria, todavia, ensombrado pela dominação filipina, na medida em que esta constituiria uma época de provação, mas terminaria com a Restauração, que inauguraria uma nova «época áurea»[1858].

Por outro lado, para além da« identidade nacional ou reinícola, existiam a identidade "europeia" e a identidade "hispânica"[1859].

Como realçou Ana Isabel Buescu, no quadro da memória das origens, «o milagre de Ourique, sustentáculo ideológico e afectivo de uma explicação multissecular da

---

[1853] BRITO, 1609: «Prólogo», apud SILVA & HESPANHA, 1991: 21.
[1854] SILVA & HESPANHA, 1993: 21.
[1855] SILVA & HESPANHA, 1993: 21.
[1856] SILVA & HESPANHA, 1993: 21.
[1857] Especialmente simbólico é o episódio em que o mágico Fanimor toma Clarimundo pela mão e condu-lo até ao eirado da torre mais alta de Sintra, onde lhe revela os feitos dos reis portugueses, desde D. Afonso Henriques até D. Manuel I.
[1858] Cf. THOMAZ & ALVES, 1991: 81-165, apud SILVA & HESPANHA, 1993: 22-25
[1859] SILVA & HESPANHA, 1993: 22-25.

nacionalidade e do seu destino» (providencial…), tem uma importância fundamental[1860]. Efetivamente, a crítica tende, frequentemente, a identificar de forma quase «automática», o milagre de Ourique com a origem e sustentação divina do reino, mas, mais recentemente, alguns autores têm colocado algumas reservas relativamente a esta posição. De entre as exceções, valerá a pena realçar as conclusões de Carlos Coelho Maurício[1861], que foram retomadas por José Mattoso[1862]. Como salientou Filipe Alves Moreira, «a *Crónica de 1419* acaba por dotar a jornada de Ourique de significados bem diversos dos que ela possuía na *Crónica de 1344*, acrescentando-lhe vectores de guerra santa», ainda que não alterem a forma como ambos os textos tratam a legitimidade régia de D. Afonso Henriques[1863], que continua a ser a sua virtude guerreira e a eleição pelos seus homens: «quer isto dizer que o milagre não tem aqui a função, que depois lhe virá a ser associada, de escolha divina do rei ou garantia providencial da existência e manutenção do reino de Portugal enquanto entidade autónoma»[1864]. Aliás, alguns autores, como Carlos Coelho Maurício e Filipe Alves Moreira, chamaram a atenção para a inusualidade do aparecimento de Cristo em Ourique[1865]. Neste sentido, Filipe Alves Moreira defende que é pelo facto de D. Afonso Henriques *ser rei* que é agraciado com a visão de uma figura celeste da mais alta hierarquia: e talvez isto ajude a explicar o facto de ser o próprio Cristo a protagonizar o milagre de Ourique[1866].

Como sublinhou o mesmo autor, será o prólogo da *Crónica de D. Afonso Henriques*, redigido por Duarte Galvão, que lhe «acrescentará um vector providencialista e deslocará, para o plano nacional o que na sua fonte principal, ou seja, a *Crónica de 1419*, se situava a um nível mais genérico de cristandade»[1867]. Como sublinhou Ana Isabel Buescu, ainda que o século XV represente um momento fundamental no que respeita à formação da lenda de Ourique – bastará, aliás, lembrar o relevo

---

[1860] BUESCU, 1991: 51. Veja-se também, a propósito do milagre de Ourique: CINTRA, 1999: 159-198.

[1861] MAURÍCIO, 1989: 3-28, e MAURÍCIO, 1990: 3-37; MOREIRA, 2010.

[1862] MATTOSO, 2008: 33: «A afirmação explícita de que [a protecção sobrenatural] se estendia a todos os reis de Portugal, e consequentemente ao próprio reino, é muito posterior. Como observou Carlos Coelho Maurício, só se verificou durante o reinado de D. Manuel».

[1863] Sobre a figura do rei fundador, veja-se MATTOSO, 1992: 25-42; —, 2006, que apresenta, a uma nova luz, a personalidade e a ação política do biografado.

[1864] MOREIRA, 2010: 126.

[1865] Segundo a *Crónica de 1419*, Cristo voltaria a aparecer a um exército de soldados e cruzados europeus, no contexto da tomada de Alcácer do Sal (cf. MOREIRA, 2010).

[1866] MOREIRA, 2010: 125.

[1867] MOREIRA, 2010: 306. No entanto, textos anteriores haviam já feito referência ao milagre de Ourique, a saber: a *Segunda Chronica de Santa Cruz de Coimbra* (1491), as *Mémoires touchant les souveraines maisons pour la plupart d'Autriche, Bourgogne et France*, iniciadas em 1491, por Olivier de la Marche e a *Oração de obediência* (1485), de Vasco Fernandes de Lucena (cf. BUESCU, 1991: 52-53).

que a narrativa da aparição de Cristo, antes da batalha, assume também na *Oração de obediência*, de Vasco Fernandes de Lucena –, é, efetivamente, a partir do século XVI que este episódio, no quadro do discurso ideológico, desempenhará um papel fundamental, no contexto da emergência de uma consciência nacional[1868]. E valerá a pena não esquecer que foi igualmente no século XVI, mais concretamente durante o reinado de D. João III, que se registou a primeira tentativa com vista à canonização de D. Afonso Henriques, o que reflete, por um lado, a devoção e o «culto» que os cónegos regrantes de Santa Cruz de Coimbra, desde largo tempo, lhe vinham prestando, e, por outro, a atenção de que, institucional e oficialmente, vinha beneficiando. Neste sentido, evoquemos, tal como já fizeram outros autores que se debruçaram sobre este assunto, a necessidade sentida por D. Manuel I em dignificar a memória do fundador da monarquia, materializada na abertura do seu túmulo e na sua trasladação para um novo monumento, tendo-se procedido da mesma forma relativamente a D. Sancho I[1869]. A propósito da abertura do túmulo de D. Afonso Henriques e da sua trasladação, em 1520, valerá a pena evocar o testemunho de D. Nicolau de Santa Maria, na *Chronica da Ordem dos Cónegos Regrantes do Patriarcha Santo Agostinho*, em que o autor afirma que D. Manuel I ordenou que se retirasse o corpo de D. Afonso Henriques, que estava incorrupto e do qual exalava um suave odor, do ataúde, cobrindo-o depois com o manto de Avis e entronizando-o, sem esquecer de o prover com os símbolos régios, a saber, a coroa, a espada e o escudo que se encontravam no mosteiro de Santa Cruz, tendo-se assistido, em seguida, a um ritual de beija-mão, iniciado pelo rei e imitado por todos os presentes[1870]. Como realçou Ana Cristina Araújo, ainda que este episódio pareça fantasioso, a verdade é que «este retoma e reactualiza a tradição carolíngia de influência bizantina, fixada depois da morte de Carlos Magno, em 814, enterrado em atitude de entronização, na igreja de Aix-la-Chapelle, difundida através das crónicas, redigidas no século XIII»[1871].

Todavia, como defendeu Maria de Lurdes Rosa, o facto de o inquérito com vista à canonização de D. Afonso Henriques «ter sido levado a cabo apenas em 1556, revela que as intenções dos cónegos demoraram mais tempo a realizar-se do que parecia pressupor o activo interesse de D. Manuel. No entanto, o corpo das declarações feitas

---

[1868] BUESCU, 1991: 52-53.

[1869] As arcas funerárias de D. Afonso Henriques e de D. Sancho I, conservadas no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, foram visitadas por D. Manuel I, em 1503. Veja-se, a propósito: CASTRO, 1885; ROSA, 1998b: 347-351; ARAÚJO, 2002-2003: 319-345.

[1870] SANTA MARIA, D. Nicolau de (C.R.S.A) (1668) – *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha Santo Agostinho. II parte*. Lisboa: na Officina de Joam da Costa, pp. 276-278, apud ARAÚJO, 2002-2003: 330.

[1871] ARAÚJO, 2002-2003: 330. Veja-se também BERTELLI, 1990.

no inquérito vem demonstrar que durante esse período se deu uma grande e permanente reelaboração das tradições relativas aos reis, em relação aos testemunhos das "memórias" quatrocentistas. A presença de elementos novos e a queda de milagres antigos denota que o conjunto das crenças e formas de culto praticadas era actualizado – e que, portanto, tinha funcionalidade prática»[1872]. Neste quadro, como realça a mesma autora, a «tradição das feridas de Afonso Henriques como prova viva do seu direito ao reino, permanece nos diferentes textos que transmitem a aparição de Ourique, desde a 'versão oficial' que é a *Crónica de 1419*, à *Crónica de el-rei D. Afonso Henriques* de Duarte Galvão»[1873].

Importa também notar que D. Nicolau de Santa Maria, na *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha Santo Agostinho*, apresenta D. Afonso Henriques como uma personagem nascida sob um signo de predestinação divina: segundo o cronista, o futuro rei nasceu tolhido dos pés, mas foi milagrosamente curado pela Virgem Maria, que «apareceo a seu Ayo Egas Moniz, e lhe mandou pòr sobre o seu Altar do lugar de Carquere junto ao rio Douro, tres legoas de Lamego, ao mesmo Principe aleijadinho, & que fazendo por elle hũa noite vigia, logo ficaria liure do impedimento, & aleijão dos pès, como succedeo (…)»[1874].

Como apontou Ana Cristina Araújo, todos estes aspetos cristalizam o «significado político do culto oficial instituído por D. Manuel I ao fundador da nacionalidade: a partir daqui, assiste-se à tentativa de codificação de uma liturgia própria em memória e sufrágio de Afonso Henriques, não só no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra mas em todas as igrejas da Ordem dos cónegos regrantes de Santo Agostinho», e, paralelamente, terão fim as «manifestações incontroladas de manipulação do cadáver por parte dos cónegos de Santa Cruz, como refere, no século XVII, Manuel Severim de Faria»[1875].

É certo que a morte de D. João III, em 1557, interromperia a iniciativa dos crúzios: mas, como salientou Ana Isabel Buescu, a realeza mostraria bem, nos séculos seguintes, como a sacralização da figura de D. Afonso Henriques se tornara numa «peça-chave» no quadro da representação «oficial» das origens[1876].

Durante a monarquia dual, como sublinhou a mesma autora, o exacerbamento do sentimento nacional conduzirá a uma renovada apropriação e funcionalidade do mito fundador[1877]. Deste modo, o milagre de Ourique assumirá uma nova dimensão,

---

[1872] ROSA, 1998b: 122. Cf. também BROCHADO, 1958: 305-337. Citado também em ARAÚJO, 2002-2003: 331.

[1873] ROSA, 1997: 90, apud ARAÚJO, 2002-2003: 331.

[1874] SANTA MARIA, 1668.

[1875] ARAÚJO, 2002-2003: 331.

[1876] BUESCU, 2010: 185-209.

[1877] BUESCU, 1991: 56.

que se traduzirá na «descoberta» do auto do «juramento» de D. Afonso Henriques em Alcobaça, publicado, pela primeira vez, na segunda edição dos *Dialogos de Varia Historia* (1599), de Pedro de Mariz, e que reaparecerá, em 1602, na primeira parte da *Chronica de Cister*, de Fr. Bernardo de Brito[1878]. Por sua vez, A *Aurora da Quinta Monarquia* (1604-1605), de D. João de Castro, que, como realçou João Carlos Serafim, surge no «rescaldo» dos desaires e dos dissabores sofridos, alguns anos antes, pelo autor, nomeadamente a desilusão com o partido de D. António e a execução do calabrês Marco Tulio Catizone, a quem havia dado crédito, reconhecendo-o como sendo D. Sebastião (e que o levou a editar a *Paraphrase e Concordancia de algũas propheçias de Bandarra, Çapateiro de Trancoso*, em Paris, em 1603) apresenta, nos capítulos segundo a sétimo, a narração do «juramento de D. Afonso Henriques» e o «aparecimento do Senhor ao Conde D. Afonso Henrriquez», realçando o estatuto de Portugal» como «monarquia Universal da Christandade».

Segundo a mesma autora, «o século XVII marcará, pois, a consagração do milagre de Ourique, não só como narrativa das origens, como instrumento ideológico da nacionalidade e de legitimação da independência»[1879]. Esta cristalização do episódio de Ourique «é indissociável da Restauração, que nele encontra, a par das cortes de Lamego, um referente fundamental para a estruturação do seu discurso legitimador»[1880]. Esta realidade é, de facto, visível em muita da literatura da Restauração. Tomemos como exemplo o *Espelho de Lusitanos em o Christal do Psalmo Quarenta e Tres*, de António Veloso de Lira, e editado, pela primeira vez, em 1643[1881], embora fosse também possível seguir a «*Aurora da Quinta Monarquia*»[1882]. No caso da obra de António Veloso Lira, a partir do macrotexto bíblico, o autor procura exaltar a formação de Portugal, a qual se deve a uma ação divina – pois Portugal «he Reyno sò de Deos», com «particulares favores nelle exercitados»[1883], mas, simultaneamente, lamenta que o mesmo Deus tivesse permitido que este reino caísse nas mãos dos «inimigos». A situação de sofrimento vivida pelo povo de Israel, relatada no texto bíblico, era em tudo semelhante àquela de que os portugueses padeciam, durante o domínio filipino, esperando, assim, um auxílio divino. Neste

---

1878 BUESCU, 1991: 56.

1879 BUESCU, 1991: 57.

1880 BUESCU, 1991: 57.

1881 Lisboa: por Paulo Craesbeeck. Citamos sempre pela edição de Lisboa: na Officina de Domingos Rodrigues, 1753. Sobre a articulação entre o episódio de Ourique e a Restauração, veja-se: PEREIRA, Pedro Sousa (1649) – *Mayor triumpho da Monarchia Lusitana: em que se prova a visão do campo de Ourique, que teve, & jurou o pio Rey Dom Affonso Henriques com os tres estados em cortes: com que se da satisfação ao que sobre a mesma visão se pede por Castella, em o livro que se imprimio em Anvers na. 1639 intitulado Philippus Prudens. Author o Doutor João Caramuel*. Lisboa: por Manoel da Sylva.

1882 CASTRO, 2011.

1883 LIRA, 1753: 41, 43.

contexto, António Veloso Lira apresenta uma «milagreira» versão do episódio de Ourique, realçando o poder da espada de D. Afonso Henriques e a promessa que Deus lhe fizera por ocasião daquela batalha:

> *Em memoravel campo de Ourique depois que Jesus Christo para si escolheu Imperio esclarecido, pondo os olhos no futuro e vendo as calamitosas desgraças que a este reino ameaçavão de antemão disse a Affonso que a sua geração em a decima sexta havia adelgaçar sua firmeza, estivesse certo que em a mesma decima sexta por caminhos sós a Elle conhecidos tornaria a ser o que era*[1884].

Perdida a independência, na sequência da fatídica batalha de Alcácer Quibir, escapou, «por ordem divina», a «insigne e gloriosa» espada do «santo Rey D. Affonso»[1885], a qual «foy trazida huma noite ao Real Convento de Santa Cruz de Coimbra, onde como a que escabeçou Golias, em o intimo do Templo, se venera»: deste modo, de acordo com o autor, «mostrou Deos nisto, que guardava armas, para quem elle em sua mente para nós guardado tinha: avivando a confiança dos que lastimosamente choravão tal ruina»[1886]. Quando, em 1610, três religiosos, «encostados às grades do sepulchro do proprio santo Rey, falando das cousas deste Reyno (que ja então se chorava como sempre) vieram a tratar se cumpriria Deos algum dia o que havia prometido a quem alli jazia», ouviu-se, de repente, «dentro em o tumulo nove golpes muy grandes, mostrando, que ainda dava golpes quem testificara o que elles repetião, e assim, que bastava o que ouvião; e o quando, respondendo com o *Non est vestrum nosse*. Não erão finalmente chegados os quarenta»[1887].

Mas até se completarem os quarenta anos de dominação filipina, outros prodígios aconteceriam. No mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, a 1 de Novembro de 1630, «colocando os Monges sobre hum dormitorio huma estatua deste proprio santo Rey D. Affonso Henriques, à huma da noite, se levantou da parte do mar um globo de luz com huma cauda de comprido de huma lança, e vindo correndo, parou no ultimo da cabeça da estatua, cercando-a em giro, e depois de alumiar á vista de muitos que o virão, se resolveo, ficando o ar tão claro como dia hum grande espaço. Sem duvida que quis o mar em dia de Santos signalar a este com a luz, e coroa, que suas obras merecião»[1888].

Um outro prodígio aconteceu nas praias do Tejo, em Lisboa, onde «sahirão alguns seixos com letras que claramente dizião Duque, Duque. Devia querer o mar

---

[1884] LIRA, 1753.

[1885] É, de facto, importante notar que António Veloso Lira inclui D. Afonso Henriques no conjunto dos «santos» portugueses (cf. LIRA, 1753: 56).

[1886] LIRA, 1753: 149-150.

[1887] LIRA, 1753: 150.

[1888] LIRA, 1753: 150.

desempenharse, em ser o que com os peixes espadas nos vaticinou tantas calamidades, agora com as letras nos traz o nome, e alivio a tantos males: ou ja apregoando o mar a justiça que a terra dissimulava»[1889]. E refira-se que, logo nas primeiras cortes celebradas após a Restauração de 1640, D. João IV é instado a retomar o processo com vista à canonização de D. Afonso Henriques. De resto, é muito sintomático que vários discursos se orientem no sentido de uma afirmação da relação de fidelidade ou continuidade entre os monarcas «restauradores» e o fundador. Deste modo, é muito significativo que António Pais Viegas dedique ao príncipe-herdeiro D. Teodósio uma obra como os *Principios del Reyno de Portugal con la Vida y Hechos de Don Alfonso Henriquez* (1641)[1890], pois, a seu ver, não há melhor modelo de *perfeito* príncipe do que este «santo, & famoso» monarca[1891]:

> *en esta [Vida] podra mirarse V. A.; porque siendo V. A. su imagen, como sucessor, y transunto suyo, viendole, y contemplandole a el, se verà tambiẽ a si mismo; y procurarà, a imitacion de tan heroyco exemplar, formar en su alma las reales virtudes, que estes Reynos, con justas, y bien fundadas confianças, esperan en V. A.*[1892].

Por outro lado, é importante não esquecer que, indissociável da apropriação do «*episódio fundacional*», «é a leitura de Ourique como expressão da forte corrente messiânica que integra o discurso autonomista e de que a *História do Futuro*, do P.e António Vieira, é porventura uma das máximas expressões», como assinalou Ana Isabel Buescu[1893], mas que está também presente na *Aurora da Quinta Monarquia* de D. João de Castro, obra inédita, recentemente editada, por João Carlos Serafim. No século XVIII, o episódio de Ourique apresentará ainda uma vitalidade muito significativa, traduzida, por exemplo, na publicação de *A Relaçam verdadeira da appariçam de Christo Senhor Nosso, no Campo de Ourique, ao Santo Rey Dom Affonso Henriques, e da Batalha, em que venceo cinco Reis, e quatrocentos mil Mouros, que dedica a Santo Antonio de Lisboa*, em 1753, de Dionísio Teixeira de Aguiar[1894]. E, como Ana Isabel Buescu sublinhou, no estudo que seguimos, durante os reinados de D. João V e de D. José, as tentativas com vista à canonização de D. Afonso Henriques conhecerão novos desenvolvimentos: é neste contexto que se deverá compreender que um D. João de Santa Maria de Jesus, cónego regrante de Santo Agostinho, redija, de forma a fundamentar o pedido, uma obra intitulada *Fama posthuma do Gloriosissimo Senhor*

1889 LIRA, 1753. 151.
1890 Impressos em Lisboa.
1891 VIEGAS, 1641: «Dedicatória».
1892 VIEGAS, 1641: «Dedicatória».
1893 BUESCU, 1991: 57-58.
1894 BUESCU, 1991: 59.

Rey D. Affonso Henriques, primeiro Monarcha do Imperio Lusitano, com a noticia do estado da sua Canonização e dos Quesitos sobre as acções do Senhor Rey D. Affonso Henriques em ordem à sua canonização (1752)[1895]. Já em finais do século XVIII, mais concretamente em 1786, o oratoriano António Pereira de Figueiredo publica os famosos *Novos testemunhos da milagrosa aparição de Christo Senhor Nosso a El Rei D. Affonso Henriques antes da famosa Batalha do Campo d'Ourique, e Exemplos paralelos, que nos induzão à pia crença de tão portentoso caso*[1896]. Todavia, como é consabido, todo este esforço, desenvolvido no sentido de promoção da «santidade» do rei fundador – e que passava também pela afirmação e legitimação da identidade do reino -, não chegou a bom porto e D. Afonso Henriques não subiu à honra dos altares…

Contudo, haverá que notar que a questão da identidade portuguesa foi largamente alimentada e sustentada por uma vastíssima literatura, não só de cariz historiográfico, como também geográfico, que tinha, claro está, como propósito imediato a defesa e a exaltação do reino. De facto, ainda que, no século XVI, se tivessem registado já contributos nesse sentido, nomeadamente de André de Resende, nas suas *De Antiquitatibus Lusitaniae*, editadas postumamente em 1593, revistas e terminadas por Diogo Mendes de Vasconcelos[1897], que exaltavam, orgulhosamente, as origens da nação portuguesa, ou do pioneiro Fernando Oliveira, autor da primeira «História de Portugal»[1898], que parece situar-se exatamente na charneira entre os últimos anos do reinado do cardeal D. Henrique, em que se tentam reunir todas as razões que justificam Portugal como país independente, e até mesmo de um Fernão Álvares Seco, a cuja responsabilidade se deve o primeiro mapa do reino português (1560), é no século XVII – e ainda antes de 1640… – que se verificam os exemplos mais cabais de um labor historiográfico e geográfico, que passam, muito significativamente, pela exaltação e glorificação da

---

[1895] BUESCU, 1991: 59; BROCHADO, 1958. Ana Isabel Buescu afirma que, em muitas bibliotecas portuguesas, existe um significativo número de cópias manuscritas, sobretudo do século XVIII, da documentação recolhida e coligida para fundamentar o processo de canonização de D. Afonso Henriques: a Autora refere, a título de exemplo, o cod. 1520, da BGUC, que contém uma cópia dos cento e quarenta quesitos sobre os quais deveria assentar o processo de canonização, em latim, com o título *Conimbricensis Canonizationis Servi Dei Alphonsi Henrici, seu Henrichij primi Portugallie Regis Sancti Nuncupati*, dos quais existem outros manuscritos em outras bibliotecas (BNP, cod. 572, 573, 742, 883), e «Vidas» de D. Afonso Henriques, como o cod. 49-XI-51, da Biblioteca da Ajuda, com o título *Vida do Bemaventurado Servo de Deus ElRey D. Afonso Henriques 1º de Portugal* (cf. BUESCU, 2010: 200).

[1896] Esta obra foi reeditada em 1809, com alguns aditamentos, pela Impressão Régia. Cf. BUESCU, 1991: 61.

[1897] Veja-se, a propósito, a notável «Introdução» de FERNANDES, R. M. Rosado, a RESENDE, André de (2009) – *As Antiguidades da Lusitânia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 5-38 (Portugaliae Monumenta Neolatina; vol. III). Cf. também: FERNANDES, 2006: 295-315, 495-514; PEREIRA, 2009: 257-274.

[1898] Sobre o pioneirismo desta obra e as suas funcionalidades políticas e ideológicas, veja-se FRANCO, 2000.

História, não só antiga, como também mais recente, do reino, e da sua Geografia[1899]. De resto, esta realidade reveste-se de uma importância fundamental se tivermos em conta que, por esta época, a obra de Jeronimo de Franchi Conestaggio, *Dell'unione del Regno di Portogallo alla Corona di Castiglia* (1585) conhecia, por toda a Europa, um notável sucesso: e este texto, para defender e exaltar o direito e a dignidade de Filipe II à coroa de Portugal, difundira uma imagem redutora do valor militar dos portugueses que haviam combatido em Alcácer-Quibir[1900]…

Como já atrás referimos, haverá que ter em conta que, para além destas obras que se inscrevem no filão da historiografia, alguns textos sobre a geografia física e a corografia do reino português – mas quase sempre cultivadas a par com a História – foram também dando o seu contributo no sentido da construção de um discurso historiográfico nacional, onde a descrição do espaço se encontra implicitamente presente, e da sedimentação e exaltação da identidade nacional[1901].

Mas talvez mais significativo, tendo em conta o campo de estudo que mais nos interessa, e como já realçou Maria de Lurdes Correia Fernandes[1902], será o facto de,

---

[1899] De entre uma vasta bibliografia, destacamos, para além das obras já referidas: BRITO, Fr. Bernardo de (O. Cister) (1597) – *Geographia antiga de Lusytania*. Alcobaça: por Antonio Alvarez; LEÃO, Duarte Nunes de (1610) – *Descrição do Reino de Portugal*. Lisboa: por Jorge Rodriguez; VASCONCELOS, P.e António de (1621) – *Anacephaleoses. Descriptio regni Lusitani*. Antuerpie: apud Petrum & Ioannem Belleros; ESTAÇO, Gaspar (1625) – *Varias Antiguidades de Portugal*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck; SOUSA, Manuel de Faria e (1628) – *Epitome de las varias Historias Portuguesas*, tomo I e II. Madrid: por Francisco Martinez; MACEDO, António de Sousa de (1631) – *Flores de España, Excellencias de Portugal*. Lisboa: por Jorge Rodrigues.

[1900] Veja-se o estudo de MANUPELLA, 1957: 216-287 e, mais recentemente, sobre as diversificadas representações historiográficas e literárias de que a batalha de Alcácer-Quibir, a figura de D. Sebastião e o mito sebastianista foram objeto, na Alemanha, desde 1578 até aos finais do século XVIII, o de RAMALHEIRA, 2002.

[1901] Veja-se, a propósito: MAGALHÃES, 1980: 15-56; GARCIA, 2002: 55-62, onde o autor elenca as várias descrições do espaço geográfico do reino de Portugal elaboradas durante aquele período. De acordo com João Carlos Garcia, «após a automonia política de Portugal, no quadro da Reconquista cristã peninsular, em meados do século XIII, inicia-se lentamente um processo de organização do novo país, o que implica o reconhecimento e inventariação do conjunto do espaço e de cada uma das partes em que constituem. A centralização do poder, o estabelecimento de uma cidade capital e o controlo efectivo de todo o território demora séculos, embora o caso português seja paradigmático na Europa, pela sua celeridade, solidez e permanência. A estes factos não é alheia a coesão interna das comunidades que ocupam os espaços e, particularmente, a existência de um único vizinho-inimigo que de modo permanente e ameaçador, tenta repetidas vezes a anexação. Todos estes factores pressupõem a construção desde cedo, de um discurso historiográfico nacional, onde a descrição do espaço se encontra implicitamente presente. Assim acontece nas crónicas medievais mas, de um modo mais claro e como objecto concreto só encontramos uma descrição de Portugal, em 1416, elaborada por um anónimo arauto português. (…) O retrato do País que se encontra inserto em *De Ministerio Armorum* ou *Livro dos Arautos* é considerado o mais antigo e extenso texto concebido como uma descrição do território do País» (cf. GARCIA, 2002: 55-56).

[1902] FERNANDES, 1996: 42-43.

nas primeiras décadas do século XVII, terem vindo a ser incluídas referências e resumos de «Vidas» de portugueses «ilustres em virtude» – e não apenas em armas e letras – em várias obras que faziam eco de uma certa defesa ou exaltação do reino, como, por exemplo, a *Descrição do Reino de Portugal* (1610), de Duarte Nunes de Leão, que dedica vários capítulos aos «sanctos que houve em Portugal que nasceram no mesmo reino»[1903] e um elogio «Da honestidade e recolhimento das molheres Portuguesas e de suas perfeições»[1904], ou as *Flores de España, Excellencias de Portugal* (1631), de António de Sousa de Macedo, que, declarando, no prólogo, não bastar «a vn Reyno para ser famoso heroicas virtudes de sus naturales, si le faltan escritos que las publiquen»[1905], inclui também o panegírico de vários varões e mulheres «ilustres em virtude»[1906]. Mas também não faltaram obras que enfileiravam no domínio da historiografia religiosa e que incluíram elogios do espaço físico do reino português, como, por exemplo, a primeira parte da *Chronica da Antiquissima Provincia dos Eremitas de Santo Agostinho*, de Fr. António da Purificação, que inclui, no «Prologo a toda esta obra», um capítulo ao «sitio, bom clima, & outras prerrogativas do Reyno de Portugal»[1907].

Desde logo, importa notar, como fez Maria de Lurdes Correia Fernandes, que, para vários autores do virar do século XVI para o século XVII, a hagiografia não era mais do que uma forma particular de História, ou, melhor, uma *outra face* da História[1908], e é bem sabido como essa dimensão de «erudição ecelesiástica», para usar a feliz expressão de Bruno Neveu, se tornou cada vez mais importante ao longo do século XVII, embora com matizes diversos de país para país.[1909]

Por outro lado, é importante notar que o século XVII assiste a um esforço de «catalogação» da natureza e do saber, ou mais exatamente, dos saberes, que se traduz na vontade de conhecer e classificar. Nesse sentido o interesse pela publicação de *Flos Sanctorum*, de *martirológios*, de *menológios* e de outras coletâneas de «Vidas» de santos, bem como as recolhas hagiográficas mais «regionais» – algumas delas até mesmo locais – "específicas" (como as crónicas, martirológios ou menológios das diferentes ordens e congregações religiosas[1910] corresponde a

---

[1903] LEÃO, 2002: 211-272.
[1904] LEÃO, 2002: 288-294.
[1905] MACEDO, 1631: «Al lector».
[1906] FERNANDES, 1996.
[1907] PURIFICAÇÃO, 1642: 5v.-7v.
[1908] Cf. FERNANDES, 1998: 207-222.
[1909] NEVEU: 1994: 338.
[1910] Cf. FERNANDES, 1996: 41-42; GAJANO & MICHETTI (a cura di), 2002; LUONGO (a cura di), 2000. Valerá a pena lembrar alguns exemplos de coletâneas hagiográficas publicadas na Europa, ao longo dos séculos XVI e XVIII: em Itália, FERRARI, F. (1613) – *Catalogus Sanctorum Italiane*. Mediolani; em França, DU SAUSSAY, A. (1637) – *Martyrologium gallicanum*, 2 tomos. Lutetiae Parisiorum;

um esforço de organização, divulgação e (res)sistematização dos conhecimentos disponíveis[1911].

Para o caso português, que particularmente nos importa para que possamos enquadrar os textos que inventariámos, já foi realçado por Maria de Lurdes Correia Fernandes que a primeira tentativa que visava a recuperação e o registo da memória e das «Vidas» dos «santos» portugueses foi feita no *Martyrologio dos santos de Portugal e festas geraes do Reyno*, levado a cabo por alguns jesuítas e editado juntamente com a tradução do *Martirologio Romano*, pelo P.e Álvaro Lobo (S.J.), em Coimbra, em 1591[1912]. Ainda que a argumentação possua uma dimensão tópica, lembremos como o fez Maria de Lurdes Correia Fernandes, que, na dedicatória desta obra, o P.e Álvaro Lobo declarou não existir «cousa de mor gloria pera hum Reyno que os Varões insignes que dá», de tal modo que «a mòr honra que pode ter um Reyno ou cidade são os Santos que criou ou tem em si, cuja memoria com particular deuação deve festejar como de proprios padroeyros e avogados»[1913]. Assim, como salientou a mesma autora, é bem visível a receção, por parte do autor, das propostas do também jesuíta Jean Molanus, para que cada país ou província elaborasse «não somente Martyrologio dos santos propriamente seus, mas ainda catalogo de suas vidas» e que «conhecendo cada terra seus santos lhe tenha particular devaçam e se aproveite de tam certos intercessores», tanto mais que, a seu ver, este era um projeto particularmente urgente em Portugal, na medida em que, neste reino, «tanto he mais necessario quanto menos conhece o bem que tem por

---

em Espanha, TAMAYO DE SALAZAR, J. (1651-1659) – *Anamnesis, sive Commemorationis Sanctorum Hispanorum pontificum, martyrum, confessorum*. Lugduni; na Suíça, MURER, H. (1648) – *Helvetia Sancta seu paradisus sanctorum Helvetiae florum*. Lucernae; na Holanda, VAN HEUSSEN, H. F. (1714) – *Batavia sacra sive Res Gestae apostolicorum virorum, qui fidem Bataviae primi intulerunt, in duas partes divisa*. Bruxellis; na Polónia, PRUSZCZ, P. (1662) – *Forteca duchowna Królestwa polskiego*. Cracovia; na Alemanha, BROUWER, C. (1616) – *Sidera illustrium et sanctorum virorum qui Germaniam praessertim magna molim gestis rebus ornarunt*. Moguntiae; na Irlanda, COLGAN, J. (1645-1647) – *Acta Sanctorum veteris et maioris Scotiae, seu Hiberniae Sanctorum insulae*, 2 tomos. Lovanii; em Inglaterra, FOXE, J. (1570) – *Actes and Monuments*. London; na Bélgica, MOLANUS, J. (1595) – *Natales Sanctorum Belgii, et eorundem chronica recapitulativo*. Lovanii, e SANDERUS, A. (1625) – *Hagiologium Flandriae sive De Sanctis eius Provinciae*. Antuerpiae; na Catalunha, DOMENEC, A. V. (1602) – *Historia General de los santos y varones ilustres en santidade del Principado de Cataluña*. Barcellona; na Boémia, PONTANUS DE BREITENBERG, G. B. (1608) – *Bohaemis Pia. Hoc est historia brevis, pietatem avitam Bohemiae e miraculis, Ducibus & Regibus, Sanctis quoque, Episcopis & Archiepiscopis, & ex aliis ostendens, quinque libris comprehensa*. Francofurti; na Baviera, RADER, M. (1628) – *Bavaria Sancta*. Monachii; em Vestfália, STRUNCK, M. (1715) – *Westphalia Sancta, Beata et Pia, sive Vitae Eorum qui sua sanctitate et piis exempliis Westphaliam illustrarunt*. Neuhusii, apud GAJANO & MICHETTI, 2002.

[1911] OLMI, 1997.

[1912] FERNANDES, 2002a: 227.

[1913] LOBO, 1591: «Dedicatória ao leitor», apud FERNANDES, 2002a: 227.

não ter ainda seus santos ordenados pelos dias de quada mes, e polla confusão e incerteza que acerca de alguns delles»[1914].

Assim, o *Martyrologio dos santos de Portugal,* ainda que integrando apenas os santos canonizados ou de culto imemorial, propunha-se colmatar esta lacuna. Porém, como realçou a autora cujo estudo temos vindo a seguir, não deixou de lançar o repto para que outros autores ordenassem «um catalogo mais copioso que Martyrologio, que compreenda não somente os Santos de Portugal que atras se contem senão todos os varões de santa memoria que floreceram em qualquer provincia desta Coroa»[1915]. Um dos autores, também citado por Maria de Lurdes Correia Fernandes, que acentuou a santidade «territorial» portuguesa foi Fr. António da Purificação (O.E.S.A.), autor da *Chronica da Antiquissima Provincia da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho* (1642), em cujo prólogo sublinha a grande multidão de «santos» que Portugal, «em seu pequeno terrão tem criado, & dado ao Ceo, no que faz notauel vantagem a todos os mays Reynos da Christandade», como fará manifesto «a todo o mundo, quando depois desta obra», o autor «tirar a luz em língua Latina hum Martyrologio Lusitano», em que vinha trabalhando há doze anos[1916]. À semelhança de outros autores anteriores, Fr. António da Purificação não deixa de se lamentar relativamente ao desleixo e ao descuido dos portugueses em registar a memória dos feitos gloriosos nas armas e nas letras dos seus naturais e em divulgar as «Vidas» dos seus santos e varões e mulheres «ilustres em virtude»:

> *Pera hũa Republica nobre ser estimada, & conhecida no mundo não lhe bastão as heroycas virtudes de seus naturaes, se lhe faltão escritos, que as publiquem; porque a memoria dellas com o tempo (como tudo) se acaba brevemente, & estes a fazẽ perpetua, & liure das leys do esquecimẽto. Assi no lo tẽ mostrado a experiẽcia ẽ muitas Monarchias que ouue antigamente: das quaes hũas, pelo cuidado, & diligencia de seus escritores conseruão atè hoje sua fama; & outras pelo cõtrario, por esta falta estão tão esquecidas, como se nunca ouuerão sido. Entre as nações, que nesta parte padecem, pòde ter o primeiro lugar a Portugueza, tão pobre de Chronicas antigas, assi seculares, como eclesiasticas, quanto rica de gloriosas obras, & insignes virtudes. E não falando nas seculares, das ecclesiasticas ha tão poucas memorias antigas neste Reyno, que tudo o que está escrito, em comparação da materia, se pôde sem perigo de erro, chamar anda, & ainda que este descuido se verifica bem nas outras Religiões deste Reyno, tão cheas de varões sanctos, & dignos de eterno nome; com tudo nesta nossa se vè mais claramente; pois está neste Reyno, & se conseruou nelle, de mais de 1200 annos a esta parte*[1917].

[1914] LOBO, 1591: «Dedicatória ao leitor» apud FERNANDES, 2002a: 227.
[1915] LOBO, 1591: 3r., apud FERNANDES, 2002a: 238.
[1916] PURIFICAÇÃO, 1642: 13v.
[1917] PURIFICAÇÃO, 1642: 18v.

O projeto de construção de uma História da «santidade territorial», no conhecido contexto europeu do século XVII, tão bem estudado por Bruno Neveu[1918], será retomado com maior força e expressão por Jorge Cardoso, no seu monumental *Agiologio Lusitano*, cujos três primeiros volumes, da sua responsabilidade, foram impressos em 1652, 1657 e 1666[1919], e que foi reeditado e estudado por Maria de Lurdes Correia Fernandes, cuja introdução seguimos. Esta era, efetivamente, a empresa que já tinha em mente quando, pelos anos vinte do século XVII, materializou o seu *Officio Menor dos Santos de Portugal* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1629), tendo como objetivo dar a conhecer e fomentar a devoção dos «Santos deste Reino», incluindo aqueles que, ainda em vida, «forão conhecidos e venerados por insignes em sanctidade»[1920].

Assim, como já sublinhou Maria de Lurdes Correia Fernandes, Jorge Cardoso, repetindo as queixas de outros autores sobre a falta de registos, pretendeu elaborar um vasto hagiológio, resgatando do esquecimento, em nome da «memória», «Vidas» de santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres «ilustres em virtude», provando que Portugal que, como sabemos, quase não tinha santos canonizados, era uma «pátria de santos». Ainda que estas questões estejam já estudadas, como afirmámos, valerá a pena lembrar que, como acentua a mesma autora, Jorge Cardoso utilizou cinco critérios de «patrialidade», de modo a engrossar o número de «santos» portugueses, a saber: o nascimento; a dignidade (como o «benefício eclesiástico» ou o ofício político); a habitação; a morte; e a posse de relíquias[1921].

Segundo a mesma autora, «talvez assim se compreenda melhor o significativo aumento», sobretudo tendo em conta o contexto europeu e a escassez de portugueses nos altares (recordemos as questões à volta de Inácio de Azevedo e dos chamados «mártires do Brasil»), «na segunda metade do século XVI e o século XVII, quer de

---

[1918] NEVEU, 1994: 334-363.

[1919] Veja-se, a propósito: FERNANDES, 1996: 25-68; —, 2002a; —, 2002b; AFONSO, 1988.

[1920] Como sublinhou FERNANDES, 2002a: 229, «ainda que se tivesse apenas ocupado, neste *Officio Menor (…)*, dos santos canonizados, beatificados ou de culto imemorial, Jorge Cardoso lamentou que Portugal não se tivesse empenhado com «mais devoção, solicitude e diligencia» na canonização daquelas figuras que aguardavam, desde há muito, o reconhecimento oficial da Santa Sé, referindo, mais concretamente, os casos do infante D. Fernando, a princesa D. Joana, o beato Fr. Bernardo, o beato Tadeu, São Gonçalo de Lagos, Espinela de Arouca, Fr. Pedro, porteiro do mosteiro de São Domingos de Évora, e D. Fr. Bartolomeu dos Mártires».

[1921] AFONSO, 1988: 43-46. Segundo AFONSO, 1988: 46, «este imaginário da patrialidade dos santos forjado por Cardoso é, por outro lado, uma condição *sine qua non* que permitiu engrossar o número de santos e varões do nosso martirológio nacional, apresentando a dimensão do *Agiologio Lusitano* como a prova de ser Portugal uma pátria de santos: se, por um lado, a inserção sistemática de personagens e a multiplicação dos santos ao longo de um tempo mais antigo que o próprio reino português depende da reivindicação do direito a um espaço-tempo histórico ancestral, contudo este objectivo só se completa alargando-se, por outro lado, o leque de princípios que regem a pertença do santo à pátria ou aos seus lugares, qualquer que seja o período histórico em que vivem».

pessoas mortas com "fama" e "odor" de santidade, quer dos processos de beatificação e de canonização» que deram entrada na Cúria romana[1922].

Haverá que concluir, com Maria de Lurdes Correia Fernandes, que esta espécie de «história da santidade de Portugal» completaria, sobretudo, a história política e institucional do reino que «parecia adquirir maior urgência devido ao estado de esquecimento em que, segundo quase todos os autores, permanecia, fazendo com que o silêncio historiográfico significasse, particularmente para os estrangeiros, não existência»[1923].

Eis o elenco das «Vidas» individuais e grupais de santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres «ilustres em virtude» lusitanos, editadas entre os séculos XVI e XVIII:

«VIDAS» INDIVIDUAIS

«SANTOS» ANTIGOS OU DE CULTO IMEMORIAL

Mártires da antiga Lusitânia ou da Galiza bracarense

Comba, Santa

SANTO AGOSTINHO, D. Bento de (1734) – *Vida e martyrio da gloriosa Santa Comba, virgem e martyr*. Coimbra: por José António da Silva.

HISTORIA da vida e martyrio da gloriosa virgem Santa Comba, portugueza, tirada do tratado dos sanctos cónegos regulares e de outras memorias. Lisboa: por Simão Thadeo Ferreira, 1783.

Quitéria, Santa

ABREU, Pedro Henriques de (1651) – *A vida e martyrio de S. Quitéria e de suas oito irmãs, todas nacidas de hum parto, portuguezas e prothomartyres de Hespanha*. Coimbra: por Manuel Carvalho.

CARVALHO, António Álvares (1712) – *Vida da gloriosa Infanta Santa Quitéria Virgem, e Martyr prodigio da graça, natural da augusta, e nobilíssima Cidade de Braga Primaz das Espanhas*. Lisboa: na Officina Real Deslandesiana.

SILVEIRA, Diogo da Costa da (1715) – *Suavíssimo Ramilhete composto das nove brilhantes rozas, rubicundas pelo sangue do martyrio colhido do Jardim da Igreja, que consta das vidas e milagres das Gloriosas Infantas Santa Quitéria e de suas oito Irmãs, naturaes da Cidade de Braga, e de Santa Sita Virgem e Mártir*. Lisboa: por Miguel Manescal.

ASCENSÃO, Fr. Bento (1722) – *Vida e Martyrio da insigne Virgem e Martyr prodigiosa Santa Quiteria Serenissima Infanta de Portugal no monte de Pombeiro Interamnense*. Lisboa: na Officina Ferreiriana.

[1922] FERNANDES, 1996: 41.

[1923] FERNANDES, 1996: 38.

SANTOS, BEATOS E VARÕES E MULHERES «ILUSTRES EM VIRTUDE» MEDIEVAIS

Mártires alto-medievais

Iria, Santa

ARAÚJO, Duarte de (1597) – *Vida de Santa Iria*. Coimbra: s/imp..

BARREIRA, Fr. Isidoro (O. Cristo) (1618) – *Historia da vida e martyrio da gloriosa virgem Santa Eria*. Lisboa: por Antonio Alvares.

COUTINHO, Pascoal Ribeiro (1704) – *A nova fenix mais que entre incendios renacida, em pegos perpetuada. S. Iria, sua vida, martyrio, sua morte e sepultura*. Lisboa: por António Pedroso Galrão.

Vicente, São

CINZA, Diogo Pires (1620) – *Vida, martírio e ultima tresladação do Martyr S. Vicente*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

Historia abbreviada da vida, martyrio e tresladaçoens do invictissimo martyr e levita S. Vicente. Lisboa: por Maurício Vicente de Almeida, 1734.

AVELAR, D. Francisco Gomes de (C.O.) (1795) – *Compendio da vida de S. Vicente martyr, patrono especial do bispado do Algarve*. Lisboa: na Regia Officina Typ.

Religiosos – Agostinianos (O.S.A.)

Gonçalo de Lagos, Beato

Compendio da prodigiosa vida, exemplares virtudes, e portentosos milagres do proto-sancto de todo o reino do Algarve, e novo thaumaturgo de Portugal o glorioso S. Gonçalo de Lagos. Lisboa: na Regia Officina Typographica, 1778.

FIGUEIREDO, Fr. Manuel de (O. Cister) (1765) – *Ecco de santidade, continuado no immemorial culto do Beato Gonçalo de Lagos*. Lisboa: na Officina de Ignacio Nogueira Xisto.

Feliciana, «Beata»

VIDA da Beata Feliciana, conega regular da ordem do grande padre Sancto Agostinho, no mosteiro de S. João das Donas, junto ao de Sancta Clara de Coimbra. Coimbra: na Officina de Luis Secco Ferreira, 1761.

Religiosos – Carmelitas (O.C.)

Nuno de Santa Maria, São (i.e. Nuno Álvares Pereira)

ESCOBAR, Fr. António de (O.C.) (1670) – *El heroe portugues. Vida, haçañas, vitorias e muerte de Dom Nuno Alvares Pereira*. Lisboa: Diogo Suares de Bulhões.

ESCOBAR, Fr. António de (O.C.) (1744) – *O heroe portuguez: vida, proezas, victorias, virtude e morte do senhor D. Nuno Alvares Pereira* (tradução do castelhano para português de Bernardo José Lemos Castel Branco). Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira.

COSTA, António Rodrigues (1723) – *De vita, et rebus gestis Nonni Alvaresij Pyperial Lousitaniae Comitis Stabilis libri duo*. Olyssipone: apud Poschalem a Sylva Tipog. Reg.

TEIXEIRA, Fr. Domingos (O.S.A.) (1723) – *Vida de D. Nuno Alvares Pereira*. Lisboa: na Officina da Musica.

Religiosos – Cistercienses (O.Cist.)

Teresa, Beata (i.e. D. Teresa, rainha de Leão)

MACEDO, Francisco de Santo Agostinho (O.F.M.) (1667) – *Vita Teresiae Reginae Legionis*. Roma: Filipo Maria Mancini.

BAIÃO, José Pereira (1791) – *Vida da augustissima Rainha Santa Teresa, filha do segundo rei de Portugal, e religiosa cisterciense, escrita por Joseph Pereira Bayão; supplementada com dissertações, notas, e documentos e offerecida à senhora D. Abbadessa de Lorvão, Donataria da Villa de Esgueira. Por Fr. Manoel de Figueiredo, Chronista dos Cistercienses de Portugal, e Algarves*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno.

Mafalda, Beata (i.e. D. Mafalda, rainha de Castela)

SILVA, José Alberto da Cunha (1754) – *Lamego Triunfante, e Arouca Exaltada: nova relaçam do culto, e veneração da veneravel Rainha D. Mafalda. Refere-se a vida e morte desta memorável rainha, como sendo Infanta de Portugal se passou a Castela; sua volta a este reino; fundação do convento de Arouca; e como o excelente senhor Bispo de Lamego sendo nomeado Juiz privativo, e delegado de justificação das virtudes, e culto desta serva de Deos, em o ultimo de Outubro declarou por sentença, ser imemorável o culto, que neste reino se dá a esta serva de Deos; com outras muitas antiguidades, e noticias pertencentes a esta materia*. S/l: s/n.

Religiosos – Cónegos Regrantes de Santo Agostinho (C.R.S.A.)

Teotónio, São

VIDA do bemaventurado padre Santo Teotónio (tradução de Timóteo dos Mártires, C.R.S.A.). Coimbra: Manuel de Carvalho, 1650.

ENCARNAÇÃO, D. Joaquim da (C.R.S.A.) (1764) – *Vida do admiravel P. S. Theotonio, Conego Regular, e primeiro prior do mosteiro de Sancta Cruz. Traduzida do latim, e ampliada com aditamentos*. Coimbra.

ENCARNAÇÃO, D. Joaquim da (C.R.S.A.) (1855) – *Vida do admiravel P. S. Theotonio, Conego Regular, e primeiro prior do mosteiro de Sancta Cruz. Traduzida do latim, e ampliada com aditamentos*. Coimbra: na Imp. da Universidade.

Religiosos – Dominicanos (O.P.)

Joana Princesa, Beata

DIAS, P.e Fr. Nicolau (O.P.) (1585) – *Vida da serenissima princesa D. Joana, filha del-rei D. Afonso V de Portugal*. Lisboa: por António Ribeiro.

DIAS, P.e Fr. Nicolau (O.P.) (1586) – *Vida da serenissima princesa D. Joana, filha del-rei D. Afonso V de Portugal*. Lisboa: por António Álvares;

DIAS, P.e Fr. Nicolau (O.P.) (1594) – *Vida da serenissima princesa D. Joana, filha del-rei D. Afonso V de Portugal*. Lisboa: por António Álvares.

DIAS, P.e Fr. Nicolau (O.P.) (1674) – *Vida da serenissima princeza D. Joanna, filha delrey D. Affonso V, a qual viveo santamente no convento de Jesus de Aveiro* (emendada por Luís de Castanheda Raposo). Lisboa: por Francisco Villela.

LACERDA, D. Fernando Correia de (1674) – *Virtuosa vida e santa morte da Princeza D. Joanna, reflexoens moraes e politicas sobre sua vida e morte*. Lisboa: por Antonio Crasbeeck de Mello.

SANTA CATARINA, Frei Lucas de (O.P.) (1709) – *Estrella Dominica novamente descuberta no Ceo da Igreja. Historia panegyrica ornada com todo o genero de erudição divina e humana. Primeiro tomo*. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes, 1709; SANTA CATARINA, Frei Lucas de (O.P.) (1713) – *Estrella Dominica novamente descuberta no Ceo da Igreja. Historia panegyrica ornada com todo o genero de erudição divina e humana. Segundo tomo*. Lisboa: Officina Real Deslandesiana.

EPITOME da Vida de Santa Joanna, Princeza de Portugal, religiosa da Ordem de S. Domingos, chamada vulgarmente a Santa Princeza. Traduzido do italiano em Portuguez, e acrescentado por hum seu devoto. Lisboa: na Officina de Manoel Soares, 1755.

Gil de Santarém, Beato Fr.

MONTE, João Pedro Xavier do (1788) – *A Egidea, poema heróico, ou a historia da protentosa vida do grande penitente S. Fr. Gil*. Lisboa.

Gonçalo de Amarante, Beato

LOPES, Francisco, *Sam Gonçalo de Amarante: nacimento, criação, vida, morte, & milagres* (1627). Lisboa: Geraldo da Vinha [em verso].

Religiosos – Franciscanos (O.F.M.)

António, Santo

LOPES, Francisco (1610) – *Santo Antonio de Lisboa. Primeira e segunda parte do seu nacimento, criação, vida, morte e milagres*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

LOPES, Francisco (1680) – *Santo Antonio de Lisboa. Primeira e segunda parte do seu nacimento, criação, vida, morte e milagres.* Lisboa: Francisco Villela.

LOPES, Francisco (1683) – *Santo Antonio de Lisboa. Primeira e segunda parte do seu nacimento, criação, vida, morte e milagres.* Lisboa: João Galrão.

TOVAR, Luís de (1616) – *Poema mystico del glorioso Santo Antonio de Padua: contiene su vida, milagros y muerte*. Lisboa: Pedro Craesbeeck [em verso].

CANTO, Jácome Carvalho do (1640) – *Coroa das excelencias de santo Antonio de Lisboa*. Lisboa: Antonio Alvares.

SALDANHA, Pe. António de (S.J.) (1655) – *Tratado dos milagres que pelos merecimentos do Glorioso Santo Antonio assim em vida do Santo como depois da sua morte foy Nosso Senhor servido obrar, com a vida do mesmo Santo, tradusidos, e compostos na lingua da terra corrente para serem de todos mais facilmente entendidos*. Rachol: no Colégio da Companhia de Jesus.

PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) (1647) – *Epitome de la vida, acciones y milagros de Santo Antonio, natural de Lisboa*. Madrid: por Julian de Paredes.

PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) (1658) – *Epitome de la vida, acciones y milagros de Santo Antonio, natural de Lisboa*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

COELHO, Jerónimo (1663) – *Discursos predicaveis sobre a vida, virtudes e milagres do gigante dos Menores, Hércules Portuguez, divino Athlante Santo Antonio. Primeira Parte*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

COELHO, Jerónimo (1669) – *Discursos predicaveis sobre a vida, virtudes e milagres do gigante dos Menores, Hércules Portuguez, divino Athlante Santo Antonio. Segunda Parte*. Lisboa: por Domingos Carneiro.

LOPES, Francisco (1671) – *Segunda parte da vida de Santo Antonio, e verdadeira historia dos cinco Martyres de Marrocos*. Lisboa: Francisco Villela.

LOPES, Francisco (1682) – *Segunda parte da vida de Santo Antonio, e verdadeira historia dos cinco Martyres de Marrocos*. Lisboa: por João Galrão.

LOPES, Francisco (1701) – *Segunda parte da vida de Santo Antonio, e verdadeira historia dos cinco Martyres de Marrocos*. Lisboa: Filippe de Souza Villela.

LOPES, Francisco (1701) – *Segunda parte da vida de Santo Antonio, e verdadeira historia dos cinco Martyres de Marrocos*. Lisboa: Antonio Pedrozo Galrão.

ABREU, Brás Luís de (1725) – *Sol nacido no Occidente e posto ao nacer do Sol. S. Antonio Portuguez: epitome historico e panegyrico da sua admiravel vida e prodigiosas acçoens*. Coimbra: por Jozé Antunes da Sylva.

BAIÃO, José Pereira (1735) – *Epitome chrono-genealogico e critico da vida, virtudes e milagres do prodigioso portuguez S. Antonio de Lisboa*. Lisboa: por Antonio de Sousa da Silva.

PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) (1732) – *Epitome da vida, acções e milagres do glorioso Padre S. Antonio de Lisboa* (tradução de Miguel Lopes Ferreira). Lisboa: na Oficina Ferreiriana.

MENESES, António Cardoso de Vasconcellos e (1749) – *Vida do glorioso Sancto Antonio de Lisboa, escripta em metro.*

Leigos

Fernando, infante

ÁLVARES, João (O. Avis) (1527) – *Chronica do santo e virtuoso Infante D. Fernando filho delrey D. João I*. Lisboa: Germão Galharde.

ÁLVARES, João (O. Avis) (1577) – *Chronica dos feitos, vida e morte do Infante Santo D. Fernando* (emendada e corrigida por Jerónimo Ramos, O.P.). Lisboa: por Antonio Ribeiro.

Isabel de Portugal, Santa

MACEDO, Diogo Afonso de (1560) – *Vida e milagres de Santa Izabel Rainha de Portugal*. Coimbra: por João de Barreira.

CASTELLO BRANCO, Vasco Mousinho de (1597) – *Discurso sobre a vida, e morte de Santa Isabel Rainha de Portugal, e outras varias rimas*. Lisboa: por Manuel de Lyra.

GOMES, António (1625) – *Vida de Santa Izabel*. Evora.

ESCOBAR, Fr. António de (O.C.) (1680) – *A Fenix de Portugal, a flor transformada em Estrella, a estrella transferida a Sol: a idea moral, politica, historica de tres estados discursada a vida da Raynha Santa Izabel Infanta de Aragão*. Coimbra: por Manoel Dias.

LACERDA, D. Fernando Correia de (1680) – *Historia da vida, morte, milagres, canonização e trasladação de Santa Isabel, sexta Rainha de Portugal*. Lisboa: João Galrão.

COMPENDIO (Breve) da vida, morte, virtudes e milagres de Sancta Isabel, sexta rainha de Portugal, e infanta de Aragão. Lisboa: por Pedro Ferreira, 1746.

Sanches, infante D. Afonso e sua mulher, D. Teresa Martins

SOLEDADE, Fr. Fernando da (O.F.M.) (1726) – *Memoria dos infantes D. Affonso Sanches e D. Thereja Martins, fundadores do real mosteiro de Sancta Clara de Vila do Conde*. Lisboa: por Antonio Manescal.

SANTOS, BEATOS, VENERÁVEIS E VARÕES E MULHERES «ILUSTRES EM VIRTUDE» MODERNOS

Religiosos – Agostinianos (O.S.A.)

Tomé de Jesus, Frei

MENESES, D. Fr. Aleixo de (E.S.A.) (1624) – *Vida do veneravel frei Thomé de Jesus*. Saragoça: Juan de Lanaja.

MENESES, D. Fr. Aleixo de (E.S.A.) (1642) – *Vida do veneravel Fr. Thomé de Jesus*. Madrid: Francisco Martins.

Religiosos – Brigitinas (O.S. Brigita)

Brígida de Santo António, Madre

SANTA MARIA, Fr. Agostinho de (O.S.A.) (1701) – *Historia da vida admiravel, e acçoens prodigiosas da veneravel Madre Sor Brizida de Santo Antonio*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão.

Religiosos – Carmelitas (O.C.)

Estêvão da Purificação, Frei

MÉRTOLA, Fr. Luís de (O.C.) (1621) – *Vida e morte do Padre Fr. Estêvão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da província de Portugal*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

JUZARTE, Fr. Pedro da Cruz (O.C.D.) (1662) – *Tresladação do veneravel Padre Fr. Estêvão da Purificação, da villa de Moura, com addiçoens espirituaes em que ocupou o tempo, maravilhas que obrou, veneração que se pode dar à sua imagem e reliquias; doze cartas a pessoas diferentes*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

Maria Perpétua da Luz, Madre

SANTANA, Fr. José Pereira de (O.C.) (1742) – *Vida da insigne Mestra de espirito a virtuosa Madre Maria Perpetua da Luz, religiosa carmelita calçada do exemplaríssimo convento da Esperança da cidade de Beja*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão.

Mariana Josefa Joaquina de Jesus, Madre

MELO, D. José Maria de (1783) – *Vida e obras da serva de Deus, a madre Soror Mariana Josepha Joaquina de Jesus, religiosa carmelita descalça do convento de Sancta Theresa do logar de Carnide*. Lisboa: na Regia Officina Typ.

Mariana da Purificação, Madre

VENCIMENTO, Fr. Caetano do (O.C.) (1747) – *Fragmentos da prodigiosa vida da muito favorecida e amada esposa de Jesu Christo a veneravel Madre Mariana da Purificação, religiosa carmelita*. Lisboa: por António da Silva.

Religiosos – Clarissas (O.S.C.)

Francisca da Conceição, Madre Soror

PACHECO, Simão Cardoso (1738) – *Vida e milagres da veneravel Madre Soror Francisca da Conceição, religiosa exemplarissima do mosteiro de S. Clara da villa de Trancoso*. Lisboa: por António Pedroso Galrão.

Francisca do Livramento, Madre

SÃO LUÍS, Fr. Manuel de (1731) – *Instrucçoens moraes e ascéticas deduzidas da vida e morte da veneravel Madre Soror Francisca do Livramento, abbadessa que foy no mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponte Delgada. Livro 1*. Lisboa: na Officina Augustiniana.

SÃO LUÍS, Fr. Manuel de (1731) – *Instrucçoens moraes e ascéticas deduzidas da vida e morte da veneravel Madre Soror Francisca do Livramento, abbadessa que foy no mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponte Delgada. Livro 2*. Lisboa: na Officina Augustiniana.

Guiomar Teresa do Cenáculo, Madre Soror

SANTA MARIA ROSA, Fr. Bernardo de (O.F.M.) (1750) – *Espelho de perfeição religiosa a que se podem ver as almas que quizerem segurar nos caminhos da vida espiritual as grandezas do amor de Deos no exercicio das virtudes e caminho seguro da cruz, composto do cystal da innocente vida da Madre Soror Guiomar Teresa do Cenáculo, religiosa que foy no mosteiro de Santa Clara de Amarante*. Coimbra: por Luís Seco Ferreira, 1750.

Joana Teresa de Santa Teresa, Madre

RELIGIOSA Vida e memoravel morte da Madre Soror Joanna de Santa Thereza, freira professa do Mosteiro de Nossa Senhora de Subserra da Villa da Castanheira deste Patriarcado, falecida em trez de Agosto do presente anno, a qual predisse sua morte quatro dias antes de seu falecimento. Noticia tirada de huma carta fidedigna da mesma Villa. Lisboa: na Officina de Domingos Rodrigues, 1754.

Leocádia da Conceição, Madre

CŒLI, Fr. Francisco de Ara (O.F.M.) (1708) – *Norma viva de religiosas. Tratado historico e panegyrico em que se descreve a vida e acçoens da serva de Deos Leocadia da Conceição, religiosa no recolecto Mosteiro da Madre de Deos de Mõchique*. Lisboa: por Miguel Manescal.

Maria Joana, Madre

BREVE Relação da Vida e Morte Prodigiosa da Madre Soror Maria Joana. Lisboa: na Oficina de Manuel Coelho Amado, 1754.

SOUSA, Fr. José Caetano de (O.C.) (1762) – *Memorias da vida e virtudes da serva de Deus Soror Maria Joana, religiosa do Convento do Santissimo Sacramento do Louriçal*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues.

Maria do Lado, Soror

CHAGAS, Fr. Bernardino das (O.F.M.) (1762) – *Compendio da admiravel vida da veneravel Maria do Lado*. Lisboa: por Miguel Rodrigues.

Mariana do Rosário, Madre Soror

ALMADA, Fr. António de (E.S.A.) (1694) – *Despozorios do Espirito celebrados entre o Divino Amante, e sua Amada Esposa a Ven. Madre Soror Mariana do Rozario Religiosa de veo branco no Convento do Salvador da Cidade de Evora*. Lisboa: por Manoel Lopes Ferreira.

Vitória da Encarnação, Madre Soror

VIDE, D. Sebastião Monteiro da (S.J.) (1720) – *Historia da vida e morte da Madre Soror Victoria da Encarnação, religiosa professa no convento de S. Clara do Desterro, da cidade da Bahia*. Roma: por João Domingos Chracas.

Religiosos – Dominicanos (O.P.)

Bartolomeu dos Mártires, D. Frei

SOUSA, Fr. Luís de (O.P.) (1619) – *Vida de D. Fr. Bartholameo dos Martyres da Ordem dos Pregadores*. Viana do Castelo: por Nicolau Carvalho[1924].

VITÓRIO, Francisco Álvares (1748) – *Vida e acções memoraveis do veneravel D. Fr. Bartholomeu dos Martyres…dividido em duas Partes, e extrahido dos excellentes escritos de Fr. Luiz de Granada, Fr. Luiz de Cacegas, Fr. Luiz de Sousa, e Luiz Munós. Primeira parte*. Lisboa: Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram.

VITÓRIO, Francisco Álvares (1749) – *Vida e acções memoraveis do veneravel D. Fr. Bartholomeu dos Martyres…dividido em duas Partes, e extrahido dos excellentes escritos de Fr. Luiz de Granada, Fr. Luiz de Cacegas, Fr. Luiz de Sousa, e Luiz Munós. Segunda parte*. Lisboa: Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram.

Inês de Jesus, Soror

REBELO, Francisco de Sousa da Silva Alcoforado (1731) – *Vida de soror Ignez de Jesus, religiosa conversa no Convento da Annunciada desta cidade de Lisboa, insigne em virtudes*. Lisboa: por Mauricio Vicente de Almeyda.

Pedro, Frei

RESENDE, André de (1570) – *Ha Sancta Vida, e religiosa conuersaçam de Fr. Pedro Porteiro do Mosteiro de Sancto Domingos de Evora*. Évora: por André de Burgos.

Religiosos – Franciscanos (O.F.M.)

Agostinho da Cruz, Frei

QUADROS, Padre José Caetano de Mesquita e (1793) – *Vida do venerável padre Fr. Agostinho da Cruz, religioso da província da Arrabida*. Lisboa: na Regia Officina Typ.

António das Chagas, Padre Frei

GODINHO, Manuel (S.J.) (1687) – *Vida, virtudes e morte do veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, franciscano*. Lisboa. por Miguel Deslandes.

GODINHO, Manuel (S.J.) (1728) – *Vida, virtudes e morte do veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, franciscano*. Lisboa: por Miguel Rodrigues.

António da Conceição, Frei

MADRE DE DEUS, Fr. António da (O.F.M.) (1763) – *Breve compendio da vida e acções virtuosas do veneravel servo de Deus, Fr. Antonio da Conceição, vulgarmente chamado Fr. Antonio do Lumiar, religioso da sancta provincia da Arrábida… Dado à luz por Apollinario de Freitas Cardoso*. Lisboa: na Officina de Francisco Borges de Sousa.

[1924] Foi traduzida para francês, castelhano, italiano e latim.

António da Madre de Deus, Frei

Breve Historia da vida do Padre Fr. Antonio da Madre de Deos, religioso menor da Provincia da Arrábida. Escrita por hum Professor do mesmo Instituto. Lisboa: na Officina Patriarcal, 1777.

João de Nossa Senhora, Frei

VIDA, ultimas acções e morte do muito reverendo Padre Fr. João de Nossa Senhora, missionario apostólico, e religioso de S. Francisco da província dos Algarves. S/l: s/tip.

José de Santa Ana, Padre Frei

BELÉM, Fr. Jerónimo de (1743) – *Vida justificada, morte preciosa, virtudes e milagres do Padre Fr. Jozé de Santa Anna, filho da Santa Provincia dos Algarves do regular observancia de nosso Padre S. Francisco*. Lisboa: por Miguel Manescal da Costa.

Silva, «Beato» Amadeu da (i.e. João da Silva e Meneses; fundador da Congregação dos Amadeítas)

MASCARENHAS, Jerónimo de (1653) – *Amadeo de Portugal, en el siglo Juan de Meneses de Silva*. Madrid: Diego Díaz de la Carrera.

Religiosos – Jesuítas (S.J.)

Azevedo, Padre Inácio de

CABRAL, Padre António (S.J.) (1743) – *Relazione della vita e martyrio del venerabile Padre Ignatio de Azevedo ucciso degli heretici com altri trenta nove de la Compagnia de Giusu, cavata de processi authentici formati per la loro canonizzazione*. Roma: Antonio Rossi.

Basto, Irmão Pedro de

QUEIRÓS, Padre Fernando de (S.J.) (1689) – *Historia da vida do veneravel Irmão Pedro de Basto coadjutor temporal da Companhia de Jesus e da variedade de sucessos que Deos lhe manifestou*. Lisboa: por Miguel Deslandes.

Cardim, Padre João

ABREU, Padre Sebastião de (S.J.) (1659) – *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Évora: na Oficina da Universidade.

João de Brito, São (mártir)

BRITO, Fernando Pereira de (1722) – *Historia do nacimento, vida e martyrio do veneravel P. João de Brito da Companhia de Jesus Martyr da Asia e Protomartyr da Missão de Madure*. Coimbra: no Real Collegio das Artes.

Monteiro, Padre Diogo

BREVE compendio da vida, e santa morte do Veneravel e devoto Padre Diogo Monteyro da Companhia de Iesu. S./l.: s./n., 1637.

Silveira, Padre Gonçalo da

GODINHO, Nicolau (1612) – *Vita Patris Gonzali Sylveriae […] in urbe Monomotapa martyrium passi*. Lugduni: apud Horatium Cardon[1925].

[1925] Saiu traduzida em italiano, pelo Padre Francisco Maria de Amatis, Roma, Jacobo Mascardo, 1615, e em alemão, pelo Padre João Volckis, Augusta, 1614.

GODINHO, Nicolau (1614) – *Vida del bienaventurado padre Gonçalo da Silveira*. Madrid: Luís Sánchez (é a tradução em castelhano da obra em latim).

Vieira, Padre António

BARROS, P.e André de (S.J.) (1746) – *Vida do apostolico Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus, chamado por antonomasia o Grande*. Lisboa: na Oficina Salviana.

Religiosos – Lóios (C.S.J.E.)

António da Conceição, Padre

MÉRTOLA, Frei Luís de (O.C.) (1647) – *Extracto dos processos que se tirarão por ordem dos illustrissimos ordinarios na forma do direito sobre a vida e morte do veneravel padre Antonio da Conceição, religioso da congregação de S. João Evangelista*. Lisboa: por Antonio Alvares.

SANTA MARIA, Padre Francisco de (C.S.J.E.) (1677) – *Saphira veneziana e Jacinto portuguez. Vida, morte, heroycas virtudes, & maravilhas raras do gloriosíssimo Protopatriarcha S. Lourenço Justiniano e do veneravel Padre Antonio da Cõceição*. Lisboa: Francisco Vilela.

Religiosos – Oratorianos (C.O.)

Bartolomeu do Quental, Padre

CATALANO, José (1741) – *Vida do Veneravel Padre Bartholomeu do Quental, fundador da Congregação do Oratorio nos Reynos de Portugal* (tradução de Francisco José Freire). Lisboa: por Antonio Isidoro da Fonseca.

Religiosos – Ordem da Hospitalidade (O.Hosp.)

João de Deus, São

GOUVEIA, D. Fr. António de (E.S.A.) (1624) – *Vida y muerte del bendito Padre Juan de Dios*. Madrid: Tomas de Junta.

GOUVEIA, D. Fr. António de (E.S.A.) (1647) – *Vida y muerte del bendito Padre Juan de Dios*. Cádiz.

GOUVEIA, D. Fr. António de (E.S.A.) (1658) – *Historia de la vida, muerte y milagros de fr. Juan de Dios*. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira.

GUEDES,Baltasar (S.J.) (1692) – *Breve epitome da vida de S. João de Deus*. Coimbra, s/imp.

LANDIM, Francisco Barreto de (1648) – *Panegyrico da sancta vida e gloriosa morte do grande Patriarcha S. João de Deus*. Lisboa: Manuel da Silva.

MOURA, Fr. António de (1631) – *Vida del Santissimo Patriarcha S. Juan de Dios compuesta por Fr. Antonio de Gouvea Obispo de Cynera*. Madrid: por Francisco de Ocampo.

MOURA, Fr. António de (1669) – *Vida del Santissimo Patriarcha S. Juan de Dios compuesta por Fr. Antonio de Gouvea Obispo de Cynera*. Madrid: por Belchior Alegre.

MOURA, Fr. António de (1674) – *Vida del Santissimo Patriarcha S. Juan de Dios compuesta por Fr. Antonio de Gouvea Obispo de Cynera*. Madrid: por Roque Rico de Miranda.

RIBADENEIRA, Pedro de (S.J.) (1691) – *Vida de S. Joam de Deos […] traduzida em portuguez por hum devoto do mesmo Santo*. Lisboa: Domingos Carneiro.

Religiosos – Ordem Terceira de São Domingos

Tomásia de Jesus

FRANCO, Fr. João (O.P.) (1757) – *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomasia de Jesus, Terceira professa na Ordem de S. Domingos, que morreu no convento do Salvador de Lisboa, em 26 de Maio de 1755*. Lisboa: por Miguel Manescal da Costa.

Religiosos – Ordem Terceira de São Francisco (O.T.S.F.)

Maria da Cruz, Soror

BELÉM, Fr. Jerónimo de (O.F.M.) (1748) – *Olivença illustrada pela vida e morte da grande serva de Deos Maria da Cruz, filha da terceira ordem seráfica e natural da mesma villa*. Lisboa: por Miguel Manescal da Costa.

Religiosos – Trinitários (O.SS.T.)

Ana de São Joaquim, Madre Soror

SEIXAS, Domingos Dias (1740) – *Memorias da vida e virtudes da Madre Soror Anna de S. Joaquim, religiosa professa da Ordem da Santissima Trindade, elucidadas com reflexões mysticas*. Coimbra: por António Simões.

António da Conceição, Frei

CORREIA, Fr. António (O.SS.T.) (1658) – *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

Clérigos/Eclesiásticos

Bragança, D. Teotónio de

AGOSTINHO, Nicolau (1614) – *Relação summaria da vida do ilustrissimo e reverendissimo senhor D. Teotónio de Bragança, arcebispo de Évora*. Évora: por Francisco Simões.

Costa, Padre Bartolomeu da

PARADA, António Carvalho de (1611) – *Dialogos sobre a vida, e morte de Bartholameu da Costa Thezoureiro Mór da Sé de Lisboa*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

Costa, Padre Manuel da

ELOGIO da vida e morte do veneravel Padre Manuel da Costa, vigario que foi da parochial igreja de Sancta Maria d'Achete, no termo de Santarém. Lisboa: por Francisco Borges de Sousa, 1761.

Pinheiro, D. Gonçalo

VASCONCELOS, Diogo Mendes de (1591) – *Vita Gondisalvi Pinarii Episcopi Visensis*. Eborae: apud Martinum Burgensem.

Leigos

Chaves, Margarida de

SOUSA, Gonçalo Correia de (1612) – *Vida da Veneravel Margarida de Chaves*. Roma: por Bartholomeu Zanetti.

MELO, Francisco Afonso de Chaves e (1723) – *A Margarita animada, idea moral, politica e historica de tres estados, discursada na vida da veneravel Margarida de Chaves, natural da cidade de Ponte Delgada na ilha de S. Miguel*. Lisboa: por Antonio Pedroso Galrão.

Gomes, Simão

VEIGA, Pe. Manuel da (S.J.) (1625) – *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomes, português vulgarmente chamado o Çapateiro Santo*. Lisboa: por Mateus Pinheiro.

VEIGA, Pe. Manuel da (S.J.) (1723) – *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomes, português vulgarmente chamado o Çapateiro Santo*. Lisboa: por Pedro Ferreira.

Lopes, Gregório

LOSA, Francisco de (1615) – *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.

LOSA, Francisco de (1675) – *Vida de Gregorio Lopes* (tradução de Pedro Lobo Correia). Lisboa: por Domingos Carneiro.

Maria, infanta

PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) (1675) – *Vida de la serenissima infanta D. Maria, hija delrey D. Manuel, fundadora de la insigne capilla de Nuestra Señora de la Luz*. Lisboa: por João da Costa.

«VIDAS» COLETIVAS

BAIÃO, José Pereira (1727) – *Portugal glorioso e illustrado com a vida e virtudes das bemaventuradas Raynhas Santas Sancha, Thereza, Mafalda, Izabel e Joanna*. Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira.

SANTA MARIA, Fr. Agostinho de (O.S.A.) (1724) – *Historia tripartita comprehendida em três tratados. No primeiro de descrevem as vidas, & os gloriosos triumphos dos Santos Martyres, Verissimo, Maxima, & Julia, suas Irmãas Padroeyros de Lisboa, & do Real Mosteyro de Santos. No segundo se dà noticia da vinda, & Prégação do Apostolo Santiago às Hespanhas, & do principio, & origem da sua esclarecida Ordem, & de seus nobilissimos Mestres atè a sua separação, & eleyção dos Mestres Portuguezes. No terceyro se descrevem os principios do Real Convento de Santos, & a noticia de suas Illustres Comendadeyras, desde o ano de 1212 atè os nossos tempos*. Lisboa Occidental: na Officina de Antonio Pedrozo Galram.

SILVA, Luís Pereira da (1630) – *Vida de D. Alda e D. Urraca*. Luca.

Chegados a este ponto, parece-nos importante tecer algumas considerações sobre os dados apresentados.

Entre as hagiografias de santos antigos ou de culto imemorial, assumem um lugar muito significativo as «Vidas» de Santa Quitéria e de suas oito irmãs, virgens e mártires da época da dominação romana. A primeira «Vida» individual de Santa Quitéria e das suas irmãs gémeas, composta por Pedro Henriques de Abreu, editada em 1651, parece, de facto, pretender mostrar ao mundo que estas eram portuguesas, tentando assim pôr fim às «usurpações» estrangeiras de que aquelas eram objeto, como afirma o autor no «Prologo ao Leytor»:

> *Mil & quinhentos & vinte & hum anos ha (…) que foy coroada de gloriosas, & duplicadas coroas de martyrio, & pureza a gloriosa Santa Quiteria, & a vltima destas Santas irmãas Santa Marciana mil & quatrocentos & nouenta & seis, em cujo mesmo tempo as demais Santas forão martyrisadas. Muytos annos depois forão celebradas estas ilustres Portuguezas por toda Hespanha sendoo em algũas partes della, todas em hum dia, & em outras, cada qual conforme ao em que padecerão (…). Depois polas perseguições da Igreja Catholica, pola malicia do tempo, & finalemente pola frieza dos homẽs (aquem sempre as cousas nouas mais agradão) se foy pouco & pouco perdendo a memoria, & lembrança (em especial neste Reyno) de tão gloriosas & celebres martyres naturais suas, supposto que não de modo que a não haja auido em todos os tempos passados, como tambem no presente, nos Martyrologios, & varias Igrejas de Hespanha, & muytos de nossos, & dos estrangeyros escritores, porẽ hũas apropriadas a varias partes, & as mais vsurpadas a este Reyno, quecom tanta honra, & gloria sua as produzio, ficandonos o que ao menos nos não podião tirar*[1926].

Um caso bastante ilustrativo da quase completa ignorância e da pouca divulgação em relação à «santidade» portuguesa é o de Santo António, canonizado em 1232: pelos séculos XVI e XVII, este santo era conhecido, na Europa, como sendo *de Pádua* ou *de Itália*, e não como natural *de Lisboa* ou *de Portugal*. Numa tentativa de clarificação da nacionalidade de Santo António parecem enquadrar-se as suas muitas «Vidas», editadas por aqueles tempos: e não deixa de ser muito sugestivo notar-se que, em muitos títulos, é utilizado o gentílico «de Lisboa», de modo a restituir a esta cidade e ao reino português o estatuto de pátria deste conhecidíssimo santo.

É certo que algumas «Vidas» foram redigidas e editadas num contexto celebrativo motivado pela beatificação ou canonização dos biografados: mas o maior número de hagiografias e biografias devotas editadas por aqueles séculos parece, efetivamente, ter sido motivado pelas exigências impostas pelos procedimentos processuais com vista ao reconhecimento oficial da «santidade» dos candidatos em questão, constituindo, assim, um instrumento importantíssimo para que a causa defendida chegasse «a bom porto». E, efetivamente, em alguns casos, a escrita de «Vidas» parece ter cumprido eficazmente a sua função, na medida em que a «santidade» – ou, pelo menos, a excecionalidade – dos candidatos aos altares foi reconhecida pela Cúria romana, ainda que, em algumas situações, esta tenha ocorrido muito tardiamente e devido a certas estratégias políticas e diplomáticas: lembremos, a título de exemplo, os casos da rainha D. Isabel de Portugal, beatificada por Leão X, em 1516, e canonizada por Urbano VIII, em 1625; de Gonçalo de Amarante (O.P.), beatificado por Pio IV, em 1561; de São João de Deus, beatificado por Urbano VIII, em 1638, e canonizado, por Alexandre VIII, em 1690; da princesa D. Joana, filha de D. Afonso V,

[1926] ABREU, 1651: «Prologo ao Leytor». De acordo com MARTINS, 2004: 89-117, os jesuítas foram os grandes propulsores do culto desta virgem e mártir.

beatificada por Inocêncio XII, em 1693; da infanta D. Sancha e de sua irmã, D. Teresa, rainha de Leão, beatificadas por Clemente XI, em 1705, assim como o de D. Mafalda, rainha de Castela, também sua irmã, beatificada por Pio VI, em 1793; do beato Fr. Gil de Santarém, beatificado por Bento XIV, em 1748; do beato Gonçalo de Lagos, beatificado por Pio VI, em 1798; do P.e Inácio de Azevedo (S. J.) e seus trinta e nove companheiros mártires, beatificados por Pio IX, em 1854; de São João de Brito (S.J.), beatificado por Pio IX, em 1852, e canonizado apenas em 1947, por Pio XII[1927]; de Santa Beatriz da Silva, beatificada por Pio XI, em 1926, e canonizada apenas em 1976, por Paulo VI; de Nuno Álvares Pereira, beatificado por Bento XV, em 1918, e canonizado, por Bento XVI, em 2009[1928]; de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, beatificado apenas em 2001, por João Paulo II[1929].

De facto, se nos reportarmos estritamente aos casos de santos canonizados, até aos finais do século XVIII, estes são escassíssimos: se excluirmos os exemplos de santos antigos ou de culto imemorial, apenas se inscrevem neste conjunto São Teotónio, Santo António, Santa Isabel de Portugal e São João de Deus. Talvez o seu número tivesse sido maior, se alguns processos abertos com vista à beatificação ou canonização de varões e mulheres falecidos com *fama sanctitatis* tivessem tido o desfecho esperado. Com efeito, se foram vários os varões, «virgens» ou «matronas» de «ilustre virtude», cuja fama de santidade e de milagres levaram à abertura de processos para verificação da autenticidade dos mesmos, foram muito poucos – tendo em conta o extensíssimo número daqueles que haviam falecido em «odor de santidade» – os que foram concluídos e deram entrada em Roma, e ainda menos foram os que alcançaram a aprovação papal para o culto privado ou público/local ou universal, através da concessão do título de beato(a) ou santo(a). De acordo com os dados recolhidos nas

---

1927 Vejam-se os estudos reunidos em *Brotéria (Número dedicado a S. João de Brito)*, vol. XLIV-fasc. 6 (Junho 1947).

1928 Veja-se, a propósito, GOMES, 2009.

1929 Ainda que não constem do elenco de biografados que temos vindo a estudar, valerá a pena lembrar os casos de outros varões e mulheres portugueses falecidos em «odor de santidade», entre os séculos XVII e XVIII, a quem a Santa Sé concedeu o título de «beato» ou «santo»: os P.es António Francisco e Francisco Aranha (S.J.), missionários e mártires, beatificados por Leão XIII, em 1893; São Gonçalo Garcia (O.F.M.), missionário e mártir, beatificado por Urbano VIII, em 1627, e canonizado por Pio IX, em 1862; os P.es João Batista Machado (S.J.), Ambrósio Fernandes (S.J.), Diogo de Carvalho (S.J.), Miguel de Carvalho (S.J.), Francisco Pacheco (S.J.) e Fr. Vicente de Santo António (O.S.A.), todos missionários e mártires, beatificados por Pio IX, em 1867; e Fr. Redento da Cruz (O.C.D.), missionário e mártir, beatificado por João Paulo II, em 1990. Cf. João César das NEVES – *Os Santos de Portugal*, Lucerna, 2006. Até às datas em que foram publicados os três primeiros tomos do *Agiologio Lusitano*, Jorge Cardoso afirma que a São Paio (†1240), ao beato Fr. Pedro Gonçalvez Telmo (†1246), ao beato Garcia Martinz (†c. 1306), ao beato Lourenço Mendez (†c. 1280), à beata Constança (†≤1408), ao beato Gonçalo Coelho (†1501), ao beato Pedro da Guarda (†1505) e à beata Margarida Fernandes (†1540), havia sido autorizado o título de «beato» ou de «santo».

hagiografias e biografias devotas estudadas, contam-se, entre os casos de processos que nunca foram concluídos e aprovados, os do infante D. Afonso Sanches e de sua mulher, D. Teresa Martins, do infante D. Fernando, do P.e Gonçalo da Silveira (S.J.), da «venerável matrona» Margarida de Chaves[1930], do P.e António da Conceição (C.S.J.E.), do P.e João Cardim (S.J.), da madre Maria do Lado (O.S.C.), do P.e Bartolomeu do Quental (C.O.) e da Madre Teresa da Anunciada (O.S.C.).

Não deixa de ser curioso que, em Portugal, no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, não tenha sido editada nenhuma «Vida» da portuguesa Beatriz da Silva (filha de Rui Gomes da Silva, alcaide de Campo Maior, e de D. Isabel de Meneses, filha esta de D. Pedro de Meneses, conde de Vila Real), falecida em 9 de Agosto de 1490, em Toledo, em «odor de santidade». Beatriz da Silva fez parte do séquito que acompanhou a infanta D. Isabel, filha do infante D. João e neta de D. João I, quando esta foi para Castela, na sequência do seu casamento com Juan II de Castela; de acordo com vários relatos, D. Isabel começou a sentir ciúmes, devido à beleza de Beatriz da Silva, e a desprezá-la: por isso, fechou a dama portuguesa em um baú, durante três dias. Beatriz da Silva abandonaria a corte, recolhendo-se no mosteiro cisterciense de São Domingos de Toledo. Em 1484, fundou uma congregação dedicada à Imaculada Conceição, cujos membros são conhecidos como «concecionistas», pois Beatriz da Silva atribuiu a esta invocação da Virgem o facto de

[1930] As suas virtudes ascéticas, a frequente prática da esmola e a crescente fama de santidade foram a base para a elaboração, em 1581, de um processo de beatificação por ordem do bispo D. Pedro de Castilho, com o apoio do jesuíta Francisco de Araújo e dos seus filhos Manuel Jorge Correia e Gonçalo Correia de Sousa. Estes filhos, doutores em cânones pela Universidade de Coimbra, empenharam-se fortemente no seu processo de beatificação, particularmente Gonçalo Correia de Sousa (a quem se refere D. Francisco Manuel de Melo, na *Carta de Guia de Casados*), que não só escreveu e fez publicar, para apoio do referido processo, um *Breve compendio de santa vita di Margarita de Chaves di gloriosa memoria* (Roma, Nicolau Zanetto, 1612), mas que também tudo fez para conseguir a intercessão do cardeal Alberto, Arquiduque de Áustria, e do próprio Filipe II. Foi pessoalmente a Roma promover esta beatificação, mas sem êxito: a este propósito, permitimo-nos relembrar os termos do irónico testemunho de D. Francisco Manuel de Melo, na sua *Carta de Guia de Casados* (1651; utilizámos a edição de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Campo das Letras, 2003), a propósito do processo de beatificação da venerável Margarida de Chaves: "Solicitava com exquisita importunação em Roma a beatificação da venerável matrona Margarida de Chaves um seu filho, que eu muito bem conheci, e de sua boca ouvi o que digo. Tinha o Papa Paulo Quinto remetido a causa a certo cardeal que já andava tão temeroso do requerente que, em o vendo, fugia dele. Sucedeu chegar a falar-lhe um dia, estando o cardeal mais que outros enfadado e, havendo-lhe lembrado, como costumava, seu negócio, lhe respondeu: *Senhor, não nos cansemos em provas da santidade de vossa mãe; prova somente que vos sofreu que o Papa a declarará logo por santa*" (MELO, 2003: 122). Todavia, segundo afirma Jorge Cardoso no *Agiológio Lusitano*, era "tanta a deuoção que os naturaes da Ilha de S. Miguel tem cobrado a sua compatriota" que "sem estar ainda Beatificada, lhe leuantárão Templo, entendendo que seu ditoso filho conseguiria em breue esta graça da Sè Apostolica". Contudo, por volta de meados do século XVII, já todos reconheciam que se "esfriaua o calor com que se trataua em Roma" essa beatificação, pelo que a igreja foi consagrada, em 1658, a Santa Margarida (CARDOSO, 1666: 682-e).

ter sobrevivido ao «cativeiro» no baú. Só em 1618 seria editada, em Valladolid, uma «Vida» de Beatriz da Silva, escrita pelo cisterciense Fr. Francisco de Bivar, incluída no volume *Historias admirables de las mas ilustres, entre las menos conocidas Santas que ay en el cielo. Salen a luz en esta primera parte, solas dos. La una de la B. Virgen Doña Beatriz de Sylua… y la otra, la vida de santa Iuliana…* (Valladolid: Geronymo Murillo), dedicada ao conde de Benavente, tendo como propósitos imediatos a exaltação da santidade das biografadas e a afirmação do dogma da Imaculada Conceição, que só seria proclamado por Pio IX em 8 de Dezembro de 1854.

CONCLUSÃO[1931]

Depois de um longo percurso pela produção e pelos temas da hagiografia e da biografia devota, desde o século XVI até ao século XVIII, é chegado o momento de sistematizar algumas das etapas seguidas e de tecer algumas conclusões. O campo de investigação em que trabalhámos procurou, sobretudo, apresentar um «*corpus*» que permita o trabalho de outros investigadores. Verdadeiramente, uma bibliografia de impressos e manuscritos que dê a imagem do peso editorial de «Vidas» devotas e hagiografias no Portugal da Época Moderna.

No século XVII português, assistiu-se, como já foi realçado por alguma bibliografia, a um muito significativo aumento editorial de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas, acentuando uma tendência que se vinha já verificando desde os finais do século XVI e que se manteve, apesar de evidenciar algumas oscilações, até cerca de meados do século XVIII. A partir deste período, a edição de hagiografias e biografias devotas sofreu, efetivamente, uma muito significativa redução, que poderá, talvez, ser explicada não só pelo facto de os jesuítas, grandes cultores e divulgadores destes textos exemplares, terem sido expulsos do reino português, em 1759, mas, talvez, sobretudo, pela emergência de um racionalismo imbuído do espírito das Luzes, inscrito num processo de secularização a que a Igreja católica procurou responder com outro tipo de estratégias que, porém, não ignoraram o poder da escrita de vidas de santos ou exemplos de virtude, sobretudo femininos, na estruturação de imagens simbólicas com funções culturais, sociais e políticas.

Como acertadamente afirma Marina Caffiero, «il potere dei simboli […]è un potere di costruzione della realtà che tende a stabilire un ordine gnoseologico e che si esplica com una concreta eficacia politica. I simboli, e dunque anche quelli conessi alla santità, possono costituire gli strumenti per eccelenza dell'integrazione sociale, strumenti la cui funzione, autenticamente sociale e politica, consiste allo stesso tempo, nell garantire unità e mantenimento dell' ordine sociale all'interno di una comunità e nel consolidare una visione omogenea del mondo – influenzando

[1931] Este capítulo retoma alguns aspetos que foram já objeto de tratamento em MENDES, 2013a: 173-215.

dunque, attraverso quella, l'azione sul mondo»[1932]. Neste sentido, como cremos poder corroborar, de acordo com a investigação feita para o caso português, as «Vidas» devotas e de santos proporcionam uma área de pesquisa que mobiliza relações de poder, no caso da publicação de obras por «encomenda» familiar ou até na relação entre confessores ou diretores espirituais que, topicamente ou não, aconselham às suas dirigidas a escrita, no lugar privilegiado do cruzamento de «saber» e «poder», que são as «Dedicatórias», na tensão entre discursos normativos e práticas.

Em vários paratextos destas «Vidas» de santos e devotas, obras que almejavam preencher o gosto juvenil – e feminino também – pelo «maravilhoso» e pelo heróico, em confronto com a persistente presença dos modelos cavaleirescos, os seus autores fazem, efetivamente, eco destas orientações. Convirá recordar, porém, que a hagiografia vinha, desde longa data, alimentando o gosto pelo «maravilhoso» e provocando admiração: e esta dimensão continuava, apesar de todas as reservas, críticas e preocupações com a veracidade dos relatos, a ser estimulada, na medida em que funcionava como estratégia de sedução face a um público leitor facilmente «tentado» por leituras profanas. Será, certamente, com o propósito de contemporizar e aproveitar este gosto do público que a narração de certas etapas da vida dos «santos», como, por exemplo, todos os aspetos que se prendem com a infância, persistiu em privilegiar e valorizar a inclusão de elementos extraordinários, que demonstravam a predestinação divina e futura «santidade». De resto, os relatos sobre a «morte santa» dos biografados também não ignoram os aspetos ligados ao «maravilhoso» – o rosto formoso, o suave odor, as visões de luzes – que, em muitos casos, eram percecionados pelos fiéis como uma espécie de confirmação da «santa vida» …e que, saliente-se, contribuíam para que a diegese se fizesse de *varietas*.

Por outro lado, a incúria, quase tópica, se recordarmos as palavras de Garcia de Resende, no *Cancioneiro Geral* (1516), dos portugueses em perpetuar, através da escrita (e do impresso), os seus feitos heróicos é uma das razões que, de acordo com os biógrafos e hagiógrafos, urge combater[1933]. Tais queixas (ainda que «tópicas», como acentuámos) foram sendo reproduzidas e «reatualizadas» por vários autores do século XVII, entre os quais se contam os hagiógrafos e os biógrafos devotos coevos. Deste modo, o registo escrito das vidas, sobretudo no caso das hagiografias, surgia como uma tarefa urgente, para que a perda de memória delas não significasse a convicção da não existência, sobretudo dos santos «antigos». Por outro lado, a constatação da falta ou escassez de «Vidas» escritas em língua portuguesa, constitui também um dos

[1932] CAFFIERO, 1996: 10.

[1933] Apenas como exemplo, as conhecidas palavras de MACEDO, António Sousa de, em *Flores de España, excellencias de Portugal* (1631): «No le bastan a un Reyno para ser famoso heroicas virtudes de sus naturales si le faltan escritos que las publiquen, porque la memoria de aquellas con el tiẽpo (como todo) se acaba, y estos hazen con que viva eternamente libre de las leyes del olvido» («Al Lector»).

factores que determina a redação deste tipo de textos. Como é sabido, o bilinguismo era bastante comum na escrita das obras por parte de autores portugueses, que se «entendiam» como pertencentes a uma comunidade «inter-literária»[1934]: contudo, esta prática foi perdendo cultores a partir, essencialmente, da Restauração, que marcou o fim da Monarquia dual, período em que aquela foi, de facto, uma realidade bem evidente.

O estudo das leituras dos variadíssimos tipos de obras ou textos de espiritualidade produzidos na Época Moderna e da sua circulação não pode, por sua vez, ser dissociado do universo constituído pelos dedicatários a quem aqueles eram dirigidos. Ainda que as dedicatórias das obras da Época Moderna sejam, em muitos casos, motivadas pela necessidade de proteção (política, económica ou religiosa) dos seus autores ou impressores, ou como ato de gratidão devido a mercês recebidas, não devem deixar de ser tidas em conta por quem lê ou estuda estes textos, não só pelo que nos revelam acerca das complexas redes, muitas vezes «clientelares», que uniam estas figuras, como também pelo que podem dar a conhecer sobre devoções, práticas espirituais, orientações de leituras ou pautas de comportamento. Neste caso, cremos poder concluir que não raras vezes, o estudo dos paratextos contribui para a identificação de famílias que promovem os seus próprios membros, «patrocinando» autores ou edições.

O desejo de renovação religiosa que, desde há muito, se vinha manifestando no seio da Igreja Católica e que, efetivamente, se concretizou após o Concílio de Trento, não se manifestou apenas na aplicação dos decretos conciliares, na reforma das ordens monásticas, na reafirmação dos Sacramentos e do culto da Virgem e dos santos ou na educação e formação do clero. Na verdade, o combate contrarreformista afirmou-se também, como acreditamos ter contribuído para corroborar, através de uma vasta produção de literatura religiosa e de espiritualidade, constituída por catecismos, manuais de confissão, espelhos de perfeição cristã, obras teológicas, guias, hagiológios, martirológios, etc., destinada ao disciplinamento e modelização dos comportamentos e das práticas devocionais dos fiéis. Como acentuou Marina Caffiero, os tempos pós-Trento introduziram, no domínio da santidade, uma codificação de modelos, que não pode, naturalmente, ser dissociada do processo de disciplinamento imposto a todas as esferas da sociedade[1935]. É, assim, inscritos neste contexto, que terão que ser compreendidos os vários e diversos modelos e tipologias de santidade, na linha do apelo universal à santidade dirigido por Deus a todos os indivíduos e de que já tinham feito eco os evangelistas.

Deste modo, assistiu-se à (re)atualização e à recuperação de certos modelos de santidade, tais como: o mártir, que continuou, durante a Época Moderna, a constituir

---

[1934] GARCÍA MARTÍN, 2010.

[1935] CAFFIERO, 1994: 265.

«o Modelo» por excelência, na medida em que este, sofrendo até à morte, imita Cristo e confessa a sua fé, e que foi largamente potenciado pelas circunstâncias históricas e religiosas da época, assumindo mesmo renovadas formas, traduzidas, por exemplo, em aspérrimas e rigorosas práticas penitenciais e mortificatórias; o bispo, na linha das diretrizes de Trento, que veio favorecer a revalorização do espírito evangélico e do zelo pastoral, assumindo como referência os decretos conciliares, embora, na prática, certos aspetos que equacionavam esta problemática, como, por exemplo, os provimentos dos prelados, vinham continuando a ser pautados por moldes anteriores, refletindo, deste modo, a confluência de poderes e influências diversos; o sacerdote, cuja figura foi sofrendo uma evolução em sintonia com os novos tempos pós-tridentinos, recebendo, em todo o caso, também a influência do ideal de perfeição monástico; o religioso, cuja imagem, desde os tempos do cristianismo antigo, vinha funcionando como paradigma da *sequela Christi* e do *contemptus mundi*; ou o missionário, cujo paradigma, veiculado e divulgado especialmente pelas hagiografias e biografias devotas de jesuítas, foi, sobretudo, utilizado para servir como modelo aos religiosos que se dedicavam à atividade apostólico-pastoral. Em todo o caso, no panorama editorial português dos séculos XVI, XVII e XVIII, o conjunto de biografados formado pelos religiosos constitui a grande maioria – com que não consegue, de modo algum, rivalizar o número de mártires nem o dos eclesiásticos o dos leigos – conferindo-lhe o que parece ser possível designar como uma aparente dimensão monástica, que se inclina para a confirmação da ideia tradicional de que a santidade era, essencialmente, uma prerrogativa dos religiosos. De resto, valerá a pena recordar que, por estes tempos, o prestígio das várias ordens e congregações religiosas tendia, de modo cada vez mais visível, a fundamentar-se no número e na promoção dos respetivos «santos»: e este foi efetivamente, um aspeto que as crónicas monásticas, visando a valorização de cada instituto, não deixaram de realçar e de alimentar, reproduzindo e difundindo as «Vidas» não apenas dos seus santos, como também dos seus religiosos «ilustres em virtude», revisitando, deste modo, nas palavras de Zulmira C. Santos, num movimento duplo de legitimação e alguma nostalgia, o seu passado glorioso[1936]. No entanto, haverá que ter em conta as recomposições religiosas, políticas e sociais que foram, paulatinamente, «metamorfoseando» as representações de santidade, face à conceção doutrinariamente generalizada, desde a Idade Média e ainda nos começos do século XVI, da preeminência da vida religiosa sobre a vida laical, e, de modo mais geral, os exemplos de vários leigos empenhados em atividades religiosas, espirituais e místicas, e que foram fundamentais para que se admitisse a possibilidade de uma «vida cristã perfeita». Mesmo com os impor-

[1936] SANTOS, 2009: 249-261.

tantes matizes que fomos tentando apontar, e que muito devem à convocação da problemática da «santificação dos casados», estudada para o caso ibérico por Maria de Lurdes Correia Fernandes, a verdade é que a espiritualidade dos leigos continuou a ser vista pelo prisma do claustro e condicionada pelo forte ascendente do modelo religioso. De resto, o final do século XV terá sido marcado por uma conjuntura de monaquização e de depreciação da condição laical, ainda que se tivesse já assistido a uma «vaga mística» protagonizada, sobretudo, por mulheres. Mas esta realidade não impediu que, a par dos modelos acima apontados, mais tradicionalmente conotados com a santidade, fossem também emergindo outros casos de «santos» leigos, cujo alto exemplo de perfeição cristã foi sendo divulgado através de vários textos: neste filão, inscrever-se-ão as «Vidas» de reis, príncipes ou nobres, que refletem a perenidade do prestígio dos modelos aristocráticos; de eremitas, cujo caso talvez mais sugestivo, no contexto de uma reproposta do antiquíssimo modelo eremítico antigo, difundido pelas *Vitae* de Santo Antão e de São Paulo Eremita, ainda que num contexto cultural muito diferente e assumindo um preciso e forte significado simbólico, será o de um Bento José Labre, um peregrino e mendigo francês, falecido em Roma, em 1783; e de militares ou jurisconsultos, fazendo, deste modo, eco da possibilidade de cada um alcançar a perfeição e poder salvar-se no seu estado.

No caso da santidade feminina, as «Vidas» publicadas em Portugal ou de autoria portuguesa, desde o século XVI até ao século XVIII, também propuseram, para a imitação e admiração dos leitores, vários e diversos paradigmas de santidade. Esta divulgação de «Vidas» de santas, beatas, veneráveis e mulheres «ilustres em santidade» resultou, claramente, do contexto contrarreformista , que favoreceu não só a recuperação de figuras bíblicas, mas também a valorização daquelas que, desde a Antiguidade até à Época Moderna, se apresentavam como paradigmas passíveis de imitações reatualizadas, como, por exemplo, as mártires. E, neste âmbito, como no da literatura de espiritualidade em geral, haverá que ter em conta as relações entre o latim e o vulgar e a necessidade de difundir modelos e comportamentos para quem não sabia latim[1937]. Esta realidade parece refletir a continuidade de duas tendências que vinham, desde a Antiguidade, marcando o contexto da perceção da santidade e da produção hagiográfica: por um lado, o fascínio exercido pelo martírio e a sua perenidade enquanto «o Modelo» por excelência; por outro, a (re)valorização da virtude da castidade feminina, na linha de São Paulo e dos Padres da Igreja, e a sua proposta, enquanto modelo de comportamento ideal, para todos os estados femininos. De facto, as décadas pós-Trento testemunharam o esforço de reafirmação da superioridade do celibato religioso e clerical, considerados «estados de perfeição», o que influenciou, efetivamente, a recuperação de vários exemplos de mártires antigas

[1937] Cf. ZARRI, 2009.

e altomedievais. A excelência do modelo por elas veiculado seria, por estes tempos, tão adequada a todos os estados femininos, que os hagiógrafos e os biógrafos não hesitaram em dedicar estes textos não só a grandes senhoras da realeza e da alta nobreza, como também a religiosas.

No domínio da hagiografia e da biografia devota, as «Vidas» de religiosas constituem o mais abundante núcleo de textos desta tipologia editados, em Portugal, entre os séculos XVI e XVII, traduzindo, assim, o prestígio do ideal de perfeição monástica, apesar dos matizes que o conceito de «santidade» foi sofrendo. A circulação das «Vidas» e dos textos de místicas medievais, durante os séculos XVI e XVIII, foi, paulatinamente, contribuindo para a fixação de formas literárias e a cristalização de determinadas formas de «santidade», panorama que pode considerar-se amplificado através da publicação das «Vidas» de místicas contemporâneas, como Santa Teresa de Jesus – paradigma de mulher «apóstolo» e «Doutor» –, Santa Maria Madalena de Pazzi, Santa Clara de Montefalco ou Verónica de Binasco.

O percurso de todas as religiosas cujas «Vidas» foram editadas entre os séculos XVII e XVIII é sustentado por um forte equilíbrio entre a «vida ativa» e a «vida contemplativa»: de resto, é muito comum encontrarmos nestes textos um paralelo entre a biografada e as figuras de Marta e de Maria, que muito deverá à (re)valorização que as figuras das irmãs de Lázaro, conheceram durante os séculos XVII e XVIII, não só ao nível da literatura, como também da iconografia.

Ainda que escassas, se avaliadas, em termos quantitativos, com as dos modelos atrás referidos, foram editadas nos séculos XVII e XVIII, algumas «Vidas» de leigas, sobretudo casadas e/ou viúvas, o que parece, como foi já sublinhado por alguns autores, refletir a progressiva valorização daqueles estados e da sua faceta ativa, no âmbito da capacidade de gestão da vida doméstica, e, sobretudo, de educar cristãmente os filhos[1938], que tornará possível o reconhecimento de uma imagem de santidade feminina compatível com a condição laical. Neste sentido, como sublinhou Marina Caffiero, constitui uma renovada visão da condição leiga feminina enquanto via autónoma de acesso à santidade, refletindo, por sua vez, a valorização do papel desempenhado pela mulher no seio da família moderna, e, deste modo, preparando a via que culminará com a exaltação da figura da «mãe de família», já no século XIX[1939].

Por outro lado, haverá que ter em conta que a produção hagiográfica, não só no âmbito das coletâneas de «Vidas», como também das «Vidas» individuais, continuou, apesar dos matizes que temos vindo a apontar, pelo menos até finais do século XVII, a convocar e propor como modelos de referência, sobretudo para o género feminino, os modelos aristocráticos – o da «nobre matrona» da Antiguidade clássica ou o da rainha

[1938] FERNANDES, 1995: 163-198 e 339-402.
[1939] CAFFIERO, 1994: 270.

medieval –, de acordo com uma visão fortemente «elitista» da santidade. Contudo, como sublinhou Marina Caffiero, «tale centralità nobiliare comincerà a venir meno a partire del Setecento (…) all'interno di un processo graduale di "democratizzazzione" della santità e di apertura ai ceti sociali inferiori e ai laici»[1940]. Mas convirá lembrar que o tema da santidade laica e acessível aos grupos menos abastados da sociedade aparece, de facto, muito precocemente, como o mostra a figura de Zita (†1278), a empregada doméstica.

Na Península Ibérica, ao longo dos séculos XVII e XVIII, a aristocracia, à semelhança do que vinha acontecendo na Europa, foi promovendo a santidade dos seus membros como meio de legitimação. Neste sentido, várias «Vidas» foram redigidas e editadas por membros do clã familiar do biografado/a «ilustre em virtude» e falecido/a com *fama sanctitatis*, com o propósito de exaltar e legitimar o seu prestígio social através do reconhecimento de uma superioridade quase «carismática». Artífices da sua própria «hagiografia familiar», as famílias dos biografados empenharam-se, de forma constante, nesta estratégia de construção de uma memória hagiográfica, que teria como objetivo último a abertura de um processo com vista à beatificação ou canonização do seu familiar «ilustre em virtude».

Mas a vastíssima produção editorial de hagiografias e de biografias devotas que se verificou após o Concílio de Trento prendeu-se também com a crescente valorização dos «santos de Portugal e suas conquistas», para usarmos a expressão de Jorge Cardoso. No caso português, a união entre a identidade política e a identidade católica acentuou-se com o tópico (aliás, recorrente em alguma da literatura portuguesa do século XVII) do caráter providencial da nação portuguesa, na medida em que esta fora, sobretudo desde Ourique, distinguida por sinais divinos de eleição. Deste modo, como atesta Henri Fros, entre outros, o facto de se utilizar o fenómeno da santidade como algo que deveria obrigar a uma revalorização da história e da identidade «territorial» atesta, de forma exemplar, o quanto este fenómeno se vinha impondo como referente, não apenas espiritual, como também cultural e político, e que poderá justificar, como já sublinhou Maria de Lurdes Correira Fernandes o aumento, na segunda metade do século XVI eo século XVII, de pessoas falecidas com fama de santidade e de processos de beatificação e canonização que deram entrada na Cúria Romana .

De resto, como realçou a mesma autora, esta espécie de «história da santidade em Portugal» completaria, sobretudo, a história política e institucional do reino, numa época em que, de acordo com alguns autores, pairava sobre esta dimensão historiográfica um completo esquecimento, que, para muitos, seria um dos fatores responsáveis para que os estrangeiros julgassem a pátria portuguesa «estéril» de santos. Todavia, apesar de todos os esforços que se desenvolveram neste sentido, a

[1940] CAFFIERO, 1994: 270.

verdade é que, se excluirmos os santos – sobretudo mártires ou virgens – da antiga Lusitânia, da Galiza Bracarense ou medievais, tais como São Teotónio ou Santo António (o qual por aqueles séculos, nem sequer era conhecido na Europa enquanto português, pois tinha vivido e morrido em Itália…), são muito poucos os santos «modernos»: embora se tivessem registado algumas canonizações, como a de Santa Isabel de Portugal, em 1625 – recordemos, porém, que a rainha era aragonesa de origem e estávamos em tempos de Monarquia dual –, ou de São João de Deus, em 1690, alguns processos que pelos séculos XVII e XVIII ainda corriam em Roma – e de cujas dificuldades muita correspondência coeva dá nota – só muito tardiamente tiveram o desfecho esperado, traduzido na aprovação oficial da santidade e do culto dos candidatos, como, por exemplo, o do jesuíta São João de Brito. De facto, foram em muito maior número os processos de beatificação ou de canonização gorados do que aqueles que tiveram um desfecho positivo, cujo estudo pode, provavelmente, tornar mais claras muitas das motivações de caráter político que estavam subjacentes ao «andamento» dos processos.

Por tudo isto, parece-nos que a escrita e a divulgação de «Vidas» de santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres «ilustres em virtude», no período compreendido entre os séculos XVI e XVIII, terão sempre que ser compreendidas num contexto marcado pelo equilíbrio entre o disciplinamento e a modelização de comportamentos e atitudes, impostos pela ofensiva contrarreformista, por meio do exercício das virtudes teologais e cardeais, de práticas espirituais e devotas e da ortodoxia da fé, propostas através dos altos exemplos veiculados, e o entretenimento dos leitores, numa tentativa de alimentação do seu gosto pelo maravilhoso e pelo heroísmo, fazendo, assim, destas obras uma literatura de «substituição», ou talvez melhor, «alternativa», face à literatura profana, nomeadamente os livros de cavalaria, as novelas amorosas e as comédias, muitas vezes alvos de proibição inquisitorial, a promoção da «santidade» dos biografados, contribuindo, em muitos casos, para a sustentação dos processos que tinham em vista a beatificação ou a canonização do candidato falecido em *fama sanctitatis* e a construção de uma história da «santidade territorial» portuguesa. Em suma, valendo-se de uma grande variedade de casos e de um discurso retórico que visava persuadir os leitores a reformar e a morigerar os seus comportamentos e a solidificar as suas práticas espirituais e devotas ou contribuir para que a Santa Sé reconhecesse oficialmente a excecionalidade dos biografados, os artífices destes textos procuram seduzir os vários e diversos públicos, procurando convencê-los de que a perfeição cristã, que asseguraria a salvação eterna, era algo acessível a todos os fiéis e possível em todos os estados.

BIBLIOGRAFIA

I. FONTES

A. Fontes Manuscritas

CONIMBRICENSIS Canonizationis Servi Dei Alphonsi Henrici, seu Henrichij primi Portugallie Regis Sancti Nuncupati (B.N.P., Cod. 883).

HENRIQUES, Francisco de Miranda – *Vida, & morte da Madre Soror Vilante de Iesus Maria, Religiosa em o Conuento da Madre de Deos em Lisboa. Anno 1658* (B.N.P., Cod. 9895)

VIDA do Bemaventurado Servo de Deus ElRey D. Afonso Henriques 1º de Portugal (B.A., cod. 49-XI-51).

B. Fontes Impressas

B.1. Fontes principais

ABOIM, Joaquim da Nóbrega Cão e (1790) – *Vida de S. Julião Esposo de Santa Baziliza, virgem, e mártires de Antiochia*. Lisboa: Regia Officina Typographica.

ABREU, Brás Luís de (1725) – *Sol nacido no Occidente e posto ao nacer do Sol. S. Antonio Portuguez: epitome historico e panegyrico da sua admiravel vida e prodigiosas acçoens*. Coimbra: por Jozé Antunes da Sylva,

—— (1753) – *Sol nacido no Occidente e posto ao nacer do Sol. S. Antonio Portuguez: epitome historico e panegyrico da sua admiravel vida e prodigiosas acçoens*. Lisboa: na Officina de Domingos Gonsalves.

ABREU, P.e Sebastião de (S.J.) (1659a) – *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Évora: na Oficina da Universidade.

ABREU, Pedro Henriques de (1651) – *A vida e martyrio de S. Quiteria e de suas oito irmãs, todas nacidas de hum parto, portuguezas e prothomartyres de Hespanha*. Coimbra: por Manuel Carvalho.

AGOSTINHO, Nicolau (1614) – *Relação summaria da vida do ilustrissimo e reverendíssimo senhor D. Teotónio de Bragança, arcebispo de Évora*. Évora: por Francisco Simões.

ALEGIANI, João Batista (1785) – *Resumo da vida e morte do servo de Deos Bento José Labre* (tradução do italiano). Lisboa: na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo.

ALMADA, Fr. António de (O.E.S.A.) (1694) – *Despozorios do Espirito celebrados entre o Divino Amante, e sua Amada Esposa a Ven. Madre Soror Mariana do Rozario Religiosa de veo branco no Convento do Salvador da Cidade de Evora*. Lisboa: por Manoel Lopes Ferreira.

ÁLVARES, Fr. João (O. Avis) (1577) – *Chronica dos feitos, vida e morte do Infante Santo D. Fernando* (emendada e corrigida por Jerónimo Ramos, O.P.). Lisboa: por Antonio Ribeiro, 1577;

—— (1730) – *Chronica dos feitos, vida e morte do Infante Santo D. Fernando.* Lisboa: por Miguel Rodrigues.

—— (1959-1960) – *Obras* (eDd. crítica, com introdução e notas de Adelino de Almeida Calado). Coimbra: Universidade de Coimbra.

ÁLVAREZ DE LOS REYS, Manuel (1604) – *Libro real de las alabanzas de la gloriosa Santa Ana y San Joachin, y su carta ejecutoria, y letras en loor de otros santos*. Lisboa: Jorge Rodrigues.

ANDRADE, Bento Ferreira de (1690) – *Vida, y milagros de Santo Thomaz de Villa-nueva delos Infantes*, in *Acroamas Panegyricos com que a Santa Igreja Cathedral de Coimbra recebeo, venerou, e applaudio a Sagrada relíquia do novo Thaumaturgo espanhol Santo Thomaz de Villa-nova*. Coimbra: por Jozé Ferreira.

ANDRADE, Lucas de (1654) – *Breve relaçam do que socedeo despois da morte da serenissima senhor D. Joana infante de Portugal*. Lisboa: por António Alvarez.

ANDRADE, P.e Alonso de (1708) – *Vida da gloriosa virgem Sancta Gertrudes a Magna, escripta em castelhano pelo P. Alonso de Andrade, e traduzida em portuguez por um devoto da sancta*. Lisboa: na Offic. de Antonio Pedroso Galrão.

ANJOS, Luís dos (O.E.S.A.) (1612) – *De vita, et laudibus S. P. N. Aur. Augustini hipponensi espiscopi*. Coimbra: Diogo Gomes de Loureiro.

—— (1999) – *Jardim de Portugal* (1ª edição: 1626), (ed. de Maria de Lurdes Correia Fernandes). Porto: Campo das Letras.

ARGOTE, D. Jerónimo Contador de (C.R.Teat.) (1722) – *Vida e milagres de São Caetano Thiene, fundador dos Clerigos Regulares*. Lisboa: por Paschoal da Sylva.

ARNOLDO (O.F.M.) (1764) – *Vida de Sancta Angela de Fulgino, escripta por Arnaldo, religioso de S. Francisco e vertida em portuguez* (trad. de Fr. João de São Pedro, O.S.H.). Lisboa: na Officina de Ignacio Nogueira Xisto.

ASCENSÃO, Fr. Bento (O.S.B.) (1722) – *Vida e Martyrio da insigne Virgem e Martyr prodigiosa Santa Quiteria Serenissima Infanta de Portugal no monte de Pombeiro Interamnense*. Lisboa: na Officina Ferreiriana.

ASCENSÃO, Fr. Marceliano (O.S.B.) (1737) – *Vida do glorioso S. Bento, pai de todos os monges, mestre e legislador da cenobitica vida monástica e principe de todos os patriarcas*. Lisboa: por José António da Silva.

—— (1748) – *Epitome da vida do glorioso Santo Amaro, monge beneditino*. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus.

—— (1752) – *Epitome da vida do glorioso S. Placido, primeiro martyr benedictino*. Coimbra: no Real Collegio das Artes.

ASSUNÇÃO, Fr. António da (O.P.) (1747) – *Vida da fenis da penitencia S. Maria Magdalena assombro dos desertos, e exemplar dos anachoretas: Historia panegyrica ornada com todo o genero de erudição, divina, e humana*. Lisboa: na Officina Alvarense.

AZEVEDO, Diogo Manuel Aires de (1734) – *Portugal illustrado pelo sexo feminino: noticia histórica de muitas heroínas portuguezas, que floreceram em virtudes, letras e armas*. Lisboa.

AZEVEDO, P.e Sebastião de (C.O.) (1725) – *Ceo mystico. A gloriosíssima senhora Santa Ana*. Lisboa: por António Pedroso Galrão.

BAIÃO, José Pereira (1726) – *Historia das prodigiosas vidas dos gloriosos Santos Antonio e Benedicto, mayor honra e lustre da gente preta*. Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira.

—— (1727) – *Portugal glorioso e illustrado com a vida e virtudes das bemaventuradas Raynhas Santas Sancha, Thereza, Mafalda, Izabel e Joanna*. Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira.

—— (1735) – *Epitome chrono-genealogico e critico da vida, virtudes e milagres do prodigioso portuguez S. Antonio de Lisboa*. Lisboa: por Antonio de Sousa da Silva.

—— (1791) – *Vida da augustissima Rainha Santa Teresa, filha do segundo rei de Portugal, e religiosa cisterciense, escrita por Joseph Pereira Bayão; supplementada com dissertações, notas, e documentos e offerecida à senhora D. Abbadessa de Lorvão, Donataria da Villa de Esgueira. Por Fr. Manoel de Figueiredo, Chronista dos Cistercienses de Portugal, e Algarves*. Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno.

BARBOSA, Agostinho (1649) – *Summario de la vida y milagros de S. Filipe Nery, fundador de la congregación del Oratorio*. S/l: s/imp.

BARBOSA, D. José (trad.) (1738) – *Breve narração da admiravel vida e prodigiosa morte do beato Pedro Negles eremita*. Lisboa: por Manoel Fernandes da Costa.

BARREIRA, Fr. Isidoro (O. Cristo) (1618) – *Historia da vida e martyrio da gloriosa virgem Santa Eria*. Lisboa: por Antonio Alvares.

—— (1939) – *Historia da vida e martyrio da gloriosa virgem Santa Eria*. Lisboa: Tipografia da Empresa Nacional de Publicidade.

BARROS, P.e André de (S.J.) (1746) – *Vida do apostolico Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus, chamado por antonomasia o Grande*. Lisboa: na Oficina Salviana.

BATTISTA, Giuseppe (1670) – *São João Baptista* (tradução de António Lopes Cabral, O. Cristo). Lisboa: na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello;

—— (1691) – *São João Baptista* (tradução de António Lopes Cabral, O. Cristo). Lisboa: por Bernardo da Costa Carvalho.

—— (1709) – *São João Baptista* (tradução de António Lopes Cabral, O. Cristo). Coimbra: na Off. de Joseph Antunes da Sylva.

BELÉM, Fr. Jerónimo de (O.F.M.) (1743) – *Vida justificada, morte preciosa, virtudes e milagres do Padre Fr. Jozé de Santa Anna, filho da Santa Provincia dos Algarves do regular observancia de nosso Padre S. Francisco*. Lisboa: por Miguel Manescal da Costa.

—— (1748) – *Olivença illustrada pela vida e morte da grande serva de Deos Maria da Cruz, filha da terceira ordem seráfica e natural da mesma villa*. Lisboa: por Miguel Manescal da Costa.

BEM, D. Tomás Caetano do (C.R.Teat.) (1767) – *Vida de Sancto Andrè Avelino, clerigo regular, especial protector contra accidentes apopleticos e mortes repentinas*. Lisboa: na Officina de Miguel Manescal da Costa.

BODLER, Johann (S.J.) (1692) – *Vida do serenissimo Principe Eleitor D. Felippe Wilhelmo, Conde Palatino do Rheno, Archithesoureiro do Imperio Romano, Duque de Baviera, de Julia, de Clivia, & dos Montes: Conde de Veldencia, de Spanhemio, de Marquia, de Ravenspurgo, & de Mersia: senhor de Ravenstein, &c. […] pay da Rainha D. Maria Sofia Isabella* (tradução de Francisco de Matos). Lisboa: Miguel Deslandes.

BONUCI, P.e. António Maria (S.J.) (1701) – *Vida de S. Rosalia, virgem Palermitana, advogada contra a peste. Recopilada de varios, e variados Authores*. Lisboa: na Officina de Miguel Lopes Ferreyra.

BREVE compendio da vida e acçoens virtuosas do veneravel servo de Deos Fr. Antonio da Conceição, vulagarmente chamado Frei António do Lumiar, religioso da santa província da Arrábida. Lisboa: Officina de Francisco Borges de Sousa, 1748;

BREVE compendio da vida e acçoens virtuosas do veneravel servo de Deos Fr. Antonio da Conceição, vulagarmente chamado Frei António do Lumiar, religioso da santa província da Arrábida. Lisboa: na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1758.

BREVE compendio da vida e acçoens virtuosas do veneravel servo de Deos Fr. Antonio da Conceição, vulagarmente chamado Frei António do Lumiar, religioso da santa província da Arrábida. Lisboa: na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1763.

BREVE compendio da vida, e santa morte do Veneravel e devoto Padre Diogo Monteyro da Companhia de Iesu. S./l.: s./n., 1637.

BREVE Compendio da vida, morte, virtudes e milagres de Sancta Isabel, sexta rainha de Portugal, e infanta de Aragão. Lisboa: por Pedro Ferreira, 1746.

BREVE Relação da Vida e Morte Prodigiosa da Madre Soror Maria Joana. Lisboa: na Oficina de Manuel Coelho Amado, 1754.

BRITO, Fernando Pereira de (1722) – *Historia do nacimento, vida e martyrio do veneravel P. João de Brito da Companhia de Jesus Martyr da Asia e Protomartyr da Missão de Madure*. Coimbra: no Real Collegio das Artes.

BRITO, Fr. Francisco de (O.S.A.) (1710) – *A Advogada dos impossíveis: a Bemaventurada Rita de Cassia, donzela, cazada, viuva, religiosa e defunta, freira professa no Convento de Santa Maria Magadalena de Cassia da Ordem eremítica de Santo Agostinho*. Lisboa: por Filippe de Souza Villela.

CABRAL, P.e António (S.J.) (1743) – *Relazione della vita e martyrio del venerabile Padre Ignatio de Azevedo ucciso degli heretici com altri trenta nove de la Compagnia de Giusu, cavata de processi authentici formati per la loro canonizzazione*. Roma: Antonio Rossi.

CARDIM, P.e António Francisco (S.J.) (1650) – *Elogios, e ramalhete de flores borrifado com o sangue dos religiosos da Companhia de Jesu. A quem os tyrannos do Imperio do Jappão tirarão as vidas por odio da Fê Catholica*. Lisboa: por Manoel da Sylva.

CARDOSO, Jorge (1652) – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres (…). Tomo I*. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana. Reeditado por Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: FLUP, 2002.

—— (1657) – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres (…). Tomo II*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira. Reeditado por Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: FLUP, 2002.

—— (1666) – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres (…). Tomo III*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck. Reeditado por Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: FLUP, 2002.

CARVALHO, António Álvares (1712) – *Vida da gloriosa Infanta Santa Quitéria Virgem, e Martyr prodigio da graça, natural da augusta, e nobilíssima Cidade de Braga Primaz das Espanhas*. Lisboa: na Officina Real Deslandesiana.

CASTELLO BRANCO, Vasco Mousinho de (1597) – *Discurso sobre a vida, e morte de Santa Isabel Rainha de Portugal, e outras varias rimas*. Lisboa: por Manuel de Lyra.

CASTELO BRANCO, Antónia Margarida (1984) – *Autobiografia (1652-1717)* (ed. João Palma-Ferreira). Lisboa: IN-CM.

CASTELO BRANCO, Fr. Simão de (O.E.S.A.) (1669) – *Virtudes y milagros en vida y muerte del B. P. Fr. Juan de Sahagun*. Madrid: Imprenta Real.

CASTELO BRANCO, Francisco Ferrão de (trad.) (1716) – *Vida de S. Felix de Cantalicio*. Lisboa: por Miguel Manescal.

CASTILHO, D. José Ximenes de (1712) – *Historia da portentoza vida de Santa Genoveva, princesa de Brabante* (tradução de Manuel de Coimbra). Lisboa: na Officina Real Deslandesiana.

CASTRO, D. Afonso Nunes de (1728) – *Historia da vida, acçoens heroicas e virtudes insignes do glorioso S. Fernando, rey de Castella e Leão, espelho de principes perfeitos, meretissimo filho da veneravel Ordem Terceira do seráfico Padre S. Francisco* (tradução de José Pereira Baião). Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira.

CASTRO, P.e João Batista de (1751) – *Vida de Jesus Christo Senhor nosso, reduzida chronologicamente a um corpo de historia (…)*. Lisboa: por Miguel Manescal da Costa.

—— (1761) – *Vida do glorioso patriarcha S. José, extrahida e reduzida a compendio do que escreveram os Sagrados Evangelistas, Santos Padres e varões pios*. Lisboa: por Miguel Manescal da Costa.

CATALANI, José (1741) – *Vida do Veneravel Padre Bartholomeu do Quental, fundador da Congregação do Oratorio nos Reynos de Portugal* (tradução de Francisco José Freire). Lisboa: por Antonio Isidoro da Fonseca.

CEPARI, Virgilio (S.J.) (1610) – *Vida do beato Luiz Gonzaga da Companhi de Iesu. Tresladada do italiano em portuguez, e abbreviada pelo Padre Ieronymo Aluarez*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

CÉU, Madre Maria do (1993) – *Rellação da vida e morte da serva de Deos a veneravel Madre Elenna da Crus, religiosa no Convento da Esperança desta cidade de Lisboa. Anno 1721* (editada por Filomena Belo). Lisboa: Quimera.

CÉU, Soror Maria Benta do (O. Concep.) (1766) – *Jardim do Céo, plantado no convento de Nossa Senhora da Conceição da cidade de Braga; em que se tracta das memorias da fundação d'este primeiro convento do reino dedicado à Conceição puríssima de Nossa Senhora e se expõe a vida da venerável D. Beatriz da Silva, fundadora d'esta ordem e as de outras religiosas illustres em sanctidade, que no referido convento floreceram desde o anno de 1629 até o de 1764*. Lisboa: na Officina de Manuel Coelho Amado.

CÉU, Soror Maria do (O.S.C.) (1715) – *A Fénix aparecida na vida, morte, sepultura e milagres da gloriosa Santa Catarina, rainha de Alexandria, com sua novena e peregrinação ao Sinay*. Lisboa: na Officina Real Deslandesiana.

CHAGAS, Fr. Bernardino das (O.F.M.) (1762) – *Compendio da admiravel vida da veneravel Maria do Lado*. Lisboa: por Miguel Rodrigues.

CHAGAS, Fr. Manuel das (O.C.) (1629) – *Tratado da vida, excelencias e morte do bemaventurado Santo André Curcino, bispo de Fesula, religioso da sagrada ordem de Nossa Senhora do Carmo*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

—— (1662) – *Vida, virtudes e morte do Irmam Fr. João de Sam-Sam, carmelita calçado*. Lisboa: por Antonio Craesbeeck de Mello.

CHAGAS, Fr. Manuel das (O.C.) (s./d.) – *Teresa militante*. Lisboa: Matheus Pinheiro.

CHEVALIER, P.e João (C.O.) (1761) – *Vida e milagres de Santo Emygdio, bispo e martyr, advogado contra os tremores de terra*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues.

CICATELLI, P.e Sancho (1747) – *Vida do glorioso Beato Camilo de Lellis, fundador dos clérigos regulares, ministros dos enfermos* (tradução do italiano do Padre Salvador Martiniano, C.O.). Lisboa: por Francisco da Silva.

CIENFUEGOS, D. Alvaro (1757) – *A heróica vida, virtudes e milagres do grande S. Francisco de Borja, antes duque de Gandia, e depois terceiro geral da Companhia de Jesus. Escripta em castelhano por D. Alvaro Cienfuegos, traduzida e resumida em portuguez* (trad. de José Ribeiro Neves). Coimbra: no Real Collegio das Artes.

CINZA, Diogo Pires (1620) – *Vida, martírio e ultima tresladação do Martyr S. Vicente*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

—— (1734) – *Historia abbreviada da vida, martyrio e tresladaçoens do invictissimo martyr e levita S. Vicente padroeiro de ambas Lisboas, primo com irmão do gloriozissimo Levita, e Martyr o Senhor S. Lourenço padroeiro da cidade de Roma, que escreveo o M. R. P. Diogo Pires Cinza, natural de Alpedrinha… offerecida ao Senhor Francisco Pinheiro… pelo Padre Antonio Vicente, Presbítero do Habito de S. Pedro*. Lisboa: por Maurício Vicente de Almeida.

CLEMENTE, P.e José (C.O.) (1763) – *Vida da venerável madre Theresa da Annunciada, religiosa do Convento da Esperança da cidade de Ponta-delgada na ilha de S. Miguel. Dedicada ao Sancto Christo, com a invocação de "Ecce Homo"*. Lisboa: na Officina de Francisco Luis Ameno.

—— (1797) – *Vida da venerável madre Theresa da Annunciada, religiosa do Convento da Esperança da cidade de Ponta-delgada na ilha de S. Miguel. Dedicada ao Sancto Christo, com a invocação de "Ecce Homo"*. Lisboa: na Reg. Off. Typographica.

—— (1824) – *Vida da venerável madre Theresa da Annunciada, religiosa do Convento da Esperança da cidade de Ponta-delgada na ilha de S. Miguel. Dedicada ao Sancto Christo, com a invocação de "Ecce Homo"*. Lisboa: na Offic. de Lino da Silva Godinho.

—— (1840) – *Vida da venerável madre Theresa da Annunciada, religiosa do Convento da Esperança da cidade de Ponta-delgada na ilha de S. Miguel. Dedicada ao Sancto Christo, com a invocação de "Ecce Homo"*. Lisboa: na Typ. Carvalhense.

—— (1845) – *Vida da venerável madre Theresa da Annunciada, religiosa do Convento da Esperança da cidade de Ponta-delgada na ilha de S. Miguel. Dedicada ao Sancto Christo, com a invocação de "Ecce Homo"*. Lisboa: na Typ. de João José de Sales.

—— (1856) – *Vida da venerável madre Theresa da Annunciada, religiosa do Convento da Esperança da cidade de Ponta-delgada na ilha de S. Miguel. Dedicada ao Sancto Christo, com a invocação de "Ecce Homo"*. Ponta Delgada.

COELHO, Jerónimo (1663) – *Discursos predicaveis sobre a vida, virtudes e milagres do gigante dos Menores, Hércules Portuguez, divino Athlante Santo Antonio. Primeira Parte*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

—— (1669) – *Discursos predicaveis sobre a vida, virtudes e milagres do gigante dos Menores, Hércules Portuguez, divino Athlante Santo Antonio. Segunda Parte*. Lisboa: por Domingos Carneiro.

CŒLI, Fr. Francisco de Ara (O.F.M.) (1708) – *Norma viva de religiosas. Tratado historico e panegyrico em que se descreve a vida e acçoens da serva de Deos Leocadia da Conceição, religiosa no recolecto Mosteiro da Madre de Deos de Mõchique*. Lisboa: por Miguel Manescal.

COIMBRA, Fr. Manuel de (O.F.M.) (trad.) (1692) – *Epitome historial da vida, e virtudes, e portentos do invicto, e glorioso Padre S. João Capristano da sagrada Ordem dos Menores Observantes, Defensor do Santissimo Nome de Jesus, Açoute dos Hebreos, terror dos Hereges, e Protector das Armas Catholicas contra os Turcos*. Lisboa: por João Galrão.

COLLECÇÃO de varias noticias a respeito do servo de Deos Bento José Labre: o qual morreo em Roma com opinião de santidade aos 16 de Abril de 1783. Lisboa: na Officina Patr. de Francisco Luiz Ameno, 1785.

COMPENDIO da prodigiosa vida, exemplares virtudes, e portentosos milagres do proto-sancto de todo o reino do Algarve, e novo thaumaturgo de Portugal o glorioso S. Gonçalo de Lagos. Lisboa: na Regia Officina Typographica, 1778.

COMPENDIO da vida & heróicas virtudes do Beato Padre João Francisco Regis da Companhia de Jesus: traduzido da relação italiana, que se estampou em Roma este anno de 1716. Lisboa: na Officina de Pascoal da Sylva, 1717.

COMPENDIO da vida da beata Catharina Thomasia, conega regular, segundo os actos da sua beatificação, tirado da língua italiana. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeu Ferreira, 1799.

COMPENDIO da vida do glorioso Patriarcha S. Caetano Thiene (tradução de Manuel de Carvalho). Lisboa: Off. de Ioam da Costa, 1673.

CONCEIÇÃO, Fr. Apolinário da (O.F.M.) (1744) – *Flor peregrina ou nova maravilha da graça descoberta na prodigiosa vida do beato Benedicto de S. Philadelphio, religioso leigo da provincia reformada de Sicilia*. Lisboa: na Oficina Pinheirense da Musica e da Sagrada Religião de Malta.

CONSCIÊNCIA, P.e Manuel (C.O.) (1721) – *Innocencia prodigiosa, triumphos da fé e da graça nas vidas e martyrios admiráveis de vários meninos e meninas sanctos. Tomo I*. Lisboa: na Officina da Musica.

—— (1727) – *Innocencia prodigiosa, triumphos da fé e da graça nas vidas e martyrios admiráveis de vários meninos e meninas sanctos Tomo II*. Lisboa: na Officina de Antonio Pedroso Galrão.

—— (1738) – *Vida admiravel do glorioso thaumaturgo de Roma, perfeitissimo modello de estado eclesiastico, o sagrado fundador da Congragação do Oratorio, S. Felippe Neri. 1 e 2 Parte*. Lisboa: na Officina da Congregação.

CORNEJO, Fr. Damião (1721) – *Vida admiravel da gloriosa Santa Margarida de Cortona, filha da veneravel ordem terceira da penitencia* (tradução de Fr. Manuel de S. Dâmaso). Lisboa: por Jozé Manescal.

CORREIA, Fr. António (O.SS.T.) (1658) – *Fama posthuma do V. P. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

CORREIA, P.e Pedro (1745) – *Vida e vinda dos Santos Tres Reys Magos, advogados dos caminhantes*. Lisboa: por Miguel Manescal da Costa.

COSTA, Leonel da (1627) – *A conversão miraculosa da feliz egipcia penitente Santa Maria. Sua vida e morte. Composta em redondilhas*. Lisboa: Geraldo da Vinha.

—— (1671) – *A conversão miraculosa da feliz egipcia penitente Santa Maria. Sua vida e morte. Composta em redondilhas*. Lisboa: por Manoel Coelho Amado.

—— (1674) – *A conversão miraculosa da feliz egipcia penitente Santa Maria. Sua vida e morte. Composta em redondilhas*. Lisboa: por Pedro Vancibecerspel.

COSTA, Vitoriano (1675) – *El mayor entre los grandes: vida, muerte y milagros de S. Victorian*. Coimbra: Officina de la viuda de Manuel de Carvalho.

COSTA, Vitorino José da (1737) – *Vida e purgatório de S. Patrício*. Lisboa: por António Pedroso Galrão.

COUTINHO, Pascoal Ribeiro (1704) – *A nova fenix mais que entre incendios renacida, em pegos perpetuada. S. Iria, sua vida, martyrio, sua morte e sepultura*. Lisboa: por António Pedroso Galrão.

CRUZ, D. Fernando da (1689) – *Thezouro escondido: D. Brites Catherina de Abreu, seus colloquios amorozos com Deos; breve noticia de suas virtudes*. Lisboa: por Domingos Carneiro.

CRUZ, Fr. Clemente da (1739) – *Vida admiravel do Santissimo Padre Benedicto XIII amantissimo filho da esclarecida Religião de Nosso Padre São Domingos, extrahida da sucessão Pontifícia e posta na nossa lingua vulgar*. Lisboa: por Pedro Ferreira.

CRUZ, Fr. José Gomes da (1731) – *Historia da prodigiosa vida, e admiravel morte, e milagres do glorioso Padre S. Francisco de Paula* (tradução de Domingos de Sousa Campos). Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira.

—— (1748) – *Historia da prodigiosa vida, e admiravel morte, e milagres do glorioso Padre S. Francisco de Paula* (tradução de Domingos de Sousa Campos). Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira.

CUNHA, P.e Nuno da (S.J.) (1671) – *Vida do Padre Diogo Monteiro da Companhia de Jesus*. In *Meditaçoens dos Attributos Divinos*. Roma: Angelo Barnabóm.

DIAS, P.e Fr. Nicolau (O.P.) (1585) – *Vida da serenissima princesa D. Joana, filha del-rei D. Afonso V de Portugal*. Lisboa: por António Ribeiro.

—— (1594) – *Vida da serenissima princesa D. Joana, filha del-rei D. Afonso V de Portugal*. Lisboa: por António Álvares.

—— (1674) – *Vida da serenissima princeza D. Joanna, filha delrey D. Affonso V, a qual viveo santamente no convento de Jesus de Aveiro* (emendada por Luís de Castanheda Raposo). Lisboa: por Francisco Villela.

ENCARNAÇÃO, D. Joaquim da (C.R.S.A.) (1764) – *Vida do admiravel P. S. Theotonio, Conego Regular, e primeiro prior do mosteiro de Sancta Cruz. Traduzida do latim, e ampliada com aditamentos*. Coimbra.

—— (1855) – *Vida do admiravel P. S. Theotonio, Conego Regular, e primeiro prior do mosteiro de Sancta Cruz. Traduzida do latim, e ampliada com aditamentos*. Coimbra: na Imprensa da Universidade.

EPITOME da portentosa vida, e milagres de Santa Catharina de Ricciis. Lisboa: s./n./, s./a.

EPITOME da Vida de Santa Joanna, Princeza de Portugal, religiosa da Ordem de S. Domingos, chamada vulgarmente a Santa Princeza. Traduzido do italiano em Portuguez, e acrescentado por hum seu devoto. Lisboa: na Officina de Manoel Soares, 1755.

ESCOBAR, Fr. António de (O. C.) (1670) – *El heroe portugues. Vida, haçañas, vitorias, virtud i muerte del Excellentissimo señor, el señor Don Nuno Alvarez Pereira*. Lisboa: Diogo Suares de Bulhões.

—— (1671) – *Vida de Santo Angelo Martyr Carmelita*. Lisboa: por João da Costa.

—— (1680) – *A Fenix de Portugal, a flor transformada em Estrella, a estrella transferida a Sol: a idea moral, politica, historica de tres estados discursada a vida da Raynha Santa Izabel Infanta de Aragão*. Coimbra: por Manoel Dias.

—— (1744) – *O heroe portuguez: vida, proezas, victorias, virtude e morte do senhor D. Nuno Alvares Pereira* (tradução do castelhano para português de Bernardo José Lemos Castel Branco). Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira.

ESTAÇO, Manuel (O.P.) (1525) – *Vida (começa-se a) de nosso padre S. Domingos* (tradução de Diogo de Lemos, O.P.). Lisboa: Germão Galharde.

ESTELA, Fr. Diogo (O.F.M.) (1554) – *Tratado de la vida, loores y excelencias del bienaventurado Evangelista S. Juan*. Lisboa: por Germão Galharde.

FARIA, António de Mariz (1721) – *Curioso peregrino na vida, morte, tresladação e milagres de S. João Marcos na augusta cidade de Braga*. Lisboa: por Antonio Pedroso Galrão.

FARIA, D. Basílio de (O.Cart.) (1649) – *Vida do Patriarcha S. Bruno fundador da religião da Cartuxa*. Lisboa: por Domingos Lopes Rosa.

FARIA, Fernando de Abreu e (1726) – *O servo prudente constituido sobre a família de seu Senhor. Vida e morte de S. Jozè Esposo da sempre Virgem Maria e Pay putativo de Christo com reflexoens moraes de varia doutrina*. Lisboa: por Miguel Rodrigues.

FERNANDES, P.e António (S.J.) (1652) – *Vida da Santissima Virgem Maria, mãe de Deus, senhora nossa* (tradução). Goa: no Collegio de S. Paulo.

FIGUEIREDO, António Pereira de (1769) – *Compendio da vida e acçoens do veneravel Joaõ Gerson, cancellario da Universidade de Pariz, chamado por antonomasia o Doutor Christianissimo*. Lisboa: na Officina de Antonio Vicente da Silva.

FIGUEIREDO, Fr. Manuel de (O. Cister) (1765) – *Ecco de santidade, continuado no immemorial culto do Beato Gonçalo de Lagos*. Lisboa: na Officina de Ignacio Nogueira Xisto.

FIGUEIREDO, Fr. Manuel de (O.E.S.A.) (1737) – *Epitome da vida e prodigios de Santa Rita de Cassia, viuva religiosa da ordem dos eremitas de Santo Agostinho*. Lisboa: por Jozé Antonio da Silva.

FONSECA, P.e Fernando (S.J.) (1712) – *Compendio da vida de São João Nepomuceno Padroeiro do Reyno de Bohemia e advogado dos penitentes, confessos e dos que têm algum perigo na fama*. Lisboa: Officina Real Deslandesiana.

FONSECA, P.e Manuel da (S.J.) (1752) – *Vida do venerável P. Belchior Pontes, da Companhia de Jesus da província do Brasil*. Lisboa: por Francisco da Silva.

FRANCO, Fr. João (O.P.) (1757) – *Vida portentosa da serva de Deus D. Thomasia de Jesus, Terceira professa na Ordem de S. Domingos, que morreu no convento do Salvador de Lisboa, em 26 de Maio de 1755*. Lisboa: por Miguel Manescal da Costa.

FREIRE, Fr. João (O.E.S.A.) (1671) – *A cortesã da gloria ou vida da beata Veronica, religiosa do convento de Santa Marta de Milão da Ordem de S. Agostinho*. Lisboa: por Antonio Craesbeeck de Mello.

FROES, Cristóvão Garcia (1615) – *Vida de Francisco Fernandes Galvão Prégador, e Theologo insigne*. In *Sermões da Quaresma*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

FUZEIRO, Nuno Barreto (1682) – *Vida de Sam Joam Evangelista. Dedicada á muito alta e muito poderosa rainha a Senhora D. Luisa Maria, Francisca, Josepha, Margarida, Hyacintha, Manuela de Gusman el bueno*. Lisboa: por João Galrão.

—— (1691) – *Vida da gloriosa virgem a madre Santa Theresa de Jesus*. Lisboa: Francisco Villela.

GALVÃO, Lourenço Anastácio Mexia (1783) – *Vida de Francisco Galvão, fidalgo da serenissima Casa de Bragança, e estribeiro do senhor duque D. Theodosio II, pai do senhor rei D. João IV.* Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno.

GARCIA DE TRANSMIERA, Diego (1674) – *Aureola da Corte Santa, tratado segundo. Epitome da santa vida, & relação da gloriosa morte do Beato Pedro de Arbues, chamado commumente o Santo Mestre Epila, Inquisidor Apostolico de Aragão. A quem a obstinação hebrea deu morte temporal, & a liberalidade divina vida eterna* (tradução de D. Leonardo de São José, O.S.A.). Lisboa: na Officina de Ioam da Costa.

GAVALDÁ, Fr. Francisco; FERRER VALDECEBRO, Fr. André (1711) – *História da prodigiosa vida do apóstolo S. Vicente Ferrer* (tradução do castelhano de Domingos Lopes Coelho). Lisboa: Officina Joaquiniana da Musica.

—— (1713) – *História da prodigiosa vida do apóstolo S. Vicente Ferrer* (tradução do castelhano de Domingos Lopes Coelho). Lisboa: Officina Real Deslandesiana.

—— (1740) – *História da prodigiosa vida do apóstolo S. Vicente Ferrer* (tradução do castelhano de Domingos Lopes Coelho). Lisboa: Officina Joaquiniana da Musica de Bernardo Fernandes Gayo.

GAVALDÁ, Fr. Francisco, FERRER VALDECEBRO, Fr. André (1752) – *História da prodigiosa vida do apóstolo S. Vicente Ferrer* (tradução do castelhano de Domingos Lopes Coelho). Lisboa: por Domingos Gonçalves.

GENTIL, P.e José (1744) – *Vida da veneravel Madre Rosa Maria Serio de Santo Antonio, carmelita da antiga observância e priora do Mosteiro de São Jozé de Fazano, baliado da religião na Provincia de Bari do reyno de Napoles* (tradução de D. Jerónimo Contador de Argote). Lisboa: por Francisco da Sylva.

—— (1762) – *Vida da veneravel Madre Rosa Maria Serio de Santo Antonio, carmelita da antiga observância e priora do Mosteiro de São Jozé de Fazano, baliado da religião na Provincia de Bari do reyno de Napoles* (tradução de D. Jerónimo Contador de Argote). Lisboa. por Francisco Borges de Sousa.

GLÓRIA, Soror Madalena da (O.S.C.) (1733) – *Astro brilhante em novo mundo, fragrante flor do Paraiso plantada no jardim da America. Historia panegyrica e vida prodigiosa de Santa Rosa de Santa Maria*. Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira.

—— (1744) – *Águia real, feniz abrazado e pelicano amante. Historia panegirica e vida prodigiosa do ínclito patriarcha que alcançou ouvir da boca de Deos o titulo de grande, Santo Agostinho*. Lisboa: na Officina Pinheirense da Musica e da sagrada religião de Malta.

GODINHO, P.e Manuel (S.J.) (1687) – *Vida, virtudes e morte do veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, franciscano*. Lisboa: por Miguel Deslandes.

—— (1728a) – *Vida (…) Frei Antonio das Chagas (…). Novamente impressa e acrescentada com (…) elegias e devoções do mesmo venerável padre*. Lisboa: por Miguel Rodrigues; outra edição conforme à precedente: Lisboa, na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1762.

—— (1728b) – *Vida, virtudes e morte do veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas, franciscano*. Lisboa: por Miguel Rodrigues.

GODINHO, P.e Nicolau (S.J.) (1612) – *Vita Patris Gonzali Sylveriae […] in urbe Monomotapa martyrium passi*. Lugduni: apud Horatium Cardon.

—— (1614) – *Vida del bienaventurado padre Gonçalo da Silveira* (trad. de Bernardo de Cienfuegos). Madrid: Luís Sánchez.

GOUVEIA, D. Fr. António de (O.E.S.A.) (1624) – *Vida y muerte del bendito Pe. Juan de Dios*. Madrid: Tomas de Junta.

—— (1658) – *Historia de la vida, muerte y milagros de fr. Juan de Dios*. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira.

GRANADA, Fr. Luís de (O.P.) (1561) – *Vita Christi en el cual se contienen los principales pasos y misterios de la vida de Cristo*. Lisboa: João Blávio.

GREGÓRIO MAGNO, São (1577) – *Vida do mui glorioso abbade S. Bento, scripta per o sanctissimo Papa Gregorio no segundo livro dos seus Dialogos. Com a vida e milagres de Santo Amaro discipulo do P. S. Bento* (tradução e recopilação de Francisco Ibañez, O.S.B.). Lisboa: António Ribeiro.

GUILHERME, São (1544) – *Livro da vida e milagres do glorioso e bem-aventurado S. Bernardo novamente traduzido da lingua francesa* (tradução de Gonçalo da Silva, O. Cist.). Lisboa: por Luís Rodrigues.

HANSEN, Fr. Leonardo (1669) – *Vida admiravel e morte preciosa da bemaventurada Santa Rosa de Santa Maria natural da cidade de Lima, Religiosa da Terceira Ordem de S. Domingos* (tradução de Fr. Domingos Freire, O.P.). Lisboa: por João da Costa.

—— (1673) – *Vida admiravel e morte preciosa da bemaventurada Santa Rosa de Santa Maria natural da cidade de Lima, Religiosa da Terceira Ordem de S. Domingos* (tradução de Fr. Domingos Freire, O.P.). Lisboa: por João da Costa.

HINOJOSA Y CARVAJAL, Fr. Álvaro de (O.S.B.) (1611) – *Libro de la vida y milagros de S. Ines*. Braga: em casa de Frutuoso Lourenço de Basto.

HISTOREA da vida e martyrio de Santo Thomas Arcebispo, senhor de Cantuaria (tradução de Diogo Afonso). Coimbra: por João Alvares, 1554.

HISTORIA da vida e martyrio da gloriosa virgem Santa Comba, portugueza, tirada do tratado dos sanctos conegos regulares e de outras memorias. Lisboa: por Simão Thadeo Ferreira, 1783.

JESÚS DE AGREDA, María de (1738) – *Maria Santissima, Mystica cidade de Deos. Breve compendio da vida e mysterios de Maria* (tradução do P.e Francisco da Fonseca). Lisboa: por Domingos Gonçalves.

JOAQUIM, Pe. António (C.O.) (1791) – *Vida de S. Francisco de Sales, Bispo e Principe de Genebra, Patriarcha da Ordem da Visitação de Sancta Maria etc.*, 2 tomos. Lisboa: por Francisco Luís Ameno.

JUZARTE, Fr. Pedro da Cruz (O.C.D.) (1662) – *Tresladação do veneravel Padre Fr. Estevão da Purificação, da villa de Moura, com addiçoens espirituaes em que ocupou o tempo, maravilhas que obrou, veneração que se pode dar à sua imagem e reliquias; doze cartas a pessoas diferentes*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

LA vida y milagros del glorioso padre San Alberto de la sagrada religión de Nustra Señora del Carmen. Évora: viúva de André de Burgos, 1582.

LACERDA, D. Fernando Correia de (1674) – *Virtuosa vida e santa morte da Princeza D. Joanna, reflexoens moraes e politicas sobre sua vida e morte*. Lisboa: por Antonio Crasbeeck de Mello.

—— (1680a) – *Historia da vida do Bemaventurado Padre S. João da Cruz primeiro carmelita descalço: reflexões sobre algumas acções da sua vida*. Lisboa: por Miguel Manescal.

—— (1680b) – *Historia da vida, morte, milagres, canonização e trasladação de Santa Isabel, sexta Rainha de Portugal*. Lisboa: por João Galrão.

LANDIM, Francisco Barreto de (1648) – *Panegyrico da sancta vida e gloriosa morte do grande Patriarcha S. João de Deus*. Lisboa: Manuel da Silva.

LEÃO, Diogo Lopes de Lisboa e (1633) – *Vida del Ilustrissimo Doctor D. Fernando Arias Ugarte, Auditor General, que fue dela guerra de Aragon, Oydor delas Chancillarias de Panamá, Plata, Lima: Corregidor do Potosi, Governador de Guancavelia, Visitador del Tribunal dela Santa Cruzada, electo Obispo de Panamà, Obispo de Quito, Arçobispo dela Plata, Arcebispo que murió dela insigne Metropoli delos Reys*. Lima: por Pedro de Cabrera.

LEITÃO, Fr. Álvaro (O.P.) (1669) – *Epitome da vida, e morte da gloriosa, e admiravel Virgem Rosa de Santa Maria Religiosa Terceira da Ordem dos Pregadores dividida em dous Sermoens, hum que se pregou na Rosa, outro no Bom Sucesso*. Lisboa: por João da Costa.

LEZANA, P.e Fr. Francisco (1716) – *Vida, Prerogativas, e excellencias da Inclita Matrona a Senhora Santa Ana* (tradução de António de Faria Barreiros). Lisboa: por Bernardo da Costa de Carvalho.

LIMA, Fr. Manuel de (O.P.) (1709) – *Agiologio Dominico. Vida dos Santos, Beatos, Martyres, e outras pessoas veneráveis da Ordem dos Pregadores por todos os dias do anno. Tomo I, que comprehende os meses de Janeiro, Fevereiro, e Março*. Lisboa: por Antonio Pedroso Galrão.

—— (1710a) – *Agiologio Dominico. Vida dos Santos, Beatos, Martyres, e outras pessoas veneráveis da Ordem dos Pregadores por todos os dias do anno. Tomo II, que comprehende os meses de Abril, Mayo, e Junho*. Lisboa: por Antonio Pedroso Galrão.

—— (1710b) – *Agiologio Dominico. Vida dos Santos, Beatos, Martyres, e outras pessoas veneráveis da Ordem dos Pregadores por todos os dias do anno. Tomo III, que comprehende os meses de Julho, Agosto, e Setembro*. Lisboa: por Antonio Pedroso Galrão.

—— (1712) – *Agiologio Dominico. Vida dos Santos, Beatos, Martyres, e outras pessoas veneráveis da Ordem dos Pregadores por todos os dias do anno. Tomo IV, que comprehende os meses de Outubro, Novembro, e Dezembro*. Lisboa: por Antonio Pedroso Galrão.

LIURO da vida admiravel da bẽauenturada Catherina de Genoa & de sctã doctrina. Traduzido de italiano em romãce portugues por o doctor Helias de Lemos. Lisboa: em casa de Ioão de Barreira, 1564.

LOBO, P.e Álvaro (S.J.) (1591) – *Martyrologio dos Santos de Portugal, e festas geraes do Reyno recolhido de alguns Authores, e informaçoens por alguns Padres da Companhia de Jesus*. Coimbra. por Antonio de Mariz.

LOPES, Francisco (1610) – *Santo Antonio de Lisboa. Primeira e segunda parte do seu nacimento, criação, vida, morte e milagres*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

—— (1627) – *Sam Gonçalo de Amarante: nacimento, criação, vida, morte, & milagres*. Lisboa: Geraldo da Vinha.

—— (1671) – *Segunda parte da vida de Santo Antonio, e verdadeira historia dos cinco Martyres de Marrocos*. Lisboa: Francisco Villela.

—— (1680) – *Santo Antonio de Lisboa. Primeira e segunda parte do seu nacimento, criação, vida, morte e milagres*. Lisboa: Francisco Villela.

—— (1682) – *Segunda parte da vida de Santo Antonio, e verdadeira historia dos cinco Martyres de Marrocos*. Lisboa: por João Galrão.

—— (1683) – *Santo Antonio de Lisboa. Primeira e segunda parte do seu nacimento, criação, vida, morte e milagres.* Lisboa: por João Galrão.

—— (1691) – *Sam Gonçalo de Amarante: nacimento, criação, vida, morte, & milagres*. Lisboa: por João Galrão.

—— (1701a) – *Segunda parte da vida de Santo Antonio, e verdadeira historia dos cinco Martyres de Marrocos.* Lisboa: Filippe de Souza Villela.

—— (1701b) – *Segunda parte da vida de Santo Antonio, e verdadeira historia dos cinco Martyres de Marrocos.* Lisboa: Antonio Pedrozo Galrão.

LOREDANO, Francisco (1672) – *Vida de nosso pay Adão. Traduzida em portuguez (…) com um tratado para os mareantes e outras orações contra as tempestades. Offerecida a Jorge da França, fidalgo da Casa de sua alteza* (tradução de Pedro Lobo Correia). Lisboa: por António Craesbeeck.

LOSA, Francisco de (1615) – *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

—— (1675) – *Nascimento, vida e morte admiraveis do grande servo de Deus, Gregorio Lopes, natural da villa de Linhares*, tradução de Pedro Lobo Correia). Lisboa: por Domingos Carneiro.

LUCENA, P.e João (S.J.) (1600) – *Historia da vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizerão na India os mais religiosos da Companhia de Jesus*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

LUÍS, P.e Manuel (S. J.) (1680) – *Theodosius Lusitanus*. Eborae: ex Typ. Academiae.

MACEDO, António de Sousa de (1670) – *Epítome panegyrico de la vida admirable, y muerte gloriosa de S. Rosa de Santa Maria, virgen dominicana*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello.

MACEDO, Diogo Afonso de (1560) – *Vida e milagres da gloriosa Raynha Santa Izabel, molher do catholico rey dõ Dinis sexto de Portugal. com ho compromisso da Cõfraria do seu nome & graças a ella concedidas*. Coimbra: por João de Barreira.

MACEDO, Duarte Ribeiro de (1677) – *Vida da emperatriz Theodora*. Lisboa: na Officina de Ioam da Costa.

MACEDO, Francisco de Santo Agostinho (O.F.M.) (1660) – *Vita sanctorum Ioannis de Matha et Felicis de Valois*. Roma: Ângelo Barnabò à Verme.

—— (1667) – *Vita Teresiae Reginae Legionis*. Roma: Filipo Maria Mancini.

MACEDO, P.e António de (1669) – *Vita P. Joannis de Almeyda Societ. Jes. Praesbytery Provinciae Brasiliensis*. Patavii.

MARIA MADALENA, Soror (O.S.C.) (1628) – *Historia, prerogativas e louvores do glorioso S. João Evangelista tirado de vários autores*. Lisboa: por António Álvares.

MARIZ, Pedro de (1609) – *Historia das coisas notaveis e misteriosas de S. João de Sahagun, patrão salamantino (2ª parte)*. Lisboa: por António Álvares.

MARIZ, Pedro de (1609) – *Historia do bem-aventurado S. João de Sahagun, patrão salamantino (1ª parte)*. Lisboa: por António Álvares.

MÁRQUEZ, Fr. Juan (O.S.A.) (1614) – *El governador christiano deducido de las vidas de Moysen, y Josue, principes del Pueblo de Dios*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

MASCARENHAS, Jerónimo de (1653) – *Amadeo de Portugal, en el siglo Juan de Meneses de Silva*. Madrid: Diego Díaz de la Carrera.

MATOS, P.e Francisco de (S.J.) (1718) – *Vida chronologica de Santo Ignacio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus*. Lisboa: por Paschoal da Sylva.

MELO, D. Francisco Manuel de (1647) – *El mayor pequeño. Vida y muerte del serafin humano Francisco de Assis*. Lisboa: por Manoel da Sylva.

—— (1648) – *El fenis de Africa, Agustino Aurelio, obispo hiponense hallado entre las inmortales cenizas de su memoria* (1ª parte). Lisboa: por Paulo Craesbeeck.

—— (1649) – *El fenis de Africa, Agustino Aurelio, obispo hiponense hallado entre las inmortales cenizas de su memoria* (2ª parte). Lisboa: por Paulo Craesbeeck.

—— (1650) – *El mayor pequeño. Vida y muerte del serafin humano Francisco de Assis*. Lisboa: por Manoel da Sylva.

—— (1681) – *El mayor pequeño. Vida y muerte del serafin humano Francisco de Assis*. Alcala de Henares.

—— (1688a) – *El fenis de Africa, Agustino Aurelio, obispo hiponense hallado entre las inmortales cenizas de su memoria* (1ª parte). Alcala de Henares.

—— (1688b) – *El fenis de Africa, Agustino Aurelio, obispo hiponense hallado entre las inmortales cenizas de su memoria* (2ª parte). Alcala de Henares.

MELO, D. José Maria de (1783) – *Vida e obras da serva de Deus, a madre Soror Mariana Josepha Joaquina de Jesus, religiosa carmelita descalça do convento de Sancta Theresa do logar de Carnide*. Lisboa: na Regia Officina Typographica.

MELO, Francisco Afonso de Chaves e (1723) – *A Margarita animada, idea moral, politica e historica de tres estados, discursada na vida da veneravel Margarida de Chaves, natural da cidade de Ponte Delgada na ilha de S. Miguel*. Lisboa: por Antonio Pedroso Galrão.

MENESES, D. Fr. Aleixo de (O.E.S.A.) (1624) – *Vida do veneravel frei Thomé de Jesus*. Saragoça: Juan de Lanaja.

—— (1642) – *Vida do veneravel Fr. Thomé de Jesus*. Madrid: Francisco Martins.

MÉRTOLA, Fr. Luís de (O.C.) (1621) – *Vida e morte do Padre Fr. Estevão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da província de Portugal*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

—— (1626) – *Vida de la bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de Pazzi*. Lisboa: por Geraldo da Vinha.

—— (1642) – *Vida de la bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de Pazzi*. Lisboa: por Antonio Alvares.

—— (1647) – *Extracto dos processos que se tirarão por ordem dos illustrissimos ordinarios na forma do direito sobre a vida e morte do veneravel padre Antonio da Conceição, religioso da congregação de S. João Evangelista*. Lisboa: por Antonio Alvares.

MOIRANI, Bartholomeu (1792) – *Compendio da vida da beata Maria da Encarnação, fundadora das Carmelitas descalças em França, e religiosa leiga da mesma Ordem, conhecida no seculo pelo nome de Madama Acarie, beatificada pelo Ss. P. Pio VI a 5 de Junho de 1791. Extrahido do que escreveu na língua italiana Bartholomeu Moirani Romano*. Lisboa: na Reg. Offic. Typographica.

MONTE, João Pedro Xavier do (1788) – *A Egidea, poema heróico, ou a historia da protentosa vida do grande penitente S. Fr. Gil*. Lisboa.

MONTEIRO, P.e Manuel (S.J.) (1659) – *Brevíssimo compendio panegírico da vida, & excellencias de S. Francisco de Xavier Apostolo da India; com a devoção da sua novena e das dez sextas-feiras*. Lisboa: Antonio Craesbeeck.

—— (1660) – *Compendio da vida de S. Ignacio de Loyola*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

—— (1660) – *Compendio panegírico do Padre Jozé de Anchieta*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

—— (1675) – *Brevíssimo compendio panegírico da vida, & excellencias de S. Francisco de Xavier Apostolo da India; com a devoção da sua novena e das dez sextas-feiras*. Évora.

—— (1709) – *Brevíssimo compendio panegírico da vida, & excellencias de S. Francisco de Xavier Apostolo da India; com a devoção da sua novena e das dez sextas-feiras.* Évora: na Officina da Universidade.

MONTOYA, Fr. Luís de (O.E.S.A.) (1565) – *Vida de Jesus dulcissimo e amabilissimo*. Lisboa: Marcos Borges.

—— (1566) – *Tercera Parte de la Vida de Jesus*. Lisboa: Manuel João.

—— (1568) – *Segunda Parte de la Vida de Jesus*, tomo I. Lisboa: António Gonçalves.

MORAIS, Manuel da Silva de (1727) – *Vida admiravel do mais raro milagre da natureza, prodigio da graça, assombro da penitencia, portento de virtudes, modelo e exemplar da humildade, admiração dos serafins, Abrahão da lei da graça, Elias do Novo Testamento, Eliseu de maravilhas, tesouro de divinos poderes, substituto dos amores de Cristo nas suas chagas, novo homem do mundo, o glorioso patriarca seráfico S. Francisco de Assis*. Lisboa: por Manuel Fernandes da Costa.

MOURA, Fr. António de (1631) – *Vida del Santissimo Patriarcha S. Juan de Dios compuesta por Fr. Antonio de Gouvea Obispo de Cynera*. Madrid: por Francisco de Ocampo.

—— (1648) – *Vida del Santissimo Patriarcha S. Juan de Dios compuesta por Fr. Antonio de Gouvea Obispo de Cynera*. Cádiz.

—— (1669) – *Vida del Santissimo Patriarcha S. Juan de Dios compuesta por Fr. Antonio de Gouvea Obispo de Cynera*. Madrid: por Belchior Alegre.

—— (1674) – *Vida del Santissimo Patriarcha S. Juan de Dios compuesta por Fr. Antonio de Gouvea Obispo de Cynera*. Madrid: por Roque Rico de Miranda.

MOURA, Inácio Lopes de (1701) – *Flores de devoção colhidas no campo de Santa Barbara*. Lisboa: por Miguel Deslandes.

OLIVEIRA, Fr. Nicolau Pedro de (O.C.) (1792) – *Compendio da vida do excellentissimo e reverendíssimo Senhor D. Eusebio Luciano Carvalho Gomes da Silva, bispo de Nankin*. Lisboa: na Regia Officina Typographica.

PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) (1647) – *Epitome de la vida, acciones y milagros de Santo Antonio, natural de Lisboa*. Madrid: por Julian de Paredes.

—— (1658) – *Epitome de la vida, acciones y milagros de Santo Antonio, natural de Lisboa*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

—— (1675) – *Vida de la serenissima infanta D. Maria, hija delrey D. Manuel, fundadora de la insigne capilla de Nuestra Señora de la Luz*. Lisboa: por João da Costa.

—— (1732) – *Epitome da vida, acções e milagres do glorioso Padre S. Antonio de Lisboa* (tradução do castelhano de Miguel Lopes Ferreira). Lisboa: na Oficina Ferreiriana.

PACHECO, Simão Cardoso (1738) – *Vida e milagres da veneravel Madre Soror Francisca da Conceição, religiosa exemplarissima do mosteiro de S. Clara da villa de Trancoso*. Lisboa: por António Pedroso Galrão.

PADILHA, Pedro Norberto d'Aucourt e (1748) – *Memorias da Serenissima Senhora D. Isabel Luiza Jozefa, que foy jurada Princeza destes Reynos de Portugal, oferecidas a Magestade de ElRey D. João V*. Lisboa: na Officina de Francisco da Silva.

PARADA, António Carvalho de (1611) – *Dialogos sobre a vida, e morte de Bartholameu da Costa Thezoureiro Mór da Sé de Lisboa*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

PEÑA, Francisco (1616) – *Relação summaria da vida, morte, milagres e canonização de S. Carlos Borromeo. Acrecentado de novo um exercicio quotidiano de vida espiritual ensinado pelo mesmo santo* (tradução de Fr. Pedro Fragoso, O.C.). Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

PINELLI, Luca (S.J.) (1626) – *Historia da vida da Virgem Maria Senhora Nossa tirada dos Santos Padres com suas meditaçoens, e acrecentada com oraçoens, e ladainhas, e milagres da mesma Virgem* (tradução de António Vaz de Sousa). Lisboa: por Antonio Alvares.

—— (1631) – *Historia da vida da Virgem Maria Senhora Nossa tirada dos Santos Padres com suas meditaçoens, e acrecentada com oraçoens, e ladainhas, e milagres da mesma Virgem* (tradução de António Vaz de Sousa). Lisboa: por Antonio Alvares.

—— (1679) – *Historia da vida da Virgem Maria Senhora Nossa tirada dos Santos Padres com suas meditaçoens, e acrecentada com oraçoens, e ladainhas, e milagres da mesma Virgem* (tradução de António Vaz de Sousa). Lisboa; por Domingos Carneiro.

PINELLO, António de Leão (1654) – *Vida del Ilustrissimo, y Reverendissimo Señor D. Toribio Affonso Mogrevejo Arcebispo dela Ciudad delos Reyes Lima*. Madrid.

PINELLO, Diogo de Leão (1633) – *Epitome dela vida, y muerte de D. Fernando Arias Ugarte, electo Obispo de Panamá*. In LEÃO, Diogo Lopes de Lisboa, *Vida del Ilustrissimo Doctor D. Fernando Arias Ugarte, Auditor General, que fue dela guerra de Aragon, Oydor delas Chancillarias de Panamá, Plata, Lima: Corregidor do Potosi, Governador de Guancavelia, Visitador del Tribunal dela Santa Cruzada, electo Obispo de Panamà, Obispo de Quito, Arçobispo dela Plata, Arcebispo que murió dela insigne Metropoli delos Reys*. Lima: por Pedro de Cabrera.

PÓVOAS, Manuel das (1614) – *Vita Christi de Manuel das Povoas, canonigo de la Santa Iglesia de Lisboa*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

PRAZERES, Fr. João dos (O.S.B.) (1683) – *O Principe dos Patriarchas S. Bento. Primeiro tomo*. Lisboa: por João Galrão.

—— (1690) – *O Principe dos Patriarchas S. Bento. Segundo tomo*. Lisboa: por João Galrão.

—— 1696) – *Epitome da admiravel vida de S. Gertrudes a Magna, virgem e abadessa da Ordem do Prinicpe dos Patriarchas S. Bento*. Lisboa: por Miguel Deslandes.

—— (1728) – *Epitome da admiravel vida de S. Gertrudes a Magna, virgem e abadessa da Ordem do Prinicpe dos Patriarchas S. Bento*. Lisboa Occidental: Officina da Musica.

PRODIGIOS raros de altissima perfecion en la vida maravillosa de […] Catalina Adorno (tradução de Tomás de Freitas Africano). Lisboa: Manuel de Sylva, 1646; Lisboa: Manuel de Sylva, 1647.

PURIFICAÇÃO, Fr. António da (O.E.S.A.) (1642) – *Chronica da antiquissima provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho (…). Parte I*. Lisboa: por Manoel da Sylva.

—— (1656) – *Chronica da antiquissima provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho (…). Parte II*. Lisboa: por Manoel da Sylva.

PURIFICAÇÃO, Gabriel da (O.S.H.) (1690) – *Espelho diafano e cristalino, em que se retratão as vidas dos dous mais austeros penitentes, S. Jeronymo, habitador dos asperos desertos da Syria, & S. Bruno, morador nos desabridos montes da Cartuxa*. Lisboa: por Manoel Lopes Ferreira.

QUADROS, P.e José Caetano de Mesquita e (1793) – *Vida do venerável padre Fr. Agostinho da Cruz, religioso da província da Arrabida*. Lisboa: na Regia Officina Typographica.

QUEIRÓS, P.e Fernando de (S.J.) (1689) – *Historia da vida do veneravel Irmão Pedro de Basto coadjutor temporal da Companhia de Jesus e da variedade de sucessos que Deos lhe manifestou*. Lisboa: por Miguel Deslandes.

QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de (1648) – *La caída para levantarse. El ciego para dar vista. El montante de la Iglesia en la vida de San Pablo Apostol*. Lisboa: Paulo Craesbeeck.

QUIETAÇÃO, Fr. José da (O.F.M.) (1736) – *Vida e novena do glorioso S. Marçal, discipulo de Jesu Christo, inclito bispo e especial advogado contra os incêndios*. Lisboa: por Mauricio Vicente de Almeyda.

REBELO, Francisco de Sousa da Silva Alcoforado (1731) – *Vida de soror Ignez de Jesus, religiosa conversa no Convento da Annunciada desta cidade de Lisboa, insigne em virtudes*. Lisboa: por Mauricio Vicente de Almeyda.

REBELO, P.e João (S.J.) (1610) – *Vida y corona de Christo*. Lisboa: por Francisco de Lyra.

REGO, D. Francisco Xavier do (C.R.Teat.) (1721) – *Vida de Santa Victoria, virgem e martyr portugueza, padroeira da cidade de Cordova*. Lisboa: na Officina da Musica.

REGO, P.e Sebastião do (1745) – *Vida do veneravel Padre Jozé Vaz da Congragação do Oratorio de S. Filippe de Neri da cidade de Goa***.** Lisboa: na Real Oficina Silviana e da Academia Real.

RESENDE, André de (1570) – *Ha Sancta Vida, e religiosa conuersaçam de Fr. Pedro Porteiro do Mosteiro de Sancto Domingos de Evora*. Évora: por André de Burgos.

—— (2008) – *A santa vida e religiosa conversação de Frei Pedro*. In RESENDE, André – *Obras Portuguesas* (prefácio e notas do Prof. TAVARES, José Pereira). Lisboa: Sá da Costa Editora, pp. 151-214.

RIBADENEIRA, Pedro de (S.J.) – *Historia da vida do glorioso Sto. Isidoro Lavrador*. Lisboa, s./n., s./a.

—— (1616) – *Flos Sanctorum. Libro de las vidas de los santos…* Madrid: por Luis Sanchez.

—— (1673) – *Historia das vidas de Santa Maria Egypciaca, Santa Thais e Santa Theodora penitentes* (tradução de Diogo Vaz Carrilho). Lisboa: por Domingos Carneiro.

—— (1691) – *Vida de S. Joam de Deos portuguez […] traduzida em portuguez por hum devoto do mesmo Santo*. Lisboa: Domingos Carneiro.

—— (1719) – *Vida de S. Joam de Deos portuguez […] traduzida em portuguez por hum devoto do mesmo Santo*. Lisboa: na Off. de Bernardo da Costa Carvalho.

—— (1737) – *Historia das vidas de Santa Maria Egypciaca, Santa Thais e Santa Theodora penitentes* (tradução de Diogo Vaz Carrilho). Lisboa: por Pedro Ferreira.

—— (1789) – *Historia das vidas de Santa Maria Egypciaca, Santa Thais e Santa Theodora penitentes* (tradução de Diogo Vaz Carrilho). Lisboa: por Filippe da Silva e Azevedo.

—— (1790) – *Historia das vidas de Santa Maria Egypciaca, Santa Thais e Santa Theodora penitentes* (tradução de Diogo Vaz Carrilho). Porto: por Antonio Alvares Ribeiro.

RINUCINI, Giovanni Battista (1657) – *Historia do Capuchinho Escocez: escripta em toscano por monsenhor João Bautista Renuchino, principe e arcebispo de Fermo. Composta na lingua portugueza. Offerece-a á sr[a] D. Ignez Antonia de Tavora, etc., o dr. Diogo Gomes Carneiro* (tradução de Diogo Gomes Carneiro). Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira.

—— (1667) – *Historia do Capuchinho Escosés. Segunda parte e compendio da primeira escrita em francez* (tradução de D. Fr. Cristovão de Almeida). Lisboa: por Domingos Carneiro.

—— (1708) – *Historia do Capuchinho Escosés. Segunda parte e compendio da primeira escrita em francez* (tradução de D. Fr. Cristovão de Almeida). Lisboa: por Bernardo da Costa Carvalho.

ROMAN, Fr. Jerónimo (O.E.S.A.) (1589) – *Historia de la vida del muy religioso varón fray Luis de Montoya*. Lisboa: António Álvares.

—— (1595) – *Historia de los dos religiosos Infantes de Portugal*. Medina del Campo: por Sanctiago del Canto.

—— (1598) – *Historia de la vida del muy religioso varón fray Luis de Montoya*. Lisboa: António Álvares.

ROSÁRIO, Fr. Diogo (O.P.) (1567) – *Flos Sanctorum. Historia da vidas, e feitos heroicos, e obras insignes dos santos com muitos sermoens, e practicas espirituaes que servem a muitas festas do anno: revistas, e cotejadas com seus originaes authenticos de mandado do muy ilustre D. Fr. Bartholomeu dos Martyres, &c.*. Braga, 2 tomos.

—— (1577) – *Flos Sanctorum. Historia da vidas, e feitos heroicos, e obras insignes dos santos* […]. Coimbra: por Antonio de Maris.

—— (1590) – *Flos Sanctorum. Historia da vidas, e feitos heroicos, e obras insignes dos santos* […]. Lisboa: por João de Espanha e Miguel de Arenas.

—— (1622) – *Flos Sanctorum. Historia da vidas, e feitos heroicos, e obras insignes dos santos* […]. Lisboa.

—— (1647) – *Flos Sanctorum. Historia da vidas, e feitos heroicos, e obras insignes dos santos* […]. Lisboa: por Lourenço de Anvers.

—— (1680) – *Flos Sanctorum. Historia da vidas, e feitos heroicos, e obras insignes dos santos* […]. Lisboa,: por Antonio Craesbeeck de Mello.

SACRAMENTO, Fr. António do (O.F.M.) (1751) – *Vida da veneravel Madre, e Serva do Senhor Soror Joanna Luiza do Carmelo, religiosa da Terceira Ordem de S. Francisco no Real Mosteiro de Santa Anna de Lisboa*. Lisboa: pelos Herdeiros de Antonio Pedroso Galrão.

SALDANHA, P.[e] António de (S.J.) (1655) – *Tratado dos milagres que pelos merecimentos do Glorioso Santo Antonio assim em vida do Santo como depois da sua morte foy Nosso Senhor servido obrar, com a vida do mesmo Santo, tradusidos, e compostos na lingua da terra corrente para serem de todos mais facilmente entendidos*. Rachol: no Colégio da Companhia de Jesus.

SALE, Antonio Giulio Brignole (1670) – *Vida da Magdalena no estado de pecadora, amante e penitente* (tradução do italiano de António Lopes Cabral, O.Cristo). Lisboa: por Antonio Craesbeeck de Mello.

—— (1695) – *Vida da Magdalena no estado de pecadora, amante e penitente* (tradução do italiano de António Lopes Cabral, O.Cristo). Lisboa: por Miguel Deslandes.

SALES, Charles Auguste de (1698) – *Vida da venerável Madre Maria Amada de Blonay, religiosa da Visitação de S. Maria, terceira superiora do primeiro mosteiro da mesma ordem* (tradução de Soror Maria Francisca Isabel, O.F.M.). Lisboa: por Miguel Manescal.

—— (1728) – *Vida da venerável Madre Maria Amada de Blonay, religiosa da Visitação de S. Maria, terceira superiora do primeiro mosteiro da mesma ordem* (tradução de Soror Maria Francisca Isabel, O.F.M.). Lisboa: na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo.

SAMPAIO, António da Silva de (1730) – *A Flor de Florença ou Vida da Extatica Virgem Santa Maria Magdalena de Pazzi*. Lisboa: por Miguel Rodrigues.

SAMPAIO, D. Sebastião de (1728) – *Compendio da vida do glorioso pontifice S. Pio V, illustrado com reflexões moraes, politicas e predicaveis*. Roma: por João Zempel e João de Meii.

SAMPAIO, Fr. Estêvão de (O.P.) (1586) – *Thezaurus arcanus Lusitanis gemmis refulgens in quo Aegidij magi olim Theurgici stupendo historia var is exculta dialogis atque aliorum Sanctorum Patrum Ordinis Praedicatorum exe adem Lusitania, multaque alia scitu digna continentur*. Parisiis: apud Thomam Perier.

SANTA CATARINA, Fr. Lucas de (O.P.) (1709) – *Estrella Dominica novamente descuberta no Ceo da Igreja. Historia panegyrica ornada com todo o genero de erudição divina e humana. Primeiro tomo*. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes.

SANTA MARIA ROSA, Fr. Bernardo de (O.F.M.) (1750) – *Espelho de perfeição religiosa a que se podem ver as almas que quizerem segurar nos caminhos da vida espiritual as grandezas do amor de Deos no exercicio das virtudes e caminho seguro da cruz, composto do cystal da innocente vida da Madre Soror Guiomar Teresa do Cenáculo, religiosa que foy no mosteiro de Santa Clara de Amarante*. Coimbra: por Luís Seco Ferreira.

SANTA MARIA, Fr. Agostinho de (O.S.A.) (1701) – *Historia da vida admiravel, e acçoens prodigiosas da veneravel Madre Sor Brizida de Santo Antonio*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão.

—— (1703) – *Exemplo raríssimo da paciência, e vida prodigiosa, e singular da Santa, e admiravel Virgem Santa Maria Liduvina escrita em latim por Fr. João Brugmano da Ordem dos Menores de Flandes seu Confessor, recopilada por Fr. Lourenço Súrio Cartuxo, novamente traduzida, e disposta em forma de Historia, em a lingua Portuguesa*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão.

—— (1709) – *Rosas do Japam, candidas açucenas, e ramalhete de fragrantes, & peregrinas flores, colhidas no Jardim da Igreja do Japão, sem que os espinhos da infidelidade, & idolatria as pudessem murchar, em as vidas das muyto Illustres Senhoras, D. Julia Nayto, D. Luzia da Cruz, ou Caraviaxi, & D. Thecla Inácia, ou Muni, & de suas companheiras, congregadas em o santo recolhimento da Imperial Cidade de Macao, corte dos Imperadores do Japam, aonde forão prezas, & padecerão pela Fè muytos tormentos em odio della; & donde forão lançadas, & desterradas para a cidade de Manila em Filippinas. I Parte*. Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram.

—— (1722) – *Triumvirato espiritual, e historico nas prodigiosas vidas de 3 insignes varoens, o veneravel Padre Diogo Ortis, o veneravel D. Fr. Agostinho da Corunha Bispo de Popayan, e do veneravel Irmão Bartholameu Lourenço Portuguez da Companhia de Jesus*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão.

—— (1724) – *Historia tripartita comprehendida em tres tratados. No primeiro de descrevem as vidas, & os gloriosos triumphos dos Santos Martyres, Verissimo, Maxima, & Julia, suas Irmãas Padroeyros de Lisboa, & do Real Mosteyro de Santos. No segundo se dà noticia da vinda, & Prégação do Apostolo Santiago às Hespanhas, & do principio, & origem da sua esclarecida Ordem, & de seus nobilíssimos Mestres atè a sua separação, & eleyção dos Mestres Portuguezes.*

No terceyro se descrevem os princípios do Real Convento de Santos, & a noticia de suas Illustres Comendadeyras, desde o ano de 1212 atè os nossos tempos. Lisboa Occidental: na Officina de Antonio Pedrozo Galram.

SANTA MARIA, P.e Francisco de (C.S.J.E.) (1677) – *Saphira veneziana e Jacinto portuguez. Vida, morte, heroycas virtudes, & maravilhas raras do gloriosissimo Protopatriarcha S. Lourenço Justiniano e do veneravel Padre Antonio da Cõceição*. Lisboa: Francisco Vilela.

SANTANA, Fr. José Pereira de (O.C.) (1735) – *Os dous Athlantes da Etiopia Santo Elesbão Emperador 47 da Abessina advogado dos perigos do mar, e Santa Ifigenia Princeza da Nubia advogada dos incêndios dos edificios ambos Carmelitas. Tomo I*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão.

—— (1738) – *Segundo Athlante da Etiopia Santa Ifigenia Princeza do Reyno da Nubia religiosa carmelita advogada contra os incêndios. Tomo II*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão.

—— (1742) – *Vida da insigne Mestra de espirito a virtuosa Madre Maria Perpetua da Luz, religiosa carmelita calçada do exemplaríssimo convento da Esperança da cidade de Beja*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão.

SANTÍSSIMO SACRAMENTO, P.e Fr. João (O.S.A.) (1738) – *Vida de S. Vicente de Paulo, fundador e primeiro superior geral da Congregação da Missão* (tradução de D. José Barbosa). Lisboa: por José António da Silva.

SANTO AGOSTINHO, D. Bento de (1734) – *Vida e martyrio da gloriosa Santa Comba, virgem e martyr*. Coimbra: por José António da Silva.

SANTO ANTÓNIO, Fr. Bernardino de (O.SS.T.) (1625) – *Summaria relação da vida e morte do grande servo de Deos o Reverendissimo P. Mestre Fr. Simão de Rojas religioso da Ordem da Santissima Trindade e Confessor da Serenissima Raynha de Espanha D. Izabel de Borbon e das vidas dos Bemaventurados Padres Fr. Bernardo de Mouray, Mestre na Sagrada Theologia, Fr. João de Aguila, Fr. João de Palácios, redemptores de cativos, que padecerão em Argel*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

SANTO ANTÓNIO, Fr. José de (O.E.S.A.) (1716) – *Incentivos de devoção com o glorioso S. Nicolao de Tolentino expostos no epitome da portentosa vida do mesmo santo*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão.

—— (1718) – *Vitorias dos impossiveis conseguidas em tres campanhas de vida, morte e bemaventurança da beata Rita de Cassia, viuva religiosa da Ordem dos eremitas do nosso grande Padre Santo Agostinho*. Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão.

SANTO ANTÓNIO, P.e Gaspar de (1714) – *La dichosa peregrina Santa Brigida de Suécia, princeza de Nericia* (tradução). Lisboa: por Antonio Pedrozo Galrão.

SÃO BERNARDINO, Fr. António (O.F.M.) (1741) – *Tratado do nacimento, vida e morte do Doutor João Pissarro, prior da igreja paroquial de S. Nicolau da corte e cidade de Lisboa*. Lisboa: por Miguel Rodrigues.

SÃO CAETANO, Fr. António de (1711) – *Breve compendio da vida, e Martyrio dos sinco gloriosos Martyres de Marrocos da Sagrada Religião de S. Francisco com hum modo de orar no triduo da sua Festa, que se celebra no Real Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra a 14 de Janeiro*. Coimbra: por Bento Seco Ferreira.

SÃO DÂMASO, Fr. João de (O. Merc. Desc.) (1670) – *Vida admirable del Sieruo de Dios Fr. Antonio de S. Pedro religioso professo de los Descalsos de nuestra Señora de la Merced nacido en el Reyno de Portugal convertido a la gracia de Dios prodigiosamente en el Reyno del Perù en Lima, espantoso en virtudes, y casos peregrinos en el de España; vivio, e muriò en Osuna con indecible opinion de santidade*. Cadiz: por Iuan Lourenço Machado.

SÃO JOSÉ, Fr. Caetano de (O.SS.T.) (1772) – *Vida do Beato Simão de Roxas, confessor da augustissima Rainha D. Isabel de Bourbon, etc.* Lisboa: na Regia Officina Typographica.

SÃO JOSÉ, Fr. Manuel de (Ordem dos descalços da Santíssima Trindade) (1750) – *Compendio histórico da vida e milagres do beato e extatico P. Miguel dos Sanctos, da ordem dos descalços da Sanctissima Trindade e resumo das actas da sua beatificação*. Lisboa: na Officina de Francisco Luis Ameno.

SÃO LUÍS, Fr. Manuel de (1731) – *Instrucçoens moraes e ascéticas deduzidas da vida e morte da veneravel Madre Soror Francisca do Livramento, abbadessa que foy no mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponte Delgada. Livro 1*. Lisboa: na Officina Augustiniana.

—— (1731) – *Instrucçoens moraes e ascéticas deduzidas da vida e morte da veneravel Madre Soror Francisca do Livramento, abbadessa que foy no mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Ponte Delgada. Livro 2*. Lisboa: na Officina Augustiniana.

SÃO PEDRO, Fr. João de (O.S.H.) (1742) – *Vida de S. Jeronimo Patriarcha, Cardial, Presbítero e Doutor Maximo da Igreja. Tomo I*. Lisboa: na Officina Sylviana e da Academia Real.

SEIXAS, Domingos Dias (1740) – *Memorias da vida e virtudes da Madre Soror Anna de S. Joaquim, religiosa professa da Ordem da Santissima Trindade, elucidadas com reflexões mysticas*. Coimbra: por António Simões.

SEPULCRO, Fr. Manuel (O.F.M.) (1673) – *Rosa franciscana. Tratado da prodigiosa vida da virgem Santa Rosa de Viterbo, professa da veneravel ordem terceira de S. Francisco*. Lisboa: por Antonio Rodrigues de Abreu.

SEQUEIRA, Francisco Gomes de (1735) – *Vida do Padre Antonio de Almeida Villanova, chamado vulgarmente o Padre dos Terços, reformador que foy do methodo de rezar em vos alta o terço de Nossa Senhora em as igrejas, oratorios, cazas particulares, etc.*. Lisboa: por Miguel Rodrigues.

SILVA, José Alberto da Cunha (1754) – *Lamego Triunfante, e Arouca Exaltada: nova relaçam do culto, e veneração da veneravel Rainha D. Mafalda. Refere-se a vida e morte desta memoravel rainha, como sendo Infanta de Portugal se passou a Castela; sua volta a este reino; fundação do convento de Arouca; e como o excelente senhor Bispo de Lamego sendo nomeado Juiz privativo, e delegado de justificação das virtudes, e culto desta serva de Deos, em o ultimo de Outubro declarou por sentença, ser imemorável o culto, que neste reino se dá a esta serva de Deos; com outras muitas antiguidades, e noticias pertencentes a esta materia*. S/l.: s/n.

SILVA, P.e António da (S.J.) (1665) – *Sol do Oriente S. Francisco Xavier da Companhia de Jesus do qual como em breve Mappa descreve os dez annos da sua milagrosa vida no Oriente*. Lisboa: por Antonio Craesbeeck de Mello.

SOLEDADE, Fr. Fernando da (O.F.M.) (1709) – *Historia Serafica Chronologica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal*, tomo IV. Lisboa: na Officina de Manoel & Joseph Lopes Ferreyra.

—— (1726) – *Memoria dos infantes D. Affonso Sanches e D. Thereja Martins, fundadores do real mosteiro de Sancta Clara de Vila do Conde*. Lisboa: por Antonio Manescal.

SÓLON, Fr. Miguel (1628) – *Vida, virtudes e milagres de Santa Clara de Monte Falco* (tradução de Fr. Duarte Pacheco, O.E.S.A.). Lisboa: por Antonio Alvares.

—— (1629) – *Epítome da vida apostolica e milagres de S. Tomás de Vila Nova com um tratado da vida do venerável P. Fr. Luís de Montoya* (trad. de Fr. Duarte Pacheco, O.E.S.A.). Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

SOUSA, D. António Caetano de (C.R.Teat.) (1744) – *Agiologio Lusitano dos Santos, & Varoens ilustres em virtude do Reyno de Portugal, & suas conquistas. Tomo IV*. Lisboa: na Regia Officina Sylviana e da Academia Real.

SOUSA, Fernando Joaquim de (1754) – *Christiados, ou Vida de Christo Senhor Nosso. Poema sacro dividido em tres cantos. Offerecido ao senhor D. João, filho do serenissimo Infante de Portugal o senhor D. Francisco*. Lisboa: na Officina de Pedro Ferreira.

SOUSA, Fr. José Caetano de (O.C.) (1762) – *Memorias da vida e virtudes da serva de Deus Soror Maria Joana, religiosa do Convento do Santissimo Sacramento do Louriçal*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues.

SOUSA, Fr. Luís de (O.P.) (1619) – *Vida de D. Fr. Bartholameo dos Martyres da Ordem dos Pregadores*. Viana do Castelo: por Nicolau Carvalho.

—— (1984) – *A Vida de D. Frei Bertholameu dos Mártires* (int. de Aníbel Pinto de Castro; fixação do texto de Gladstone Chaves de Melo e Aníbal Pinto de Castro). Lisboa: IN-CM.

STAFFORD, Ignacio (S.J.) (1639) – *Historia de la celestial vocación, misiones apostólicas y gloriosa muerte del Padre Marcelo Franco Mastrili*. Lisboa: Antonio Alvarez.

SUMARIO de la vida del primer arzobispo de Granada don fray Hernando de Talavera. Évora: André de Burgos, 1557.

TEIXEIRA, Fr. Domingos (O.S.A.) (1723) – *Vida de D. Nuno Alvares Pereira (…)*. Lisboa: na Officina da Musica.

TELES, P.e Baltasar (S.J.) (1645) – *Chronica da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal, e do que fizerão nas Conquistas deste Reyno os Religiosos que na mesma Provincia entrarão nos annos em que viveo Santo Ignacio de Loyola nosso Fundador. I Parte*. Lisboa: por Paulo Craesbeeck.

—— (1647) – *Chronica da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal. Parte II com o summario das vidas dos serenissimos Reys D. João o III e D. Henrique Fundadores, e insignes bemfeitores desta Provincia*. Lisboa: por Paulo Craesbeeck.

TOLENTINO, Fr. Nicolau (E.S.A.) (1729) – *Fenix de África o eximio dos Doutores meu grande Padre Santo Agostinho renacido a novas veneraçoens e festivos aplausos das reliquias de seu sagrado corpo descubertas no primeiro de Outubro de 1695*. Lisboa: por Pedro Ferreira.

TOMÁS, Manuel (1626) – *El angelico doctor S. Thomaz de Aquino, su vida, excellencias y muerte*. Lisboa: Jorge Rodrigues.

TORRE, Francisco de la (1674) – *El peregrino Atlante S. Francisco Xavier, Apostol del Oriente. Epitome historico, y panegirico de su vida, y prodígios*. Lisboa: Domingos Carneiro.

TOVAR, Luís de (1616) – *Poema mystico del glorioso Santo Antonio de Padua: contiene su vida, milagros y muerte*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.

TRATADO da vida e martirio dos cinco martires de Marrocos enviados por S. Francisco. Coimbra: por João Álvares, 1568.

VALDIVIELSO, José de (1611) – *Vida, excelências e muerte del gloriosissimo Patriarcha y esposo de Nuestra Señora San Joseph*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

—— (1615) – *Vida, excelências e muerte del gloriosissimo Patriarcha y esposo de Nuestra Señora San Joseph*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

—— (1654) – *Vida, excelências e muerte del gloriosissimo Patriarcha y esposo de Nuestra Señora San Joseph*. Lisboa: por Antonio Alvarez.

VASCONCELOS, Diogo Mendes de (1591) – *Vita Gondisalvi Pinarii Episcopi Visensis*. Eborae: apud Martinum Burgensem.

VASCONCELOS, Manuel Mendes de Barbuda e (1667) – *Virginidos, ou Vida da Virgem Nossa Senhora. Poema heroico, dedicado à magestade da Rainha Dona Luísa*. Lisboa. por Diogo Soares Bulhões.

VASCONCELOS, P.e Simão (S.J.) (1656) – *Vida do P. João de Almeida da Companhia de Jesus da provincia do Brasil*. Lisboa: na Oficina Craesbeeckiana.

—— (1658) – *Vida do P. João de Almeida da Companhia de Jesus da provincia do Brasil*. Lisboa: na Oficina Craesbeeckiana.

—— (1672) – *Vida do veneravel Padre Jozé de Anchieta da Companhia de Jesus, thaumaturgo do Novo Mundo*. Lisboa: por João da Costa.

—— (1663) – *Chronica da Companhia de Jesus do estado do Brasil… Tomo I*. Lisboa. na Officina de Henrique Valente de Oliveira.

VASQUES, António (1651) – *San Filipe Neri: Epitome de su vida delo que della han escrito authores diversos*. Madrid: por Gregorio Rodrigues.

VEIGA, P.e Manuel da (S.J.) (1625) – *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomes, português vulgarmente chamado o Çapateiro Santo*. Lisboa: por Mattheus Pinheiro.

—— (1759) – *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomes.* Lisboa: por José Filippe.

VELHO, Estêvão Lis (1746) – *Exemplar da constancia dos martyres em a vida do glorioso S. Torpes, mordomo e valido de Nero, na qual se expõe desde o seu nascimento até o seu glorioso triumpho, e se relata a vinda prodigiosa do seu sagrado corpo a este reino, á villa de Sines, onde Sancta Celerina conhecendo-o por especial revelação de Deus, lhe deu recente sepultura, construindo-lhe um magnifico templo, que foi o primeiro da Europa e o segundo da christandade, o que se justifica com indubitáveis fundamentos, deduzidos dos mais antigos e verídicos escriptores, com dissertações e noticias muito curiosas sobre o mais que contem a mesma historia*. Lisboa: por Miguel Manescal da Costa.

VENCIMENTO, Fr. Caetano do (O.C.) (1747) – *Fragmentos da prodigiosa vida da muito favorecida e amada esposa de Jesu Christo a veneravel Madre Mariana da Purificação, religiosa carmelita*. Lisboa: por António da Silva.

VIDA de Santa Zita Virgem Luqueza, traduzida do idioma italiano no Portuguez, acrescentada com huma breve noticia do Santo Christo, ou verdadeiramente o Santo Vulto, obrado por S. Nicodemus, que se acha na Cathedral da Cidade e Republica de Lucea em Toscana (tradução de Lourenço Morganti). Lisboa Occidental: na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1735.

VIDA do beato Henrique Suso (tradução de Fr. Luís de Sousa, O.P.). Lisboa: por Lourenço de Anvers, 1642; Lisboa; por João da Costa, 1672.

VIDA do bemaventurado padre Santo Theotonio primeiro prior do real mosteiro de Sancta Cruz de Coimbra, de Conegos Regulares do patriarcha Sancto Agostinho. Escripta em latim por um religioso contemporaneo e discípulo do mesmo sancto. Traduzida em nosso vulgar portuguez, e juntas as vidas de outros sanctos e sanctas, coligidas de diversos e graves autores (tradução de D. Timóteo dos Mártires, C.R.S.A.). Coimbra: Manuel de Carvalho, 1650.

VIDA do Principe D. Theodosio. Lisboa: na Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1747.

VIDA e glorioso martyrio de S. Manuel, e seus dous irmãos Sabel e Ismael: dadas à luz por um devoto da irmandade do mesmo sancto. Lisboa: na Officina de Ignacio Moreira Xisto, 1765.

VIDA prodigiosa da grande virgem, e martyr Santa Agueda, especialissima advogada contra os incêndios, e terremotos: cujas sédulas bentas, são milagroso, evidente, e presentaneo remedio contra estes tão crueis inimigos nossos. Lisboa: na Officina junto ao Beato Antonio, 1756.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da (S.J.) (1720) – *Historia da vida e morte da Madre Soror Victoria da Encarnação, religiosa professa no convento de S. Clara do Desterro, da cidade da Bahia*. Roma: por João Domingos Chracas.

VILLACASTÍN, Tomás de (1620) – *Compendio da vida, virtude e milagres do Beato Padre Francisco Xavier Apostolo da India Oriental* (tradução de Diogo Monteiro, S.J.). Lisboa: Antonio Alvares, 1620;

—— (1627) – *Compendio da vida, virtude e milagres do Beato Padre Francisco Xavier Apostolo da India Oriental* (tradução de Diogo Monteiro, S.J.). Lisboa: Antonio Alvares.

VITELLESCHI, Muzio (1630) – *Traducion del compendio italiano de la vida del Santo Francisco Xavier hecha por Don Fernando Alvia de Castro*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.

VITÓRIA, Fr. João Pinto da (O.C.) (1612) – *Vida del principe sacro de Macedonia Don Pedro Cernouichio, aliàs Fr. Angelo Cernouichio, Religioso professo, y Sacerdote de la Orden de nuestra Señora del Carmen*. Valencia: Juan Crisóstomo Garriz.

—— (1612) – *Vida del ven. Siervo de Dios nuestro padre maestro Fr. Juan Sanz, seguida de las vidas de las hijas espirituales del dicho padre venerable, com sermones para los dias de sus ferias*. Valencia: Juan Crisóstomo Garriz.

VITÓRIO, Francisco Álvares (1748) – *Vida e acções memoraveis do veneravel D. Fr. Bartholomeu dos Martyres…dividido em duas Partes, e extrahido dos excellentes escritos de Fr. Luiz de Granada, Fr. Luiz de Cacegas, Fr. Luiz de Sousa, e Luiz Munós. Primeira parte*. Lisboa: Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram.

—— (1749) – *Vida e acções memoraveis do veneravel D. Fr. Bartholomeu dos Martyres…dividido em duas Partes, e extrahido dos excellentes escritos de Fr. Luiz de Granada, Fr. Luiz de Cacegas, Fr. Luiz de Sousa, e Luiz Munós. Segunda parte*. Lisboa: Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram.

YEPES, Fr. Diego de (O.S.H.) (1616) – *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesus*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

B.2. Fontes secundárias

ABREU, P.e Sebastião de (S.J.) (1659b) – *Institutio parochi, seu speculum parochorum*. Évora: Imprensa da Universidade.

ACTAS de los Mártires (introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

ACTAS dos capítulos do mosteiro de Santa Cruz (publicadas por Mário Brandão). Coimbra, 1946.

AGOSTINHO, Santo (1993) – *A Cidade de Deus*, vol. II (trad., prefácio, nota biográfica e transcrição de J. Dias Pereira). Lisboa: FCG.

—— (2004) – *Confissões* (trad. de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel), 2ª edição. Lisboa: IN-CM.

AGUIAR, P.e Fr. Vicente de (1671) – *Triumpho da subida de Maria Santissima ao ceo, em o dia de sua gloriosa Assumpçam, pregado na Santa Caza da Misericordia*. Lisboa: na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello.

ALACOQUE, Santa Margarida Maria (2008) – *Autobiografia*, 5ª edição. Braga: Editorial A.O.

ALBORNOZ, D. Diego (1667) – *Cartilla Politica y Christiana*. Lisboa: en la Emprenta de Antonio Craesbeeck de Mello.

ALEGAMBE, Filipe (S.J.) (1645) – *De vita, et moribus P. Ioannis Cardim Lusitani è Societate Iesu*. Romae: Typis Francisci Caballi.

—— (1658) – *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu, sev Catalogus eorum qui e Societate Iesu charitati animum devouerunt; ad id expositi, et immortui peste infectorum obsequio ex charitate obedientiaeque suscepto*. Romae: Typographia Varesii.

ALLEGAÇÕES de Direito que se offereceram ao muito Alto, & muito Poderoso Rei Dom Henrique na Causa da Socessão destes Reinos por parte da Senhora D. Catherina sua sobrinha, Filha do Iffante Dom Duarte seu Irmão a 22 de Outubro de MDLXXIX, 1580.

ÁLVARES, Fr. João (1959-1960) – *Obras* (ed. de Adelino de Almeida Calado) vol. I. Coimbra, Universidade de Coimbra.

AMOR DE DEUS, Fr. Martinho do (O.F.M.) (1740) – *Escola de Penitencia, caminho de perfeiçaõ, estrada segura para a vida eterna. Chronica da Santa Provincia de S. Antonio da Regular e Estreita Observancia da Ordem do Serafico Patriarca S. Francisco, no Instituto Capucho neste Reyno de Portugal*, tomo I. Lisboa Occidental: na Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram.

ANDRADA, Diogo Paiva de (1982) – *Casamento perfeito*. Lisboa: Sá da Costa.

ANTÓNIO, Nicolau (1742) – *Censura de historias fabulosas*. Valencia: por Antonio Bordazár de Artázu.

ARRAIS, Fr. Amador (1974) – *Diálogos* (introd. e revisão de M. Lopes de Almeida). Porto: Lello.

ASTETE, Gaspar de (1592) – *Institucion y Guia de la Juventud Christiana. Primera parte*. Burgos: en casa de Philippe de Iunta.

AZPICUELTA NAVARRO, Martín de (1544) – *Comento en Romance a manera de repeticion latina y scholastica de Iuristas sobre el capitulo Inter Verba*.

BAÇAN Y MENDOÇA, Mariana (1651) – *Serenissima Infanta, Gloriosa Virgen, Doña Sancha Alfonso, comendadora de la Orden Militar de Santiago: hija del Rey de Leon Don Alfonso el Nono, y de de la Infanta de Portugal Doña Teresa Gil de Soberosa, Hermana del Santo Rey D. FernandoTercero deste nombre. Su vida, sus virtudes, sus milagros. Dedicala a la Magestad Catolica de Doña Mariana de Austria nuestra Señora*. Madrid: en la Imprenta Real.

BEJA, Fr. António de (O.S.H.) (1965) – *Breve doutrina e ensinança de príncipes*, reprodução fac-similada da edição de 1525 (int. de Mário Tavares Dias). Lisboa: Instituto de Alta Cultura/ Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

BELLARMINO, Roberto (1619) – *De officio principis christiani*. Lyon: Horace Cardon.

BÍBLIA Sagrada. Lisboa/Fátima: 2002, Difusora Bíblica Franciscanos Capuchinhos.

BIVAR, Fr. Francisco de (1618) – *Historias admirables de las mas ilustres, entre las menos conocidas Santas que a yen el cielo. Salen a luz en esta primera parte, solas dos. La una de la B. Virgen Doña Beatriz de Sylua… y la otra, la vida de santa Iuliana*. Valladolid: Geronymo Murillo.

BOCCACCIO, Giovanni (1983) – *Genealogia de los dioses paganos* (edición de María Consuelo Alvarez y Rosa Maria Iglesias). Madrid: Editora Nacional.

BORROMEO, Federico (1632) – *Il libro intitulato la gratia de principi*. Milano.

BRANDÃO, Fr. Francisco (1641) – *Relação do Assassino intentado por Castella contra a Magestade del Rey D. João o IV impedido miraculosamente*. Lisboa: por Paulo Craesbeeck.

BRAVO DE LA SERNA, Marcos (1674) – *Espejo de la juventud, moral, politico y christiano*. Madrid: Marco de Espinosa y Arteaga.

BRITO, Fr. Bernardo de (O. Cister) (1597) – *Geographia antiga de Lusytania*. Alcobaça: por Antonio Alvarez.

—— (1609) – *Segunda Parte da Monarchia Lusitana*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

CABRERA DE CÓRDOBA, Luis (1611) – *De Historia, para entenderla y escrivirla*. Madrid: por Luis Sánchez.

CAMELO, António Moreira (1675) – *Parocho Perfeito. Deduzido do Texto sancto, & sagrados Douctores, para a pratica de reger, & curar almas*. Lisboa: na Officina de Ioam da Costa.

CANTO, Jácome Carvalho do (1615) – *A Perfeita Religiosa, e tesouro de avisos e documentos espirituaes*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

—— (1616) – *Perola preciosa e arte para servir a Deos, cõ o exercicio de muitas virtudes, que neste livro se ensinão a obrar, por hum estillo suave, & devoto*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

CARDOSO, Fr. João (O.F.M.) (1626) – *Jornada dalma libertada, guiada no arriscado, e tempestuoso mar, do mundo, por Christo Piloto diuino, na Não da Igreja ao porto celestial da saluação. Cuja moralidade, se funda & prossegue em discursos moraes, sobre o Psalmo cento, & treze*. Lisboa: por Geraldo da Vinha.

CARDOSO, Jorge (1629) – *Officio Menor dos Sanctos de Portugal. Tirado de Breviarios & memorias deste Reino*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

CARRASCO DE FIGUEROA, Bartolomé (1613) – *Templo Militante, Flos Sanctorum, y Triumphos de sus virtudes*. Lisboa: por Pedro Crasbeeck.

CARVALHO, Tristão Barbosa de (1620) – *Peregrinaçam Christam*. Lisboa: por Geraldo da Vinha.

CASTELO BRANCO, Camilo (2000) – *O Olho de Vidro*. Lisboa: Círculo de Leitores.

CASTRO, D. João de (2011) – *A Aurora da Quinta Monarquia (1604-1605)*, (introdução e edição de João Carlos Gonçalves Serafim). Porto: CITCEM/Edições Afrontamento.

CATHECISMO (O) pequeno de D. Diogo de Ortiz: bispo de Viseu (estudo literário e edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva). Lisboa: Edições Colibri, 2001.

CAUSSIN, Nicolas (S.J.) (1652) – *Corte Sancta* (traduzida e recopilada por António Pires Galante). Lisboa: por Domingos Lopes Rosa.

CERVANTES, Miguel de (1997) – *Novelas ejemplares* (ed. de Harry Sieber). Madrid: Cátedra.

CHAGAS, Fr. António das (O.F.M.) (2000) – *Cartas Espirituais* (ed. de Isabel Morujão). Porto: Campo das Letras.

CHAGAS, Fr. Diogo das (1989) – *Espelho Cristalino em Jardim de Várias Flores* (edição de A. Teodoro de Matos (dir.), Avelino de F. Meneses e Vítor L. G. Rodrigues). Açores.

COELHO, Simão (O.C.) (1572) – *Primeira parte do compêndio das chronicas da ordem da muito bemaventurada sempre virgem Maria do Monte do Carmo ou: de nossa Senhora do Carmo*. Lisboa: António Gonçalves.

CONCEIÇÃO, Fr. Cláudio da (O.F.M.) (1819) – *Gabinete Historico, que a Sua Magestade Fidelissima, o Senhor Rei D. João VI em o dia de seus annos, 13 de Maio de 1818, oferece Fr. Claudio da Conceição. Tomo IV. Desde 1640 até 1668*. Lisboa: na Impressão Regia.

CONTZEN, Adam (S.J.) (1620) – *Politicorum libri decem*. Moguntiae.

COSTA, António Carvalho da (1708) – *Corografia Portugueza, e discripção Topographica do famoso reyno de Portugal*, tomo II. Lisboa: por Valentim da Costa Deslandes, 1708.

COSTA, António de Pinho da (1655) – *A Verdadeira Nobreza*. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana.

COUTO, Diogo do (1954) – *O Soldado Prático*. Lisboa: Sá da Costa.

CRÓNICAS de Rui de Pina (int. e revisão de M. Lopes de Almeida). Porto: Lello & Irmãos Editores, 1977.

DÁVILA Y TOLEDO, Sancho (1611) – *De la veneracion que se deve a los cuerpos delos Sanctos y a sus Reliquias y de la singular con que se a de adorar el cuerpo de Iesu Christo nuestro Señor en el Sanctissimo* Sacramento. Madrid: por Luis Sanchez.

ERASMO, Desidério (1971) – *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano* (edición de Dámaso Alonso). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

—— (1978) – *A Civilidade Pueril*. Lisboa: Editorial Estampa.

—— (1988) – *Vita di San Girolamo* (ed. de Anna Morisi Guerra). Roma: Japadre Editore L'Aquila.

ESTAÇO, Gaspar (1625) – *Varias Antiguidades de Portugal*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck.

EXPOSIÇAM da Regra do glorioso Padre Sancto Augustinho. Lisboa: por João Blávio de Colónia, 1563.

FÉNELON (1882) – *De l'education des filles* (texte collationé sur l'édition de 1687 avec une introduction et des notes pédagogiques et explicatives à l'usage des institutrices et des instituteurs par Charles Defodon), troisième edition. Paris: Librairie Hachette.

FERNANDES, P^e^. Manuel (S.J.) (1688-1699) – *Alma instruída na doutrina, e vida christã*, 3 tomos. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes.

FIGUEIREDO, António Pereira de (C.O.) (1809) – *Novos testemunhos da milagrosa aparição de Christo Senhor Nosso a El Rei D. Affonso Henriques antes da famosa Batalha do Campo d'Ourique, e Exemplos paralelos, que nos induzão à pia crença de tão portentoso caso*. Impressão Régia.

FRANCISCO DE SALES, São (1931) – *Introduction à la Vie Dévote*. Paris: Fernand Aubier Éditeur.

FRANCO, António (S.J.) (1719) – *Imagem da virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra*, tomo II. Coimbra: no Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus.

FRIAS, António João de (1702) – *Auréola dos Índios e nobiliarquia bracmana*. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes.

FRUTUOSO, Gaspar (1931) – *Saudades da Terra.* Ponta Delgada: Tipografia do Diário dos Açores.

GALVÃO, Francisco Fernandes (1613) – *Sermões das Festas dos Santos*. Lisboa: por Pedro Crasbeeck.

GARCÍA, P^e^. Francisco (S.J.) (1683) – *Vida, y martyrio de el venerable Padre Diego Luis de Sanvitores de la Compañia de Iesus, primer apostol de las islas Marianas y sucessos de estas islas, desde el año de Mil seiscientos y sesenta y ocho, asta el de mil seiscientos y ochenta y uno*. Madrid: por Iuan Garcia Infanzon.

GIL, Bento (1608) – *Relectio in Legis Titiae si non nupserit, 100 Digest. de conditionibus & demonstrat. Tribus constans partibus*. Olyssipone: apud Petrum Craesbeeck.

—— (1609) – *Commentaria ad Leg. Prim. de Sacrosanctis Ecclesiis sex partibus distributa, opus practicis, ac disputationibus scholasticis contextum.* Olyssipone: apud Petrum Craesbeeck.

—— (1618) – *Tractatus de Iure, & privilegiis honestatis in duo deviginti artículos distributus quibus universium honesti jus ac quod singulos personarum status pertinet, explicatur*. Olyssipone: apud Petrum Craesbeeck.

—— (1619) – *Commentaria in L. ex hoc jure D. de Iustitia, & Iure. Duabus diuisa partibus*. Olyssipone: apud Petrum Craesbeeck.

—— (1620) – *Tractatus de Iure, & privilegiis honestatis in duo deviginti artículos distributus quibus universium honesti jus ac quod singulos personarum status pertinet, explicatur*. Coloniae Agripinae: per Petrum Henningium.

—— (1700) – *Commentaria ad Leg. Prim. de Sacrosanctis Ecclesiis sex partibus distributa, opus practicis, ac disputationibus scholasticis contextum.* Conimbricae: apud Josephum Ferreira AcaD. Typ.

GÓIS, Damião de (1949) – *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, vol. I. Coimbra: por Ordem da Universidade.

GÓMEZ, Fr. Vicente (O.P.) (1609) – *Los sermones y fiestas que la ciudad de Valencia hizo por la Beatificacion del glorioso Padre san Luys Bertran*. Valencia: en casa de Iuan Chrysostomo Garcia.

GONÇALVES, Rui (1992) – *Dos privilégios & praerogativas que o género feminino tem por direito comum e ordenações do Reino mais que o género masculino* (1ª edição: Lisboa: por João de Barreira, 1557), edição fac-similada (apresentação de Elisa Maria Lopes da Costa). Lisboa: BN.

GRANADA, Fr. Leandro de (O.S.B.) (1607) – *Luz de las Maravillas que Dios ha obrado desde el principio del mundo en las almas (…). Tratase de las apariciones de Dios, Chriso, Ángeles, santos gloriosos, animas del Purgatorio hechas a los vivos. Y resuelve lo mas dificultoso de la Theologia*. Valladolid: Herederos de Diego Fernández de Córdoba.

GUERREIRO, Pe. Bartolomeu (S.J.) (1642) – *Gloriosa coroa de esforçados religiosos da Companhia de Jesus, mortos pela fé católica nas conquistas dos reinos da coroa de Portugal*. Lisboa: por António Álvares.

GUSMÃO, P.e Alexandre de (S.J.) (1685) – *Arte de Crear bem os filhos na idade da puericia*. Lisboa.

HAGIOGRAFIA de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure (edição crítica dos textos latinos, tradução, estudo introdutório e notas de comentário de Aires A. Nascimento). Lisboa: Colibri, 1998.

HELIODORO (1589) – *Histoire Aethiopique de Heliodorus, contenant dix livres, traittant des loyales, & pudiques amours de Theagenes Thessalien, & Chariclea Aethiopienne. Traduit du Grec en Français*. Lyon: par Iean Huguetan.

HENRIQUE, Cardeal D. (1574) – *Meditações, e homilias sobre alguns mysterios da vida de nosso Redemptor, & sobre algũs lugares do sancto Evangelho*. Lisboa: na Oficina de Antonio Ribeiro.

HERRERA, Fernando de (1592) – *Tomás Moro*. Sevilla: Alonso de la Barrera.

INÁCIO DE LOYOLA, Santo (1963) – *Autobiografia* (editada y anotada por Candido de Dalmases (S.J.). In *Obras Completas de San Ignacio de Loyola* (transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre (S.J.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

—— (1999) – *Exercícios espirituais* (trad. de Vital Cordeiro Dias Pereira e org. e notas de F. de Salles Baptista). Braga: Livraria A. I.

KEMPIS, Tomás de (s/d) – *Imitação de Cristo*. Lisboa: Verbo.

LEÃO, Duarte Nunes de (2002) – *Descrição do Reino de Portugal* (1ª edição: 1610). Lisboa: Universidade de Lisboa/Faculdade de Letras/Centro de História.

LEÓN, Fr. Luis de (O.S.A.) (1957) – *De los nombres de Cristo*, in *Obras completas castellanas de Fray Luis de Leon*, vol. I (prólogos y notas del padre Felix Garcia, O.S.A.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

LIBRO de S. Ioan Climaco, llamado Escala Spiritual. Lisboa: por João Blávio, 1562.

LIPPOMANUS, Aloysius – *Sanctorum priscorum Patrum vitae*. Venetiis, 1551-1556 (tomos 1-5) e Roma: apud Antonium Bladum, 1558-1560 (tomos 6-8).

LIRA, António Veloso de (1753) – *Espelho de Lusitanos em o Christal do Psalmo Quarenta e Tres*. Lisboa: na Officina de Domingos Rodrigues.

LOBO, Francisco Rodrigues (1991) – *Corte na Aldeia* (int., notas e fixação do texto de José Adriano de Carvalho). Lisboa: Editorial Presença.

LOPES, Doutor Francisco (1573) – *Versos devotos en loor de Nuestra Señora*. Lisboa: por Antonio Gonzalez.

LUÍS, P.e Manuel (S.J.) (1674) – *Livro intitulado Cuydayo Bem. Ensina meyo breve, fácil, & seguro para se salvar. Acrecentado com a Filosofia do verdadeiro Christam & de novo com hum exercicio cotidiano muy proveytoso para o mesmo fim, que praticava o Serenissimo Principe de Portugal D. Theodosio*. Evora: na Imprensa da Universidade.

LUNA, Álvaro de (1891) – *Libro de las virtuosas e claras mujeres*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles.

MACEDO, António de Sousa de (1631) – *Flores de España, excelencias de Portugal. Em que brevemente se trata lo mejor de sus historias, y se descubren muchas cosas nuevas de prouecho, y curiosidaD. Primera parte*. Lisboa: por Jorge Rodrigues.

—— (1651) – *Armonia Politica*. Haga do Conde: na Officina de Samuel Broun.

MALDONADO, Fr. Pedro (O.S.A.) (1609) – *Traça y Exercicios de un Oratorio.* Lisboa: en la Officina de Iorge Rodrigues.

MALÓN DE CHAIDE, Pedro (1959) – *La Conversión de la Magdalena* (prólogo y notas del P. Félix García, O.S.A.), vol. I. Madrid: Espasa-Calpe (Clásicos Castellanos; 104).

MARQUÉS, Fr. Antonio (O.S.A.) (1964) – *Afeite y Mundo Mujeril* (ed. com introdução de Fernando Rubio, O.S.A.). Barcelona: Juan Flors Editor.

MARTINEZ DE TOLEDO, Alfonso (1998) – *Arcipreste de Talavera o Corbacho* (ed. de Michael Gerli). Madrid: Cátedra.

MÁRTIRES, D. Fr. Bartolomeu (O.P.) (1962) – *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas espirituais* (15ª edição, cuidada pelo Cónego Arlindo Ribeiro da Cunha). Ed. do Movimento Bartolomeano.

MARTYROLOGIUM Viola Sanctorum. Lugduni: Nikolaus Philippi et Markus Reinhardt, 1477-1482.

MELO, D. Francisco Manuel de (2003) – *Carta de Guia de Casados* (edição de Maria de Lurdes Correia Fernandes). Porto: Campo das Letras.

MENESES, Sebastião César de (1649) – *Summa Politica*. Lisboa: por Antonio Alvarez.

MORAES, P.e Sebastião de (S.J.) (1578) – *Vita, e morte della serenissima Principessa di Parma, e Piacenza*. Roma: appresso gli Heredi d'Antonio Blado stampatori camerali.

—— (1602) – *Vita, et morte della sereníssima Maria di Portogallo*.

MUZIO, Girolamo (1567) – *La beata Vergine incoronata*. Pesaro: appresso Girolamo Concordia.

NATIVIDADE, Fr. António da (O.E.S.A.) (1635) – *Silva de sufragios…para comum proveito de vivos e defuntos*. Braga: por Manuel Cardoso.

—— (1653) – *Stromata Oeconomica totius sapientiae stamine texta. Sive de regimine domus opuscula nullius litteraturae elaborata impêndio*. Olysippone: ex Officina Craesbeeckiana.

NATIVIDADE, Fr. António da (O.E.S.A.) (1663) – *Montes de Coroas de Santo Agostinho nelle, e na sua eremítica Familia recebidas*. Lisboa: na Officina de Henrique Valente de Oliueyra.

NIEREMBERG, Eusebio (S.J.) (1644) – *Vida del santo Padre, y gran servo de Dios el B. Francisco de Borja, Tercero general de la Compañia de Iesus, y antes Duque Quarto de Gandia*. Madri: por Maria de Quiñones.

NORONHA, D. Leonor de (trad.) – *Coronica Geral de Marco Antonio Cocio Sabelico*, 2 partes. Coimbra: por João de Barreira e João Alvares, 1550 e 1554.

OBRAS completas de San Ignacio de Loyola (transc., int. y notas de Ignacio Iparraguirre). Madrid: Editorial Católica, 1963.

OBRAS completas de Santa Teresa de Jesus (edición y notas del P. Silverio de Santa Teresa). Burgos: Editorial de «El Monte Carmelo», 1954.

ODDI, Longaro degli, S.J. (1743) – *Vita dell'Infanta d'Austria suor Margherita della Croce Monaca Scalza di Santa Chiara del sacro Ordine Serafico composta e dedicata alla Sacra Real Maestà di Marianna Giuseppa d'Austria Regina di Portogallo &c. da Longaro degli Oddi della Compagnia di Gesu*. Roma: nella stamperia di Girolamo Mainârdi al Vicolo della Cuccagna.

PADILLA MANRIQUE, D. Luisa María de, condessa de Aranda (1637-1639) – *Lagrimas de la* Nobleza *y Nobleza Virtuosa*, 3 vols. En Çaragoza: por Pedro Lanaja.

PEREIRA, Pedro Sousa (1649) – *Mayor triumpho da Monarchia Lusitana: em que se prova a visão do campo de Ourique, que teve, & jurou o pio Rey Dom Affonso Henriques com os tres estados em cortes: com que se da satisfação ao que sobre a mesma visão se pede por Castella, em o livro que se imprimio em Anvers na. 1639 intitulado Philippus Prudens. Author o Doutor João Caramuel*. Lisboa: por Manoel da Sylva.

PÉREZ DE VALDIVIA, Diego (1977) – *Aviso de gente recogida* (prólogo y edición de Alvaro Huerga; estudio preliminar de Juan Esquerda Bifet). Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca/ Fundación Universitária Española (Colección Espirituales Españoles. Textos; 24).

PERIM, Damião de Froes (1736) – *Theatro Heroino, Abcedario Historico, e Catalogo das Mulheres Illustres em Armas, Letras, Acçoens Heroicas, e Artes Liberais. Offerecido á Serenissima Senhora D. Marianna de Austria Rainha de Portugal*, tomo I. Lisboa Occidental: na Officina da Musica de Theotonio Antunes Lima.

—— (1740) – *Theatro Heroino, Abcedario Historico, e Catalogo das Mulheres Illustres em Armas, Letras, Acçoens Heroicas, e Artes Liberais,* tomo II. Lisboa Occidental: na Officina da Musica de Theotonio Antunes Lima.

PIEDADE, Fr. António da (O.F.M.) (1728) – *Espelho de Penitentes, e Chronica da Provincia de Santa Maria da Arrabida, da regular e mais estreita observancia da Ordem do Serafico Patriarcha S. Francisco, no Instituto Capucho*. Lisboa Occidental: na Officina de Joseph Antonio da Sylva.

PIMENTEL, P.e Timóteo de Seabra (C.O.) (1650) – *Exhortação militar, ou lança de Achilles…* Lisboa: na Officina Craesbeeckiana.

PINHEIRO, António (1551) – *Sumario da pregação funebre (…) no dia da tresladação do ossos (…) de D. Manuel e de D. Maria*. Lisboa: em casa de Germão Galharde.

PLUTARCO (1571) – *Morales de Plutarco, traduzidos de lengua Griega en Castellana. Por el secretario Diego Gracian, criado de Su Magestad*. Salamanca: en casa de Alexandro de Canoua.

POSSEVINO, Antonio (1592) – *Judicium de Nuae militis Galli, Ioannis Bodini, Philippi Mornaei et Nicolai Machiavelli quibusdam scriptis*. Typ. Vaticanae.

PRESENTACIÓN, Fr. Juan de la (O. Merced.) (1771) – *El lucero de San Lucar, Teresita de Jesus. Niña que vistiò el habito del Sacro, y Real Orden de Descalzas de Nuestra Señora de la Merced, Redempcion de Cautivos Christianos, en que se manifesto Dios Prodigioso, y murió de cinco años, un mês, e diez y siete dias*. Madrid: por Andrès Ortega.

RAPINE, Pascal (O.F.M.) (1656) – *Le Christianisme Florissant*. Paris.

RAYNAUD, Théophile de (1630) – *De martyrio per pestem*. Lyon.

REBELO, Francisco de Sousa da Silva Alcoforado (1737) – *Vida e morte tragica de Maria Stuart, Rainha de França e Escocia*. Lisboa: na Officina de Antonio Correia Lemos.

RENALES CARRASCAL, Doutor D. José (1736) – *Las nueve infantas de un parto, martyres de Galicia, hijas de reyes de la gran Lusitania, y singular nacimiento, vida, y martyrio de la esclarecida Virgen, y Martyr Santa Vvilgeforte, ò Librada, Patrona, que se venera en la Santa Iglesia Cathedral de la Ciudad de Siguenza, y su Obispado.* Madrid: por los Herederos de Juan Garcia Infanzon.

RESENDE, André de (1551) – *Sanctae Elizabeth Portugalliae quondam Reginae Officum*. Conimbricae.

—— (2009) – *As Antiguidades da Lusitânia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra (Portugaliae Monumenta Neolatina; vol. III).

—— (2009) – *Vida do Infante D. Duarte*. In *Obras Portuguesas* (prefácio e notas do prof. José Pereira Tavares). Lisboa: Sá da Costa Editora.

RESENDE, Garcia de (1990) – *Cancioneiro Geral* (fixação, texto e estudo de Aida Fernandes Dias), vol. II. Lisboa: IN-CM.

—— (1991) – *Crónica de D. João II e Miscelânea* (ed. de J. Veríssimo Serrão). Lisboa: IN-CM.

RIBADENEIRA, Pedro de (S.J.) (1594) – *Vida del P. Francisco de Boria, que fue Duque de Gandia, y despues Religiosa, y Tercero General de la Compañia de Iesus*. En Madrid:por Pedro Madrigal.

—— (1595) – *Tratado de la Religión y Virtudes que deve tener el Principe Christiano*.

—— (1885) – *Tratado de la Tribulación*. Barcelona.

RIBERA, Fr. Francisco de (O.S.A.) (1621) – *Pratica de perfecion en la vida de la perfeta biuda santa Monica N. M.* Sevilla: por Francisco de Lyra.

RIBERA, P.e Francisco (S.J.) (1590) – *La vida de la Madre Teresa de Iesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*. Salamanca: en casa de Pedro Lasso.

ROA, P.e Martín de (S.J.) (1615) – *Vida, santidade, i milagres de Santa Francisca Romana, o de Ponciani. Con los ritos, i actos solenes de su canonización* (tradução). Sevilla: por Alonso Rodríguez Gamarra.

—— (1623) – *Antiguedad, veneración i fruto de las sagradas Imágenes y reliquias. Historias i exemplos a este proposito.* Sevilla.

ROCCA, Angelo (1601) – *Canonizatione sanctorum commentaries*. Roma: A. Faccioto.

ROSWEYDE, Eriberto (1607) – *Fasti sanctorum quorum uitae in belgicis bibliothecis manuscriptae asservantur*. Antuérpia.

SALAZAR Y CASTRO, D. Luís de (1795) – *Arboles de costados de gran parte de las primeras Casas de estos Reynos, cuyos dueños vivian en el año de 1683*. Madrid: en la Imprenta de D. Antonio Cruzado.

SALE, Anton Giulio Brignole (1642) – *Maria Maddalena peccatrice e convertita*. Venetia: appresso Pietro Turrini.

SALGUEIRO, P.e. Diogo Marques (1621) – *Relaçam das festas que a religiam da Companhia de Iesu fez em a Cidade de Lisboa, na Beatificaçam do Beato P. Francisco de Xavier, Segundo Padroeiro da mesma Companhia, & Primeiro Apostolo dos Reynos de Iapão, em Dezẽbro de 1620*. Lisboa: por Ioão Rodriguez.

SAMPAIO, Fr. Estêvão de (O.P.) (1586) – *Thezaurus arcanus Lusitanis gemmis refulgens in quo Aegidij magi olim Theurgici stupendo historia var is exculta dialogis atque aliorum Sanctorum Patrum Ordinis Praedicatorum exe adem Lusitania, multaque alia scitu digna continentur*. Parisiis: apud Thomam Perier.

SAN CICILIO, Fr, Pedro de (O. Merced. Desc.) (1669) – *Dios Prodigioso en Teresa de Jesus. Niña que murio a los cinco años un mês y diez y siete dias de su edaD*. Madrid: por Dionisio Idalgo.

SANDOVAL, Fr. Prudencio de (O.S.B.) (1600) – *Chronica del inclito emperador de España Don Alonso VII*. Madrid: por Luis Sanchez.

SANTA MARIA, D. Nicolau de (C.R.S.A.) (1668) – *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha Santo Agostinho. II Parte*. Lisboa: por João da Costa.

SANTA MARIA, P.e Francisco de (C.S.J.E.) (1687) – *Aguia do Empyrio, excellencias do discipulo amado, redusidas a compendioso panegyrico*. Lisboa: na Officina de Miguel Manescal.

SANTOS OTERO, Aurelio de los (1963) – *Los Evangelios Apocrifos* (edición critica y bilingüe. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentários e ilustraciones), 2ª edição. Madrid: La Editorial Catolica (Biblioteca de Autores Cristianos).

SÃO JOÃO, Fr. Baltasar de (O.P.) (1989) – *Vida de S. Fr. Gil de Santarém* (ed. de Aires Augusto Nascimento). Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa (Biblioteca Euphosyne; 6).

SÃO TOMÁS, Fr. Leão de (O.S.B.) (1974) – *Benedictina Lusitana*, tomo II (notas críticas de José Mattoso). Lisboa: IN-CM.

SCACCHI, Fortunato (1639) – *De cultu et veneration sanctorum in ordine ad beatificationem et caninizationem*. Roma: V. Mascardi.

SEGURA, Fr. Bartolomé de (O.S.B.) (1619) – *Amaçona Christiana. Vida de la B. M. Theresa de Iesus*. Valladolid: por Francisco Fernández de Córdoba.

SOARES, Fr. João (1543) – *Livro dos remedios contra os sete pecados mortays*. Lisboa: por Luis Rodriguez.

SOARES, Fr. Miguel (O.S.H.) (1966) – *Serões do Príncipe* (ed. de Maria Teresa Trigo Neto e Cova). Lisboa: Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos Históricos anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

SOARES, Pero Roiz (1953) – *Memorial* (leitura e revisão de M. Lopes de Almeida). Coimbra.

SOUSA, Fr. Luís de (O.P.) (1844) – *Anais de D. João Terceiro* (ed. de Alexandre Herculano). Lisboa.

SOUSA, Manuel de Faria e (1628) – *Epitome de las Historias Portuguesas. Primero y segundo tomo divididos em quatro partes*. Madrid: por Francisco Martínez.

SURIUS, Laurentius (1570-1576) – *De probatis sanctorum historiis*. Coloniae: apud Gervinum Calenium et haeredes Quentelios, 6 vols.

TAPIA Y SALCEDO, D. Gregorio de (1753) – *Epitome de la Vida, y Milagros de Doña Teresa Alfonso*. Madrid: por Joseph de Orga.

TERESA DE JESUS, Santa (s/d) – *Libro da Vida*, in *Obras Completas* (traDd. de Vasco Dias Ribeiro, O.C.D.). Edições Carmelo.

TOSCANO, Francisco Soares (1623) – *Paralelos de Príncipes e Varões Ilustres, amigos a que muitos da nossa Nação portuguesa se assemelharam, em suas obras, ditos e feitos; com a origem das Armas de algumas familias deste Reino*. Évora. Manuel Carvalho.

TOUR, Henri de Maupas du (1684) – *Vida de la venerable Madre Sor Juana Francisca Fremiot, fundadora de la Orden de la Visitacion de Santa Maria; grande hija espiritual del glorioso San Francisco de Sales* (trad. do P.e D. Francisco de Cubillas). Madrid: por Antonio de Zafra.

URBANO VIII (1642) – *Decreta in seruanda… Accedunt Instructiones & declarationes quas Em. Et Ver. S. R. E. Cardinales Praesulesque Romanae Curiae ad id muneris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt*. Roma.

VALDÉS, Alfonso de (1994) – *Dialogo de las cosas acaecidas en Roma* (ed. de Rosa Navarro Durán). Madrid: Cátedra.

VASCONCELOS, P.e António de (1621) – *Anacephaleoses. Descriptio regni Lusitani*. Antuerpie: apud Petrum & Ioannem Belleros.

VEGA, Fr. Pedro de (O.S.A.) (1603) – *Tercera Parte de la Declaracion de los siete psalmos penitenciales*. Madrid: por Miguel Serrano de Vargas.

VEGA, Garcilaso de la (1609) – *Primera Parte de los Comentarios Reales que tratan de los Yncas, Reyes que fueron del Peru, de su idolatria, leyes y gouierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su Republica, antes que los Españoles passaran a el*. Lisboa: en la Officina de Pedro Crasbeeck.

VERNEY, Luís António (1952) – *Verdadeiro Método de Estudar* (edição de Salgado Júnior). Lisboa: Sá da Costa.

VICELIUS, Georg (1541) – *Hagiologium seu de sanctis ecclesiae historiae*. Mongutiae.

VIDA e milagres de São Rosendo (texto latino, com tradução, prefácio e notas de Maria Helena da Rocha PEREIRA). Junta Distrital do Porto, 1970.

VIEGAS, António Pais (1641) – *Principios del Reyno de Portugal: con la vida y hechos de Don Alfonso Henriquez su primero rey*. Lisboa: Paulo Craesbeeck.

VILA REAL, Manuel Fernandes de (2005) – *Epítome Genealógico do Eminentíssimo Cardeal Duque de Richelieu e Discursos Políticos sobre Algumas Acções da Sua Vida* (edição de António Borges Coelho). Lisboa: Caminho (Obras Clássicas da Literatura Portuguesa. Século XVII; 27).

VILLEGAS, P.e Bernardino de (S.J.) (1625) – *La Esposa de Christo, instruida con la Vida de Santa Lutgarda virgen, Monja de S. Bernardo*. En la Imprenta Real.

—— (1639) – *Memorial sobre la calificacion de las reliquias de los santos martyres de Arjona*. Baeça: por Juan de la Cuesta.

VIVES, Juan Luis (1992) – *De las disciplinas*. In *Obras Completas* (primera traslacion castellana integra y directa, comentários, notas y un ensayo biobibliográfico por Lorenzo Riber), vol. II. Valencia: Generalitat Valenciana/Consell Valencià de Cultura.

—— (1992) – *Institutio Foeminae Christianae*. In *Obras Completas* (primera traslacion castellana integra y directa, comentários, notas y un ensayo biobibliográfico por Lorenzo Riber), vol. I. Valencia: Generalitat Valenciana.

VORAGINE, Jacques de (1967) – *La Légende Dorée* (trad. de J.-B- M. Roze). Paris: Flammarion, 2 vols.

WISEMAN, N. P. (1969) – *Fabíola o La Iglesia de las Catacumbas*. Madrid: Espasa-Calpe.

ZAMORA, Fr. Agustín (O.F.M. Cap.) (1678) – *La Margarita preciosa del Corazón humano, sus excelências y las finezas de Dios para con él.* Madrid: Francisco Sanz.

II. DICIONÁRIOS E BIBLIOGRAFIAS E CATÁLOGOS

ANSELMO, António Joaquim (1926) – *Bibliografia das Obras Impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa: BN.

AROUCA, João Frederico C. Gusmão (2001-2011) – *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVII*. Lisboa: BN, 4 vols.

AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) (2000) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 4 vols.

CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir.) (1988) – *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade. 1501-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa.

—— (1998) – *Inventário da livraria de S. António de Caminha*. Porto: FLUP/CIUHE.

—— (2000) – *Inventário da livraria de S. António de Ponte de Lima*. Porto: FLUP/CIUHE (Biblioteca da *Via Spiritus*; 3).

CATÁLOGO da Colecção de Miscelâneas (vols. I a LXXV). Coimbra: Publicações da Biblioteca Geral da Universidade, 1967.

CATÁLOGO da Colecção de Miscelâneas (vols. LXXVI a CLXXV). Coimbra: Publicações da Biblioteca Geral da Universidade, 1968.

DICTIONNAIRE de spiritualité ascétique et mystique. Paris: Beauchesne, 1937-1995, 22 vols.

DICTIONNAIRE encyclopédique du christianisme ancien, II. Paris, 1990.

FARIA, Maria da Graça Pericão de – *Bibliografia Mariana portuguesa dos séculos XVII e XVIII. Alguns elementos* [texto dactilografado]. S./l.: s./d.

GRANDE Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia, 1960 e ss., 40 vols.

LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org. e coord.) (1993) – *Dicionário da Literatura Medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho.

LEONARDI, Claudio; RICCARDI, A.; ZARRI, Gabriella (1998) – *I Grande Libro dei Santi. Dizionario Enciclopedico*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 3 vols.

MACHADO, Diogo Barbosa (1965-1967) – *Bibliotheca Lusitana*. Coimbra: Atlântida, 4 tomos.

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina Macário (2000) – *Dicionário de Narratologia*. Coimbra: Almedina.

RIBADENEIRA, Pedro de (S.J.), ALEGAMBE, Filipe (S.J.) (1676) – *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*. Romae: ex Typographia Iacobii Antonii de Lazzaris Varesii.

RODRIGUES, A. A. Gonçalves (1992) – *A Tradução em Portugal*, vol. I (*1495-1834*). Lisboa: IN-CM.

SANTA Clara e as clarissas em Portugal. VIII Centenário do Nascimento de Santa Clara (1193-1194 – 1993-1994) (coord. de Francisco Leite de Faria). Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro/Presidência do Conselho de Ministros/Secretaria de Estado da Cultura, 1994.

SERRÃO, Joel; BARRETO, António; MÓNICA, Maria Filomena (coord.) (1999-2000) – *Dicionário de História de Portugal.* Porto: Figueirinhas, 9 vols.

SILVA, Inocêncio Francisco da (1972) – *Diccionario Bibliographico Portuguez*. Lisboa: Imprensa Nacional, 25 vols.

SILVA, Maria Regina Tavares da (1999) – *A Mulher. Bibliografia Portuguesa Anotada (1518-1998)*. Lisboa: Edições Cosmos.

SÍMON DÍAZ, José (1985) – *Mil Biografias de los Siglos de Oro (Índice Bibliográfico)*. Madrid: C.S.I.C. (Cuadernos Bibliograficos; 46).

SOARES, Ernesto (1955) – *Inventário da colecção de registos de santos*. Lisboa: Biblioteca Nacional.

SOMMERVOGEL, Carlos (1890-1909) – *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*. Bruxelles-Paris, 9 vols.

TIPOGRAFIA Espanhola do século XVI. A colecção da Biblioteca Nacional (coord. e org. de Maria Emília Balio Lavoura). Lisboa: BN, 2001.

III. BIBLIOGRAFIA GERAL

AA. VV. (1955) – «Charité». In *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, tome II, première partie. Paris: Beauchesne, cols. 508-691.

AA. VV. (1965) – *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Milano: Vita e Pensiero.

AA. VV. (1969) – *Historia de la Espiritualidad. Espiritualidad del Renacimiento, barroca e ilustrada, romântica y contemporânea*, vol. II. Barcelona: Juan Flors Editor.

AA. VV. (1986) – *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*. Montreal-Paris.

AA. VV. (1986) – *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenário della morte (Milano, 21-26 maggio 1984)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2 vols.

AA. VV. (1987) – *Les jesuites parmi les hommes aux XVI*e *et XVII*e *siècles (actes du colloque de Clermont-Ferrand – avril 1985)*. Publications de la Faculté de Lettres de Clermont-Ferrand II.

AA. VV. (1991) – *Les fonctions des saints dans le monde occidenta*le. École Française de Rome.

AA. VV. (1995) – *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*. Paris: Publications de la Sorbonne.

AA. VV. (1997) – *Ratio Studiorum. Plan raisoné et institutions des etudes dans la Compagnie de Jésus* (edition bilingue latin-français presentée par Adrien Demoustier et Dominique Julia). Éditions Belin.

AA. VV. (1998) – *San Benedetto il Moro. Santità, agiografia e primi processi di canonizzazione*. Palermo: Città di Palermo/Biblioteca Comunale.

AA. VV. (2004) – *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII. Espiritualidade e cultura*. Porto: CIUHE, 2 vols.

AA. VV. (2005) – *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella.

AA. VV. (2007) – *São Francisco Xavier. Nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo. 1506-2006*. Porto: CIUHE.

ABREU, Maria Zina Gonçalves de (2007) – *O Sagrado Feminino. Da Pré-história à Idade Média*. Lisboa: Edições Colibri.

AFONSO, Carlos Alberto (1998) – *No tempo em que todos eram santos. Estudo sobre o "Martirológio Nacional Português": o* Agiologio Lusitano *de Jorge Cardoso*. Universidade do Minho. Trabalho de síntese para Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica [policopiado].

AIGRAIN, René (2000) – *L'hagiographie. Ses sources, ses méthods, son histoire* (reproduction inchangée de l'édition originale de 1953). Bruxelles: Société des Bollandistes.

ALBERT, Jean-Pierre (1997) – *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Aubier.

ALEXANDRE, Monique (1984) – *A propôs du récit de la mort de Antoine (Athanase, Vie d'Antoine, PG 26, 968-974, § 89-93). L'heure de la mort dans la littérature monastique*. In *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age – III*e *– XIII*e *siècles*. Paris, pp. 263-282.

ALEXANDRE-BIDON, Danièle (1991) – *Grandeur et renaissance du sentiment de l'enfance au Moyen Age*». «Histoire de l'Éducation», nº 50, pp. 39-63.

ALMEIDA, A. A. Marques de (1997) – *O Zangão e o mel. Uma metáfora sobre a diáspora sefardita e a formação das elites financeiras na Europa (séc. XV-XVII)*. «Oceanos», nº 29. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, pp. 23-35.

ALMEIDA, Ana Cristina Rui (2004) – *Da Palestina à Europa: trajecto de um livro de formação monástica.* «Península. Revista de Estudos Ibéricos», nº 1, pp. 263-268.

ALMEIDA, António José de (O.P.) (2005) – *Imagens de Papel. O* Flos Sanctorum *em linguagem português, de 1523, e as edições quinhentistas de Fr. Diogo do Rosário, O.P.. A problemática da sua ilustração xilográfica*]. Porto: Edição do Autor. Tese de doutoramento em História da Arte apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

ALMEIDA, Isabel (1998) – *Livros portugueses de cavalarias, do Renascimento ao Maneirismo*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tese de doutoramento.

—— (1999) – Se um príncipe e uma princesa… *Memórias profanas (ou Don Duardos ao divino) nas Meditações do Cardeal D. Henrique*». In *Letras, Sinais. Para David Mourão-Ferreira, Margarida Vieira Mendes e Osório Mateus*. Lisboa: Edições Cosmos/Departamento de Literaturas Românicas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp. 225- 232.

ALONSO ROMO, Eduardo Javier (2005) – *Biografias portuguesas do século XVII: ensaio de um corpus comentado e anotado*. «Estudios Portugueses. Revista de Filología Portuguesa», nº 5, pp. 177-202.

ALVES, Hélio (2001) – *Camões, Côrte-Real e o sistema da epopeia quinhentista*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

ALVES, Jorge Santos (ed.) (2010) – *Fernão Mendes Pinto and the Peregrinação* (studies, restored portuguese text, notes and indexes, directed by Jorge Santos Alves), vol. II. Fundação Oriente.

ANASTÁCIO, Vanda (2007) – *'Heróicas virtudes e escritos que as publiquem': D. Quixote nos papéis da Restauração*. «Revue der iberischen Halbilseln», 28, pp. 117-136.

—— (2008) – *Conflitos e contactos na Ibéria: as relações entre Portugal e a Catalunha em 1640 nos 'papéis' da Restauração*. In BRANDENBERGER, Tobias; HASSE, Elisabeth; SCHMUCK, Lydia (orgs.) – *A Construção do Outro: Espanha e Portugal frente a frente*. Tübingen: Calepinus Verlag, pp. 59-85.

—— (2010) – «*A virtude é uma fantasma nestes sítios*». In GOMES, Ana Cristina Costa: FRANCO, José Eduardo (coord.) – *Dominicanos em Portugal. História, Cultura e Arte*. Lisboa: Aletheia, pp. 124-141.

—— (2010) – *A lenda dourada de Frei Bartolomeu Ferreira*. «Revista Camoniana», pp. 139-155.

—— (2012) – *Mulheres e bibliografia material: o* Ramalhete de Flores *de D. Mariana de Luna*. «eHumanista», vol. 22, pp. 178-189.

ANDRADE, Maria Filomena (2012) – *Rainha Santa, mãe exemplar. Isabel de Aragão*. Lisboa: Círculo de Leitores.

ANDRADE, Maria Francisca de Oliveira (1955) – *Reacção quinhentista da Filosofia Moral contra os Romances de Cavalaria*. «Revista Portuguesa de Filosofia. Actas do I Congresso Nacional de Filosofia», tomo XI, vol. II, fascs. 3-4, pp. 455-457.

ANDRETTA, Stefano (1994) – *La venerabile superbia. Ortodossia e trasgressione nella vita di Suor Francesca Farnese (1593-1651)*. Torino: Rosenberg & Sellier.

ARAGÜES ALDAZ, José (2000) – *El Santoral castellano en los siglos XVI y XVII – un itinerario hagiográfico.* «Analecta Bolandiana», 118, pp. 329-386.

ARAÚJO, Ana Cristina (2002-2003) – *Hagiografia política e cerimoniais de Estado no tempo de D. Manuel I.* «Revista Portuguesa de História», t. XXXVI, vol. 1, pp. 319-345.

ARIÈS, Philippe (1975) – *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Paris: ÉD. du Seuil.

—— (1977) – *L'Homme devant la mort*. Paris: Éd. du Seuil.

—— (1981) – *História Social da Criança e da Família* (2ª edição). Rio de Janeiro: Zahar Editores.

—— (1983) – *Images de l'homme devant la mort*. Paris: Seuil.

ARIÈS, Philippe; DUBY, George (dir.) (1990) – *História da Vida Privada*, vol. 3. Porto: Edições Afrontamento.

ARMOGATHE, Jean-Robert (2003) – *La fabrique des saints. Causes espagnoles et procedures romaines d'Urbain VIII à Benoît XIV (XVII*e*-XVIII*e *siècles)*. «Mélanges de la Casa de Velásquez. Le temps des saints. Hagiographie au Siècle d'Or/El tiempo de los santos. Hagiografia en el Siglo de Oro», tome 33 (2), (nouvelle série), pp. 15-31.

ARREDONDO, María S. (1987) – *Las críticas a los libros de pastores: de la ironia a la parodia.* «Dicenda», 6, pp. 349-358.

ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (org.) (2009) – *Paratextos en la Literatura Española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velásquez.

AUBÉ, Pierre (1988) – *Thomas Becket*. Paris: Fayard.

AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) (2000) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 3 vols.

BAÑOS VALLEJO, Fernando (2003) – *Las vidas de santos en la literatura española*. Madrid: Ediciones del Laberinto.

BARANDA LETURIO, Nieves (1993) – *La literatura del didactismo*. «Criticón», 58, pp. 25-34.

—— (1996) – *¿ Una literatura para la infancia en el siglo XVII?,* In REDONDO, Augustin (dir.) – *La formation de l'enfant en Espagne aux XVI*e *et XVII*e *siècles*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 125-139.

—— (2005) – *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España Moderna.* Madrid: Arco Libros.

BARANDA LETURIO, Nieves; MARÍN PINA, María Carmen (ed.) (2014) – *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femininos en la España moderna*. Madrid: Iberoamericana.

BARBAS, Helena (2008) – *Madalena. História e Mito*. Lisboa: Ésquilo.

BARBAZZA, Marie-Catherine (1988) – *L'éducation féminine en Espagne au XVI*ème *siècle: une analyse de quelques traités moraux.* In *École et église en Espagne et en Amérique latine. Aspects idéologiques et institutionnels (Actes du colloque de Tours. 4-6 décembre 1987)*. Publications de l'Université de Tours, pp. 327-348.

—— (1988) – *L'épouse chrétienne et les moralistes espagnols des XVI*e *et XVII*e *siècles.* «Mélanges de la Casa de Velásquez», tome XXIV, pp. 99-137.

BARBEITO CARNEIRO, María Isabel (1988) – *La biblioteca de VI Condessa de Lemos*. In *Varia Bibliographica. Homenaje a José Simón Díaz*. Kassel, pp. 67-84.

—— (2002) – *Mujeres eremitas y penitentes. Realidad y ficción.* «Via Spiritus», 9, pp. 185-215.

BARBERO, Alessandro (1991) – *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*. Torino: Rosenberg & Sellier.

BARBIER, Frédéric (2006) – *L'Europe de Gutenberg. Le livre et l'invention de la modernité occidentale*. Paris: Belin.

BARCELLONA, Francesco Scorza (1991) – *Infanzia e martirio: la testimonianza della più antica letteratura cristiana*». In PAPI, Anna Benvenuti; GIANNARELLI, Elena (a cura di) – *Bambini Santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 59-83.

—— (1994) – *Dal Modello ai modelli*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santita e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità.* Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 9-18.

—— (1997) – *Dal tardoantico all'età contemporanea e retorno: percorsi scientifici e didattici nella storiografia agiografica*». In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Santità, culti, agiografia. Temi e prospective. Atti del I convegno di studio dell'Associazione italiana perl o studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Roma, 24-26 ottobre 1996)*. Roma: Viella, pp. 15-26.

—— (2001) – *I martiri come eroi nei primi secoli cristiani*. In CHIABÒ, M.; DOGLIO, F. (a cura di) – *Martiri e Santi in Scena (XXIV Convegno Internazionale. Anagni, 7-10 settembre 2000)*. Roma: Edizioni Torre d'Orfeo, pp. 15-31.

—— (2005) – *Le origini*. In *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, pp. 19-89.

BARDY, G. (1937) – *Biographies spirituelles. Antiquité chrétienne*. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome I. Paris: Beauchesne, cols. 1623-1634.

BARONE, Giulia (1991) – *La canonizzazione di Francesca Romana (1608): la reproposta di un modelo agiografico medievale*. In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Finzione e Santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg et Sellier, pp. 264-279.

—— (1994) – *Nuove proposte per nuovi ceti*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 143-147.

BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) (1994) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità.* Torino: Rosenberg & Sellier.

BASTIAENSEN, A. A. R. (1994) – *Jérôme hagiographe*. In PHILIPPART, Guy (dir.) – *Hagiographies*, volume I. Turnhout: Brepols, pp. 97-123.

BATAILLON, Marcel (1995) – *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (traD. de Antonio Alatorre). México: Fondo de Cultura Económica.

BAYARD, Florence (1999) – *L'art du bien mourir aux XVe siècle. Etude sur les arts du bien mourir au bas Moyen Âge à la lumière d'un "ars moriendi" allemand du XVe siècle*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de (1985) – *Portugal (16e – 18e siècles)*. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, fascicules LXXX-LXXXI-LXXXII. Paris: Beauchesne, cols. 1958-1973.

—— (1994) – *Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa*». In *Antologia de Espirituais Portugueses*. IN-CM, pp. 11-23.

BELLINI, Lígia (2006-2007) – *Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal no Antigo Regime*. «Campus Social», 3/4, pp. 209-218.

BELTRÁN, R.; CANET, J. L.; SIRERA, J. L. (ed.) (1992) – *Historias y ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV* . Universitat de Valencia/Departament de Filologia Espanyola.

BENNASSAR, Bartolomé (1993) – *La España del siglo de oro*. Barcelona: Editorial Crítica.

BENVENUTI PAPI, Anna, GIANARELLI, Elena (1991) – *Santi bambini, santi da bambini*. In PAPI, Anna Benvenuti; GIANNARELLI, Elena (a cura di) – *Bambini Santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 7-24.

BENVENUTI, Anna (2005) – *La civiltà urbana*. In AA. VV. – *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, pp. 157-221.

BERGAMASCO, Lucia (1994) – *Sainteté et hagiographie protestantes: les modèles anglais du XVIe – XVIIe siècles*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francisco Scorza (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 361-391.

BERGAMO, Mino (1994) – *L'anatomie de l'âme (De François de Sales à Fénelon)*. Grenoble: Jérôme Millon.

BÉRIOU, Nicole (1987) – *Saint et sainteté dans la prédication de Ranulphe de Houblonnière*. In DUBOIS, Henri; HOCQUET; Jean-Claude; VAUCHEZ, André (org.) – *Horizons marins, itinéraires spirituels (V-XVIII siècles)*, vol. I. Paris, pp. 3-13.

BERTEAUD, Émile, RAYEZ, André (1957) – *Dévotion à la Passion*. In *Dictionnaire de spiritualité ascètique et mystique*, tome III. Paris: Beauchesne, cols. 767-768.

BERTELLI, Sergio (1990) – *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*. Firenze: Ponte alle Grazie.

BERTHON, E. (1997) – *À l'origine de la spiritualité médiévale de l'enfance: les Saints Innocents*. In FOSSIER, Robert (org.) – *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVIes journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran (Septembre 1994)*. Presses Universitaires du Mirail, pp. 31-38.

BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (org.) (1991) – *A Memória da Nação* (org. de Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto). Lisboa: Sá da Costa.

BILINKOFF, Jodi (1994) – *Woman with a Mission: Teresa of Avila and the Apostolic Model*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Franscesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 295-305.

BIZZOCCHI, Roberto (1991) – *Culture généalogique dans l'Italie du XVIe siècle*. «Annales. E.S.C.», vol. 46, nº 4, pp. 789-805.

BLASCO, Javier (2005) – *Cervantes, raro inventor*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.

BLOCH, Marc (1961) – *Les rois thaumaturges*. Paris: Armand Colin.

BOLOGNA, Corrado (1984) – *Fra devozione e tentazione. Appunti su alcune metamorfosi nelle categorie letterarie dall'agiografia mediolatina ai testi romanzi medievali*. In GAJANO, Sofia Boesch; SEBASTIANI, Lucia (a cura di) – *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali*. L'Aquila/Roma: Japadre, pp. 261-364

BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, Roberto (a cura di) (1992) – *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*. Napoli: Liguori Editore.

BOSSUYT, Ignace; GABRIËLS, Nele; SACRÉ, Dirk; BERBEKE, Demmy (ed.) (2008) – *«Cui Dono Lepidum Novum Libellum?». Dedicating Latin Works and Motets in the Sixteenth Century.* Leuven: Leuven University Press.

BOUDIN, Hugh R. (1989) – *Les martyrologes protestants de la Réforme. Instruments de propaganda ou documents de témoignage?*. In MARX, Jacques (ed.) – *Sainteté et martyre dans les religions du livre.* Éditions de L'Université de Bruxelles, pp. 67-75 (Problèmes d'Histoire du Christianisme; 19).

BOUREAU, Alain (1984) – *La Légende Dorée. Le système narrative de Jacques de Voragine*. Paris: Éditions du Cerf.

—— (1987) – Vitae fratrum, Vitae patrum. *L'Ordre dominicain et le modèle des Pères du désert au XIIIe siècle*. «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes», t. 99, n°1, pp. 79-100.

—— (1993) – *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres.

BOUREAU, Alain; INGERFLOM, Claudio-Sergio (dir.) (1992) – *Royauté Sacré dans le monde chrétien*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

BOUTET, Dominique (2000) – *Hagiographie et historiographie: La* Vie de Saint Thomas Becket *de Guernes de Pont-Sainte-Maxence et la* Vie de Saint Louis *de Joinville*. «Le Moyen Age», tome CVI, pp. 277-293.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando (1992) – *Del escribano à la biblioteca. La civilización escrita europea en la alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*. Madrid: Sintesis.

—— (2003) – *En la corte y en la aldea de D. Duarte de Braganza. Libros y pinturas del Marqués de Frechilla y Malagón*. «Península. Revista de Estudos Ibéricos», nº 0, pp. 261-288.

BOUZA ÁLVAREZ, José Luis (1990) – *Religiosidad Contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BOYER, Régis (1981) – *An attempt to define the typology of medieval hagiography*. In *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*. Odense University Press, pp. 27-36.

BOZOKY, Edina (2005) – *La participation des laics dans les rituels autour des reliques*. In BENVENUTI, Anna; GARZANITI, Marcello (a cura di) – *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento*. Roma: Viella, pp. 397-417.

BOZÓKY, Edina; HELVÉTIUS, Anne-Marie (ed.) (1999) – *Les reliques. Objets, cultes, symbols* (actes du colloque internacional de l'Université du Littoral-Côte d'Opale). Turnhout: Brepols Publishers.

BRACARA Augusta. Quarto Centenário da Morte do venerável D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Câmara Municipal de Braga, vol. XLII, nº 93 (106), 1990.

BRAIDA, Lodovica (2000) – *Stampa e cultura in Europa.* Roma-Bari: Editori Laterza.

BRANDÃO, José Luís Lopes (2004) – *Retratos dos Césares em Suetónio: do* eidos *ao* ethos. In PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu (coord.) – *O Retrato e a Biografia como estratégia de teorização política.* Imprensa da Universidade de Coimbra/ Universidad de Málaga, pp. 83-114.

BRAZÃO, Eduardo (1940) – *Alguns documentos da Biblioteca da Ajuda sobre a Restauração*. Lisboa.

BREMOND, Henri (1967-1968) – *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Paris: Librairie Armand Colin, 12 vols.

BROCCHIERI, Maria Teresa Fumagalli Beonio; GUIDORIZZI, Giulio (2012) – *Corpi Gloriosi. Eroi Greci e Santi Cristiani*. Roma-Bari: Laterza.

BROCHADO, I. da Costa (1958) – *Tentativas de canonização de el-rei D. Afonso Henriques*. «Anais da Academia Portuguesa de História», série 2, vol. 8, pp. 305-337.

BROTÉRIA (Número dedicado a S. João de Brito), vol. XLIV-fasc. 6 (Junho 1947).

BROTÉRIA (*Número especial dedicado a São Francisco Xavier*), 2006.

BROWN, Peter (1971) – *The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity*. «The Journal of Roman Studies», vol. 61, pp. 80-101.

—— (1983) – *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*. «Representations», nº2 (Spring 1983), pp. 1-25.

—— (1984) – *Le culte des saints. Son essor et sa function dans la chrétienté latine* (traduction de Aline Rousselle). Paris: Les Editions du Cerf.

BRÜCKNER, Wolfgang (1996) – *La riorganizzazione della devozione dei fedeli nello stato confessionale post-tridentino.* In PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (a cura di) – *Il concilio de Trento e il moderno*. Bologna: Il Mulino, pp. 187-223.

BUESCU, Ana Isabel (1991) – *Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique*. IN CURTO, Diogo Ramada; BETTENCOURT, Francisco (org.) – *A Memória da Nação.* Lisboa: Sá da Costa, pp. 49-69.

—— (2007) – *Catarina de Áustria. Infanta de Tordesilhas, Rainha de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

—— (2010) – *Afonso Henriques no século XVI: momentos & imagens, corpos & lugares*. In *Na corte dos reis de Portugal. Saberes, ritos e memórias. Estudos sobre o século XVI*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 185-209.

—— (2013) – *Os santos na Corte de D. João III e de D. Catarina*. «Lusitania Sacra», 2ª série, tomo XXVIII, pp. 49-72.

BURKARDT, Albrecht (1996) – *Reconnaissance et dévotion: les* Vies de saints *et leurs lectures au début du XVII*e *siècle à travers les procès de canonization*. «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 43-2 (avril-juin 1996), pp. 214-233.

BURKE, Peter (1984) – *How to be a Counter-Reformation Saint*. In GREYERZ, Kaspar von (ed.) – *Religion and Society in early modern Europe. 1500-1800*. London: George Allen & Unwin, pp. 45-55.

—— (1992) – *O Mundo como Teatro. Estudos de Antropologia Histórica*. Lisboa: Difel.

—— (1997) – *A Invenção da Biografia e o Individualismo Renascentista*. «Estudos Históricos», nº 19.

BURSCHEL, Peter (1996) – *"Imitatio sanctorum". Ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino?.* In PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (a cura di) – *Il concilio de Trento e il moderno*. Bologna: Il Mulino, pp. 309-333.

BUTTAY, Florence; GUILLAUSSEAU, Axelle (dir.) (2012) – *Des saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente* (dir. de Florence Buttay e Axelle Guillausseau). Paris: PUPS.

CABIBBO, Sara (1994a) – *Marcella romana, vedova, nell'età della Controriforma*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) –*Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 283-293.

—— (1994b) – *La santità femminile dinastica*. In SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Donne e fede*. Roma-Bari, pp. 399-418.

—— (1996a) – *Il Paradiso del Magnifico Regno. Agiografici, santi e culti nella Sicilia spagnola*. Roma: Viella.

—— (1996b) – *Le religiose: pratiche, modelli, contraddizioni nelle aree della riforma cattolica.* In *Donne Sante, Sante Donne. Esperienza religiosa e storia di genere*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 175-188.

—— (1998) – *Una santa en familia. Modelos de santidade y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX).* «Studia storica. Historia Moderna», nº 19. Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 37-48.

CAEIRO, Francisco (1961) – *O arquiduque Alberto de Áustria*. Lisboa: Edição do Autor.

CAFFIERO, Marina (1994) – *Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggestiva*». In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 265-278.

CAFFIERO, Marina (1996) – *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età moderna*. Roma--Bari: Laterza.

CALIÒ, Tommaso; RUSCONI, Roberto (a cura di) (2011) – *San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale.* Roma. Viella (Sacro/Santo; 17).

CAMILLOCCI, Daniela Solfaroli (1996) – *L'obbedienza femminile tra virtù domestiche e disciplina monástica.* In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 269-283.

CANAVEIRA, Manuel Filipe Cruz de Morais (1984) – *A fortuna de uma nobre portuguesa no século XVIII: D. Filipa de Noronha e a sua testamentaria*. «Revista de História Económica e Social», vol. 13, pp. 93-140.

CANETTI, Luigi (2002) – *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*. Roma: Viella (Sacro/Santo; 6).

CANTÙ, Francesca (2007) – *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mundo*. Roma: Viella.

CARO BAROJA, Julio (1978) – *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid.

—— (1992) – *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*. Barcelona: Seix Barral.

CARRASCO MARTÍNEZ, Adolfo (2007) – *La construcción problemática del yo nobiliario en el siglo XVII. Una aproximación*». In GARCÍA GARCÍA, Bernardo José; LOBATO, María Luísa (coord.) – *Dramaturgia festiva y cultura nobiliaria en el Siglo de Oro*, pp. 21-44.

CARVALHO, José Adriano de Freitas (1970a) – *Evolução na evocação de Cristo sofrente na Península Ibérica (1538-1630).* In *Homenaje a Elías Serra Ráfols, II*, La Laguna: Universidad de La Laguna, pp. 47-70.

—— (1970b) – «Introdução» a *Frei Luís de Sousa. Páginas Escolhidas*. Lisboa: Editorial Verbo (Textos Clássicos, XI).

—— (1974) – *Pauperismo e sensibilidade social em Espanha nos fins do século XVI*. Separata da «Revista da Faculdade de Letras». Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

—— (1981) – *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto: INIC/Centro de Literatura da Universidade do Porto.

—— (1988) – *Erudição e espiritualidade no século XVI em Portugal: nótula a propósito da* Imagem da Vida cristã *de Fr. Heitor Pinto*. In *O Humanismo português (1500-1600)*. Lisboa,, pp. 683-691.

—— (1990) – *O contexto da espiritualidade portuguesa no tempo de Fr. Bartolomeu dos Mártires*. «Bracara Augusta», XLII, pp. 101-131.

—— (1992) – *Ordem de Cristo e literatura de espiritualidade no século XVII*. In *As Ordens Militares em Portugal e no Sul da Europa. Actas do II Encontro sobre Ordens Militares*. Lisboa: Colibri, pp. 93-100.

—— (1993) – *Um profeta de corte na corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o "Sapateiro Santo" (1516-1576*). «Revista da Faculdade de Letras-Línguas e Literaturas –Anexo V-Espiritualidade e Corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII». Porto, pp. 233-260.

—— (1994) – *Achegas ao estudo da influência da* Arbor Vitae Crucifixae *de Ubertino da Casale e da* Apocalypsis Nova *em Portugal no século XVI*. «Via Spiritus», 1, pp. 55-109.

—— (1996) – "*Vida e Mercês que Deus fez ao venerável D. Leão de Noronha": do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal*. «Via Spiritus», 3, pp. 81-161.

—— (1997) – *Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII*. «Via Spiritus», 4, pp. 7-56.

—— (1998) – *Um beato vivo: o P.e António da Conceição, C.S.J.E., conselheiro e profeta no tempo de Filipe II. «*Via Spiritus», 5, pp. 13-52.

—— (2000) – *Um espaço de oração na época Moderna. O oratório particular: os usos. E também os abusos?*. «Via Spiritus», 7, pp. 145-162.

—— (2003) – *La lectura espititual y edificante*. In INFANTES, Victor; LOPEZ, François; BOTREL, Jean-Francois (dir.) – *Historia de la edición y de la lectura en España (1472-1914)*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, pp. 221-233.

—— (2007) – *Lectura espiritual en la Península Ibérica (siglos XVI-XVII)*. Salamanca: SEMYR.

—— (2013) – *Espiritualidade portátil. Um mundo a reconhecer?*. «Via Spiritus», 20, pp. 135-161.

—— (2001) – *Quando os frades faziam história. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcelos*. Porto: CIUHE.

CARVALHO, Rómulo de (2001) – *História do Ensino em Portugal. Desde a fundação da nacionalidade até o fim do regime de Salazar-Caetano*. Lisboa: FCG.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte (2000) – *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuits et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio (coord.) (2002) – *Historia de la cultura escrita. Del Próximo Oriente Antiguo a la sociedad informatizada*. Gijón: Ediciones Trea.

CASTRO, Aníbal Pinto de (1991) – *As cartas dos jesuítas do Japão: documentos de um encontro de culturas*. Separata de *Actas do Congresso Internacional Humanismo Português na Época dos Descobrimentos*. Coimbra: Faculdade de Letras, pp. 173-183.

CASTRO, Augusto M. Simões de (1885) – *Os túmulos de D. Affonso Henriques e de D. Sancho I*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

CASTRO, Ivo – *Vidas de santos de um manuscrito alcobacense (colecção mística de Fr. Hilário da Lourinhã, coD. Alc. CCLXVI/ANTT 2274*). «Revista Lusitana», nova série, nº 4 (1982-1983), pp. 5-52; nº 5 (1984-1985), pp. 43-71.

CÁTEDRA, Pedro (1999) – *Lectura femenina en el claustro (España, siglos XIV, XVI)*. In COURCELLES, Dominique de; VAL JULIÁN, Carmen (org.) – *Des femmes et des livres (France et Espagnes, XIV*e*-XVI*e *siècles)*. Paris: École des Chartes, pp. 7-53.

—— (2004) – *Bibliotecas y Libros de Mujeres (siglo XVI)*. Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura.

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (dir.) (1997) – *Histoire de la lecture dans le monde ocidental*. Paris: Éditions du Seuil.

CAVALLOTTO, Stefano (2005) – *Heiligentexte, "devozione" ai santi e riforma liturgica nelle Chiese pros«testanti (1522-1552).* In BENVENUTI, Anna; GARZANATI, Marcello (a cura di) – *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento.* Roma: Viella, pp. 253-276.

—— (2009) – *Santi nella Riforma. Da Erasmo a Lutero.* Roma: Viella (Sacro/Santo; 12).

CAYUELA, Anne (1996) – *Le paratexte au siècle d'Or. Prose romanesque, livre et lecteurs en Espagne au XVII*e *siècle*. Genève: Droz.

CENTRE Catolique des Intellectuels Français (1966) – *Saints d'hier et sainteté d'aujourd'hui. Autor d'un enquête*. Paris: Desclée de Brower.

CHARTIER, Roger (1976) – *Les arts de Mourir*. «Annales E.S.C»., nº1, pp. 51-75.

—— (1990) – *As práticas da escrita*. In *História da Vida privada. Vol. 3. Do Renascimento ao Século das Luzes* (trad. portuguesa com revisão científica de Armando Luís Carvalho Homem). Porto: Edições Afrontamento, pp. 113-161.

—— (1996) – *Le prince, la bibliothèque et la dédicace*. In BURATIN, Marc; JACOB, Christian (dir.) – *Le pouvoir des bibliothèques: la mémoire des livres en Occident*. Paris: Albin Michel, pp. 204- 223.

—— (1997) – *A Ordem dos Livros*. Lisboa: Vega.

—— (1997) – *Lectures et lecteurs "populaires" de la Renaissance à l'âge classique.* In CAVALLO, Guglielmo, CHARTIER, Roger (dir.) – *Histoire de la lecture dans le monde ocidental*. Paris: Éditions du Seuil, pp. 321-323.

—— (2003) – *El concepto de lector moderno*. In INFANTES, Victor; LOPEZ, François; BOTREL, Jean-François (dir.) – *Historia de la edición y de la lectura en España (1472-1914)*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, pp. 142-149.

CHÂTELLIER, Louis (1994) – *A religião dos pobres. As fontes do cristianismo moderno – séc. XVI--XIX*. Lisboa: Editorial Estampa.

CHAUCHADIS, Claude (1984) – *Honneur, morale et société dans l'Espagne de Philippe II*. Paris: Éditions du CNRS.

CHAUNU, Pierre (1978) – *La mort à Paris. XVI*e*, XVII*e *et XVIII*e *siècles*. Paris: Fayard.

CHEVALIER, Maxime (1976) – *Lectura y lectores en España en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Turner.

CHIESA, Mario (1998) – *Agiografia nel Rinascimento: esplorazioni tra i poemi sacri dei secoli XV e XVI*. In LUONGO, Gennaro (a cura di) – *Scrivere di santi. Atti del II Convegno di studio*

dell'Associazione italiana per lo studio della santita, dei culti e dell'agiografia. Roma: Viella, pp. 205-226.

CINTRA, Luís Filipe Lindley (1999) – *Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à Crónica de 1419)*. In FARIA, Isabel Hub (org.) – *Lindley Cintra. Homenagem ao homem, ao mestre e ao cidadão*. Lisboa: Cosmos, pp. 159-198.

CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca (2008) – *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela.

CIVIL, Pierre (1990) – *Culture et histoire: galeries de portraits et "hommes illustres" dans l'Espagne de la deuxième moitié du XVIe siècle*. «Mélanges de la Casa de Velásquez – époque moderne», tome XXVI (2), pp. 5-32.

—— (1996) – *Image et dévotion dans l'Espagne du XVIe siècle: le traite* Norte de Ydiotas *de Francisco de Monzón (1563)*. Paris: Publications de la Sorbonne/Presses de la Sorbonne Nouvelle.

—— (2000) – *Livre et pouvoir au début du XVIIe siècle: les dédicaces au duc de Lerma»*. In *Le pouvoir au miroir de la littérature*. Paris: Publications de la Sorbonne/Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 181-197.

—— (2001) – *Les martyrs de la foi dans l'Espagne de la Contre-Réforme. Textes et images.* In CIVIL, Pierre (coord.) – *Écriture, Pouvoir et Société en Espagne aux XVI et XVII siècles. Hommage du CRES à Augustin Redondo*. Publications de la Sorbonne, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 25-36.

CLAVERO, Bartolomé (1994) – Beati Dictum*: derecho de linaje, economia de familia y cultura de orden.* «Quaderni Storici», nº 86 (*Costruire la parentela*), pp. 7-141.

COELHO, Maria Helena da Cruz (2002-2003) – *A política matrimonial da dinastia de Avis: Leonor e Frederico III da Alemanha*. «Revista Portuguesa de História», tomo XXXVI, vol. 1, pp. 41-70.

COGNET, Louis (1966) – *La spiritualité moderne*. Aubier.

COLLINA, Beatrice (1996) – *L'exemplarità delle donne illustri fra Umanesimo e Controrriforma.* In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 103-119.

CONDE, Antónia Fialho (2014) – *Modelos em vida, paradigmas na morte: a construção da perfeita religiosa em Portugal*. In ARAÚJO, Maria Marta Lobo de; ESTEVES, Alexandra; SILVA, Ricardo; COELHO, José Abílio (coord.) – *Sociabilidades na vida e na morte (séculos XVI-XX)*. Braga: CITCEM, pp. 455-468.

CONGAR, Yves M. (1976) – *Laïc et laïcat*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tome IX, cols. 79-93.

CONRAD, Anne (1996) – *Il Concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici.* In PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (a cura di) – *Il Concilio di Trento e il Moderno*. Bologna: Società Editrice il Mulino, pp. 414-437.

CONSOLINO, Franca Ela (1994) – *La santità femminile fra IV e V secolo: norma, esempi e comportamenti.* In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 19-42.

CONTAMINE, Philippe (1987) – *La piété quotidienne dans la haute noblesse à la fin du Moyen Âge: l'exemple de Charles d'Orléans (1463-1465).* In DUBOIS, Henri; HOCQUET, Jean-Claude;

VAUCHEZ, André (org.) – *Horizons marins, itinéraires spirituels (V-XVIII siècles)*, vol. I. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 35-41.

CONTINISIO, Chiara (1995) – *Il Re prudente. Saggio sulle virtù politiche e sul cosmo culturale dell'antico regime.* In CONTINISIO, Chiara; MOZZARELLI, Cesare (a cura di) – *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*. Roma: Bulzoni Editore, pp. 311-353.

COPELLO, Fernando (1994) – *La femme, inspiratrice de la nouvelle au XVIIe siècle*. In REDONDO, Augustin (ed.) – *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles. Des traditions aux renouvellements et á l'émergence d'images nouvelles*. Paris: Publications de la Sorbonne-Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 365-379.

CORREIA, Ângela (1993) – *Sobre a Funcionalidade da Narrativa Hagiográfica*. In NASCIMENTO, Aires Augusto; RIBEIRO, Cristina Almeida (org.) – *Literatura Medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, vol. II. Lisboa: Edições Cosmos, pp. 121-124.

COSANDEY, Fanny (1997) – *De lance en quenouille. La place de la reine dans l'État Moderne (XIVe-XVIIe siècles)*. «Annales. Histoire, Sciences Sociales», vol. 52, nº 4, pp. 799-820.

COTTRET, Bernard (2010) – *Histoire de la Réforme protestante.* Éditions Perrin.

COURCELLE, Pierre (1953) – *L'Enfant et les "Sorts Bibliques"*. «Vigiliae Christianae», vol. 7, nº 4, pp. 196-220.

COURCELLES, Dominique de (1994) – *La puissance d'une écriture spirituelle au féminin dans l'Espagne du XVIe siècle: Thérèse d'Avila*». In REDONDO, Augustin (org.) – *Images de la femme en Espagne au XVI et XVII siècle*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 279-290.

COVA, Maria Teresa Trigo Neto e (1965) – *Características da Nobreza no século XVII*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Dissertação de licenciatura em História.

COX, Virginia (2011) – *The Prodigious Muse. Women's Writing in Counter-Reformation Italy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

CRÉMOUX, Françoise (1996) – *La formation religieuse de l'enfant par transmission familiale au XVIe siècle: le témoignage des "relations de miracles"*. In REDONDO, Augustin (dir.) – *La formation de l'enfant en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 311-325.

CRESPO, José (1940) – *A mumificação de D. João II*. «Imprensa Médica», ano VI, nº 11, pp. 196-200.

CRISTIANI, Marta (1991) – *La sainteté féminine du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs*. In AA. VV. – *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siécle)*. École Française de Rome, pp. 385-434.

CUNHA, Mafalda Ferin (1992) – *A «Fiel e verdadeyra relação que dá dos sucessos de sua vida a creatura mais ingrata a seu Creador…»: um género, um texto único*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas-Universidade Nova de Lisboa. Dissertação de mestrado em Cultura e Literatura Portugesas – Época Moderna.

—— (1998) – *A infância e a juventude das religiosas portuguesas do século XVII: um relato convencional*. «Brotéria», 147, pp. 327-339.

CUNHA, Mafalda Soares da; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2010) – *Aristocracia, poder e família em Portugal, séculos XV-XVIII*. In *Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica. Elementos para uma História Comparativa/Sociedad, Familia y Poder en la Península Ibérica. Elementos para una Historia Comparada*. Lisboa: Edições Colibri/CIDEHUS – Universidade de Évora / Universidad de Murcia, pp. 47-75.

CURTIUS, E. R. (1990) – *Europeen Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton University Press.

CURTO, Diogo Ramada (1991) – *Ritos e cerimónias da monarquia em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. In CURTO, Diogo Ramada; BETTENCOURT, Francisco – *A Memória da Nação*. Lisboa: Sá da Costa, pp. 201-265.

—— (2011) – *Vinte seis cabeças de santos*. In *Cultura Política no tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Edições 70, pp. 95-106.

DALARUN, Jacques (1991) – *La mort des saints fondateurs de Martin à François*. In AA. VV. – *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siécle)*. École Française de Rome, pp. 193-213.

DALLA TORRE, Giuseppe (1991) – *Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*. In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Finzione e Santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg et Sellier, pp. 231-263.

DARRICAU, Raymond (1979) – *Miroir des Princes*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, fascic. LXVIII-LXIX. Paris: Beauchesne, cols. 1303-1311.

DAVID, Pierre (1947) – *Le sanctoral hispanique*. In *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres».

DAVIS, Natalie Zemon; FARGE, Arlette (dir.) (1993-1995) – *História das Mulheres no Ocidente. Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Afrontamento, 5 vols.

DE GAIFFIER, Baudoin (1967) – *Hagiographie et critique. Quelques aspects de l'oeuvre des bollandistes au XVIIe siècle*. In *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*. Bruxelles: Société des Bollandistes, pp. 289-310 (Subsidia Hagiographica, nº43).

—— (1967) – *Le diable, voleur d'enfants. À propos de la naissance des Saints Étienne, Laurent et Barthélémy.* In *Études Critiques d'hagiographie et d'iconologie*. Bruxelles: Société des Bollandistes, pp. 169-193 (Subsidia Hagiographica, nº43).

—— (1970) – *Hagiographie et historiographie*. In *La storiografia altomedievale*, tomo primo. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 139-166.

DE GUIBERT, J. (1937-1995) – *Ascèse, Ascétisme*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tome I. Paris: Beauchesne, cols. 936-1001.

DE MAIO, Romeo (1988) – *La mujer en la biografia*. In *Mujer y Renacimiento*. Madrid: Mondadori, pp. 157-195.

—— (1992) – *L'ideale eroico nei processi di canonizzacione della controriforma*. In *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*. Napoli: Guida Editori, pp. 253-274.

DELARUELLE, E. (1965) – *Les ermites et la spiritualité populaire*. In *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Milano. Vita e Pensiero, pp. 212-241.

DELCOURT, Marie (1958) – *Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne*. «Revue de l'Histoire des Religions», tome 153, nº1, pp. 1-33.

DELEHAYE, Hippolyte (1909) – *Les légendes grecques des saints militaires*. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils.

—— (1933) – *Les origines du culte des martyrs*, (deuxième édition revue). Bruxelles: Société des Bollandistes (Subsidia Hagiographica; 20).

—— (1934) – *Cinq leçons sur la méthode hagiographique.* Bruxelles: Société des Bollandistes.

—— (1955) – *Les légendes hagiographiques*, (quatrième édition). Bruxelles: Société des Bollandistes (Subsidia Hagiographica; 18).

—— (1966) – *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, (deuxième édition). Bruxelles: Société des Bollandistes (Subsidia Hagiographica, nº 13 B).

DELOOZ, Pierre (1983) – *Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church*. In WILSON, Stephen (dir.) – *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and History*. Cambridge University Press, pp. 189-216.

DELPECH, François (1990) – *Les marques de naissance: physiognomie, signature magique et charisme souverin*. In REDONDO, Augustin (org.) – *Le corps dans la société espagnole des XVI et XVII siècles.* Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 27-49.

DELPECH, François (1996) – *Enfants sages et savoir innés: remarques sur quelques occurrences du theme* puer-senex *dans l'Espagne du Siècle d'Or*. In REDONDO, Augustin (dir.) – *La formation de l'enfant en Espagne aux XVI e et XVII e siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne Nouvelle, pp. 27-43.

DELPIANO, Patrizia (2007) – *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*. Bologna: Il Mulino.

DELUMEAU, Jean (1973) – *Naissance et affirmation de la Reforme*. Paris: PUF.

—— (1983) – *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. Paris: Fayard.

—— (1989) – *Rassurer et protéger. Le sentiment de securité dans l'Occident d'autrefois*. Paris: Fayard.

—— (2004) – *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70.

DELUMEAU, Jean; COTTRET, Monique (1996) – *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF.

DEUX mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives (dir. J. Pirotte et E, Louchez), nº spécial de *Revue d'histoire ecclésiastique* (juillet-septembre 2000).

DIAS, José Sebastião da Silva (1960) – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra, 1960, 2 tomos.

DIAS, Paula Barata (1998) – *A vida de Santo Antão de Atanásio de Alexandria*. «Boletim de Estudos Clássicos», nº 30. Coimbra: Faculdade de Letras, pp. 15-21.

DIÁZ Y DIÁZ, Manuel C. (1993) – *Vita Rudesindi*. In LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org. e coord.) – *Dicionário de Literatura Medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho.

—— (1994) – *Sobre la vida y milagros de S. Rosendo*. In MOREIRA, Álvaro de Brito (coord.) – *Actas do 1º Ciclo de Conferências "S. Rosendo e o século X – 1992"*. Santo Tirso: Câmara Municipal de Santo Tirso, pp. 35-44.

DIERKENS, Alain (1995) – *Réflexions sur le miracle au haut Moyen Age*. In *Miracles, Prodiges et Merveilles au Moyen Age. XXV e Congrès de la S. H. M. E. S. (Orléans, juin 1994)*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 9-30.

DINZELBACHER, Peter (1991) – *Nascita e funzione della santità mistica alla fine del Medioevo Centrale*. In AA. VV. – *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III e-XIII e siécle)*. École Française de Rome, pp. 489-506.

DINZELBACHER, Peter; BAUER, Dieter R. (a cura di) (1993) – *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo.* Milano: Edizioni Paoline.

DITCHFIELD, Simon (2005) – *Il mondo della Riforma e della Controriforma*. In *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, pp. 261-329.

DOLBEAU, François (2002) – *Un domaine négligé de la littérature médiolatine: les textes hagiographiques en vers.* «Cahiers de civilisation médiévale», vol. 45, pp. 129-139.

DOMPNIER, Bernard (1987) – *Les Jesuites et la devotion populaire. Autour des origines du culte de saint Jean-François Regis (1641-1676)».* In *Les jesuites parmi les hommes aux XVI*e *et XVII*e *siècles (actes du colloque de Clermont-Ferrand – avril 1985)*. Publications de la Faculté de Lettres de Clermont-Ferrand II, pp. 295-308.

—— (1996) – *La Compagnie de Jesus et la mission de l'intérieur*. In GIARD, Luce; VAUCELLES, Louis de (dir.) – *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Millon, pp. 155-179.

DONATI, Claudio (1988) – *L'idea de nobiltà in Italia (secoli XIV-XVIII)*. Roma-Bari: Editori Laterza.

DOYÈRE, Pierre – *Érémitisme en Occident*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, fasc. XXVIII e XXIX, cols. 953-982.

DREWERMANN, Eugen (1992) – *De la naissance des dieux à la naissance du Christ* (trad. de Joseph Feisthauder). Paris: Éditions du Seuil.

DUBOIS, Claude-Gilbert (1973) – *Le baroque: profondeurs de l'apparence*. Paris: Librairie Larousse.

—— (2001) – *L'Individu comme moteur historiographique: formes de la biographie dans la période 1560-1600*. «Nouvelle Revue du Seizième Siècle», nº19/1, pp. 83-105.

DUBOIS, H.; HOCQUET, J.-C-; VAUCHEZ, A. (org.) (1987) – *Horizons marins, itinéraires spirituels (V*e*-XVIII*e *siècles)*, études réunies par H. Dubois, Jean-Claude Hocquet, André Vauchez), I vol. Paris: Publications de la Sorbonne.

DUBOIS, Jacques; LEMAITRE, Jean-Loup (1993) – *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris: Éditions du Cerf.

DUDON, P. – *Claude d'Aquaviva*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tome I. Paris: Beauchesne, cols. 829-834.

DUNN-LARDEAU, Brenda (2000) – *Le conseguenze dell'Umanesimo e del Concilio di Trento sulla scrittura agiografica.* In LUONGO, Gennaro (a cura di) – *Erudizione e devozione. Le Raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporanea*. Roma: Viella, pp. 19-35.

ÉDOUARD, Sylvène (2003) – *Enquête hagiographique et mythification historique. Le "saint voyage" d'Ambrosio de Morales (1572*). «Mélanges de la Casa de Velásquez. Le temps des saints. Hagiographie au Siècle d'Or/El tiempo de los santos. Hagiografia en el Siglo de Oro», tome 33 (2), (nouvelle série), pp. 33-59.

EGIDO, Aurora (1998) – *La nobleza virtuosa de la Condesa de Aranda, doña Luisa de Padilla, amiga de Gracián.* «Archivo de Filología Aragonesa», vols. 54-55, pp. 9-41.

EGIDO, Teófanes (2000) – *Hagiografia y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz).* «Cuadernos de História Moderna», nº 25. Universidad Complutense, pp. 61-85.

EICHEL-LOJKINE, Patricia (dir.) (2006) – *De bonne vie s'ensuit bonne mort. Récits de mort, récits de vie en Europe (XV*e*-XVII*e *siècle)* (avec la collaboration de Claudie Martin-Ulrich). Paris: Honoré Champion.

EISENBERG, Daniel (1993) – *Cervantes e Don Quijote*. Barcelona: Montesinos.

ELIAS, Norbert (1995) – *A Sociedade de Corte*. Lisboa: Editorial Estampa.

ESPOSITO, Anna (1991) – *La morte di un bambino e la nascita di un martire: Simonino da Trento.* In PAPI, Anna Benvenuti; GIANNARELLI, Elena (a cura di) – *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici.* Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 99-118.

FARENGA, Paola (1994) – *Il sistema delle dediche nella prima editoria romana del Quattrocento*. In QUONDAM, Amedeo (a cura di) – *Il libro a corte*. Roma: Bulzoni Editore, pp. 57-87.

FEITICEIROS, profetas e visionários. Textos antigos portugueses (selecção de Yvonne Cunha Rêgo). Lisboa: IN-CM, 1981.

FERASIN, Egidio (1970) – *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*. Roma: Lateranum.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1991) – *Modelos educativos do Barroco em Portugal: a "boa criação" e a "policia cristã"*. In *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, vol. I. Porto, pp. 311-322.

—— (1993) – *Entre a família e a religião: a «Vida» de João Cardim (1585-1615)*. Separata da revista «Lusitania Sacra», 2ª série, tomo V, pp. 93-120.

—— (1994a) – *Recordar os "santos vivos": Leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português*. «Via Spiritus», 1, pp. 133-155.

—— (1994b) – *Uma clarissa ilustre do século XVI: Ana Ponce de Leon, condessa de Feria e monja de Santa Clara de Montilla*. In *Las clarisas en España y Portugal. Actas del Congreso Internacional (Salamanca, 20-25 de septiembre de 1993)*. Salamanca, pp. 331-340.

—— (1995) – *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto.

—— (1996) – *História, santidade e identidade. O* Agiologio Lusitano *de Jorge Cardoso e o seu contexto. «*Via Spiritus», 3, pp. 25-68.

—— (1998) – *Os templos da memória sacra barroca*. In CARDIM, Pedro (coord.) – *A História: entre memória e invenção.* Mem Martins: Europa-América, pp. 207-222.

—— (1999a) – «Introdução» a ANJOS, Fr. Luís dos – *Jardim de Portugal*. Porto: Campo das Letras, pp. 9-26.

—— (1999b) – *Viúvas ideais, viúvas reais. Modelos comportamentais e solidão feminina (séculos XVI-XVII)*. «Faces de Eva», nº 1-2, pp. 51-86.

—— (1999c)– *A* Vida *de Maria de Portugal, Princesa de Parma: do texto ao comentário»*. In *D. Maria de Portugal Princesa de Parma (1565-1577)) e o seu tempo. As relações culturais entre Portugal e Itália na segunda metade de Quinhentos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade/Instituto de Cultura Portuguesa, pp. 155-182.

—— (1999d) – *A construção da santidade nos finais do século XVI: o caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e santa (c. 1539-1610).* Lisboa: Centro de História da Cultura, pp. 243-272.

—— (2000a) – *Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*, vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 15-38.

—— (2000b) – *Espiritualidade (Época Moderna)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 187-193.

—— (2002a) – *O* Agiologio Lusitano *de Jorge Cardoso (†1669): hagiografia, memória, história e devoção na Época Moderna em Portugal*. In GAJANO, Sofia Boesch; MICHETTI, Raimondo

(a cura di) – *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*. Roma: Carocci Editore, pp. 227-240.

—— (2002b) – *O* Agiológio Lusitano*: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa.* In *Agiológio Lusitano* (estudo e índices de FERNANDES, Maria de Lurdes Correia), tomo V. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 5-38.

—— (2004) – *A disciplina do comportamento moral e social. Gaspar de Astete (1537-1601) e o seu programa de formação da "juventude cristã"*. In *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII. Espiritualidade e Cultura*, vol. II. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 433-444.

FERNANDES, R. M. Rosado (2006a) – *Raízes do Nacionalismo Português em André de Resende*. In *Em busca das raízes do Ocidente*, vol. I. Lisboa: Alcalá, pp. 295-315.

—— (2006b) – *Méthodologie et Histoire dans* De Antiquitatibus Lusitaniae. In *Em busca das raízes do Ocidente,* vol. I. Lisboa: Alcalá, pp. 495-514.

—— (2009) – «Introdução» a RESENDE, André de – *As Antiguidades da Lusitânia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 5-38 (Portugaliae Monumenta Neolatina; vol. III).

FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier Campos y (2006) – *Santo Tomás de Villanueva, "Padre de los Pobres"*. «Revista Agustiniana», vol. XLVII, nº 43, pp. 251-284.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Carolina (1998) – *La Bella Durmiente a través de la historia*. Oviedo: Universidad de Oviedo/Servicio de Publicaciones.

FERREIRA, Ana Maria Guedes (2004) – Plutarchi Vitae Parallelae*: A biografia como compromisso entre literatura e história*». In MARINHO, Maria de Fátima (org.) – *Literatura e História*, vol. I. Faculdade de Letras do Porto/Departamento de Estudos Portugueses e Estudos Românicos, pp. 261-266.

FERRO, Maria José Pimenta (1989) – *Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: ED. Presença.

FESTUGIÈRE, A. J. (1972) – *Lieux communs littéraires et themes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive*. In *Études de religion grecque et hellenistique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 271-301.

FÉVRIER, Paul-Albert (1987) – *La mort chrétienne*. In *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, XXXIII)*, tomo secondo. Spoleto, pp. 881-942

FISCHER, Irmtraud (2009) – *Des femmes messagères de Dieu. Prophètes et prophetesses dans la Bible hébraïque*. Paris: Éditions du Cerf/Médiaspaul.

—— (2010) – *Femmes sages et dame Sagesse dans l'Ancien Testament. Des femmes conseillères et éducatrices au nom de Dieu* (trad. de Charles Ehlinger).Paris: Éditions du Cerf.

FIUME; Giovanna (a cura di) (2000) – *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna.*Venezia: Marsilio Editore.

FLEITH, Barbara (1990) – Legenda Aurea*: destination, utilisateurs, propagation. L'histoire de la diffusion du légendier au XIII*e *et au début du XIV*e *siècle*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messagi, fruizioni*. Fasano di Brindisi, pp. 41-48.

FLEITH, Barbara; MORENZONI, Franco (ed.) (2001) – *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la «Légende dorée»*. Genève: Droz.

FLORAND, François (O.P.) (1953) – *Chasteté*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tome II. Paris: Beauchesne, cols. 777-811.

FOLZ, Robert (1984) – *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VIe-XIIIe siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes.

—— (1992) – *Les saintes reines du Moyen age en Occident (VI-XIII siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes.

FONSECA, Luís Adão da (1986) – *Una elegia inédita sobre la familia de Avis. Un aspecto de la propaganda politica en la Península Ibérica a mediados del siglo XV*. «Anuario de Estudios Medievales», 16. Barcelona, pp. 449-463.

—— (2003) – *Política e cultura nas relações luso-castelhanas no século XV.* «Península. Revista de Estudos Ibéricos», nº 0, pp. 53-61.

FRAGNITO, Gigliola (1997) – *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*. Bologna: Il Mulino.

FRANCO, José Eduardo (2000) – *O Mito de Portugal. A primeira História de Portugal e a sua função política*. Lisboa: Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque d'Orey.

—— (2012) – *Século XVI*. In FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (coord.) – *A Europa segundo Portugal. Ideias de Europa na cultura portuguesa, século a século*. Lisboa: Gradiva, pp. 37-65.

FREIRE, José Geraldes (1974) – *Commonitiones Sanctorum Patrum*. Coimbra.

FRENK, Margit (1984) – *Ver, oír, leer*. In *Homenaje a Ana María Barrenechea*. Madrid: Castalia, pp. 235-240.

—— (2003) – *Las formas de leer, la oralidad y la memoria*. In INFANTES, Victor; LOPEZ, François; BOTREL, Jean-François (dir.) – *Historia de la edición y de la lectura en España (1472-1914)*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, pp. 151-158.

FRIGO, Daniela (1991) – *"Disciplina Rei Familiariae": a Economia como Modelo Administrativo de Ancien Régime*. «Penélope. Fazer e desfazer a História», nº 6, pp. 47-62.

FROS, Henri (1982) – *Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème*. «Analecta Bollandiana», t. 100 – *Mélanges offerts à Baudoin de Gaiffier et François Halkin*. Bruxelles, pp. 729-735.

FUMAROLI, Marc (1980) – *L'Âge de l'éloquence*. Genève.

GAJANO, Sofia Boesch (1979) – *Il culto di Maria Maddalena nell'Occidente medioevale*. «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 15, pp. 436-444.

—— (1985) – *Dai leggendari medioevali agli "Acta Sanctoum": forme di trasmissione e nuove funzioni dell'agiografia*. «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», Anno XXI, nº 2, pp. 219-244.

—— (1990a) – *La metamorfose del raconto*. In CAVALLO, G.; FEDELI, P.; GIARDINA, A. (a cura di) – *Lo spazio letterario di Roma antica. III: La ricezione del testo*. Roma: Salerno, pp. 217-243.

—— (1990b) – *La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruzioni*. Fasano di Brindisi: Schena Editore, pp. 111-130.

—— (1991) – *Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale*. In AA. VV. – *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siécle)*. École Française de Rome, pp. 109-122.

—— (1999a) – *La Santità*. Roma-Bari: Laterza & Figli.

—— (1999b) – *Reliques et pouvoirs*. In BOZÓKY, Edina; HELVÉTIUS, Anne-Marie (ed.) – *Les reliques. Objets, cultes, symboles (Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer)*. Brepols Publishers, pp. 255-269.

—— (2005) – *La strutturazione della cristianità occidentale*. In *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, pp. 91-156.

—— (a cura di) (1990) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messagi, fruizioni*. Fasano de Brindisi: Schena Editore.

—— (a cura di) (1997) – *Santità, culti, agiografia. Temi e prospective. Atti del I convegno di studio dell'Associazione italiana perl o studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Roma, 24-26 ottobre 1996)*. Roma: Viella.

GAJANO, Sofia Boesch; MODICA, Marilena (a cura di) (2000) – *Miracoli: dai segni alla storia*. Roma: Viella.

GAJANO, Sofia Boesch; SCARAFFIA, Lucetta (a cura di) (1990) – *Luoghi sacri e spazi della santità*. Torino: Rosenberg & Sellier.

GARCÍA GUAL, Carlos (1988) – *Los origenes de la novela*. Madrid: Ediciones Istmo.

GARCÍA MARTÍN, Ana María (2010) – *El bilingüismo luso-castellano en Portugal: estado de la cuestión*. «Aula Iberica on-line», tomo I.

GARCÍA RODRIGUEZ, Carmen (1966) – *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: C.S.I.C.

GARCIA, João Carlos (2002) – *As Descrições de Portugal no Século XVI*. In LEÃO, Duarte Nunes de – *Descrição do Reino de Portugal*. Lisboa: Universidade de Lisboa/Faculdade de Letras/ Centro de História, pp. 55-62.

GARFAGNINI, Manuela Doni (1996) – *Autorità maschili e ruoli femminili: le fonti classiche degli "economici"*. In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 237-251.

GARIN, Eugénio (1994) – *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa.

GARRIDO DOMINGUEZ (2007) – *Aspectos de la novela en Cervantes*. Centro de Estudios Cervantinos.

GASPAR, João Gonçalves (1988) – *A Princesa Santa Joana e a sua Época* (2ª edição). Câmara Municipal de Aveiro.

GAUCHER, Elisabeth (1994) – *La biographie chevaleresque. Typologie d'un genre (XIIe-XVe siècle)*. Paris: Honoré Champion.

GAYO, Manuel José da Costa Felgueiras (1938-1941) – *Nobiliário de Famílias de Portugal*. Braga: Agostinho de Azevedo Meirelles, Domingos de Araújo Affonso, 17 vols.

—— (1989-1990) – *Nobiliário de Famílias de Portugal* (facsímile da 1ª edição). Braga: Edição de Carvalhos de Basto, 12 vols.

GEARY, Patrick J. (1990) – *Furta Sacra. Thefts of relics in the Central Middle Ages*. Princeton.

GENETTE, Gérard (1982) – *Palimpsestes. La Littérature au second degree*. Paris: ÉD. du Seuil.

GÉNICOT, Léopold (1975) – *Les genealogies*. Turnhout: Brepols, Turnhout (Typologie des sources du Moyen Age ocidental; 15).

GENNEP, Arnold Van (1920) – *La Formation des Légendes*. Paris: Ernest Flammarion.

GEREMEK, Bronislaw (1987) – *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*. Paris: ÉD. Galliamard.

GIANNARELLI, Elena (1991) – *Infanzia e santità: un problema della biografia cristiana antica*. In PAPI, Anna Benvenuti; GIANNARELLI, Elena (a cura di) – *Bambini Santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 25-58.

—— (1996) – *La donna nel cristianesimo antico: fra storia e mito*. In *Donne Sante, Sante Donne. Esperienza religiosa e storia di genere*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 9-117.

—— (1998) – *La biografia cristiana antica: strutture, problemi*. In LUONGO, Gennaro (a cura di) – *Scrivere di santi. Atti del II Convegno di Studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997)*. Roma: Viella, pp. 49-67.

GIARD, Luce; VAUCELLES, Louis de (dir.) (1996) – *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Millon.

GIL, Eusebio (ed.) – *El sistema educativo de la Compañia de Jesus. La* Ratio Studiorum. Madrid: Universidad Pontifícia Comillas.

GOLINELLI, Paolo (2000) – *Il pubblico di santi: uno sconosciuto inconoscibile?*. In GOLINELLI, Paolo (a cura di) – *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Roma: Viella, pp. 7-22.

GOMES, António Luís (1970) – *A figura erudita e benfazeja de D. Teodósio II, duque de Bragança*. «Anais da Academia Portuguesa de História», II série, vol. 19, pp. 253-272.

GOMES, J. Pinharanda (2000) – *O P^e. Fr. Estêvão da Purificação, O. Carm. Mestre da oração vocal*. In *Imagens do Carmelo Lusitano. Estudos sobre história e espiritualidade carmelita*. Lisboa: Paulinas, pp. 117-132.

—— (2009) – *S. Nuno de Santa Maria. Nuno Álvares Pereira. Antologia de documentos e estudos sobre a sua espiritualidade*. Sintra: Zéfiro.

GÓMEZ MORENO, Ángel (1994) – *La biografia y las galerías de hombres ilustres*. In *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*. Madrid: Editorial Gredos, pp. 227-241.

—— (2008) – *Claves hagiográficas de la literatura española (del «Cantar de mio Cid» a Cervantes)*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

GONÇALVES, Flávio (1968) – *O vestuário mundano de algumas imagens do Menino Jesus*. Separata da «Revista de Etnografia», nº17. Junta Distrital do Porto.

GONZÁLEZ DE LA PEÑA, María del Val (coord.) (2005) – *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XXI*. Madrid: Ediciones Trea.

GONZÁLEZ LOPO, Domingo L. (2013) – *¿ Cómo se construye la historia de un santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova*. «Lusitania Sacra», 2ª série, tomo XXVIII (Julho-Dezembro 2013), pp. 21-46.

GONZÁLEZ ROVIRA, Javier (1996) – *La novela bizantina de la Edad de Oro*. Madrid: Gredos.

GOODICH, Michael (1983) – *The politics of canonization in the thirteenth century: lay and Mendicant saints*. In WILSON, Stephen (dir.) – *Studies in religious sociology, folklore and History*. Cambridge University Press, pp. 169-187.

GORDINI, Gian Domenico (1991) – *L'opera dei bollandisti e la loro metodologia*. In *Santità e agiografia*. Genova: Casa Editrice Marietti, pp. 49-73.

—— (a cura di) (1991) – *Santità e agiografia*. Genova: Marietti.

GOTOR, Miguel (2012) – *Le théâtre des saints modernes: la canonisation à l'âge baroque*. In BUTTAY, Florence; GUILLAUSSEAU, Axelle (dir.) – *Des saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: PUPS, pp. 23-33.

GOUVEIA, António Camões (1998) – *Educação e Aprendizagens. Formas de poder na paideia do Portugal Moderno.* «Ler História», 35, pp. 11-44.

GRAÑA CID, María del Mar (2002) – *¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita.* In CASTILLO GÓMEZ, Antonio (coord.) – *Historia de la cultura escrita. Del Próximo Oriente Antiguo a la sociedad informatizada*. Madrid: Ediciones Trea, pp. 385-452.

GRAUS, V. (1981) – *La santification du soverain dans l'Europe centrale des X et XI siècles*. In PATLAGEAN, E.; RICHÉ, A. (ed.) – *Hagiographie, culture et société*. Paris, pp. 28-60.

GRAVES, Robert (2005) – *Os Mitos Gregos*, 3ª edição. Lisboa: Dom Quixote.

GRAZIOSI, Elisabetta (1996) – *Scrivere in convento: devozione, encomio, persuasione nelle rime delle monache fra Cinque e Seicento*. In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 303-331.

GRÉGOIRE, Réginald (1977) – *Il matrimonio mistico*. In *Il matrimonio nella società altomedievale (Spoleto, 22-28 aprile 1976)*. Spoleto: Centro italiano di Studi sull'alto medioveo, pp. 700-817.

—— (1991) – *Agiografia: tra storia, filosofia, teologia*. In GORDINI, Gian Domenico (a cura di) – *Santità e agiografia*. Genova: Marietti, pp. 15-23.

—— (1996) – *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (2ª ed.). Fabriano: Monastero San Silvestro Abate.

GREGORY, BraD. S. (1999) – *Salvation at stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.

GRUZINSKI, Serge; SALLMANN, Jean-Michel (1976) – *Une source d'ethnohistoire: les "Vies" de vénérables dans l'Italie méridionale et le Méxique baroques*. «Mélanges de l'École Française de Rome», tome 88-2, pp. 789-822.

GÜELL, Mónica (2009) – Paratextos de algunos libros de poesia del Siglo de Oro. Estrategias de escritura y poder. In ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (ed.) –*Paratextos en la Literatura Española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velásquez, pp. 19-35.

GUENÉE, Bernard (1973) – *Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge*. «Annales. E.S.C»., vol. 28, nº4, pp. 997-1016.

—— (1978) – *Les généalogies entre l'histoire et la politique. La fierté d'être Capétien, en France, au moyen âge*. «Annales E.S.C»., 33, pp. 450-477.

—— (1980) – *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval.* Paris: Aubier Montaigne.

GUERRA, Anna Morisi (1988) – «Prefazione» a ROTTERDAM, Erasmo da – *Vita di San Girolamo*. Roma: Japadre Editore L'Aquila, pp. 5-27.

GUILLAUME, Paul-Marie (1937-1995) – *Sainte Marie-Madeleine*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, fasc. LXIV-LXV, cols. 559-575.

GUILLÉN BERRENDERO, José Antonio (2011) – *Interpretaciones del héroe clásico: La genealogia de la idea de noble/honrado y su desarrollo en la tratadística nobiliaria luso-castellana (1556-1640). Algunos ejemplos*. «Ágora. Estudos Clássicos em Debate», 13, pp. 111-142.

GUTIÉRREZ SÉBASTIAN, Raquel; RODRIGUEZ GUTIÉRREZ, Borja (ed.) (2007) – *«Orígenes de la Novela». Estudios.* Santander: S.P.U.C.

HALKIN, François (1965) – *Euphémie de Chalcédoine. Légendes Byzantines*. Bruxelles: Société des Bollandistes (Subsidia Hagiographica; 41).

HAMILTON, Edith (2005) – *A Mitologia*, 5ª edição. Lisboa: Dom Quixote.

HAMPTON, Timothy (1990) – *Writing from History. The Rhetoric of exemplarity in Renaissance Literature*. Ithaca and London: Cornell University Press.

HAUSHERR, Ir. (1937) – *Biographies spirituelles. Époque byzantine*. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome I. Paris: Beauchesne, cols. 1634-1646.

HEFFERNAN, Thomas J. (1988) – *Sacred Biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford, Oxford University Press.

HEINZELMANN, Martin (1990) – Studia Sanctorum. *Éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne*. In *Haut Moyen Âge: Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché.* Paris: Publidix, pp. 105-138.

HENRIET, Patrick (2002) – *Collection hagiographique et forgeries. La* Commemoratio omnium sanctorum Hispanorum *de Tamayo Salazar (1651-1659) et son arrière-plan de fausse érudition*. In GAJANO, Sofia Boesch; MICHETTI, Raimondo (a cura di) – *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa tra Medioevo ed Età moderna*. Roma: Carocci Editore, pp. 57-82.

HERPOEL, Sonja (1999) – *A la zaga de Santa Teresa. Autobiografías por mandato*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.

HESPANHA, António Manuel (1993) – *Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna*. «Análise Social», vol. XVIII (123-124), pp. 951-973.

HUERGA, Alvaro (1969) – *La vida cristiana a los siglos XV-XVI*. In *Historia de la Espiritualidad. Espiritualidades del Renacimiento, barroca e ilustrada, romantica y contemporânea*, vol. II. Barcelona: Juan Flors.

—— (1994) – *Historia de los Alumbrados*, vol. V (*Temas y Personajes (1570-1630)*). Madrid: Fundacion Universitaria Española.

HUFTON, Olwen (1994) – *Mulheres, trabalho e família*. In DAVIS, Natalie Zemon; FARGE, Arlette (dir.) – *História das Mulheres no Ocidente. Do Renascimento à Idade Moderna*, vol. 3. Porto: Afrontamento, pp. 23-69.

IFE, B. W. (1992) – *Lectura y ficción en el Siglo de Oro* (trad. de Jordi Ainaud). Barcelona: Editorial Crítica.

ÍNDICES dos livros proibidos em Portugal no século XVI (apresentação, estudo introdutório e reprodução fac-similada dos índices por Artur Moreira de SÁ). Lisboa: INIC, 1983.

INFANTES, Victor; LOPEZ, François; BOTREL, Jean-François (dir.) (1993) – *Historia de la edición y de la lectura en España (1472-1914)*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.

IOGNA-PRATT; Dominique; PALAZZO, Éric; RUSSO, Daniel (org.) (1996) – *Marie: le culte de la Vierge dans la société médiévale*. Paris: Beauchesne.

JAEGER, Werner (1991) – *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70.

JEDIN, Hubert; ALBERIGO, Giuseppe (1985) – *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*. Brescia: Morcelliana.

JOLLES, André (1972) – *Formes Simples*. Paris: Seuil.

JÓNSSON, Einar Már (1995) – *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*. Paris: Les Belles Lettres.

JORDAN, Annemarie (2012) – *A rainha colecionadora. Catarina de Áustria*. Lisboa: Círculo de Leitores (colecção "Rainhas de Portugal").

JOUHAUD, Christian; MERLIN, Hélène (1993) – *Mécènes, patrons et clientes*. «Terrain», 21. Ministère de la Culture/Maison des Sciences de l´Homme.

JULIA, Dominique (1997) – *L'élaboration de la* Ratio Studiorum*, 1548-1599*». In *Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus* (edition bilingue latin-français, presentée par Adrien Demoustier et Dominique Julia). Éditions Belin, pp. 29-43.

JUNG, Carl Gustav; KÉRENYI, Charles (2001) – *Introduction à l'essence de la mythologie: l'enfant divin, la jeune fille divine*. Paris: Payot.

JÚNIOR, Lincoln Etchebéhère; LEPINSKI, Thiago Pereira de Sousa (2009) – *Cristandade oriental: a Igreja Etíope na Idade Média*. «Mirabilia», nº 9.

KAGAN, Richard L. (1990) – *Los sueños de Lucrecia: politica y profecía en la España del siglo XVI*. Madrid: Editorial Nerea.

KAZIRI, Pierre (2010) – *La prueba de las virtudes heroicas y del martirio en las causas de canonización*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca (Tesis; 88).

KIENZLE, Beverly Mayne (ed.) (1996) – *Models of holiness in medieval sermons*. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (Textes et Études du Moyen Âge; 5).

KLANICZAY, Gábor (1989) – *Sainteté royale et sainteté dynastique au Moyen Âge. Traditions, metamorphoses et discontinuités*. «Cahiers du Centre de Recherches Historiques», nº 3, pp. 69-80.

—— (1990) – *The uses of supernatural power. The transformation in popular religion in Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge Polity Press.

KNOX, Dilwyn (1994) – "*Disciplina*": *le origini monastiche e clerical del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*. In PRODI, Paolo (a cura di) – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna.* Bologna: Società editrice Il Mulino, pp. 69-99 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico; Quaderno 40).

KRUS, Luís (1984) – *Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a devoção dos nus*. «Estudos Contemporâneos», 6. Porto: Ministério da Cultura, pp. 21-42.

—— (1985) – *A morte das fadas: a lenda genealógica da Dama do Pé de Cabra*. «Ler História», nº 6, pp. 3-34.

LA «Vita» e i «Sermoni» di Chiara Bugni clarissa veneziana (1471-1514), (a cura di Reinhold C. Mueller e Gabriella Zarri). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011 (Temi e Testi; 89).

LA ROCCA, Sandra (2007) – *L'Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

LA SALVIA, Sergio (1984) – *L'invenzione di un culto: Santa Filomena da taumaturga a guerriera della fede.* In GAJANO, Sofia Boesch; SEBASTIANI, Lucia (a cura di) – *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. L'Aquila/Roma: Japadre, pp. 873-956.

LAGE COTOS, María Elisa (1992) – Puer Senex*: ¿también* Fetus Senex*?*. In LUCÍA MEGÍAS, José Manuel; GRACIA ALONSO, Paloma; MARTÍN DAZA, Carmen (ed.) – *Actas II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, de 15 al 19 de Octubre de 1987)*, tomo I. Universidad de Alcalá, pp. 409-420.

LAMET, Pedro Miguel (2007) – *Valores educativos de la figura de Francisco de Javier*. In GONÇALVES, Miguel; MORAIS, Carlos Bizarro; LOPES, José Manuel Martins (org.) – *Repensar a escola hoje. O contributo dos jesuítas (I Congresso Internacional de Pedagogia)*. Braga: Aletheia, pp. 61-84.

LASPÉRAS, Jean-Michel (1987) – *La nouvelle en Espagne au Siècle d'Or*. Publications de la Recherche, Université de Montpellier.

LASSO DE LA VEGA, José S. (1968) – *Eroe greco e santo cristiano*. Paideia: Brescia.

LATOURELLE, René (1979) – *Miracle*. In *Dictionnaire de spiritualité ascètique et mystique*, fascs. LXVIII-LXIX. Paris: Beauchesne, cols. 1274-1285.

LE BRUN, Jacques (1989) – *Mutations de la notion de martyre au XVII*e *siècle d'après les biographies spirituelles féminines*. In MARX, Jacques (ed.) – *Sainteté et martyre dans les religions du livre.* Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, pp. 77-90 (Problèmes d'Histoire du Christianisme; 19).

LE GALL, Jean-Marie (2003) – *Vieux saint et grande noblesse à l'époque moderne: Saint Denis, les Montmorency et les Guise*. «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», 50-3 (juillet-septembre 2003), pp. 7-33.

LE GOFF, Jacques (1985) – *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70.

—— (1989) – *O Homem Medieval*. In LE GOFF, Jacques (dir.) – *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, pp. 9-30.

—— (dir.) (1989) – *O Homem Medieval* (dir. de Jacques Le Goff). Lisboa: Editorial Presença.

LÉAL, Bruno (2004) – *La crosse et le bâton. Visites pastorales et recherche des pécheurs publics dans le diocese d'Algarve (1630-1750)*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian.

LECLERCQ, Jean (1957) – *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Paris: Cerf.

LEITE, Bertha (1948) – *D. Gonçalo da Silveira*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.

LELIÈVRE, Thierry (2005) – *Même les enfants peuvent être canonisés!*. Paris: Pierre Téqui Éditeur.

LEONARDI, Claudio (1993) – *Agiografia*. In CAVALLO, Guglielmo; LEONARDI, Claudio; MENESTÒ, Enrico (dir.) – *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo Latino*, vol. I – tomo II: *La produzione del testo.* Roma: Salerno Editrice, pp. 430-432.

LEPECKI, Maria Lúcia (1980) – *Sobre algumas formas da Modernidade em textos prefaciais portugueses de 1550-1650*. In LEPECKI, Maria Lúcia; PIRES, Maria Lucília Gonçalves; MENDES, Margarida Vieira (ed.) – *Para uma história das ideias literárias em Portugal*. Lisboa: INIC, pp. 7-30.

LEUZZI, Maria Fubini (1996) – *Vita coniugale e vita famiiare nei trattati italiani fra XVI e XVII secolo*. In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 253-267.

LITTLE, Lester K. (1981) – *Les techniques de la confession et la confession comme technique*. In *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la reception des messages religieux du XIIe au XVe siècle.* École Française de Rome, pp. 87-99.

LLIN CHÁFER, Arturo (1996) – *Santo Tomás de Villanueva. Fidelidad evangélica y renovación eclesial*. Madrid: Editorial Revista Agustiniana.

LUCAS, Maria Clara Almeida (1984) – *Hagiografia Medieval Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

LUNA, Lola (1990) – *Prólogo de autora e conflicto de autoridade: de Teresa de Cartagena a Valentina Pinelo.* In *AISO, Actas,* vol. II, pp. 597-601.

—— (1991) – *Santa Ana, modelo cultural del Siglo de Oro*. «Cuadernos Hispanoamericanos», 498, pp. 53-64.

LUONGO, Gennaro (a cura di) (2000) – *Erudizione e devozione. Le Raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporânea*. Roma: Viella.

MACEDO, Jorge Borges de (1979) – Os Lusíadas *e a História*. Lisboa: Verbo.

MACHADO, Ana Maria e Silva (1988) – *Tradição, movência e exemplaridade na vida de Santa Maria Egipcíaca. Subsídios para o estudo da hagiografia medieval portuguesa*. Coimbra: Faculdade de Letras. Dissertação de mestrado em Literatura Portuguesa [texto policopiado].

—— (1994) – *Estratégias hagiográficas em Vida de D. Frei Bertolameu dos Mártires, de Frei Luís de Sousa*. In *IV Centenário da morte de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Actas do Congresso Internacional*. Fátima: Movimento Bartolomeano, pp. 671-684.

—— (2006) – *A representação do pecado na hagiografia medieval: heranças de uma espiritualidade eremítica*. Coimbra: Faculdade de Letras. Tese de doutoramento em Línguas e Literaturas Modernas, especialidade de Literatura Portuguesa [documento eletrónico].

MACLEAN, Ian (1985) – *The Renaissance notion of Woman. A study in the fortunes of scholasticism and medieval science in European intelectual life*. Cambridge University Press.

MAGALHÃES, Joaquim Romero (1980) – *As descrições geográficas de Portugal, 1500-1650*. «Revista de História Económica e Social», nº 5, pp. 15-56.

MALDONADO, Luis (1979) – *Génesis del Catolicismo Popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*. Madrid.

MANERO SOROLLA, María Pilar (1994) – *Visionarias reales en la España aurea*. In REDONDO, Augustin (org.) – *Images de la femme en Espagne au XVI et XVII siècle*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 305-318.

MANSELLI, Raoul (1975) – *La religion populaire. Problèmes de méthode et d'histoire*. Montreal--Paris: Institut d'Études Médiévales Albert-Le-Grand/Librairie J. Vrin.

—— (1980) – *Agiografia franciscana tra interpretazione teologica e religiosità popolare*. In *Agiografia nell'Occidente Cristiano. Secoli XIII-XV (Atti dei Convegni Lincei, Roma, 1-2 marzo 1979)*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 45-56.

MANUPELLA, Giacinto (1957) – *Jeronimo de Franchi-Conestaggio*, in *Miscelânea de Estudos em honra do Prof. Hernâni Cidade*. Lisboa: Faculdade de Letras, pp. 216-287.

MARAVALL, José Antonio (1980) – *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.

—— (1984) – *Poder, honor y élites en le siglo XVII*. Madrid: Siglo Veintiuno.

—— (1990) – *Teatro y literatura en la sociedad barroca*. Barcelona: ED. Crítica.

MARÍN PINA, María Carmen (1991) – *Las mujeres y los libros de caballerías*. «Revista de Literatura Medieval», 3, pp. 129-148.

—— (2005) – *Los lectores de los libros de caballerías*. In ALVAR, Carlos; LUCIA MEJÍAS, J. M. (org.) – *Il delírio y la rázon. Don Quijote por dentro*, pp. 38-47.

MARQUES, João Francisco (1986) – *A parenética portuguesa e a dominação filipina*. Porto: INIC.

—— (1989) – *A parenética portuguesa e a Restauração*. Porto: INIC, 2 vols.

—— (2000a) – *Catequese*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*, vol 2. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 377-393.

—— (2000b) – *Pregação*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) –*História Religiosa de Portugal*, vol 2. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 393-417.

—— (2000c) – *Oração e devoções*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*, vol 2. Lisboa: Círculo de Leitores, pp.603-670.

MARQUILHAS, Rita (1997) – "*Que todas as pessoas, fação Rol de todos os livros que tiverem…". Testemunhos seiscentistas de uma leitura privada em Portugal*. «Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias», (II série), vol. IX. Universidade Nova de Lisboa / Centro de História da Cultura, pp. 45-74.

—— (2000) – *A Faculdade de Letras. Leitura e escrita em Portugal no século XVII*. Lisboa: IN-CM.

MARTIN, Hervé (1988) – *Le métier de prédicateur en France septentrional à la fin du Moyen Age (1350-1520)*. Paris: Editions du Cerf.

MARTINELLI, Serena Spanò (1990) – *Cultura umanistica, polemica antiprotestante, erudizione sacra nel* De probatis Sanctorum historiis *de Lorenzo Surio*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Fasano de Brindisi: Schena Editore, pp. 445-464.

—— (1991) – *Le raccolte di vite di santi fra XVI e XVII secolo*. «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», Anno XXVII, nº 3, pp. 445-464.

—— (2000) – *Bonino Mombrizio e gli albori della scienza agiografica.* In LUONGO, Gennaro (a cura di) – *Erudizione e devozione. Le Raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporanea*. Roma: Viella, pp. 3-18.

—— (2000) – *Destinatari illustri e semplici lettori. Il pubblico dei testi agiografici (secc. XV-XVI) attraverso le dediche*. In GOLINELLI, Paolo (a cura di) – *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Roma: Viella, pp. 181-192.

MARTINS, Fausto Sanches (2004) – *Culto e Devoções das Igrejas dos Jesuítas em Portugal*. In *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII. Espiritualidade e Cultura. Actas do Congresso Internacional (Maio 2004)*, vol. I. Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto/CIUHE, pp. 89-117.

MARTINS, Mário (1947) – *Natal franciscano*. «Brotéria», vol. XLV, fasc. 6, pp. 565-581.

—— (1958) – *A Rainha D. Leonor e os livros*. «Brotéria», vol. LXVII, pp. 249-257.

—— (1964) – *A legenda dos santos martires Veríssimo, Máxima e Júlia do CoD. CV/1-23 d., da Biblioteca de Évora*. «Revista Portuguesa de História», 6, pp. 45-93.

MASSAUT, Jean-Pierre (1968) – *Josse Clichtove. L´Humanisme et la reforme du clergé*, tomo II. Paris.

MATOS, Luís de (1956) – *A corte literária dos Duques de Bragança no Renascimento*. Fundação da Casa de Bragança.

MATTER, E. Ann; ZARRI, Gabriella (2011) – *Una mística contestata. La* Vita *di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografia e autobiografia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Temi e Testi; 87).

MATTOSO, José (1992) – *As Três Faces de Afonso Henriques*. «Penélope. Fazer e Desfazer a História», nº 8, pp. 25-42.

—— (1996) – *Le Portugal de 950 à 1550*. In PHILIPPART, Guy (dir.) – *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. II. Turnhout: Brepols, pp. 83-102.

—— (1999) – *Santos portugueses de origem desconhecida*. In *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular: sociabilidades, representações, espiritualidades*. Lisboa: Terramar/Centro de História da Cultura- História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, pp. 27-42.

—— (2006) – *D. Afonso Henriques*. Lisboa: Círculo de Leitores.

—— (2008) – *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva (Cadernos Democráticos; 1).

—— (dir.); MONTEIRO, Nuno Gonçalo (coord.) (2011) – *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna.* Lisboa: Temas & Debates/Círculo de Leitores.

MATZ, Jean-Michel (1997) – *La "Vie" en français de la bienheureuse Véronique de Binasco (?1497). Sainteté, politique et dévotion au temps des guerres d'Italie*. «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes», tome 109, nº2, pp. 603-631.

MAURÍCIO, Carlos Coelho (1989) – *Na manhã fértil. Sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa.* «Ler História», nº 18, pp. 3-28.

—— (1990) – *Entre silêncio e ouro – sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa.* «Ler História», nº 20, pp. 3-37.

MAYER, Thomas F.; WOOLF, D. R. (ed.) (1998) – *The rhetorics of life-writing in early Modern Europe. Forms of biography form Cassandra Fedele to Louis XIV* . Ann Arbor.

MCNAMARA, Jo Ann (1996) – Imitatio Helenae*: Sainthood as na Attribute of Queenship*. In STICCA, Sandro (ed.) – *Saints: Studies in Hagiography*. New York: Binghamton, pp. 51-80.

MÉLANGES de la Casa de Velásquez. Le temps des saints. Hagiographie au Siècle d'Or/El tiempo de los santos. Hagiografia en el Siglo de Oro, tome 33 (2), (nouvelle série), 2003, pp. 15-31.

MENDES, Isabel Ribeiro (1989) – *A casa de D. Catarina e as dádivas ao clero*. «Itinerarium», ano XXXV, pp. 92-123.

MENDES, Paula Almeida (2007) – *Biografia e Espiritualidade em Portugal na Época Moderna: as* Vidas *de João Cardim, S.J. (1585-1615)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2 tomos. Dissertação de mestrado em Culturas Ibéricas – Época Moderna.

—— (2012a) – *Dedicatórias e dedicatários de «Vidas» devotas e de santos em Portugal (séculos XVI-XVIII): entre a proteção e a devoção*. «Via Spiritus», 19, pp. 5-60.

—— (2012b) – *Entre a aprendizagem da santidade e a predestinação divina. Algumas notas sobre a infância e a adolescência em «Vidas» de religiosas portuguesas (séculos XVII-XVIII).* «Via Spiritus», 19, pp. 5-60.

—— (2013a) – *"Vidas", "Histórias", "Crónicas", "Tratados": sobre a escrita e a edição de hagiografias e de biografias devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. «Lusitania Sacra», 2ª série, tomo XXVIII, pp. 173-215.

—— (2013b) – *Bartolomeu da Costa, o «Tesoureiro Santo» (1553-1608): reversão da riqueza e reforma da Igreja*. In ROSA, Maria de Lurdes (coord.) – *D. Álvaro da Costa e sua descendência, séculos XV-XVII: poder, arte e devoção*. Lisboa: IEM/CHAM/Caminhos Romanos, pp. 247-267.

MENDÉZ, Marcelo Enrique (O.F.M.) (2010) – *¿Cómo se hace un santo? El processo de beatificación y canonización*. Buenos Aires: Educa/Facultad de Derecho Canónico.

MENDONÇA, Manuela (2009) – *Portugal na* Christiana Respublica. In SOARES, Nair de Nazaré Castro; LÓPEZ MOREDA, Santiago (coord.) – *Génese e Consolidação da Ideia de Europa*, vol. IV (*Idade Média e Renascimento*). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 61-82.

MENESTÒ, Enrico (1992) – *Il processo apostolico per la canonizzazione di Chiara da Montefalco (1318-1319)*. In BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, Roberto (a cura di) – *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*. Napoli: Liguori Editore, pp. 107-126.

MENOZZI, Daniele (2001) – *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*. Roma: Viella.

MÉROZ, Christianne (1991) – *Donne dell'Antico Testamento. Sara – Agar – Rebecca – Rachelle – Lia*. Assisi: Citadella Editrice.

MICHALOWSKI, Roman (1984) – *Il culto dei santi fundatori nei monasteri tedeschi dei secoli XI e XII*. In GAJANO, Sofia Boesch; SEBASTIANI, Lucia (a cura di) – *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. L'Aquila/Roma: Japadre, pp. 105-140.

MICHON, Cédric (2012) – *Thomas More, saint ou chancelier?*. In BUTTAY, Florence; GUILLAUSSEAU, Axelle (dir.) – *Des saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: PUPS, pp. 153-169.

MILHOU-ROUDIE, Anne (1990) – *Le sommeil réprimé et le sommeil réhabilité*. In REDONDO, Augustin (org.) – *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 63-71.

—— (1996) – *La formation religieuse des enfants au XVIe siècle: le «bagage de base»*. In REDONDO, Augustin (dir.) – *La formation de l'enfant en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 297-309.

MIMOUNI, Simon C. (2007) – *La figure de Marie au Moyen Âge, mère et épouse du Christ. Quelques réflexions*. In GAJANO, Sofia Boesch; PACE, Enzo (a cura di) – *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*. Brescia: Morcelliana, pp. 167-181.

MIÑANA, Rogelio (20029 – *La verosimilitud en el Siglo de Oro: Cervantes y la novela corta*. Newart: Deleware, Juan de la Cuesta.

MINOIS, Georges (1991) – *Histoire des enfers*. Paris: Fayard.

MIRALLES, Carlos (1968) – *La novela en la antegüedad clássica*. Barcelona: Editorial Labor.

MOCHÓN CASTRO, Montserrat (2012) – *El intelecto feminino en las tablas áureas: contexto y escenificación*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

MODICA, Marilena (2009) – *Infetta Dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*. Roma: Viella.

MOLLAT, Michel (1984) – *Les pauvres au Moyen Age*. Bruxelles: ÉD. Complexe.

MOMIGLIANO, Arnaldo (1993) – *The Development of Greek Biography*. Harvard University Press.

MONCADA, Luís Cabral de (1952) – *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII. Uma página de história religiosa e política*. Coimbra: Casa do Castelo Editora.

MONIZ, Jaime Constantino de Freitas (1940) – *Corpo Diplomatico Portuguez*, tom. XIV. Lisboa: Academia Real das Ciências.

MONTEIRO, João Gouveia (1998) – *Orientações da cultura da corte na primeira metade do século XV (A literatura dos Príncipes de Avis*). In *História e Antologia da Literatura Portuguesa. Nº 7: Século XV*. Lisboa: FCG, pp. 11-17.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo (19939 – *Casamento, celibato e reprodução social: a aristocracia portuguesa nos séculos XVII e XVIII.* «Análise Social», vol. XXVIII (123-124), pp. 921-950.

MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGO, José (1995) – *O Pregador*. In VILLARI, Rosario (dir.) – *O Homem Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, pp. 115-142.

MOREIRA, Filipe Alves (2010) – *A «Crónica de Portugal de 1419»: Fontes, Estratégias e Posteridade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tese de doutoramento.

MOREL, Charles (1980) – *Mortification*. In *Dictionnaire de spiritualité ascètique et mystique*, tome X. Paris: Beauchesne, cols. 1791-1799.

MORUJÃO, Isabel (2002) – *Livros e leituras na clausura feminina de setecentos*. Separata de «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas», II série, vol. XIX. Universidade do Porto, pp. 111-170.

—— (2005) – *Por trás da grade. Poesia conventual feminina em Portugal (séculos XVII-XVIII)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tese de doutoramento.

—— (2008) – *Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina*. «Via Spiritus», 15, pp. 163-194.

MOTA, Isabel Ferreira da (1998) – *Os historiadores, o mecenato e o clientelismo. Autonomia e dependência.,* «Revista de História das Ideias», vol. 19, pp. 471-493.

MOTT, Luiz (1993) – *Rosa Egipcíaca. Uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand.

MOZZARELLI, Cesare; ZARDIN, Danilo (a cura di) (1997) – *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Roma: Bulzoni Editore.

MUÑOZ FERNANDEZ, Angela (1989) – *Santa Isabel Reina de Portugal: una infanta aragonesa paradigma de religiosidad y comportamento femenino en el Portugal bajomedieval*. In *Actas das III jornadas luso-espanholas de História Medieval*, vol. III. Porto: INIC, pp. 1127-1143.

MURIEL TAPIA, María Cruz (1991) – *Antifeminismo y subestimación de la mujer en la literatura castellana*. Caceres: Editorial Guadiloba.

NASCIMENTO, Aires Augusto (1993) – *Hagiografia*. In LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org. e coord.) – *Dicionário de Literatura Medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, pp. 307-310.

NEMÉSIO, Maria Inês de Andrade e Castro Monjardino (2010) – *«Exemplares Novelas» e «Novelas Exemplares»: os paratextos de ficção em prosa no século XVII.* Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Dissertação de mestrado.

NEVES, João César das (2006) – *Os Santos de Portugal*. Lucerna.

NEVEU, Bruno (1994) – *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Albin-Michel.

NICCOLI, Ottavia (1997) – *Profeti e Popolo nell'Italia del Rinascimento*. Bari.

NOYE, Irinée (s./d.) – *Enfance de Jésus (dévotion à l')*. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, fasc. XXV. Paris: Beauchesne, cols. 652-682.

NUBOLA, Cecilia (1996) – *Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII*. In PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (a cura di) – *Il Concilio di Trento e il moderno*. Bologna: Società Editrice il Mulino, pp. 383-413.

O'MALLEY, John (1993) – *The first Jesuits*. Harvard University Press.

OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2003) – *Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820)*. «Análise Social», 165, pp. 1213-1239.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues (2001) – *A imagem da mulher nas crónicas medievais*. «Faces de Eva», nº 5, pp. 131-147.

—— (2007) – *A Criança na Sociedade Medieval Portuguesa*. Lisboa: Teorema.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de (2006) – *Devoção e identidades: significados dos cultos de Santo Elesbão e de Santa Ifigénia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos*. «Revista Topoi», vol. 7, nº 12.

—— (2007) – *Negra devoção*. «Revista de História da Biblioteca Nacional», nº 20 (Maio de 2007).

OLIVEIRA, P.e Miguel de (1964) – *Lenda e História. Estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica.

OLMI, G. (1997) – *L'inventario del mondo: catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*. Bologna.

OSÓRIO, Jorge A. (2001) – *Um «género» menosprezado: a narrativa de cavalaria do séc. XVI*. «Máthesis», 10, pp. 9-34.

OUINCE, René d' (s./d.) – *Femme*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, fasc. XXXIII-XXXIV, cols. 132-151.

PAIVA, José Pedro (1989) – *Inquisição e visitas pastorais. Dois mecanismos complementares de controle social?*. «Revista de História das Ideias», 11, pp. 85-102.

—— (2000a) – *Os mentores*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*, vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 201-237.

—— (2000b) – *As missões internas*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*, vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 239-250.

—— (2000c) – *As visitas pastorais*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*, vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 250-255.

—— (2002) – *La reforme catholique au Portugal: les visites pastorales des évêques.* «Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian», 43, pp. 159-175.

—— (2006) – *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

—— (2011) – *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

PALMIERI, Pasquale (2010) – *I taumaturghi della società. Santi e pottere politico nel secolo dei Lumi*. Roma: Viella.

PALOMO, Federico (1995) – *La autoridade de los prelados tridentinos y la sociedad moderna. El gobierno de don Teotonio de Braganza en el arzobispado de Évora (1578-1602*). «Hispania Sacra», 47, pp. 587-624.

—— (2002) – *"Fazer arripiar as carnes e os cabelos". Les cérémonies de la pénitence dans les missions des jésuites au Portugal (1540-1650)*. In *Religious Cerimonials and Images. Power and social Meaning (1400-1750)*. Coimbra: CHSC-EFS-Palimage, pp. 155-176.

—— (2003) – *Fazer dos campos escolas excelentes. Os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: FCG/FCT.

—— (2004) – *De algunas cosas que sucedieron estando en misión. Espiritualidad jesuítica y escritura misionera en la península Ibérica (siglos XVI-XVII*). In *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII. Espiritualidade e Cultura*, vol. I. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 119-150.

—— (2006) – *A contra-reforma em Portugal (1540-1700)*. Lisboa: Livros Horizonte.

PALUMBO, Genoveffa (1990) – *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello spechio delle immagini tra Cinque e Seicento*. Napoli: Liguori Editore.

PAPI, Anna Benvenuti (1984) – Velut in sepulchro*: cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana.* In GAJANO, Sofia Boesch; SEBASTIANI, Lucia (a cura di) – *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. Roma: Japadre Editore L'Aquila, pp. 367-455.

—— (1991) – *La santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra medioevo ed età moderna*. In *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III*e*-XIII*e *siècle)*. École Française de Rome, pp. 467-488.

—— (1992) – *Frati mendicante e pinzochere in Toscana: dalla marginalità sociale a modello di santità"*. In BERNSTEIN, Daniel; RUSCONI, Roberto (a cura di) – *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale* (a cura di Daniel Bernstein e Roberto Rusconi). Napoles: Liguori Editore, pp. 85-106.

PAPI, Anna Benvenuti; GIANNARELLI, Elena (a cura di) (1991) – *Bambini Santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*. Torino: Rosenberg & Sellier.

PATLAGEAN, Evelyne (1983) – *Ancient Byzantine hagiography and social history*. In WILSON, Stephen (dir.) – *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and History*. Cambridge University Press, pp. 101-121.

PEIXOTO, Vera Lúcia (2007) – *Edição crítica da* Vida de la Sereníssima Infanta Doña Maria *de Frei Miguel Pacheco.* Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2 vols. Dissertação de mestrado.

PENTEADO, Pedro (1998) – *Peregrinos da Memória. O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa (Estudos de História Religiosa; 1).

PEREIRA, Virgínia Soares (2009) – Hispani omnes sumus*? Os nacionalismos de André de Resende e Bartholomeu de Albornoz.* In SOARES, Nair de Nazaré Castro; LÓPEZ MOREDA, Santiago (coord.) – *Génese e Consolidação da Ideia de Europa*, vol. IV (*Idade Média e Renascimento*). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 257-274.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M. (2011) – *Espirituales, cortes señoriales y linajes nobiliarios. Construcción y desarrollo de climas sacro-espirituales de referencia social en la Andalucía de los siglos XVI y XVII*. «Historia y Genealogía», nº 1, pp. 133-153.

PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio (2004) – *Las* Biografías *de Plutarco como medio de propaganda imperial?*. In PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu (coord.) – *O Retrato e a Biografia como estratégia de teorização política,* o *política.* Imprensa da Universidade de Coimbra/Universidad de Málaga, pp. 49-64.

PERKINS, J. (1994) – *Representation in Greek Saints' Lives*. In MORGAN, J. R.; STONEMAN, R. (ed.) – *The Greek Novel in Context*. London: Routledge, pp. 255-271.

PERRONI, Marinella (2005) – *Modelli femminilli nella Bibbia Cristiana*. In BURLINI, Anna Maria Calapaj; CHEMOTTI, Saveria (a cura di) – *Donne In-Fedeli. Temi, modelli, interpretazioni della religiosità femminile.* Regione del Veneto/Padova: Il Poligrafo casa editrice, pp. 35-47.

PERVO, R. I. (1994) – *Early Christian Fiction*. In MORGAN, J. R.; STONEMAN, R. (ed.) – *The Greek Novel in Context*. London: Routledge, pp. 239-254.

PHALIP, Bruno; PEROL, Céline; QUINCY-LEFEBVRE, Pascale (dir.) (2009) – *Marthe et Marie-Madeleine. Deux modèles de dévotion et d'accueil chrétien.* Presses Universitaires Blaise Pascal.

PHILIPPART, Guy (1977) – *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout: Brepols.

—— (dir.) (1994-1996) – *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Turnhout: Brepols, 2 vols.

PIETRI, Charles (1991) – *L'évolution du culte des saints aux premiers siécles chrétiens: du témoin à l'intercesseur.* In *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, actes du Colloque organisé par l'École Française de Rome (Rome, 27-29 octobre 1988). École Française de Rome, pp. 15-36.

PINTO, Carla Alferes (1998) – *A Infanta Dona Maria de Portugal. O mecenato de uma princesa renascentista*. Fundação Oriente.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves (1980) – *Prólogo e antiprólogo na Época Barroca*. In LEPECKI, Maria Lúcia; PIRES, Maria Lucília Gonçalves; MENDES, Margarida Vieira (ed.) – *Para uma história das ideias literárias em Portugal*. Lisboa: INIC, pp. 31-59.

PLEBANI, Tiziana (1996) – *Nascita e caratteristiche del pubblico di lettrici tra medioevo e prima età moderna.* In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 23-44.

PONNELLE, Luigi; BORDET, Luigi (1986) – *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina.

PORTO SEGURO, Visconde de (1920) – *História Geral do Brasil. Antes de sua separação e independência de Portugal* (3ª edição integral), tomo III. São Paulo/Rio de Janeiro: Companhia Melhoramentos de São Paulo.

POUTRIN, Isabelle (1987) – *Souvenirs d'enfance. L'apprentissage de la sainteté dans l'Espagne moderne*. «Mélanges de la Casa de Velásquez», XXIII, pp. 331-354.

—— (1989) – *Ascèse et désert en Espagne (1560-1600) autour de la reforme carmélitaine*. «Mélanges de la Casa de Velásquez», tom. XX, pp. 145-159.

—— (1995) – *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté feminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velásquez.

—— (2003) – *La lecture hagiographique comme pratique religieuse féminine (Espagne, XVIe-XVIIe siècles)*. «Mélanges de la Casa de Velásquez, Dossier Le temps des saints», nouvelle série, 33(2), pp. 79-96.

—— (2007) – *Una lección de teologia moderna: la* Vida Maravillosa de Doña Marina de Escobar *(1665)*. «Historia Social», nº 57, pp. 127-143.

—— (2014) – *¿ Para qué servían los libros de revelaciones de mujeres? Deleites místicos, movilizacion católica y entretenimiento devoto en la España barroca*. In BARANDA LETURIO, Nieves; MARÍN PINA, María Carmen (ed.) – *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femininos en la España moderna*. Madrid: Iberoamericana, pp. 147-158.

POUTRIN, Isabelle; SCHAUB, Marie-Karine (dir.) (2007) – *Femmes et pouvoir politique. Les princeses d'Europe (XVe-XVIIIe siècle)*. Paris: Éditions Bréal.

PRESTAGE, Edgar (1940) – *Relações Diplomáticas de Portugal com a França, Inglaterra e Holanda de 1640 a 1668*. Lisboa.

PRIETO BERNABÉ, José Manuel (1999) – *Prácticas de la lectura erudita en los siglos XVI y XVII.* In CASTILLO GÓMEZ, Antonio (coord.) – *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa, pp. 313-343.

PRODI, Paolo (a cura di) (1994) – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna.* Bologna: Società editrice Il Mulino (Annali dell'Istituto storico italo-germanico; Quaderno 40).

PROPP, Vladimir (2001) – *As Raízes Históricas do Conto Maravilhoso* (traD. de Rosemary Costhek Abílio e Paulo Bezerra). São Paulo: Martins Fontes.

—— (2003) – *Morfologia do conto* (prefácio de Adriano Duarte Rodrigues). Lisboa: Vega.

—— (s./d.) – *Édipo à luz do folclore (Quatro estudos de etnografia histórico-cultural)*, (traD. de António da Silva Lopes). Lisboa: Vega.

PROSPERI, Adriano (1991) – *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*. In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Finzione e Santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg et Sellier, pp. 88-118.

—— (1994) – *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*. In ROSA. G. de; GREGORY, T.; VAUCHEZ, A. (a cura di) – *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'Età Moderna*. Roma-Bari: Editori Laterza, pp. 3-48.

—— (1995) – *O Missionário*. In VILLARI, Rosario (dir.) – *O Homem Barroco*. Lisboa: Presença, pp. 143-171.

PROTESTATIONS et revendications féminines. Textes oubliés et inédits sur l'éducation féminine (XVIe –XVIIe siècle) (édition établie, présentée et annotée par Colette H. Winn). Paris: Honoré Champion, 2002.

QUEIRÓS, Maria Helena Cunha de Freitas (2007) – *D. Fr. Luís de Santa Teresa (O.C.D.), director espiritual e biógrafo. A inacabada «Vida» de Josefa Maria da Trindade (O.S.B.)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2 vols. Dissertação de mestrado.

RALLO GRUSS, Asunción (1990) – *Coloquios Matrimoniales del Licenciado Pedro de Luján*. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española.

RAMA, Carlos M. (1959) – *Teoría de la Historia (Introducción a los estudios históricos)*. Buenos Aires: Editorial Nova.

RAMALHEIRA, Ana Maria Pinhão (2002) – *Alcácer Quibir e D. Sebastião na Alemanha. Representações Historiográficas e Literárias (1578-ca. 1800)*. Coimbra: MinervaCoimbra/Centro Interuniversitário de Estudos Germanísticos/Universidade de Aveiro.

RAMOS, Manuel Francisco (2001) – *Traduções religiosas*. In *História da Literatura Portuguesa. Das origens ao Cancioneiro Geral*, vol. 1. Lisboa: Publicações Alfa, pp. 275-289.

—— (2009) – *Os membros da Geração de Avis: amizades, inimizades e falta de exemplaridade*. In PEREIRA, Belmiro Fernandes; DESERTO, Jorge (org.) – *Symbolon I. Amor e Amizade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 91-113.

RAPP, Francis (1971) – *L'église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris: PUF.

RÉAU, Louis (1957) – *Iconographie de l'art chrétien. II – Iconographie de la Bible, II, Nouveau Testament*. Paris: PUF.

REBELO, António Manuel Ribeiro (2004) – *A estratégia política através da hagiografia*. In PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu (coord.) – *O retrato e a biografia como estratégia de teorização política.* Imprensa da Universidade de Coimbra/ Universidad de Málaga, pp. 131-158.

REBELO, António Manuel Ribeiro (2007) – *Martyrium et Gesta Infantis Domini Fernandi. A Biografia Latina de D. Fernando, o Infante Santo*. FCG/FCT/Ministério da Ciência e do Ensino Superior.

REDONDO, Augustin (dir.) (1996) – *La formation de l'enfant en Espagne aux XVI e et XVII e siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne Nouvelle.

RENOUX, Christian (1993) – *Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée : les procès de canonisation.* «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», t. 105, nº1, pp. 177-217.

REYNIER, Gustave (1971) – *Le roman sentimental avant «L'Astrée»*. Paris: Librairie Armand Colin.

RIANDIÈRE DE LA ROCHE, Josette (1996) – *La formation de l'enfant par les jésuites. L'exemple du Collège d'Ocaña*». In REDONDO, Augustin (dir.) – *La formation de l'enfant en Espagne aux XVI e et XVII e siècles*. Paris: Publications de la Sorbonne Nouvelle, pp. 189-214.

RIBEIRO, Orlando (1987) – *A Formação de Portugal*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

RICARD, Robert (1970) – *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*. Paris.

RICHÉ, Pierre (1968) – *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque.* Paris: Flammarion.

—— (1991) – *Les carolingiens en quête de sainteté*. In *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III e-XIII e siècle)*, actes du Colloque organisé par l'École Française de Rome (Rome, 27-29 octobre 1988). École Française de Rome, pp. 217-224.

RICO, Francisco (1993) – *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo)*. Madrid: Alianza Editorial.

RIEVAULX, Aelred de (1958) – *Quand Jésus eut douze ans*. Paris: Les Éditions du Cerf.

RILEY, Edward C. (1966) – *Teoria de la novela en Cervantes*. Madrid: Taurus.

ROCHE, Daniel (1976) – *La mémoire de la mort. Recherches sur la place des arts de mourir dans la librairie et la lecture en France aux XVII et XVIII siècles*. «Annales E.S.C»., nº2, pp. 76-119.

RODRIGUES, Francisco (S.J.) (1931-1950) – *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Porto: Apostolado da Imprensa, 7 vols.

RODRIGUES, Graça Almeida (1980) – *Breve história da censura literária em Portugal.* Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

ROLO, Raul Almeida (O.P.) (1965) – *L'évêque de la Réforme tridentine. Sa mission pastorale d'après le vénérable Barthélémy des Martyrs*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

—— (1990a) – *A Teologia Portuguesa no século XVI – Contributo inovador de D. Frei Bartolomeu dos Mártires.* «Bracara Augusta. Quarto Centenário da Morte do venerável D. Frei Bartolomeu dos Mártires». Câmara Municipal de Braga, vol. XLII, nº 93 (106), pp. 31-50.

—— (1990b) – *Uma "Arte" de ser Santo (Compendium Spiritualis Doctrinae) de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. «Bracara Augusta. Quarto Centenário da Morte do venerável D. Frei Bartolomeu dos Mártires», Câmara Municipal de Braga, vol. XLII, nº 93 (106), pp. 133-155.

ROSA, Gabriele de; GREGORY, Tullio (a cura di) (1994) – *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'età Moderna*. Editori Laterza.

ROSA, Maria de Lurdes (1997) – *O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques*. In *Congresso Histórico de Guimarães, II. Actas*, vol. III. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães/Universidade do Minho, pp. 83-123.

—— (1998a) – *D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça*». In CURTO, Diogo Ramada (ed.) – *O Tempo de Vasco da Gama.* Lisboa: Difel, pp. 325-329.

—— (1998b) – *A abertura do túmulo de Afonso Henriques*. In CURTO, Diogo Ramada (dir.) – *O Tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel, pp. 347-351.

—— (2001-2002) – *A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida*. «Lusitania Sacra», 2ª série, 13-14, pp. 369-450.

—— (2002) – *Hagiografia e santidade*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 326-361.

—— (2004a) – *Dos dons dos santos ao esplendor sagrado: a religiosidade da condessa Mumadona*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*, vol. I. Lisboa: Temas & Debates, pp. 423-432.

—— (2004b) – *Quatro infantes entre a "tradição" e a "modernidade": os "príncipes de Cister" – Teresa, Sancha, Mafalda e Pedro – encontram os Mendicantes*». In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*, vol. I. Lisboa: Temas e Debates, pp. 452-460.

—— (2004c) – *Entre a corte e o ermo: reformismo e radicalismo religioso (fins do século XIV-século XV)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*, vol. I. Lisboa: Temas & Debates, pp. 492-495.

—— (2010a) – *Santos e demónios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra.

—— (2010b) – *Do Santo Conde ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte-africana (1415-1521*). In *Longas guerras, longos sonhos africanos. Da tomada de Ceuta ao fim do Império*. Porto: Fio da Palavra, pp. 93-107.

ROSA, Mario (1995) – *A Religiosa*. In VILLARI, Rosario (dir.) – *O Homem Barroco.* Lisboa: Editorial Presença, pp. 173-206

ROZZO, Ugo (1994) – *Editoria e storia religiosa (1465-1600)*. In ROSA, G. de; GREGORY, T.; VAUCHEZ, A. (a cura di) – *Storia dell'Italia religiosa. 2. L'Età Moderna*. Roma-Bari: Editori Laterza, pp. 137-166.

RUCQUOI, Adeline (1997) – *Être noble en Espagne aux XIVe-XVIe siècles*. In OEXLE, Otto Gerhard; PARAVICINI, Werner (ed.) – *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 273-298.

RUIZ-CALVEZ, Estrella (1992) – *Religion de la Mère, religion des mères. Sainte Anne éducatrice: les images de la mère selon l'iconographie de S. Anne*. In DELUMEAU, Jean (dir.) – *La religion de ma mere. Le role des femmes dans la transmission de la foi.* Paris: Éditions du Cerf, pp. 123-155.

—— (2000) – *L'obligation d'enseigner et la necessité d'apprendre: l'enseignement familial et l'iconographie de la Sainte Famille*. In MIRANDA, Marie Roig (org.) – *La transmission du savoir dans l'Europe des XVIe et XVIIe siècles*. Paris: Honoré Champion, pp. 309-330.

RUSCONI, Roberto (1981) – *Predicazione e vita religiosa nella società italiana*. Torino: Loescher Editore.

—— (1993) – *Da Costanza al Laterano: la «calcolata devozione» del ceto mercantile-borghese nell'Italia del Quattrocento*. In VAUCHEZ, André (a cura di) – *Storia dell'Italia Religiosa*, tomo I. ED. Laterza, pp. 505-524.

—— (1999) – *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Roma: Viella.

RUSSELL, Peter (1978a) – *Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV*. In *Temas de* La Celestina *y otros estúdios*. Barcelona: Ariel, pp. 207-239.

—— (1978b) – *El Concilio de Trento y la Literatura Profana*. In *Temas de La Celestina y otros estúdios*. Barcelona: Ariel, pp. 442-478.

SAINTYVES, Pierre (1097) – *Les Saints Successeurs des Dieux*. Paris: Librairie Critique Émile Nourry.

—— (1931) – *En marge de la Légende Dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*. Paris: Librairie Critique Émile Nourry.

SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro (1927) – *Introducion a la historia de la literatura mística en España*. Madrid: Editorial Voluntad.

SALLMAN, Jean-Michel (1984) – *La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVI et XVII siècles.* In GAJANO, Sofia Boesch; SEBASTIANI, Lucia (a cura di) – *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. Roma: Japadre Editore, pp. 681-702.

—— (1989) – *La représentation imagée de la sainteté dans l'Italie méridionale à l'époque de la Réforme catholique*. «Bibliothèque de l'École de Chartes», t. 147, pp. 419-432.

—— (1990) – *La littérature hagiographique en Italie méridionale de 1500 à 1750*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Fasano de Brindisi: Schena Editore, pp. 168-180.

—— (1994) – *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*. Paris: PUF.

—— (1997) – *Sainteté et société*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Santità, culti, agiografia. Temi e prospective. Atti del I convegno di studio dell'Associazione italiana perl o studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Roma, 24-26 ottobre 1996)*. Roma: Viella, pp. 327-340.

SÁNCHEZ LORA, José Luis (1988) – *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: F.U.E.

SANOK, Catherine (2001) – *Reading Hagiographically: The Legend of Good Women and its Feminine Audience.* «Exemplaria. A Journal of Theory in Medieval and Renaissance Studies», 13/2, pp. 323-354.

SANTOS CAPELÃO, Rosa Maria dos (2011) – *El culto de reliquias en Portugal en los siglos XVI--XVII. Contexto, norma, funciones y simbolismo.* Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tese de doutoramento em História.

SANTOS, Domingos Maurício Gomes dos (1927) – *O Infante Santo e a possibilidade do seu culto canónico*. «Brotéria», 4, pp. 134-142 e 197-206.

—— (1930) – *O Infante Santo e a Cúria Pontifícia*. «Brotéria», 10, pp. 20-28.

SANTOS, Eugénio dos (1984) – *Missões do interior em Portugal na época Moderna: Agentes, métodos, resultados*. «Arquipélago», nº VI, pp. 29-65.

—— (1991) – *Missões populares e festa barroca: um aspecto da sensibilidade colectiva*. In *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, vol. II. Porto, pp. 641-648.

SANTOS, Zulmira C. (1991) – *Racionalidade de corte e sensibilidade barroca : os* Avisos para o Paço *de Luís Abreu e Mello*. In *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*, vol. II. Porto, p. 381-401.

—— (1993) – *Da* Corte Sancta *à corte santíssima em Portugal*. «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas. Anexo V – Espiritualidade e Corte em Portugal (séculos XVI-XVIII)». Porto, pp. 205-215.

—— (2000) – *Literatura religiosa (Época Moderna)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 125-130.

—— (2002) – *Hagiografia. A prosa religiosa e mística nos séculos XVII-XVIII*. In *História da Literatura Portuguesa*, volume 3: *Da Época Barroca ao Pré-Romantismo*. Lisboa: Alfa, pp. 165-169.

—— (2007) – *Literatura e Espiritualidade na obra de Teodoro de Almeida (1722-1804)*. Lisboa: FCT/FCG.

—— (2008) – *A literatura "hagiográfica" no Brasil do tempo do P.e António Vieira: da* Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo *(1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos*. «Românica», 17, pp. 151-166.

—— (2009) – *A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na Época Moderna: questões e perspectivas*. «Lusitania Sacra», 2ª série, 21, pp. 249-261.

—— (2012) – *Sobre livros de cavalaria, leituras e leitores nos séculos XVI e XVII*. In MONGELLI, Lênia Márcia (org.) – *De cavaleiros e cavalarias. Por terras de Europa e Américas*. Humanitas. Disponível em <*editora.fflch.usp.br/sites/editora.fflch.usp.br/files/669-677.pdf*>. [Consulta realizada em 01/07/2012].

—— (2013) – *Fonti e ricerche per la storia della santità in Portogallo nel Seicento*. «Sanctorum», 10, pp. 143-158.

—— (2015) – *Escrita conventual feminina: um "arquipélago submerso". Apenas algumas notas.* In FONTES, João Luís; ANDRADE, Maria Filomena; MARQUES, Tiago Pires (coord.) – *Vozes da vida religiosa feminina. Experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, pp. 23-29.

SANTOS, Zulmira Coelho (2014) – *Immagini del velo religioso nella letterature spirituale dell'età moderna in Portogallo.* In MUZZARELLI, Maria Guiseppina; OTTAVIANI, Maria Garzia Nico; ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Il velo in area mediterranea fra storia e simbolo: tardo Medioevo – prima Età Moderna.* Bologna: Il Mulino, pp. 259-272.

SARTI, Raffaella (1990) – "*La donzela che serve instruita*": *norme e modelli di comportamento per il personale domestico femminile tra XVII e XVIII secolo*. In CAVACIOCCHI, Simonetta (a cura di) – *La donna nell'economia (secc. XIII-XVIII)*. Firenze: Le Monnier, pp. 613-620.

—— (1994) – *Zita, serva e santa. Un modelo da imitare?*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santita e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità.* Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 307-359.

SAVON, Hervé (1989) – *Un modéle de sainteté à la fin du IV*e *siècle: la virginité dans l'oeuvre de Saint Ambroise.* In MARX, Jacques (ed.) – *Sainteté et martyre dans les religions du livre.* Éditions de L'Université de Bruxelles, pp. 21-31.

SAXER, Victor (1982) – *L'authenticité du Martyre de Polycarpe. Bilan de 25 ans de critique*. «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité», t. 94-2, pp. 979-1001.

—— (1990) – *Martyre III. Actes, Passions, Légendes*. In *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, II. Paris, pp. 1575-1580.

—— (1991a) – *La figura del santo nell'Antichità cristiana*. In GORDINI, Gian Domenico (cura di) – *Santità e agiografia*. Genova: Marietti, pp. 25-33.

—— (1991b) – *Aspects de la typologie martyriale. Récits, portraits et personnages*. In *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III*e*-XIII*e *siècle)*, actes du Colloque organisé par l'École Française de Rome (Rome, 27-29 octobre 1988). École Française de Rome, pp. 321-331.

—— (1994) – *Afrique latine*. In PHILIPPART, Guy (dir.) – *Hagiographies,* volume I. Turnhout: Brepols, pp. 25-33.

SCATTIGNO, Anna (1996) – *Maria Maddalena de'Pazzi. Tra esperienza e modelo*. In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa.* Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 85-101.

—— (2011) – *Sposa di Cristo. Mística e comunità nei* Ratti *di Caterina de' Ricci*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Temi e Testi; 88).

SCHMITT, Jean-Claude (2004) – *Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII*ème *siècle*. Paris: Flammarion.

SENSI, Mario (1992) – *Incarcerate e recluse in Umbria nei secoli XIII e XIV: un bizzocaggio centro-italiano*. In BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, Roberto (a cura di) – *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*. Napoli: Liguori Editore, pp. 57-84.

SERAFIM, João Carlos Gonçalves (2011) – *Um diálogo espiritual: D. Vicente Nogueira e o Marquês de Niza (1615-1654)*. Porto: CITCEM/Afrontamento.

SERRÃO, Vítor (1982) – *A pintura maneirista em Portugal*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

SIGAL, Pierre André (1985) – *L'Homme et le miracle dans la France Médiévale (XI*e*-XII*e *siècle)*. Paris: Éditions du Cerf.

SILVA, Ana Cristina Nogueira da; HESPANHA, António Manuel (1993) – *A identidade portuguesa*. In MATTOSO, José (dir.) – *História de Portugal*, vol. IV: *O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 18-37.

SILVA, Fr. António Pereira da (O.F.M.) (1964) – *A Questão do Sigilismo em Portugal no século XVIII. História, Religião e Política nos reinados de D. João V e de D. José I*. Braga: Editorial Franciscana.

SILVA, Francisco Ribeiro da (1993) – *História da alfabetização em Portugal: fontes, métodos, resultados.* In *História da educação em Espanha e Portugal. Investigações e actividades*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Ciências da Educação / Sociedad Española de Historia de la Educación, pp. 101-121.

SILVA, Maria João Marques da (1993) – *Vida da Infanta Santa Joana*. In LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org. e coord.) – *Dicionário de Literatura Medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, pp. 660-661.

SILVA, Nelly Barreto Moreira da (2010) – *A literatura de estados no século XVI e o «Espelho de Casados» (1540) do Dr. João de Barros*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Dissertação de mestrado.

SOARES, Nair de Nazaré Castro (2004) – *O retrato do Príncipe como estratégia política e modelo educativo no Renascimento*. In PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio; FERREIRA, José Ribeiro; FILAHO, Maria do Céu (coord.) – *O Retrato e a Biografia como estratégia de teorização política*. Imprensa da Universidade de Coimbra/Universidad de Málaga, pp. 181-230.

SOBRAL, Cristina (1996) – *Santa Iria Virgem e Trágica*. «Colóquio/Letras», nº 142 (Outubro 1996), pp. 137-146.

—— (2003) – *O modelo discursivo hagiográfico*. In *Modelo. Actas do V Colóquio da Seccção Portuguesa de Literatura Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 97-197.

SOBRAL, Luís de Moura (2009) – *María Guadalupe de Lencastre (1630-1715). Cuadros, libros y aficiones artísticas de una duquesa ibérica*. «Quintana», nº8, pp. 61-73.

SODANO, Giulio (1995) – *Prudenza e santità nell'età moderna*. In CONTINISIO, Chiara; MOZZARELLI, Cesare (a cura di) – *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*. Roma: Bulzoni Editore, pp. 151-176.

—— (1997) – *Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina.* In MOZZARELLI, Cesare; ZARDIN, Danilo (a cura di) – *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Roma: Bulzoni Editore, pp. 189-205.

SOLÉ, Jacques (1979) – *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*. Paris: Albin Michel.

SOLIGNAC, Aimé (1992) – *Virginité*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, fasc. CII-CIII, cols. 924-949.

SOMMÉ, Monique (1998) – *Isabelle de Portugal duchesse de Bourgogne. Une femme au pouvoir au XV siècle*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion.

SOT, Michel (1978) – *Historiographie épiscopale et modèle familial en Occident au IXe siècle*. «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 33e année, N. 3, pp. 433-449.

—— (1981a) – *Gesta episcoporum, gesta abbatum*. Turnhout: Brepols.

—— (1981b) – *Arguments hagiographiques et historiographiques dans les "Gesta Episcoporum"*. In PATLAGEAN, Evelyne; RICHÉ, Pierre (ed.) – *Hagiographie, Cultures et Sociétés, IVe – XIIe siècles. Actes du Colloque de Nanterre, 1979*. Paris,pp. 95-104.

SOUBEYROUX, Jacques (1998) – *L'alphabétisation dans l'Espagne moderne: bilan et perspectives de recherché*. «Bulletin Hispanique», 100, pp. 231-254.

SOUSA, D. António Caetano de (1946-1955) – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Coimbra: Atlântida, 14 tomos.

SOUZA, Evergton Sales (2011) – *O lume da rosa e de seus espinhos: espiritualidade e piedade em D. Sebastião Monteiro da Vide*. In *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Bispado da Baía*. São Paulo: Editora UNIFESP, pp. 61-84.

SUIRE, Éric (1998) – *La sainteté à l'époque moderne. Panorama des causes françaises (XVIe-XVIIIe siècle)*. «Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée», tome 110, nº 2, pp. 921-942.

—— (2000) – *L'hagiographie janséniste. Théories et réalités*. «Histoire, économie et société», 19eme année, nº 2, pp. 185-200.

—— (2001) – *La sainteté française de la Réforme Catholique (XVI-XVII siècles) d'après les textes hgiographiques et les procès de canonization*. Pessac Cedex: Presses Universitaires de Bordeaux.

—— (2012) – *Du "saint dynastique" au "saint d'État"*. In BUTTAY, Florence; GUILLAUSSEAU, Axelle (dir.) – *Des Saints d'État?Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: PUPS, pp. 173-180.

SUSI, Eugenio (1993) – *L'Eremita Cortese: San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del XII secolo*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

TALLON, Alain (2007) – *Introduction.* In TALLON, Alain (dir.) – *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVIe et XVIIIe siècles (France, Espagne, Italie).* Madrid: Casa de Velásquez, pp. IX-XVIII.

—— (2012) – *Avant-propos*. In BUTTAY, Florence; GUILLAUSSEAU, Axelle (dir.) – *Des Saints d'État?Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: PUPS.

TAVARES, Pedro Vilas Boas (1996) – *Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)*. «Via Spiritus», 3, pp. 163-215.

—— (2005) – *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio (1997) – *El obispo ideal según el concilio de Trento*. In MOZZARELLI, Cesare; ZARDIN, Danilo (a cura di) – *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Roma: Bulzoni Editore, pp. 207-223.

THOMAS, Henry (1952) – *Las novelas de caballerias españolas y portuguesas* (traduccion del ingles por Esteban Pujals). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

THOMAZ, Luís Filipe; ALVES, Jorge Santos (1991) – *Da cruzada ao Quinto Império*. In BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (org.) – *A Memória da Nação.* Lisboa: Sá da Costa, pp. 81-165.

TIPPELSKIRCH, Xenia von (2011) – *Sotto controlo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*. Roma: Viella.

TODOROV, Tzvetan (1988) – *El origen de los géneros*. In AA. VV. – *Teoria de los géneros literarios* (compilación de textos y bibliografia de Miguel A. Garrido Gallardo). Madrid: Arco/Libros, pp. 31-48.

TORGAL, Luís Reis (1982) – *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, volume II. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade.

TORO PASCUA, Maria Isabel (2001) – *Las falsas reliquias en la literatura española del Siglo de Oro: a propósito de la polémica erasmista*. «Via Spiritus», 8, pp. 219-254.

TRONI, Joana Almeida (2008) – *Catarina de Bragança (1638-1705)*. Lisboa: Colibri.

TUBACH, Frederic C. (1969) – *Index Exemplorum: a Handbook of Religious Medieval Tales*. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica.

TURCHINI, Angelo (1994) – La nascita del sacerdozio come professione. In PRODI, Paolo (a cura di) – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna.* Bologna: Società editrice Il Mulino, pp. 225-256.

—— (1996) – La visita come strumento di governo del territorio. In PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (a cura di) – *Il Concilio di Trento e il moderno*. Bologna: Società Editrice il Mulino, pp. 335-382.

URBANO, Carlota Miranda (2004a) – *Heroísmo, santidade e martírio no tempo das reformas*. «Península. Revista de Estudos Ibéricos», nº 1, pp. 269-276.

—— (2004b) – *Santos e Heróis. A épica hagiográfica novilatina e o poema* Paciecidos *(1640) de Bartolomeu Pereira SJ*. Coimbra: Faculdade de Letras. Tese de doutoramento em Estudos Clássicos.

—— (2006) – *Tipologias literárias do martírio na hagiografia. As origens.* «Theologica», 2ª série, 41, 2, pp. 331-358.

—— (2007) – *Para que servem os heróis? Ideal de missão e de martírio na pedagogia espiritual jesuítica (séc. XVI-XVII)*. In GONÇALVES, Miguel; MORAIS, Carlos Bizarro; LOPES, José Manuel Martins (org.) – *Repensar a escola hoje. O contributo dos jesuítas (I Congresso Internacional de Pedagogia)*. Braga: Aletheia, pp. 505-518.

—— (2009) – *Martírio e identidade no advento da Europa moderna. Narrativa, memória colectiva e consciência europeia*. In SOARES, Nair de Nazaré Castro; LÓPEZ MOREDA, Santiago (coord.) – *Génese e Consolidação da Ideia de Europa*, vol. IV (*Idade Média e Renascimento*). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 415-431.

USPENSKIJ. Boris (2005) – *Il culto di Boris e Gleb nel contesto liturgico*. In BENVENUTI, Anna; GARZANATI, Marcello (a cura di) – *Il tempo dei santi tra Oriente e Occidente. Liturgia e agiografia dal tardo antico al Concilio di Trento.* Roma: Viella, pp. 343-359.

VALERIO, Adriana (2006) – *La Bibbia nell'umanesimo femminile (secoli XV-XVII)*. In VALERIO, Adriana (a cura di) – *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi.* Bologna: Edizioni Dehoniane, pp. 73-98.

VALLANCE, Monique (2012) – *A rainha restauradora. Luísa de Gusmão*. Lisboa: Círculo de Leitores.

VALVERDE FRAIKIN, Jorge (1991) – *Titulos nobiliarios andaluces*. Granada: Editorial Andalucia.

VAN DIJK, Willibrord-Christian (1937-1995) – *Marthe et Marie*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, fasc. LXVI-LXVII, cols. 664-675.

VAN UYTFANGHE, Marc (1984) – *Modèles bibliques dans l'hagiographie*. In *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Editions Beauchesne, pp. 449-488.

—— (1998) – *La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité (avec une attention spéciale aux modèles bibliques).* In LUONGO, Gennaro (a cura di) – *Scrivere di santi. Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santita, dei culti e dell'agiografia.* Roma: Viella, pp. 17-44.

VARELA, Julia (1983) – *Modos de Educacion en la España de la Contrarreforma*. Las Ediciones de la Piqueta.

VASCONCELOS, António de (1894) – *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão*. Coimbra, 2 vols.

VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de (1983) – *A Infanta D. Maria de Portugal (1521-1577) e as suas damas*. Lisboa: BN.

VÁSQUEZ CUESTA, Pilar (1988) – *A Língua e a Cultura Portuguesas no Tempo dos Filipes* (trad. de Mário Matos e Lemos). Mem Martins: Publicações Europa-América.

VASTA, Marilena Modica (1992) – *Esperienza religiosa e scritture femminili tra medioevo ed età moderna*. Bonanno Editore.

VAUCHEZ, André (1972) – *Sainteté laïque au XIIIe siècle: la vie du bienheureux Facio de Crémone (v. 1196-1272)*. «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes», t. 84, nº 1, pp. 13-53.

—— (1975) – *La spiritualité du moyen age occidental (VIIIe-XIIe siècles)*. Paris: PUF (traD. portuguesa: *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental (séculos VIII-XIII)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995).

—— (1977) – *"Beata stirps": sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles.* In DUBY, George; LE GOFF, Jacques (org.) – *Famille et parenté dans l'Occident medieval. Actes du Colloque de Paris, 1974*. Rome: École Française de Rome, pp. 397-407.

—— (1981) – *L'influence des modèles hagiographiques sur les representations de la sainteté, dans les procès de canonisation (XIIIe-XVe siècle*). In *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles)*. Paris: Études Augustiniennes, pp. 585-592.

—— (1987) – *Le "trafiquant céleste": Saint Homebon de Crémone (†1197), marchand et "père des pauvres"*. In DUBOIS, H.; HOCQUET, Jean-Claude; VAUCHEZ, André (org.) – *Horizons marins, itinéraires spirituels (Ve-XVIIIe siècles)*, I vol. Publications de la Sorbonne, pp. 115-122.

—— (1987) – *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions du Cerf.

—— (1988) – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. École Française de Rome.

—— (1989a) – *O Santo*. In LE GOFF (dir.) – *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, pp. 211-230.

—— (1989b) – *La sainteté du laïc dans l'Occident medieval: naissance et évolution d'um modele hagiographique (XIIe-début XIIIe siècle*). In MARX, Jacques (ed.) – *Sainteté et martyre dans les religions du livre.* Éditions de L'Université de Bruxelles, pp. 57-66.

—— (1991) – *La nascita del sospetto*. In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg e Sellier, pp. 39-51.

—— (1995) – *Conclusion*. In AA. VV. – *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*. Paris: Publications de la Sorbonne.

—— (2003) – *Esperienze religiose nel Medioevo*. Roma: Viella.

VELAY-VALLANTIN, Catherine (1994) – *Évolution dans la longue durée du modèle de Marie--Madeleine à Marseille (XIIIe-XIXe siècles): modèle de sainteté, dispositifs répressifs et prostituées.* In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza A cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, pp. 393-413.

VENCHI, Innocenzo (1994) – *Marcha acidentada de um processo de glorificação*. In *Actas do Congresso Internacional IV Centenário da Morte de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Fátima, pp. 713-722.

VENTURA, Maria da Graça Mateus (1997) – *A União Ibérica e o mundo atlântico*. Lisboa: Edições Colibri.

VIA Spiritus (Eremitismo na Época Moderna: Modos e Lugares), nº 9 (2002).

VIALA, Alain (2003) – *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature et à l'âge classique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

VIENNOT, Élianne (2001) – *Une intellectuelle, auteure et mécène parmi d'autres: Marguerite de Valois (1553-1615)*. «Clio. Histoires, femmes et sociétés», 13. Disponível em <http://clio.revues.org/137 ; DOI: 10.4000/clio.137> [Consulta realizada em 01/09/2012].

VILLARI, Rosario (dir.) (1995) – *O Homem Barroco*. Lisboa: ED. Presença.

VIÑAO FRAGO, Antonio (1999) – *Alfabetización y primeras letras (siglos XVI-XVII)*. In CASTILLO GÓMEZ, Antonio (ed.) – *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa Editorial, pp. 39-84.

VINCENT-CASSY, Cécile (2002) – *Quand les reines étaient saintes. La canonization de Sainte Elisabeth de Portugal (1271-1336) et la monarchie espagnole au XVIIe siècle*. «Faces de Eva», nº 7, pp. 127-144.

—— (2003) – *La propagande hagiographique des villes espagnoles au XVIIe siècle. Le cas de sainte Juste et de sainte Rufine, patronnes de Séville*. «Mélanges de la Casa de Velásquez. Le temps des saints. Hagiographie au Siècle d'Or», nº 33(2), pp. 97-130.

—— (2011) – *Les Saintes Vierges et Martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle. Culte et Image*. Madrid: Casa de Velásquez.

—— (2012) – *Saint Michel et la Monarchie hispanique. L'invocation de la protection angélique en 1643*. In BUTTAY, Florence; GUILLAUSSEAU, Axelle (dir.) – *Des Saints d'État?Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: PUPS, pp. 91-105.

VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la (1969) – *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*». In *Historia de la Espiritualidad*, tomo II. Barcelona: Juan Flors, pp. 279-350.

VITZ, Evelyn Birge (1991) – *From the Oral to the Written in Medieval and Renaissance Saints' Lives*. In BLUMENFELD-KOSINSKI; Renate; SZELL, Timea (ed.) – *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca and London: Cornell University Press, pp. 97-114.

VOINIER, Sarah (2009) – *Dedicatoria y poder en unas crónicas históricas del siglo XVII*. In ARREDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (ed.) – *Paratextos en la literatura española*. Madrid: Casa de Velásquez, pp. 283-292.

VULLIEZ, Charles (1995) – *Le miracle et son approche dans les recueils de Miracula orléanais du IXe au XIIe siècle*. In *Miracles, Prodiges et Merveilles au Moyen Age. XXVe Congrès de la S. H. M. E. S. (Orléans, juin 1994)*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 89-113.

WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph M. (1982) – *Saints and Society. The two worlds of western Christendom.1000-1700*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

WILSON, Stephen (dir.) (1983) – *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and History*. Cambridge University Press.

ZARRI, Gabriella (1990) – *Les prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance*. In VAUCHEZ, André (dir.) – *Les textes prophétiques et la prophétie en occident. XII-XVI siècle: actes de la table ronde*. Roma: École Française de Rome, pp. 649-675.

—— (1991) – *"Vera" santità, "simulata" santità: ipotesi e riscontri*. In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Finzione e Santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg et Sellier, pp. 9-17.

—— (1996a) – *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*. Società editrice internazionale.

—— (1996b) – *Il matrimonio tridentino*. In PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (a cura di) – *Il Concilio di Trento e il moderno*. Bologna: Il Mulino, pp. 437-483.

—— (2000) – *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino.

—— (2005) – *Alle soglie della modernità. Santità femminile e religion maschile*. In BURLINI, Anna Maria Calapaj; CHEMOTTI, Saveria (a cura di) – *Donne In-Fedeli. Temi, modelli, interpretazioni della religiosità femminile.* Regione del Veneto/Padova: Il Poligrafo casa editrice, pp. 77-102.

—— (2009) – *Libri di spirito. Editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*. Torino: Rosenberg & Sellier.

—— (a cura di) (1991) – *Finzione e Santità tra medioevo ed età moderna.* Torino: Rosenberg et Sellier.

—— (a cura di) (2006) – *Storia della direzione spirituale*, vol. 3: *L'età moderna* (a cura di Gabriella Zarri). Brescia: Morcelliana.

ZUQUETE, Afonso Eduardo Martins (1989) – *Nobreza de Portugal e do Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia, 3 vols.

PARADIGMAS DE PAPEL: A ESCRITA E A EDIÇÃO DE «VIDAS» DE SANTOS E DE «VIDAS» DEVOTAS EM PORTUGAL (SÉCULOS XVI – XVIII)

PAULA ALMEIDA MENDES

CITCEM
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

U.PORTO
FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

COMPETE 2020

PORTUGAL 2020

UNIÃO EUROPEIA
Fundo Europeu
de Desenvolvimento Regional