

# CONQUISTA DO PARAÍSO: SANTIDADE E ASCETISMO NO AGIOLOGIO LUSITANO (1564-1666)<sup>1</sup>

LEONARDO COUTINHO DE CARVALHO RANGEL

U. Federal da Bahia, leocoutinho1987@gmail.com.

No tempo em que viveu Jorge Cardoso (1606-1669) Portugal era, alegadamente, uma «pátria de poucos santos», o que a tornava «menos acreditada no mundo» (t. I, «a quem ler»)<sup>2</sup>. O erudito autor do *Agiologio Lusitano* considerava isto uma inverdade, atribuindo o reduzido número de santos ao pouco zelo na guarda da memória desses indivíduos de vida exemplar (FERNANDES, 1996: 31). Na sua primeira tentativa de mudar esse quadro, o *Officio Menor dos Sanctos de Portugal* (1629), protestou afirmando que os «antigos Portugueses» tinham «hum notauel descuido de por em lembrança os illustres feitos dos seus» (CARDOSO, 1629 *apud* FERNANDES, 1996: 31 e 25-26).

O *Agiologio Lusitano* é uma obra que, mesmo inacabada, representa o esforço para trazer à luz esses santos obscuros e, possivelmente, produzir mais canonizações para lustrar a Coroa, tendo, portanto, também implicações políticas. Quando da publicação do primeiro tomo da obra, em 1652, Portugal já havia restaurado sua monarquia e lutava, não só com exércitos, mas também com o que chamaríamos hoje de «propaganda» para afirmar-se perante Castela. Maria de Lurdes Correia Fernandes ressalta a importância da atividade de Cardoso para a época:

---

<sup>1</sup> Este texto é uma versão modificada do capítulo 2 de minha dissertação, intitulada *A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)*, cuja pesquisa contou com o financiamento do CNPq. Agradeço aos Profs. Pedro Tavares e Lígia Bellini pelas críticas e sugestões, as quais foram fundamentais para a construção deste texto.

<sup>2</sup> Uma vez que se trata da fonte principal deste trabalho, o *Agiologio Lusitano* será referido apenas pelo tomo e página.

*Cardoso empreendia, portanto, uma empresa que considerava como muitos de seus contemporâneos [...], fundamental no quadro da afirmação de Portugal – em datas, aliás, muito significativas... – junto de outros países (leia-se, também, Espanha...) que haviam, muito antes, investido na santidade como meio e forma de afirmação do seu prestígio, nomeadamente, político (FERNANDES, 1996: 32).*

Para além das questões políticas que, embora pertinentes, fogem ao escopo deste texto, há um significativo elemento a ser levado em consideração, qual seja a importância das pequenas biografias narradas por Cardoso no fornecimento de modelos de santidade a serem imitados. Deve-se apontar a semelhança que estas biografias no *Agiologio Lusitano* têm entre si. Fato mais difícil de visualizar quando não se procede à leitura do documento completo, no qual se pode notar, em vários casos, a repetição de fórmulas e práticas. Isto se deve ao caráter modelar da obra, a qual servia para fornecer padrões de santidade a serem imitados. Muitos desses modelos, como veremos adiante, estavam marcados por uma forte componente ascética (FERNANDES, 1996: 29-30).

### «Profundo talento, vasta erudição e summa modestia»

Com estas palavras, descreveu Barbosa Machado a admiração da corte de Madrid pelo autor do *Agiologio Lusitano*. Vejamos um pouco da trajetória deste padre.

Lisboeta, nascido em 1606, teria «logo nos primeiros annos» mostrado «genio docil para a cultura das virtudes, como prompta comprehensão das sciencias». Ainda segundo Barbosa Machado na *Bibliotheca Lusitana*, Cardoso teve sólida formação em letras, filosofia e teologia. No ano de 1632, foi ordenado presbítero e, apesar de merecer «possuir as mayores dignidades Ecclesiasticas», recebeu um benefício simples na Igreja Paroquial de S. João Batista da Vila de Abrantes (MACHADO, 1747: t. II, 797). Na sua empresa para redigir o *Agiologio*, coletou grande quantidade de dados através de correspondências com religiosos que conviveram com os biografados e, em muitos casos, teria sido testemunha ocular dos eventos que narrou (CONCEIÇÃO, 1996: 29-32).

De acordo com o autor da *Bibliotheca Lusitana*, Jorge Cardoso teria sido tratado com admiração pelos indivíduos do topo da hierarquia eclesiástica, sendo ele um simples presbítero. O capelão-mor Luiz de Souza, o qual seria elevado a Arcebispo de Lisboa e Cardeal, «muitas vezes o trazia em o seu coche». Machado afirmou ainda que a fama de Cardoso extrapolava as fronteiras de Portugal. Em Espanha era tido em alta conta, pois quando foi a Madrid a mando do Capelão-mor, o qual desejava adquirir novos volumes para sua biblioteca, recebeu o tentador convite para ser cronista, com um razoável ordenado, além de uma conezia na prestigiosa Catedral de Toledo (MACHADO, 1747: t. II, 797).

Este «aliciamento» mostra a importância da produção de hagiografias para reforçar uma política de valorização do Reino. Vale lembrar que a coroa de Castela subsidiou os

custosos processos de canonização de S. Inácio, S. Francisco Xavier, S. Francisco Borgia e S. Teresa de Jesus, todos espanhóis (HSIA, 1998: 127). A existência de tantos santos, para a concepção da época, representaria a aprovação divina aos Habsburgos. Jorge Cardoso, no entanto, por obediência ao embaixador de Portugal, o Marquês de Arronches, teria recusado a oferta e retornou a Portugal para continuar sua árdua tarefa, apesar das dificuldades financeiras. As muitas viagens que teve de fazer para recolher material para o *Agiologio*, especialmente a última, teriam sido, em parte, responsáveis pelo declínio da sua saúde. Em 1669, aos 63 anos de idade, faleceu em Lisboa, deixando um legado de três grandes tomos, além de uma rica biblioteca (CONCEIÇÃO, 1996: 49, 36, 40-41).

O período em que o *Agiologio Lusitano* foi escrito e a metade de século anterior foi especialmente prolífico na produção de *vitæ* e outras obras de espiritualidade. No caso da Espanha, segundo Po-Chia Hsia, mais da metade dos livros publicados entre 1500 e 1670 eram livros religiosos (5.835 contra 5.450 de temas não religiosos). Seus conteúdos incluíam obras de teologia, crônicas de ordens religiosas e, evidentemente, as *vitæ*, individuais ou compiladas em grandes volumes. Po-Chia Hsia observa ainda que os leitores católicos europeus tinham uma grande quantidade de *vitæ* a sua disposição, muitas das quais foram usadas pelo Padre Jorge Cardoso na sua obra (HSIA, 1998: 51; 40-41 e FERNANDES, 2002: 15; 139).

### «Se armáua caalleiro pera conquistar o Ceo»

Os dignos de figurar no *Agiologio Lusitano* eram os «Sanctos Canonizados, & Beatificados, mas também [...] insignes varoões em sanctidade, (a que chamamos Veneraveis) & outros de excellente e não vulgar virtude [...]» (t. I, «a quem ler»), que incluía os mártires. A via do martírio foi reaberta pelas missões, em especial as do Oriente, durante a segunda metade do século XVI e ao longo do século XVII, período que Jean Delumeau chamou de «século dos santos» (DELUMEAU e COTTRET, 1996: 124). De fato, as missões foram uma importante «fábrica de santos» na Época Moderna, se tomamos a palavra «santo» no seu sentido mais amplo. O reconhecimento da santidade por Roma, no entanto, não era tão simples. A criação da Congregação dos Ritos em 1588 foi um instrumento de controle papal sobre as canonizações e beatificações, além de representar um esforço no sentido de uniformizar os cultos em toda a cristandade. A canonização seguia um processo metucioso e critérios rígidos:

*[...] Seus oficiais [da Congregação dos Ritos] reuniam depoimentos das testemunhas em questionários formulaicos que verificavam três coisas: primeiro, o estado civil e religioso das testemunhas, seu lugar de origem e residência, idade, ancestrais, profissão, data da última confissão e comunhão, e o nome dos confessores; segundo, os laços entre as testemunhas e o santo-candidato em relação às virtudes teológicas (prudência, justiça, fortitude e temperança); e terceiro, os poderes*

*sobrenaturais do candidato como milagres realizados, clarividência, profecias, etc.* (HSIA, 1998: 133)<sup>3</sup>.

Segundo Po-Chia Hsia, havia dois papéis principais para os santos da época – o herói e o taumaturgo –, este mais valorizado pelos leigos, aquele tido em alta conta pela hierarquia da Igreja. Tal característica heroica foi privilegiada durante o século XVII, no qual se canonizam S. Carlo Borromeo, S. Inácio de Loyola, S. Teresa de Jesus e S. Filipe Neri, todos austeros ascetas (HSIA, 1998: 126; 133-135). Foi em 1602, na preparação do processo de canonização de S. Teresa de Jesus, que estes critérios de santidade baseada na «virtude heroica» foram formalmente defendidos pelos teólogos de Salamanca. Um conceito baseado, segundo Schutte, no humanismo renascentista. Até então, recorria-se a referenciais mais elásticos como «excelência de virtudes» e «múltipla excelência de vida», os quais, em geral, referiam-se ao potencial taumatúrgico dos santos. O favorecimento do modelo heroico tendia a desestimular, embora não invalidasse, os fenômenos miraculosos:

*«Virtude heroica» envolve, em primeiro lugar, «a glória da graça», a qual torna possível feitos que superam as capacidades humanas normais. Significativamente, o exemplo principal não é o tipo de milagre tão altamente valorizado sob o sistema anterior (a operação de curas, levitação e outras semelhantes), mas a participação tão completa na Paixão de Cristo que leva a receber marcas idênticas às das suas feridas. [...] Eles respondem com «resistência heroica» à desaprovação de conselheiros bem-intencionados a suas práticas de penitência excessivamente severas e votos extravagantes* (SCHUTTE, 1999: 146).

A trajetória de S. Inácio ilustra a íntima relação entre o ascetismo e o heroísmo cavaleiresco, ainda latente no espírito ibérico por conta da Reconquista. Rodríguez nota que a vida desse santo

*[...] é um bom exemplo de quão facilmente passavam estes homens da dissipação galante e cavaleiresca à mortificação da vida ascética e religiosa, e de como, no fundo, não eram tão diversos os germes que podiam dar lugar a uma e outra vida. Sem chegar aos exageros de alguns autores, é evidente a influência concreta dos livros de cavalaria em nosso misticismo [espanhol]. [...] Os místicos e os pregadores, para conformar-se com o ambiente da época, adotam em suas obras e seus sermões exemplos e metáforas tirados da vida cavaleiresca e guerreira* (RODRIGUEZ, 1984: 195).

O historiador castelhano atribui esta característica a um «ambiente de exaltação religiosa, mesclado com estas correntes da galanteria neoplatônica e do espírito cavaleiresco», o que, segundo ele, contribuiu para produzir na Espanha «um tipo *sui generis* de cavaleiro católico, galante e guerreiro» (RODRIGUEZ, 1984: 195); por isso a relativa faci-

<sup>3</sup> Esta e as demais traduções de obras em língua estrangeira no corpo do texto são minhas.

lidade de transitar entre o universo cavalheiresco e religioso. Portugal não ficou imune a estas influências. Um caso em que fica evidente a relação entre o ascetismo e o espírito de cavalaria é o do franciscano Fr. Antônio de Cristo (†1575), cuja vida teria sido «asperrima [...] em superlativo grao». Durante dezessete anos dormiu em «hũa taboa» quando era verão e no inverno em «hũa cortiça», além de usar sempre uma cruz por cabeceira. Reduzia o seu corpo à servidão quando, segundo Cardoso, «tomaua todas noites hũa larga, & seuera disciplina, jà de cordas cheias de nós, jà de cadeas de ferro, jà de rosetas de vidro, com que se esgotaua de sangue». Não paravam por aí suas severas penitências. Fr. Antônio «vestia todos dias hum cilicio ao carão da carne, tecido de arames, & tinha tanta variedade delles, que era hum medo, cada qual mais aspero, & penetrativo». Sua austeridade causava espanto mesmo entre os contemporâneos. Certa feita, teriam lhe perguntado qual a razão destes cilícios que usava, ao que respondeu «para sair com elles nas maiores Festas; pois estas erão as suas mais prezadas gallas». Nestas mesmas festas, em especial a da Quaresma, como era costume de vários ascetas citados no *Agiologio*, Fr. Antônio teria intensificado suas já severas penitências:

*E assi nas vigílias de grandes 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 [vestia] hũa jaqueta de meias mangas, & calçoens, tudo de aspero cilicio, mortificando tambem as curuas das pernas, & canas dos braços, cõ barceletes, & ligas de pontas de ferro (t. III, 474).*

Se procurarmos visualizar a vestimenta deste franciscano como a de um cavaleiro, entenderemos a declaração de Fr. Antônio, o qual dizia «que se armáua caualleiro para conquistar o Ceo». Esta frase confirma a hipótese de Rodríguez, anteriormente enunciada, da existência de uma relação entre o heroísmo cavalheiresco e o ascetismo. Ernest Curtius, em seu clássico *European Literature and the Latin Middle Ages*, mostra ser esta ideia do herói que alcança o Céu por seus feitos, ainda mais antiga, anterior aos próprios romances de cavalaria. Citando Isidoro de Sevilha († 636), o qual se referia aos poemas épicos, afirma que:

*«Chama-se canção heroica porque relata os feitos de homens bravos. Pois herói é o nome dado aos homens os quais, por sua sabedoria e coragem, são dignos do paraíso» (Et., I, 39, 9). [...] A recepção do herói no «paraíso» era um ideal já conhecido dos antigos Gregos. Mas a formulação de Isidoro dá margem para o ideal Cristão de herói do século onze. Os cavaleiros que, tais como Rolando e seus camaradas, tombavam na batalha contra os infiéis eram também «dignos do paraíso» (CURTIUS, 1963: 171).*

Visando imitar o modelo cristão do Salvador, Fr. Antônio de Cristo pingava cera quente e aplicava brasas nas mãos, em que se produziam marcas semelhantes às do Crucificado. Vendo que muitos passaram a perceber estas então secretas penitências, «trocou esta mortificação, por outra mais penosa, que era acanuiarse com penetrantiuos alfinetes

de ferro, em representação dos Espinhos, que atrauessárão a sagrada cabeça do Bom Iesv». Além disto, «as outras armas, com que entraua nessa conquista» do Paraíso, eram os jejuns e restrições alimentares. Afora aqueles, sempre mais rigorosos do que o comum, costumava acrescentar «muitas vezes para mais, & mais mortificar o gosto, & appetite, certas pastilhas [...] feitas de amargosos tramoços por cortir, misturados com fel, & azeure» (t. III, 473).

Em vistas de mortificar o seu orgulho, confessava publicamente suas culpas e obri-gava os noviços a pisar sobre ele. Teria procurado se humilhar ainda mais por meio de tarefas consideradas vis, como carregar água e lenha, varrer as oficinas, cuidar da cozinha e dos enfermos, e retirar o lixo, obedecendo, tal qual um cavaleiro, pois «assi lho ordenaua seu amo, & Senhor».

Sua vida neste mundo, como vimos, era assaz penosa, mas o alívio viria em breve. «Finalmente suspirando pela morte», teve a revelação desta<sup>4</sup>, «a qual tomou com as armas na mão». Aqui se percebe, mais uma vez, o uso da metáfora cavalheiresca. Depois de muito padecer por uma enfermidade, com as armas da ascética teria vencido a sua guerra, pois, segundo Jorge Cardoso, sua «alma (como piamente cremos) goza na gloria o premio das penitências, & asperezas, que vzou com o corpo». Após sua morte, encontraram-se «os joe-lhos cõ callos do contiuo orar, & as partes baixas todas comidas, & gastadas das peniten-cias». Tal qual um cavaleiro que retorna, triunfante, de uma batalha «foi sepultado no claustro ao Domingo pela menhã cõ grande concurso, & aclamado de todos por Sancto» (t. III, 476-477).

Outro religioso em que teria abundado o heroísmo ascético foi o frade de Alcobça Francisco de Santa Clara († 1611), conhecido por sua «muita virtude» e «observância regular» dos estatutos cistercienses, sendo também contínuo no jejum e nas orações. Tal qual Fr. Antônio de Cristo, suas práticas de penitência não eram feitas à vista de todos, devido à possibilidade de se ensoberbecer. Quando se aproximou a sua morte, que lhe teria sido revelada por Deus, seus companheiros descobriram sua vida secreta de austeridade:

*Vestindolhe o habito para a sepultura [...] lhe acharão o assento, & partes circunuesinhas gasta-das todas, & comidas do continuo vso, que o seruo de Deos tinha de se açoutar com disciplinas de ferro, & bolas de vidro, horrendo espetáculo aos circunstantes, que muito acreditou a sanctidade desse perfeito religioso* (t. I, 171).

Aqui se pode perceber que o horror provocado pela intensidade das práticas ascé-ticas era um elemento acreditador de santidade. Isto é um aspecto importante, pois, ao que parece, os chamados «falsos santos» normalmente abandonavam o rigoroso programa ascético quando alcançavam a tão desejada fama, ou ainda, tal como o «donato» Manuel Pereira, analisado por Pedro Tavares, sequer o adotavam:

<sup>4</sup> Isto é um *topos* comum nas vidas de santos do *Agiologio* e um elemento acreditador da santidade. Outro exemplo é o jesuíta Jerônimo de Carvalho, o qual «ilustrado com tam soberanos fauores predisse sua morte muitos annos antes [...]». (t. I, 424).

[...] *Sabe-se que de facto, de futuro, os clérigos «molínistas» seriam vistos como «regalões» e desprezadores dos exercícios ascéticos. E, efetivamente, no seu processo, vemos que o donato franciscano não simpatizava com cilícios e devoções tradicionais, outrossim jactando de ter «tal paz interior que entendia e se lhe representava que Deos nosso senhor se dava por bem servido»* (TAVARES, 2005: 287-289).

Os casos dos freis Francisco de Santa Clara e Antônio de Cristo não são exceções. Seguindo a direção oposta de Manuel Pereira, outros fizeram de sua vida terrena um tormento para alcançar o prêmio celeste. Um deles é o irmão leigo carmelita Fr. Ignácio, natural de Entradas e habitante do convento dos Carmelitas de Beja. Este asceta ingressou na vida religiosa após a viuvez e, a partir daí, encaminhou-se pela senda da santidade, impondo-se severas penitências:

[...] *sendo para si (per rigurosas penitencias) seuero castigador de seu corpo, & tanto que na doença que falleceo se lhe achou hũa aspera, & groça cadea de ferro, cingida à raiz da carne, fechada com cadeado, & tam profundamente entrada por ella, que quasi senão diuisaua. Procurando o Prior a chaue para se abrir, respondeu com grande sumissaõ o bom velho: que a tinha lançado, onde nunca mais apparecesse* (t. I, 182).

É relevante procuramos compreender o simbolismo das correntes que Fr. Ignácio usou por toda a vida. Elas poderiam representar o aprisionamento da sua carne, das vontades e pensamentos pecaminosos. Talvez estivesse se penitenciando por sua vida pregressa, entregue à carnalidade do sexo, o qual, ainda que praticado dentro do casamento, era um peso terrível para quem desejava alcançar a santidade, tamanha era a importância da castidade para o período<sup>5</sup>. O fato é que o carmelita, segundo seus contemporâneos, «mereceu fama de Sancto» e, em 1617, teria sido agraciado com o prêmio da salvação eterna.

De maneira semelhante, o vigário da Igreja de S. Vicente em Abrantes, Padre Sebastião de Elvas (†1570), valeu-se das práticas ascéticas para aliviar sua consciência. Este sacerdote teve sua carreira maculada pela queda no «peccado da sensualidade», por isso: «[...] todas as vezes, que se lembrava da miseria em que auia caído, rebentava de dor, & sentimento, com tantas lagrimas, & suspiros, que admirava aos domesticos, & não menos as rigurosas disciplinas com que de continuo por esta causa se castigava» (t. I, 464).

Embora tenha tratado até aqui de casos de homens, a análise serial dos 412 ascetas constantes no *Agiologio Lusitano* evidencia que as mulheres representavam uma leve maioria entre os praticantes de ascese extrema. Considerando-se práticas ascéticas mais «comuns», a balança pende também para o lado feminino. Observe-se a tabela:

<sup>5</sup> Para Weinstein e Bell, a Reforma Católica trouxe uma renovada ênfase no celibato e castidade. Estes autores também afirmam que S. Brígida da Suécia, santa medieval, se penitenciava pelas culpas que sentia por ter experimentado o «prazer marital» na sua vida anterior ao claustro (WEINSTEIN e BELL, 1982: 74; 91).

Tabela 1

	Homens [193]	Mulheres [219]	Total (H e M) / Percentual em relação ao Total Geral [412]
Práticas Ascéticas Extremas / Percentual em relação ao Total de Ascetas Extremos [263]	123 (46,76%)	140 (53,23%)	263 (63,83%)
Práticas Ascéticas Comuns / Percentual em relação ao Total de Ascetas Comuns [147]	68 (46,25%)	79 (53,74%)	147 (35,67%)

Por outro lado, com base nestes dados, chegamos à conclusão de que, no Reino de Portugal, durante o período de 1564 a 1666, não se confirma a tese de Weinstein, Bell e Bynum de que as práticas ascéticas eram típicas da espiritualidade feminina. Embora os números mostrem uma preponderância de mulheres, esta pequena diferença não permite afirmar, para o recorte estabelecido, que «todos os tipos de ascetismo penitencial, incluindo jejum, eram significativamente mais comuns na religiosidade feminina» como é sustentado<sup>6</sup>. Além disso, pode-se inferir que as variantes mais «extremas» das práticas ascéticas eram mais valorizadas nos modelos de santidade, tanto nos casos femininos quanto masculinos. No *Agiologio*, a partir do recorte proposto, em relação a práticas ascéticas específicas, os percentuais são os seguintes:

Tabela 2

	Casos (H) / Percentual em relação ao Total de Ascetas Homens [193]	Percentual (H) em relação ao Total Geral de Ascetas [412]	Casos (M) / Percentual em relação ao Total de Ascetas Mulheres [219]	Percentual (M) em relação ao Total de Geral de Ascetas [412]	Casos (H e M) em relação ao Total Geral de Ascetas [412]
Jejuns; restrições alimentares	81 (41,96%)	19,66%	93 (42,46%)	22,57%	174 (42,23%)
Austeridades alimentares	28 (14,5%)	6,79%	16 (7,3%)	3,88%	44 (10,67%)
Autoflagelação; disciplinas	74 (38,34%)	17,96%	94 (42,92%)	22,81%	168 (40,77%)
Cilícios; ralos; cadeias etc.	47 (24,35%)	11,4 %	65 (29,68%)	15,77%	112 (27,18%)

[continua na página seguinte]

<sup>6</sup> A tese de Weinstein e Bell, reproduzida por Bynum, é expressa no trecho a seguir: «A number of recent works on sanctity provide quantitative evidence that food is a more important motif in women's piety than in men's. Donald Weinstein and Rudolph Bell, in their study of 864 saints from 1000 to 1700, demonstrate conclusively that all types of penitential asceticism, including fasting, are significantly more common in female religiosity. Although only 17.5 percent of those canonized or venerated as saints from 1000 to 1700 were women, women accounted for almost 29 percent of those saints who indulged in extreme austerities, such as fasting, flagellation, or sleep deprivation; 23.3 percent of those who died from such practices; and 53.2 percent of those in whose lives illness was the central factor in reputation for sanctity» (BYNUM, 1987: 76). A questão da enfermidade como elemento que conferia reputação de santidade será discutida adiante.

Vestês humildes	42 (21,76%)	10,19%	48 (21,91%)	11,65%	90 (21,84%)
Camas desconfortáveis; dormir no chão	42 (21,76%)	10,19%	42 (19,17%)	10,19%	84 (20,38%)
Andar descalço, usar pedras nos sapatos	15 (7,77%)	3,64 %	13 (5,93%)	3,15%	28 (6,79%)
Silêncio; clausura; isolamento	42 (21,76%)	10,19%	42 (19,17%)	10,19%	84 (20,38 %)

Cabe agora voltar ao tópico das práticas ascéticas extremas. «Extrema» é um termo que define bem a espiritualidade da clarissa Catarina de Cristo (†1587), freira do Convento da Madre de Deus de Monchique, cuja vida teria sofrido uma transformação radical quando atingiu a idade de 50 anos. Segundo Cardoso, ela trocou uma vida marcada por « vaidades, delicias e passatempos mundanos » pela austeridade franciscana, visando o que realmente importava – as «delícias» celestes. Depois de professa, passou a praticar

*[...] jejuns de pão, & agoa, disciplinas de sangue, cilícios perpetuos, & outros extremos de penitencia, [que] parecia em breue emular os rigores dos famosos Anacoretas da Thebaida. Sobretudo, era parcissima no somno, & sustento, em que procuraua não achar gosto, dando tudo o que podia juntar às enfermas, as quaes visitaua, seruia, & consolaua a miudo, curandoas com notauel amor, & caridade [...]* (t. I, 409).

Esta religiosa, segundo Cardoso, «veio a fallecer estilada, & consumida», «sendo antes grossa, & bem disposta», devido ao «tam rigoroso e mau tratamento, que esta serua de Deos deu a seu corpo». Tamanho esforço, na visão do autor do *Agiolôgio*, teria sido frutífero, pois ela faleceu «cõ grandes, i euidentes sinaes de predestinação» e foi «gozar o eterno premio de suas esclarecidas virtudes» (t. I, 409).

Este caso é útil para se compreender alguns elementos importantes dos modelos de santidade modernos. No caso de Catarina de Cristo, podemos identificar algumas das práticas que compõem o paradigma de santidade mencionado no início deste texto. A primeira delas é o jejum, o qual, juntamente com as restrições alimentares em geral<sup>7</sup>, figurava entre as práticas ascéticas mais comuns, contando, como vimos, com 42,23% de incidência (174 casos) nas 412 biografias registradas. No Período Moderno, mas não só, as restrições alimentares diferenciavam os «santos» das pessoas comuns. Este é o caso de Fr. Martinho Rebello (†1594), Provincial Capucho, o qual «nos jejuns nunca vsou de peixe, & fora delles, poucas vezes comia carne, & menos gostaua [provava] vinho». Embora não

<sup>7</sup> A ideia de jejum, isto é, abstinência total ou alimentação exclusivamente de pão e água, parece confundir-se com restrições alimentares em geral. Veja-se o caso de Fr. Martinho Rebello (1514-1594), o qual «nos jejuns nunca vsou de peixe, & fora delles poucas vezes comia carne, & menos gostava vinho». (t. I, 220).

esteja mencionado na biografia de Catarina de Cristo, há outro tipo de prática presente em diversos casos (10,67%; 44 incidências), a saber, as austeridades alimentares. Através destas o asceta não jejuava, mas mortificava-se enquanto comia o alimento, seja por meio da introdução de cinzas ou algum componente amargo, como já vimos em Fr. Antônio de Cristo. Podia-se ainda, como se dizia, «destemperar» o alimento com água fria, para que não tivesse gosto algum e por isso não proporcionasse nenhum prazer, o qual poderia levar ao pecado da gula. Quanto a isto, pode-se citar o exemplo da dominicana Luiza do Sacramento (†1651) a qual, ao alimentar-se de algo fora do ordinário «misturava cõ cinza, & agoa fria, para que o gosto de nenhũ modo tiuesse em que poder seurse [cevar-se]» (t. II, 343)<sup>8</sup>.

Outro elemento presente no relato sobre Catarina de Cristo, semelhantemente à santa que foi provável referência para o seu nome – Santa Catarina de Siena<sup>9</sup> – é a privação de sono, o que, juntamente com o uso de camas desconfortáveis, está presente noutros casos coletados na documentação<sup>10</sup>. Um destes é o de Sórora Margarida da Conceição (1553-1645), uma sevilhana chamada à religião pela própria S. Teresa de Jesus, «mostrando sempre ser verdadeira filha de tam sancta Madre, & imitadora de suas virtudes». De lá foi enviada a Lisboa, onde contribuiu para a fundação do Convento de S. Alberto de Carmelitas Descalças. Diz Jorge Cardoso que esta religiosa lançava-se nos «officios de maior trabalho, & humildade, como lauar roupa, & servir na cozinha», além de não vestir «nenhuma cousa noua, mas a mais remendada, & velha, trazendo a interior tunica de aspero burel, com jubão de cilicio». Na sua alimentação «foi mui abstimente comendo hũa sò vez no dia, o peor, & sobejos das outras». Irmã Margarida, para não cometer o capital pecado da preguiça, dedicava apenas três horas diárias ao sono, «i essas sobre hũa taboa, & por cabiceira hum pao raoliço». Seu extenso repertório de práticas ascéticas incluía ainda tomar «largas, & rigurosas disciplinas, atè derramar larga copia de sangue»<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Uma expressão comumente usada era «para o achar mais desabrido». No caso da terceira franciscana Maria da Cruz (1585-1635), como em muitos outros, aparecia este *topos*: «[...] priuandose de tudo o que noutro tempo lhe daua gosto, lançando cinza, & agoa fria no comer para o achar mais desabrido» (t. I, 3).

<sup>9</sup> De acordo com Bynum, «Catherine clearly began fasting as child and developed distaste for meat quite clearly. She took the Desert Fathers as models. [...] Catherine went through a period of withdrawal during which she practiced extreme sleep deprivation as well as self-starvation» (BYNUM, 1987: 167-168). Note-se que, da mesma maneira que a Catarina portuguesa, S. Catarina de Siena também procurava imitar os Padres do Deserto nas suas austeridades.

<sup>10</sup> É um *topos* que está presente em 84 relatos (20,38% do total) e inclui dormir em cortiças, em tábuas, com cobertores ásperos usando pedras ou paus por cabeceira, dentre outros. A clarissa Susana de Deus (†1603) por exemplo, dormia sobre «hum monte de pedras cuberto de ramos» (t. I, 161).

<sup>11</sup> Aqui aparece a necessidade de moderação a que alguns ascetas estavam submetidos, sendo ordenados pelos prelados a reduzir as terríveis penitências praticadas. Margarida da Conceição teria encontrado uma solução peculiar para continuar a se mortificar e obedecer aos superiores, que não lhe permitiam «tomar disciplina por sua muita idade, & grandes indisposições». Ela pediu a Deus que «[...] a mãdasse açoutar pelo demonio, já que lhe não dauão licença para fazer penitencia de seus peccados». O que lhe foi concedido, pois o diabo «não sò a açoutou cruelmente, mas lhe deu muito golpes, & [bateu-lhe] coa cabeça pelas paredes, de modo que não ouue parte em seu corpo, que não ficasse em viva chaga, o rosto denegrido,

No relato acima, observa-se a prática de tarefas consideradas humildes ou humilhantes, as quais visavam mortificar o orgulho dos religiosos e combater o pernicioso ócio. Eram basicamente tarefas manuais como cuidar da cozinha, limpeza, mas também o cuidado dos doentes. Num período em que os ofícios mecânicos eram desprezados, é notável ver alguns membros da nobreza praticando tais atividades que, em outro contexto, os diminuiriam perante a sociedade. Aqui a ordem é inversa: o que lhes faria perder status no contexto secular lhes dá mais prestígio. Um destes nobres é Maria da Conceição (†1622), a qual, sendo Dama da Rainha D. Catarina, «ao lustre da nobreza, agregou o splendor da virtude», trocando os belos vestidos de seda por «grosseiro burel» e tornando-se capucha do Convento da Madre de Deus de Xabregas. Essa ideia de nobreza associada às virtudes era um elemento comum nas hagiografias. O termo «nobre» tem uma conotação tanto moral quanto social. Por isto, poder-se-ia dizer de uma família de humildes camponeses que eram «nobres de espírito». Isto estava subentendido pelos leitores (WEINSTEIN e BELL, 1982: 62-63)<sup>12</sup>. O ilustre nascimento da irmã Maria da Conceição não teria impedido que se exercitasse nas «mais abatidas ocupações da comunidade», nem de ser grande penitente, «macerandose com varios generos de mortificações asperrimamente» (t. I, 496-497).

Embora vários dos casos apresentados sejam de membros das camadas mais elevadas, há que se ter certo cuidado, pois advertem Weinstein e Bell que «havia uma forte tentação de elevar o status social dos santos. Isto era particularmente verdadeiro nos primeiros séculos da Idade Média, em que o preconceito social tendia a favorecer a nobreza» (WEINSTEIN e BELL, 1982: 9). A partir desta ideia, faz-se necessário relativizar a hipótese de Rodney Stark, da prevalência dos ascetas entre os estratos sociais elevados. Stark critica a concepção presente em Marx de que a fé é baseada em necessidade e miséria, e por isto mais comum entre os pobres:

*Infelizmente, a prevalência do ascetismo das classes elevadas tem sido ignorada pelos cientistas sociais. Quando Karl Marx ([1844] 1964: 42) escreveu que «religião é o suspiro da criatura oprimida... o ópio do povo» ele meramente deu uma expressão poética ao axioma sociológico de que a fé está vincada na necessidade e miséria, e a piedade é prevalente entre os pobres (STARK, 2003: 5-19):*

A análise do *Agiologio Lusitano* evidencia que, entre os indivíduos em relação aos quais foi possível identificar a origem social, os ocupantes do topo da pirâmide social são os maiores praticantes de ascese (96, ou 23,4% dos 412 casos), contra doze casos de subalternos (2,9%) e apenas um das «camadas médias». Contudo não é possível afirmar, com base nestes dados, que o ascetismo seja uma característica da nobreza, pois em 303 casos

---

a cabeça inchada, os ladrilhos do pavimento, & paredes ensanguentadas, i ella quasi morta, sem poder tomar respiração» (t. I, 325-326).

<sup>12</sup> Para uma discussão acerca da associação entre «nobreza» e «virtude» em Portugal, neste caso virtude para a realização de serviços à Coroa, vide MONTEIRO, 2003: 518-519.

(ou 73,5%) não é possível determinar com precisão a origem social desses sujeitos, uma vez que a escassez de informações nas biografias tornaria este argumento pouco substancial<sup>13</sup>. O fato de os 96 casos mencionados serem de indivíduos possuidores de alguma nobreza ou cabedal, possivelmente deve-se ao fato de que seu status social os tornava mais visíveis e, por isto, mais facilmente retratáveis no *Agiologio*<sup>14</sup>. Talvez seja mais preciso afirmar que as práticas ascéticas eram compartilhadas e, portanto, não estavam necessariamente associadas a um grupo social específico, diferentemente do que afirma Stark.

### «Onde liure de cuidados do mudo pudesse de todo entregarse a Deos...»

A dominicana Sórora Joanna da Conceição († 1580), sendo de origem fidalga, procurava macerar o seu orgulho por meio de tarefas consideradas humilhantes. Como mulher da Época Moderna, tinha reduzida autonomia para definir os rumos de sua vida. Os interesses das casas nobiliárquicas eram grandes e a vontade das mulheres era a menor das preocupações. As fidalgas existiam prioritariamente para atuar de forma a aumentar ou, ao menos, manter a nobreza da sua casa. O casamento tinha vital importância nesse jogo, conforme afirma Nuno Gonçalo Monteiro:

*[...] Os ofícios femininos superiores da Casa Real constituíram a única forma de produção de serviços que as mulheres podiam oferecer às casas onde casavam ou onde tinham nascido. [...] A sua importância nesse terreno era notória, ultrapassando em muitas gerações a dos feitos pelos homens. Casar com uma dama do paço era, muitas vezes, a forma mais fácil de arranjar os serviços dos quais as casas careciam [...]* (MONTEIRO, 2003: 533).

Talvez por isto, esta fidalga teve que esperar a morte de seu nobre marido e o crescimento dos filhos para seguir aquele que, talvez, tenha sido o seu maior desejo – ficar «liure de cuidados do mudo» para que «pudesse de todo entregarse a Deos» (t. I, 181). Poucas eram as que, como Brígida de Santo Antônio, conseguiam fazer valer suas vontades, quando isto significava passar por cima dos interesses de sua casa<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Outro elemento a se levar em consideração é a afirmação de Weinstein e Bell se referindo à espiritualidade franciscana. Estes autores argumentam que esta era uma maneira de compensar diante de Deus os pecados da sua classe, notadamente a cobiça. Por isto o acento numa vida de pobreza (WEINSTEIN e BELL, 1982: 8). Há referências no *Agiologio Lusitano* em que representantes da nobreza «compensam» sua vida de luxo no século com uma miserável no convento, tal qual a carmelita Margarida das Chagas, filha dos Condes de Vila-Franca. Esta freira, depois da profissão, «vestia o mais pobre, & vil habito que achau; comia o peor do refeitorio», além de praticar várias tarefas consideradas «indignas» do seu estado. Quando do casamento de seu irmão, «se foi á recreação fazer esfregões de hūas cordas para lauar a cozinha, zombando com esta celestial traça dos mundanos faustos, & festiuaes regozijos, que actualmente se passauão em casa de seus paes» (t. II, 53-54).

<sup>14</sup> Deve-se ressaltar, contudo, que os modelos da nobreza tendiam a ser mais valorizados e podiam ser «imitados» por indivíduos não nobres (HSIA, 1998: 121).

<sup>15</sup> Para mais sobre esta religiosa vide o capítulo intitulado «Livre dentro dos muros: o caso de madre Brígida de Santo Antônio (1576-1655)» de minha dissertação (RANGEL, 2012: cap. III).

Mesmo quando tinham todas as condições necessárias para fazer a mudança desejada, estas mulheres podiam enfrentar outros impedimentos. Joanna da Conceição teve que fazer face às oposições dos familiares com respeito à escolha de uma ordem mendicante, sendo ela de tão ilustre berço. Vale dizer que nem sempre isto era uma oposição somente enfrentada pelas mulheres, mas pela nobreza em geral. Lembremo-nos da experiência vivenciada por S. Tomás de Aquino, também dominicano, cuja família se opôs energicamente à sua escolha de uma ordem mendicante, quando lhe compeliavam a ingressar na prestigiosa Ordem de São Bento. Mais tarde, o Doutor Angélico acabou por conseguir cumprir seu desejo. No entanto, sabemos que, nos casos femininos, as margens de atuação eram bem mais reduzidas.

O fato é que Joanna da Conceição conseguiu, após ter cumprido suas obrigações com a sociedade, ingressar na Ordem de S. Domingos. Lá, sendo noviça, trocou «finas camisas em asperas tunicas, & cilícios». Como professa, o diabo, que já a atormentava antes de tomar o hábito, continuava a persegui-la «apparecendolhe em horrendas figuras com infernaes alaridos, & grande tropel de armados, que lhe rodeauão o leito». A análise deste e de outros casos, em especial de religiosas (mais raramente religiosos) que tinham passado pelo casamento antes de ingressar na vida religiosa, mostra que estes indivíduos tendiam a se tornar ascetas extremos, talvez pela intensa demonização da sua sexualidade pregressa. Isto pode explicar os diversos casos de «tentações» ou visões demoníacas com que estes se deparavam, bem como a maneira como se penitenciavam para compensar os «deleites» experimentados enquanto viveram segundo os «cuidados do mundo»:

*A muita caridade com que acudia, & seruia às enfermas, obrigou às Preladas, que a fizessem enfermeira perpetua; não lhe impedindo esta occupação, que podia passar por penitencia, a que ella não lhe juntasse outra de asperrimas disciplinas, cilícios cōtinuos, em castigo dos regalos de secular. Atada a hũa columna se mandaua açoutar da cintura para sima, atè que em fio lhe corria o sangue. Aos jejuns da Cōstituição, acrescentaua outros muitos, não faltando nunca ao choro, & aos officios humildes da casa (t. I, 181)<sup>16</sup>.*

### «Carregando o corpo fraco de tantos jejuns, penitencias, & vigílias...»

O cuidado dos enfermos era tarefa dura e difícil, podendo ser considerada, como vimos, uma penitência. Cerca de 11,2% dos ascetas dos quais foram encontrados registros, 46 casos, também se exercitavam nesta vil atividade que, embora desprezada, tinha elevada demanda nos mosteiros mais austeros, pois o rigor da observância poderia ser extremamente nocivo à saúde. Um número expressivo (42,5%; 175 casos) dos leigos e religiosos

<sup>16</sup> Weinstein e Bell acrescentam que as mulheres eram consideradas particularmente suscetíveis à possessão demoníaca e à chamada «histeria». (WEINSTEIN e BELL, 1982: 37). Isto parece ser igualmente válido para o *Agiologio Lusitano*, no qual se podem contar 37 casos de tentações ou visões do diabo por mulheres, contra dezessete de homens.

identificados como ascetas teria morrido em decorrência de suas práticas ou, ao menos, tinha registrado um caso de enfermidade. Para a piedade da época, o indivíduo podia ser considerado virtuoso se sofresse uma doença sem reclamar, mesmo sem ter feito nada além disto<sup>17</sup>. Isto já o qualificava para ter sua biografia relatada no *Agiologio Lusitano*. Para exemplificar isto, cito o relato sobre a agostiniana Felipa do Espírito Santo (†1617), a qual morreu com «opinião de sancta alma» tendo falecido «chea de dores, & afflicções, a que ella [...] chamaua mimos, & regalos do ceo». Nesse caso, a única virtude digna de nota foi o fato de a religiosa ter suportado com paciência, até a morte, as dores advindas de sua avançada idade, a qual teria sido acompanhada por fenômenos miraculosos como «(com vários instrumentos) se ouuirão Angelicas musicas, & melodias». Além disso, conta-se que seu «sancto cadauer [...] se vio brando, & trattauel como de pessoa viua. Do qual saia tam grande fragrancia». Mesmo após a sua morte, «suas alfaias (repartidas por diuersas pessoas como reliquias) derão perfeita saude a muitos doentes» (t. I, 43)<sup>18</sup>.

Também podemos perceber, pelo relato acima, que, para a Época Moderna, outro elemento acreditador da santidade de um indivíduo era a ocorrência dos chamados fenômenos extraordinários *post-mortem*. Outros exemplos são visões de Cristo ou de santos de devoção e o embelezamento do rosto, tal qual teria ocorrido com a franciscana Antônia da Trindade, que depois de uma vida de «extraordinarias penitencias», «passou desta morte á vida sempiterna; ficando seu rostro fermosissimo, & tam côrado, como se nas facies tiuera duas encarnadas rosas, indicios claros da gloria de sua alma [...]» (t. I, 248).

Voltemos à questão das enfermidades. É de chamar atenção a abundância de casos de mortes por doenças nos relatos do *Agiologio Lusitano*, que poderiam, talvez, ser atribuídas às rigorosas práticas ascéticas que estes indivíduos se impunham. Em algumas das pequenas biografias percebe-se claramente ser a vida austera a causa da abreviação da saúde de alguns. Estes correspondem a 12,6% (52 casos), um número não pouco desprezível. Se cruzarmos as entradas no banco de dados referentes aos «ascetas extremos» com as variáveis «enfermidades», obtemos o considerável número de 124 casos, ou 30,1%. Isto sugere a possibilidade de este fenômeno ter ocorrido com mais frequência do que é relatado<sup>19</sup>.

A clarissa Maria da Coluna († 1614), freira do Convento de Jesus de Setúbal, foi uma destas que tiveram seu corpo consumido pelas terríveis penitências: «[...] auendolhe nascido chagas, & hũa inchação, que lhe impedia de acudir à commuidade por causa das rigorosas penitencias [...]» (t. I, 192). Outro intrigante exemplo é o do frade arrábido Rodrigo

<sup>17</sup> Aqui estão excluídos os religiosos vítimas de pestes, já que o objetivo é tentar chegar a um número mais próximo possível daqueles que poderiam ter sofrido alguma enfermidade devido à vida austera que levavam.

<sup>18</sup> O fato de esta biografada não apresentar elementos suficientes para ser incluída no rol dos «santos» ascetas, isto é, ter realizado algum tipo de austeridade auto-imposta (como pode ser visto nos diversos casos apresentados) a exclui da contagem do banco de dados, pois foge do escopo proposto neste trabalho.

<sup>19</sup> Vale ressaltar que a ausência de menção das datas de nascimento e morte de todos os indivíduos nos impede de produzir conclusões mais sólidas. Tais números, bem como os outros apresentados, por conta do caráter subjetivo de muitas variáveis, devem ser vistos como indicativos de tendências.

de Deus († 1622), o qual procurou seguir o espírito da austeridade capucha enunciado por Fr. Antônio da Piedade. Conta-nos Jorge Cardoso que sua «intransia foi tam feruorosa nos rigores da religião, carregando o corpo fraco de tantos jejuns, penitencias, & vigílias, que dentro em quatro annos de professo, extenuado o cerebro, veio a perder o juizo; mas sendo curado com muita diligencia, foi nosso Senhor seruido de restituirlho [...]».

Este religioso «foi a todos exemplo de voluntaria pobreza, vestindo sempre o mais vil habito de penitencia sendo neste exercicio o primeiro, & mais seuero para si»; teria andado descalço por toda sua vida e não teve outro sustento que «biscoito, & heruas cozidas [...]». Até que «(pelo mau tratamento, que daua a seu corpo) duas vezes lhe deo [a moléstia], & da segunda achandoo já mui velho, & fraco se rendeo a debilitada natureza à força da enfermidade, & falleceo no hospital da ditta cidade, deixando em todo o Reino gloriosa fama de sanctidade» (t. I, 314-315). O caso de Fr. Rodrigo de Deus é um raro exemplo em que se pode perceber claramente a ação das práticas ascéticas como potencialmente causadoras de distúrbios psicológicos<sup>20</sup>.

Compreender relatos como os mencionados ao longo deste texto nos auxilia a ter um melhor entendimento do universo religioso do Portugal quinhentista e seiscentista, pois os modelos apresentados são um reflexo, ainda que turvo, da sociedade que os criou.

## Referências

- BYNUM, Caroline Walker (1987) – *Holy feast and Holy fast: The religious significance of food to medieval women*. Berkely: University of California Press.
- CARDOSO, Jorge (1652) – *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas [...]*. Lisboa: Oficina Craesbeckiana, t. I.
- \_\_\_\_ (1657) – *Agiologio Lusitano [...]*. Lisboa: na officina de Henrique Valente d'Oliveira, t. II.
- \_\_\_\_ (1666) – *Agiologio Lusitano [...]*. Lisboa: na Officina de Antonio Crasbeeck de Mello, t. III.
- CONCEIÇÃO, Joaquim Fernandes da (1996) – *Espiritualidade e Religiosidade no Portugal Moderno: O 'Agiologio Lusitano' do Padre Jorge Cardoso*. Dissertação de Mestrado em História Moderna e Contemporânea). Porto: FLUP.
- CURTIUS, Ernst Robert (1963) – *European literature and the Latin Middle Ages*. Nova York: Harper & Row.
- DELUMEAU, Jean (1996) – *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF.
- FERNANDES, Maria de Lourdes Correia (2002) – *Estudos e índice*. In *Agiologio Lusitano*. T. 5. Porto: FLUP.
- \_\_\_\_ (1996) – *História, santidade e identidade*. *O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e seu contexto*. «Via Spiritus». Porto. 3, p. 31.

<sup>20</sup> José Pedro Paiva, debruçando-se sobre o caso de Arcângela do Sacramento, acusada de «santidade fingida», faz uma interessante análise em que defende posição semelhante à apresentada: «[...] Parece inofensivo que as modalidades de religiosidade propostas, extremamente sobrecarregadas com práticas espirituais fixadas no dolorismo da paixão de Cristo, na morte, na gravidade do pecado, na 'vileza' e fraqueza da humanidade, sempre sob o cutelo de dramáticos e horrorosos castigos infernais, tudo acompanhado por severos programas de jejuns e 'disciplinas', foram em muitos casos favorecedores de desequilíbrios físicos e psicológicos, nalguns casos de graves consequências. Acresce que muitos destes programas tendiam a ser praticados com exagero, na medida em que eram absolutamente absorventes, totalizavam e convocavam todas as forças de cada um para a luta contra a tentação diabólica e a busca da salvação, acabando por conduzir, nos que não estavam preparados para suportar esta pressão, a estados de perturbação». (PAIVA, 2000: 263-264). Agradeço ao Prof. José Pedro Paiva pela indicação do seu artigo.

- HSIA, Ronald Po-Chia (1998) – *The World of Catholic Renewal (1540-1777)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACHADO, Diogo Barbosa (1747) – *Bibliotheca Lusitana [...]*. Lisboa: na Officina de Ignacio Rodrigues. T. II.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2003) – *O crepúsculo dos grandes: a casa e o património da aristocracia em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PAIVA, José Pedro (2000) – *Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)*. In *A cidade e o campo. Colectânea de Estudos*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura.
- RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho (2012) – *A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)*. Dissertação de Mestrado. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFB.
- SAINZ RODRIGUEZ, Pedro (1984) – *Introducción a la historia de la literatura mística em España*. Madrid: Espasa-Calpe.
- SCHUTTE, Anne Jacobson (1999) – *Little women, great heroines: simulated and genuine female holiness in Early Modern Italy*. In ZARRI, Gabriela; SCARAFFIA, Lucetta – *Women and faith: catholic religious life in Italy from Late Antiquity to the Present*. Londres: Harvard University Press.
- STARK, Rodney (2003) – *Upper class asceticism: social origins of ascetic movements and medieval saints*. «Review of religious research». 45, 1, p. 5-19, 2003. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3512496>>.
- TAVARES, Pedro Villas Boas (2005) – *Beatas, Inquisidores e Teólogos: Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE.
- WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph M. (1982) – *Saints and society: the two worlds of western Christendom (1000-1700)*. Chicago e Londres: University of Chicago Press.