

# MODOS DE FAZER «SANTOS»: A ESCRITA DE «VIDAS» DE VARÕES E MULHERES «ILUSTRES EM VIRTUDE» EM PORTUGAL (SÉCULOS XVII-XVIII)

PAULA ALMEIDA MENDES\*

**Resumo:** Em Portugal, o período compreendido entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XVIII foi o palco de uma muito significativa produção e edição de «Vidas» de veneráveis e varões e mulheres «ilustres em virtude» portugueses, cujos objetivos imediatos de glorificação da personagem em questão, *ad maiorem gloriam Dei*, de edificação espiritual — e, não raras vezes, de instrumento de suporte aos procedimentos processuais com vista à beatificação ou canonização desse cristão excepcional, falecido em «odor de santidade» — não podem, naturalmente, ser dissociados da ofensiva de disciplinamento, acentuada na moldura da Contrarreforma, e de construção de uma história da «santidade territorial». Tendo como pano de fundo esta problemática, este artigo procura chamar a atenção para os moldes em que os autores de «Vidas» de veneráveis e varões e mulheres portuguesas «ilustres em virtude» desenvolveram a sua estratégia, no sentido de fixação da memória e de promoção e sustentação da *fama sanctitatis* dos biografados (P.<sup>e</sup> João Cardim (S. J.), Infante Afonso Sanches e sua mulher, D. Teresa Martins, Margarida de Chaves). Neste enquadramento, haverá também que valorizar a crescente inclusão de estampas dos biografados que, não raras vezes, se convertiam em instrumentos de devoção, na medida em que formulavam, por sua vez, «modelos visuais» que apelavam à sensibilidade religiosa e os moldes em que estas se complementam com os textos, no sentido de, em muitos casos, tornar estas obras uma «alavanca» para que o processo tendo em vista a beatificação ou canonização tivesse o desfecho esperado.

**Palavras-chave:** «vidas» devotas; Portugal; santidade; virtudes heroicas; séculos XVII-XVIII.

**Abstract:** In Portugal, the period between the second half of the XVI<sup>th</sup> century and the first half of the XVIII<sup>th</sup> century was the scene of a very significant production and edition of «Lives» of Portuguese men and women who were «illustrious in virtue», whose immediate objectives of glorification of the person in question, *ad maiorem gloriam Dei*, and spiritual edification — and in so many cases as an instrument

---

\* CITCEM — Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Email: paula\_almeida@sapo.pt, pmendes@letras.up.pt.

of support for procedures with a view to the beatification or canonization of this «exceptional Christian», who died in *fama sanctitatis* — can not, of course, be dissociated neither from the offensive of disciplining, accentuated in the framework of the Counter Reformation, and the construction of a history of «territorial holiness». Against this backdrop, this communication proposal seeks to draw attention to the ways in which the authors of «Lives» of men and women «illustrious in virtue» have developed a strategy, in the sense of memory fixation and promoting and sustaining the *fama sanctitatis* of some of these figures (Father João Cardim (S. J.), Afonso Sanches and his wife, Teresa Martins, Margarida de Chaves). In this context, the increasing inclusion of these men and women printed portraits, which have often become instruments of devotion, must also be emphasized, as they formulate «visual models» that appeal to religious sensibility and the ways in which they complement each other in the sense that, in many cases, these works become a support for the beatification or canonization process.

**Keywords:** devout «lives»; Portugal; holiness; «heroic virtues»; XVIIth-XVIIIth centuries.

1. «Se la santita ha il suo fondamento in un'esperienza religiosa, che assume nella comunità di riferimento i caratteri dell'eccezionalità, è evidente il rapporto esistente tra scelta di vita e riconoscimento della santita»<sup>1</sup>. É com estas palavras que Sofia Boesch Gajano inicia o capítulo «La fabbrica dei santi», incluído na sua obra *La Santità* (1999), que equaciona várias dimensões relacionadas com o fenómeno da santidade, nas suas múltiplas representações e configurações.

Com efeito, como realçou a mesma autora, o fenómeno — e o problema — da «santidade» reveste-se de matizes diversos, que declinam molduras de natureza vária: e, nesse sentido, poderemos falar de «santidade vivida», «santidade reconhecida» e «santidade negada»<sup>2</sup>. Efetivamente, ainda que a perceção pública, tanto a nível social, como cultural, tenha um peso fundamental na construção da *fama sanctitatis* dos cristãos considerados excecionais — valorizando, especialmente, as virtudes, os milagres, o poder taumatúrgico, etc. —, no sentido de reconhecimento de uma «vida perfeita» nos moldes cristãos, a ratificação da santidade depende, desde a criação do processo de canonização no século XII, por Alexandre III, da Cúria romana. E, não raras vezes, os processos acabam por não alcançar o desfecho esperado, elevando o candidato aos altares, embora isso não signifique que muitos desses «santos» tenham deixado de ser objeto de cultos de natureza local.

É bem sabido como a fixação da memória através do registo escrito, plasmada na hagiografia e na biografia devota, assim como através do registo visual — sobretudo da iconografia e da estatuária — se revestiu, desde o cristianismo primitivo, de uma centralidade inegável, na moldura da construção de «santos» e da coagulação de retratos e modelos de santidade, que se inscreviam, frequentemente, em uma moldura enformada pela dimensão do «maravilhoso», que seduzia e fascinava fiéis e leitores.

<sup>1</sup> GAJANO, 1999: 77.

<sup>2</sup> GAJANO, 1999: 77-80.

A Época Moderna foi pródiga, não apenas em Portugal, como também em outros espaços católicos, na «arte de fazer santos», através da escrita de textos de tónica hagiográfica, que, não raras vezes, eram acompanhados por imagens e estampas, não isentas de significados e consequências de natureza vária, que contribuíam para cristalizar a *fama sanctitatis* de muitos «varões e mulheres ilustres em virtude»<sup>3</sup>.

Mas, neste enquadramento, importa não perder de vista a larga fortuna que a hagiografia vinha conhecendo. A literatura hagiográfica, cujas raízes se ancoram na Antiguidade, mais concretamente nos primórdios do cristianismo, em que se começaram a produzir e a divulgar os *Acta Martyrum*<sup>4</sup>, constitui um dos subgéneros da literatura religiosa e de espiritualidade de muito significativo sucesso, deixando um lastro até à atualidade, que, de resto, é bem ilustrativo da importância de que se reveste o registo escrito para a fixação da memória em clave de santidade. De facto, as várias e diversas potencialidades que a hagiografia disponibilizava não deixaram de ser aproveitadas e valorizadas pelos autores, que, naturalmente, adaptaram os seus textos à moldura histórica e cultural dos tempos em que os produziram.

Ao longo da Idade Média, a escrita de «Vidas» de santos será largamente cultivada<sup>5</sup>, privilegiando, sobretudo, o modelo monástico de santidade, que, de certo modo, acabou por ser «institucionalizado» pelo género hagiográfico e se manteve predominante durante longo tempo (mesmo para personagens dificilmente canonizáveis), parecendo, em alguma medida, comprovar que a santidade era uma prerrogativa dos religiosos, pesem embora os diferentes matizes e recomposições que esta conceção sofreu, sobretudo na esfera dos leigos<sup>6</sup>, de que é exemplo a problemática em torno da «santificação dos casados», estudada por Maria de Lurdes Correia Fernandes<sup>7</sup>.

Por outro lado, como é bem sabido, os renovados caminhos da espiritualidade dos tempos pós-Trento foram-se configurando na esteira da herança do movimento europeu de reforma espiritual que ficou conhecido como *Devotio moderna*, surgido na segunda metade do século XIV, que se foi afirmando como uma dimensão de peso incontornável, no sentido da afirmação de uma espiritualidade mais prática e de contornos afetivos e sensíveis. Neste sentido, os livros religiosos e de espiritualidade, que, neste enquadramento, poderão ser considerados uma espécie de «objetos de devoção», assumem um papel importante na moldura das práticas, sobretudo no domínio privado, potenciando a crescente inculcação de modalidades de leitura silenciosa, em larga

---

<sup>3</sup> MENOZZI, 1991; CHECA CREMADES, 1992: 11-200; NICCOLI, 2011.

<sup>4</sup> BARCELLONA, 1994: 9-18; BARCELLONA, 2005: 19-89.

<sup>5</sup> LECLERCQ, 1990; BOUREAU, 1993.

<sup>6</sup> VAUCHEZ, 1989: 57-66.

<sup>7</sup> FERNANDES, 1995.

medida favorecidas pela variedade de formatos de livros impressos; lembremos, a título de exemplo, a crescente expansão dos livros de bolso<sup>8</sup>.

De resto, o género hagiográfico vinha recebendo, desde o século XVI, «sopros de renovação», potenciados pela redescoberta da biografia clássica, no contexto do Humanismo, pela crescente preocupação filológica, arqueológica e historiográfica, direcionada para uma investigação rigorosa das fontes, no sentido de conferir aos relatos uma maior historicidade, para a qual já havia chamado a atenção Erasmo<sup>9</sup>, de que é claro exemplo o contributo dado, posteriormente, por Rosweyde, pelos bolandistas e pelos beneditinos de Saint-Maur, num movimento de erudição eclesiástica<sup>10</sup> — não esquecendo, naturalmente, os contributos de Georg Witzel, Lippomano<sup>11</sup> e Surius<sup>12</sup> —, e que se vinha impondo como uma espécie de «literatura alternativa» face ao filão constituído pela literatura de ficção, considerada perigosa sobretudo para mulheres e jovens. Ora, neste enquadramento, não será despidendo destacar o peso de que se revestiu o aparecimento da imprensa de caracteres móveis, no âmbito da produção do livro, promovendo uma múltipla difusão de textos de tipologia diversa, que contribuiu, em larga medida, para que se operasse uma evolução cultural na Europa ocidental<sup>13</sup>. As obras que se inscrevem no filão da literatura religiosa ou de espiritualidade foram aquelas que, durante largo tempo, mereceram, muito especialmente, a atenção por parte dos prelos: nesta moldura, destacam-se, muito significativamente, as «Vidas» de santos, beatos, veneráveis e «varões e mulheres ilustres em virtude», cujos propósitos imediatos de glorificação da personagem em questão, de edificação espiritual e de promoção do seu culto — e, em muitos casos, de estímulo à beatificação ou canonização desse «cristão excepcional» — não podem ser dissociados de uma estratégia que se inscrevia na moldura da reorganização e redefinição do culto dos santos, na sequência dos decretos de Urbano VIII, de 13 de Março de 1625 e de 5 de Julho de 1634<sup>14</sup>.

Por outro lado, haverá que ter em conta que a ofensiva acentuada na Contrarreforma, que visava a orientação e a reconfiguração dos comportamentos dos fiéis, na moldura de uma estratégia de disciplinamento social<sup>15</sup>, que havia começado com a tentativa de reorganização do culto dos santos — lembremos que entre 1523 e 1588 não houve nenhuma nova canonização sancionada pela Santa Sé e que só em 1588 foi criada a Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, a qual contribuiu para a reafirmação

<sup>8</sup> CARVALHO, 2013: 135-161.

<sup>9</sup> SPANÒ, 2018: 123-137.

<sup>10</sup> NEVEU, 1994.

<sup>11</sup> GAJANO, 1990: 111-130.

<sup>12</sup> MARTINELLI, 1990: 445-464.

<sup>13</sup> BRAIDA, 2000; BARBIER, 2006.

<sup>14</sup> DE MAIO, 1992: 253-274; BURKE, 1984: 46-47; SALLMAN, 1994; BURSCHEL, 1996: 309-333; SODANO, 1997: 189-205; GOTOR, 2012: 23-33.

<sup>15</sup> CAFFIERO, 1994: 265-278;

da autoridade papal no reconhecimento da santidade — potenciou a produção maciça de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas, de função claramente «paradigmática» e «normativa».

Em Portugal, a partir de finais do século XVI, o número de edições de «Vidas» não só de santos, como também devotas, foi conhecendo um significativo aumento, revelando uma claríssima sintonia com o contexto espiritual e cultural da Europa católica dos tempos pós-Trento, tendo atingido o seu auge no século XVII<sup>16</sup>. Este amplo filão literário, constituído por textos de pendor paradigmático, declina, efetivamente, um significativo conjunto de modelos e práticas religiosos e espirituais que, pelos matizes que os configuram, escapam, em regra geral, a outro tipo de fontes, de feição sobretudo institucional ou arquivística. E, nesse sentido, parece-nos que a investigação polarizada em seu torno, tendo em conta as problemáticas que equaciona, se poderá revelar de uma centralidade inegável na moldura da compreensão de vários fenómenos sociais, sem perder de vista a sua dimensão religiosa e espiritual. Assim, elegemos como objeto para este estudo alguns casos de varões e mulheres falecidos com *fama sanctitatis* — o P.<sup>o</sup> João Cardim (S. J.), a venerável Margarida de Chaves e os infantes D. Afonso Sanches e sua mulher, D. Teresa Martins, cuja análise se poderá revelar fecunda, na medida em que nos permite uma aproximação a dimensões da vida religiosa e espiritual da Época Moderna, em Portugal. Neste sentido, as obras que divulgam as vivências espirituais e morais das personagens em questão autorizar-nos-ão a auscultar os moldes em que, pela pena de autores oriundos de estratos sociais diversos, se foi fixando e «construindo» uma memória hagiográfica daqueles «varões e mulheres ilustres», propostos aos leitores e aos fiéis como exemplos reais de «virtude», e que eram emulados como alcançáveis.

Mas esta abundante produção hagiográfica e biográfica devota não poderá igualmente ser dissociada do facto de se ter assistido ao que Maria de Lurdes Correia Fernandes designa por crescente valorização dos «santos de Portugal e suas conquistas», não só mártires, religiosos ou eclesiásticos, como também leigos, concretizando, deste modo, uma estratégia que passava, em larga medida, pela valorização da estreita complementaridade entre história religiosa e história política<sup>17</sup>, numa moldura de glorificação da pátria e de construção de uma «santidade territorial», para utilizarmos a expressão de Henri Fros<sup>18</sup>. Aliás, no caso português, essa urgência da divulgação dos santos nacionais impunha-se, tanto mais que Portugal fora, desde sempre, e sobretudo desde Ourique, distinguido por dons e sinais divinos de eleição, que claramente mostravam o seu

<sup>16</sup> A fortuna editorial das hagiografias e das biografias devotas nos séculos XVI e XVII, em Portugal, pode ser comprovada pelos dados quantitativos apresentados em CARVALHO, 1988; MENDES, 2012; MENDES, 2017. Vejam-se também os balanços de: SANTOS, 2000: 125-130; SANTOS, 2002: 165-169; SANTOS, 2013: 143-158; FERNANDES, 2000: 187-193.

<sup>17</sup> FERNANDES, 1996: 25-68; FERNANDES, 2002: 227-240; ROSA, 2002: 326-361.

<sup>18</sup> FROS, 1982: 729-735; SANTOS, 2008: 151-166.

carácter providencial: 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»<sup>19</sup>. 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»<sup>20</sup>.

2. O equacionamento de vários vetores que enformam a moldura da escrita de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas deverá, necessariamente, ter em conta os artífices destes textos, como também os motivos que os levaram a cultivar este filão literário que conheceu, entre o século XVI e a primeira metade do século XVIII, um sucesso extremamente significativo.

Os hagiógrafos e biógrafos devotos portugueses que produziram as suas obras ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII pertenceram, na sua maioria, a ordens religiosas: efetivamente, este quadro parece refletir uma tendência que se vinha impondo desde a Alta Idade Média e que terá contribuído para que o modelo hagiográfico de raiz monástica se mantivesse, durante largo tempo, como o paradigma para a escrita de «Vidas» de santos, beatos, veneráveis e «varões e mulheres ilustres em virtude», assim como para a sedimentação da imagem do religioso enquanto «homem de letras». Na maior parte dos casos, os autores promoviam os santos ou os membros da sua ordem que tinham falecido em «odor de santidade», cuja exemplaridade se inscrevia, muito compreensivelmente, numa lógica de legitimação e de afirmação das respetivas ordens ou congregações religiosas, ao mesmo tempo que reivindicavam uma identidade intrínseca — quase sempre escorada no exemplo paradigmático e carismático dos fundadores — ou a nostalgia de um passado glorioso<sup>21</sup>.

Neste conjunto, os autores pertencentes à Companhia de Jesus ocupam um lugar de maior destaque, mostrando, claramente, como esta ordem «moderna» investiu na conservação da memória e na promoção da santidade de vários dos seus membros, em um enquadramento que não pode ser dissociado de uma estratégia de legitimação, que muito insistiu na promoção da santidade dos seus membros, configurando uma moldura largamente amplificada pelo contexto da evangelização no Brasil e no Oriente. Neste contexto, as imagens constituíram um importante instrumento que os membros da Companhia de Jesus souberam habilmente utilizar nas suas estratégias comunicacionais.

Um jesuíta falecido em «odor de santidade» que a História praticamente ignorou foi o P.<sup>e</sup> João Cardim (1585-1615), religioso que se distinguiu no exercício das «virtudes

<sup>19</sup> MACEDO, 1631: 88 v.

<sup>20</sup> SOARES, 1953: 274.

<sup>21</sup> SANTOS, 2009.

heróicas», cujo exemplo modelar é, praticamente, decalcado de modelos muito recentes divulgados pela Companhia — a saber, o italiano Luís Gonzaga e o polaco Estanislau Kostka, beatificados em 1605, por Paulo V — e na participação em missões em terras do interior, embora almejasse imitar o exemplo dos seus tios, enquanto missionário além-mar, e de sofrer o martírio, ideal que, todavia, não pode seguir, devido a várias dificuldades, nomeadamente a sua debilidade física. A sua memória, enformada por matizes hagiográficos, foi difundida, diversamente, por duas «Vidas», escritas, muito compreensivelmente, por dois jesuítas: a *De vita, et moribus P. Ioannis Cardim Lusitani è Societate Iesu* (1645), escrita pelo P.<sup>e</sup> Filipe Alegambe, e a *Vida, e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu Portuguez natural de Vianna de Alentejo* (1659), composta pelo P.<sup>e</sup> Sebastião de Abreu<sup>22</sup>.

O modelo de «santidade» espelhado nas «Vidas» do P.<sup>e</sup> João Cardim é aquele que se manteve comum e predominante ao longo do século XVII e da primeira metade do século XVIII em Portugal: um modelo calibrado pela prática de penitências e mortificações, escorado na capacidade de sofrimento e no rigor das disciplinas, em frequentes e rigorosos jejuns, conduzindo-os a situações pautadas por uma extrema debilidade e magreza, configurando uma moldura amplificada, não raras vezes, por situações de doença, na frequência e continuidade quase obsessivas da prática sobretudo da oração mental e das «virtudes heróicas».

Nascido em Bruxelas, em 1592, Filipe Alegambe<sup>23</sup> ingressou na Companhia de Jesus, em 1613, tendo falecido, em Roma, em 1652. Deste modo, parece-nos muito provável que, na época em que corria o processo com vista à beatificação ou canonização do P.<sup>e</sup> João Cardim, que tinha sido instaurado pelos «Ordinarios deste Reyno», em 1643, Filipe Alegambe se encontrasse já em Roma e o tivesse mesmo acompanhado, o que lhe permitiria conhecer mais de perto o percurso existencial do P.<sup>e</sup> João Cardim e as circunstâncias em que este se desenrolou. Assim, somos levados a crer que a obra *De vita et moribus...*, que viu a luz do prelo em Roma, em 1645, terá sido editada com o objetivo de acompanhar esse processo e constituir mais uma «peça» que contribuísse para afirmar a «santidade» do P.<sup>e</sup> João Cardim, se tivermos em conta a sua focalização, que exalta, sobretudo, a sua exemplaridade espiritual e moral e os milagres *post mortem* — que, como é sabido, passaram a constituir, na sequência dos decretos de Urbano VIII, critérios obrigatórios para que se pudesse dar início aos procedimentos processuais —, e também a sua proximidade em relação a essas diligências. Aliás, parece-nos até que a *De vita et moribus...* terá sido redigida para impulsionar esse processo, independentemente do desfecho positivo ou negativo que este viesse a ter: aliás, o facto de Filipe

<sup>22</sup> FERNANDES, 1993: 93-120; MENDES, 2007.

<sup>23</sup> SOMMERVOGEL, 1890: col. 151.

Alegambe ter escrito a sua obra em latim sugere, à partida, que o público para o qual esta estaria direcionada seria o meio eclesiástico, especialmente a Cúria romana.

Apesar do círculo restrito em que, à partida, circularia a obra, a verdade é que este «livrinho» conheceu um sucesso imediato, conforme nos testemunha Sebastião de Abreu que, à data, se encontrava em Roma<sup>24</sup> e acabaria por conhecer mais três edições (duas saíram em 1646 e a última em 1649), tendo sido também traduzida em italiano e em francês<sup>25</sup>. No entanto, esta circunstância não impediu que um outro jesuíta, Sebastião de Abreu, desse à estampa uma nova «Vida», em 1659, quarenta e dois anos após a morte do P.<sup>e</sup> João Cardim e catorze anos passados sobre a publicação da *Vita* de Filipe Alegambe, que, a julgar pelas datas das licenças, terá sido redigida nos anos anteriores a 1657.

No caso da escrita da obra de Sebastião de Abreu, as motivações parecem terem sido muito mais amplas e diversas que as de Filipe Alegambe, ainda que, claramente, não vão de encontro aos intuítos hagiográficos da *Vita* de Filipe Alegambe: porém, o realce e a valorização que o biógrafo português confere a determinados aspetos da vida do P.<sup>e</sup> João Cardim parecem permitir-nos considerar que aquele não pretendia apenas exaltar a «santidade» do religioso e, conseqüentemente, impulsionar o processo para a sua beatificação ou canonização: de facto, várias dimensões, sobretudo da vida secular do P.<sup>e</sup> João Cardim, que são valorizadas pelo P.<sup>e</sup> Sebastião de Abreu, parecem coadunar-se com preocupações decorrentes do contexto pastoral e espiritual da época em que foi produzida.

Sebastião de Abreu refere que, no ano em que a *Vita* de Alegambe veio a lume, se encontrava em Roma, como Revisor dos livros da Companhia de Jesus, e que pôde «certificar, como testemunha de vista o aplauso, com que foi recebida, & a fama que de suas virtudes, & santidade creceo, nam só naquella Cidade Metropole do mûdo, mas em toda a Italia, & Cicilia, principalmête entre os Religiosos da Companhia das Sinco Provincias, que nella ha»<sup>26</sup>. Esta memória da *fama sanctitatis* do P.<sup>e</sup> João Cardim ainda perdurava, segundo Sebastião de Abreu, na época em que redigiu a sua *Vida*<sup>27</sup> (ainda que, certamente, pudesse vir a ser ameaçada pelo facto de muitas pessoas que conheceram o religioso e/ou testemunharam no âmbito do processo que tinha em vista a sua beatificação ou canonização virem a falecer) e parece ter sido assim um dos motivos que levaram o biógrafo português a levar a cabo a sua empresa, tentando, deste modo, preservar e, se possível, continuar a fomentar o seu culto.

Neste enquadramento, a escrita da «Vida» de Abreu não se afigura, naturalmente, como um ato meramente casual: sabemos que, a partir dos decretos de Urbano VIII, os

<sup>24</sup> ABREU, 1659: 190.

<sup>25</sup> ABREU, 1659: 194

<sup>26</sup> ABREU, 1659: 190.

<sup>27</sup> ABREU, 1659: 189-193.

milagres *post mortem* passaram a constituir um dos requisitos obrigatórios no âmbito dos procedimentos processuais. Ora, em 1657, ocorreram vários milagres, sobretudo de cura, de natureza terapêutica, operados por intercessão do P.<sup>e</sup> João Cardim: alguns pela simples invocação do seu nome e outros por intercessão destes retratos e estampas, que muitas vezes se manifestam através de prodígios de diversa natureza. Neste contexto, a difusão de estampas do P.<sup>e</sup> João Cardim revestiu-se de uma importância central no que diz respeito à coagulação da sua *fama sanctitatis*. O desejo de promoção da «santidade» do P.<sup>e</sup> João Cardim parece ser também o motivo que justifica a inclusão da imagem do jovem religioso nas suas duas «Vidas», visando, desse modo, apelar aos afetos dos fiéis, mas cumprir também eficazmente os propósitos propagandísticos levados a cabo pela Companhia de Jesus. Ambas as gravuras, que ostentam a insígnia da Companhia de Jesus, retrata o P.<sup>e</sup> João Cardim, retratado em meio-corpo, vestido com a sua roupeta, a orar, chorando, diante de um crucifixo; junto deste, encontram-se um livro e um barrete.

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»<sup>28</sup>. 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*<sup>29</sup>.

Por outro lado, por esta época, algumas «Vidas» foram redigidas e editadas por membros da família 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 do seu exemplo como um modelo de «perfeição» espiritual e moral. Artífices

<sup>28</sup> ABREU, 1659: 302.

<sup>29</sup> 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».

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. É neste enquadramento que se inscreve o caso da escrita das «Vidas» da venerável matrona Margarida de Chaves, natural de Ponta Delgada, falecida com fama sanctitatis em Setembro de 1575, devido ao exercício das virtudes heróicas, nomeadamente a caridade, e ao amor pelos pobres. Com efeito, conta-nos o biógrafo que

*a sua companhia erão os pobres, tratando-os sempre com carinho, e agrado; recolhia-os em casa, e só com elles se alegrava, dizendo qye o cheyro dos pobres era cheyro de Deos. [...] Visitava repetidas vezes aos prezos levando-lhes esmolos, e a alguns livrava da justiça. Aos enfermeiros do Hospital da Santa Casa da Misericórdia erão continuas as visitas, levando-lhe alguns mimos, e regalos, confortava-os nas penalidades das doenças. Vendo huma pobre com huma mão feyta huma viva chaga, e já destituída dos Medicos, e Cirurgioens por incurável, lambendo-lha com a língua, com o eficaz remedio da saliva de sua boca lha sarou [...] Em certo dia vio a huma menina nua, asquerosa, chagada; e compadecida do seu mau trato, e das enfermidades, que a molestavão, levou-a para sua casa [...]. As esmolos erão continuas, e tinha por perdido o dia, em que não obrava este acto da sua relevante caridade. [...] Tudo quanto tinha repartia com os pobres, e dizia, que senão tivera filhos, havia de vender todas as suas herdades, para repartir o procedido dellas pelos necessitados, de tal sorte, que lhe fosse preciso hir morrer a hum Hospital, aonde lhe dessem huma mortalha de esmola. [...] Todas as esmolos que fazia procurava occultallas de tal sorte, que senão soubesse que ella as fazia, principalmente as que dava a pessoas nobres, e recolhidas, e não só ella guardava segredo, mas recomendava a quem as levava o não revelasse. [...] Não se satisfazia só com fazer esmolos, mas também incitava a pessoas ricas, e abastadas que repartissem com os pobres os seus bens<sup>30</sup>.*

Deste modo, foi aberto um processo, em 1581, com vista à sua beatificação, por ordem do bispo D. Pedro de Castilho, sustentado pelos 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.), um dos filhos de Margarida de Chaves, Gonçalo Correia de Sousa, compôs, em italiano, para sustentar o referido processo, uma «Vida» da sua mãe, intitulada *Breve Compendio de santa vita di Margarida de Chiaves di gloriosa memoria* (1612), editada em Roma e dedicada à infanta D. Margarida de Áustria. Cerca de um século mais tarde, talvez porque o culto e devoção em seu torno começassem a

<sup>30</sup> MELO, 1723: 87-93.

perder o antigo vigor, Francisco Afonso de Chaves e Melo, um parente seu, dá à luz do prelo *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), sustentando que a esta santa que, em vida, tinha sido uma «santa viva», não se vinha dando o devido valor:

*O motivo, que me incitava e desejo, era o ver quam diminuto he o valor, que dão esta preciosa Perola alguns Escritores, que della fallarão, 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*<sup>31</sup>.

Mas no panorama configurado pelas «Vidas» devotas editadas em Portugal valerá a pena destacar a *Memoria dos infantes D. Affonso Sanches e D. Thereja Martins, fundadores do real mosteiro de Sancta Clara de Vila do Conde* (1726) de Fr. Fernando da Soledade (O. F. M.). Efetivamente, as religiosas do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde foram as grandes impulsionadoras da beatificação dos fundadores desta casa religiosa, o infante D. Afonso Sanches e sua mulher, D. Teresa Martins: assim, foi graças ao seu empenho que, em 1722, foi aberto um processo que tinha em vista o reconhecimento oficial do seu culto. A abadessa, madre soror Josefa Maria de Jesus, empenhou-se em dar ao prelo esta obra, cuja redação foi encomendada ao franciscano Fr. Fernando da Soledade, e terá, muito provavelmente, constituído uma peça de suporte ao processo que tinha em vista a beatificação dos fundadores do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde.

Desde logo, no início da obra, Fr. Fernando da Soledade afirma o seguinte:

*Não escrevo a vida destes Infantes, mas huma pequena parte da sua Memoria; porque faltão muitas noticias para se inteirar o discurso dos seus progressos. Mostro os que pode alcançar o meu cuidado, se diminutos em comparação da sua fama, não menos limitados à vista das muitas diligencias com que forão adquiridos [...] Estas mesmas se communicarão no momento, que se faz da sua nobreza, e perseverão nos Titulos diferentes, que a estes servos de Deos se attribuem; porque o povo movido mais do fervor da devoção, que da luz do conhecimento os appellida Santos Reys*<sup>32</sup>.

A obra constrói, muito compreensivelmente, um retrato modelar deste «santo casal», valorizando, sobretudo, o exercício das virtudes — muito especialmente da Caridade — e as suas práticas espirituais e devotas. Efetivamente, esta «Vida» traduz a

---

<sup>31</sup> MELO, 1723: «Prologo ao Leytor».

<sup>32</sup> SOLEDADE, 1726: 1-2.

afirmação de uma faceta ativa dos leigos no domínio das práticas espirituais e devotas, que se destaca a partir da Baixa Idade Média, na esteira do lastro da *Devotio moderna*, mas parece refletir também a influência e o peso de outros exemplos de «bem casados», para utilizarmos a feliz expressão de Maria de Lurdes Correia Fernandes, falecidos em «odor de santidade», e cujo culto tinha sido já objeto de reconhecimento oficial por parte da Santa Sé. A título de exemplo, lembremos o caso de Êlzear de Sabran e de sua mulher, Delphine de Puimichel. Êlzear de Sabran foi canonizado em 1369 e Delphine de Puimichel seria beatificada em 1694<sup>33</sup>.

A «opinião venerável», no que à virtude e «santidade» diz respeito, que D. Afonso Sanches e D. Teresa Martins deixaram, após a sua morte, no mosteiro de Santa Clara extravasaria os muros daquela casa religiosa e alargar-se-ia a Vila do Conde. Como nos conta o biógrafo,

*He antiquissima a devoção, que os moradores de Villa do Conde tem a estes servos de Deos, a quem ordinariamente chamão os Santos Reys. [...] Por este motivo no dia, em que as religiosas celebrão suas Exequias, vinha antigamente (e ainda hoje continua) muito povo pedir aos Sacerdotes, quando acabão de dizer Missa, que em memoria dos veneráveis Infantes lhes recitem sobre a cabeça os Evangelhos, para reparo das dores dellas, e conhecem eficácias neste saudavel remedio. Com estas experiencias, cresceo a devoção de modo, que obrou excessos fazendo aberturas nos sepulchros, donde tirarão alguns ossos, que estimavão como reliquias, e foy necessário cerrar a capella com grades de ferro para suspender os roubos. Já esta diligencia estava effeituada no anno de 1666<sup>34</sup>.*

3. No período compreendido entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XVIII, a «santidade» constitui um importante referente de prestígio na moldura dos espaços católicos europeus. O reino de Portugal e «suas conquistas» não se afastou, compreensivelmente, desta «tendência», como o comprovam a crescente produção hagiográfica e biográfica devota, o investimento na difusão de imagens de natureza devota e o aumento do número de processos com vista à beatificação ou à canonização de vários varões e mulheres «ilustres em virtude». Disso são exemplo os casos de «Vidas» devotas que respigámos neste breve estudo, que mostram como a «arte de fazer santos» se configurou como uma dimensão polarizadora no contexto religioso, histórico e cultural em Seiscentos e em Setecentos, em Portugal, que contribuíram, em larga medida, para a cristalização das figuras evocadas enquanto modelos, se não de

<sup>33</sup> 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 e 211-224.

<sup>34</sup> SOLEDADE, 1726: 113-114.

santidade, pelo menos de virtude. Ainda que os processos com vista à beatificação do P.<sup>e</sup> João Cardim, de Margarida de Chaves e de D. Afonso Sanches e D. Teresa Martins não tenham conhecido o desfecho esperado — e, nesse sentido, como já realçou Peter Burke, seria pertinente investigar uma «historical sociology of failure»<sup>35</sup>, no âmbito do reconhecimento oficial da santidade — o investimento na escrita das suas «Vidas» mostra como a preservação da memória por meio do registo escrito, cristalizando altos exemplos paradigmáticos de virtude, se reveste de uma centralidade inequívoca, na medida em que destacam e emulam a sua existência modelar. Neste sentido, os casos «corporizados» pelas figuras estudadas, propostos à admiração e imitação por parte dos leitores, escorados em dimensões extremamente valorizadas durante a Época Moderna — de que são exemplo a «heroicidade de virtudes» ou as cruéis práticas mortificatórias eivadas de uma clara «espetacularidade», que o Barroco tanto exaltou, pois apelavam à sensibilidade e afetos — permitem auscultar a complexidade que configurava muitos fenómenos humanos, na sua dimensão religiosa e espiritual. E por isso só a revalorização destas vivências e das fontes e documentos escritos que perenizaram a sua memória permitirá o conhecimento e a compreensão da História religiosa e da História cultural dos tempos da Contrarreforma, nas suas múltiplas práticas e representações.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes

- ABREU, P.<sup>e</sup> Sebastião de (S. J.) (1659) — *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Évora: na Oficina da Universidade.
- ALEGAMBE, Filipe (S. J.) (1645) — *De vita, et moribus P. Ioannis Cardim Lusitani è Societate Iesu*. Romae: Typis Francisci Caballi.
- 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.
- 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 Galvão.
- SOARES, Pero Roiz (1953) — *Memorial (leitura e revisão de M. Lopes de Almeida)*. Coimbra.
- 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.
- SOUSA, Gonçalo Correia de (1612) — *Breve Compendio de santa vita di Margarida de Chiaves di gloriosa memoria*. Roma: por Bartholomeo Zanneti.

---

<sup>35</sup> BURKE, 1984.

## Estudos

- BARBIER, Frédéric (2006) — *L'Europe de Gutenberg. Le livre et l'invention de la modernité occidentale*. Paris: Belin.
- BARCELLONA, Francesco Scorza (1994) — *Dal Modello ai modelli*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) — *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, p. 9-18.
- (2005) — *Le origini*. In *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, p. 19-89.
- BOUREAU, Alain (1993) — *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres.
- BRAIDA, Lodovica (2000) — *Stampa e cultura in Europa*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- 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, p. 45-55.
- 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 di Trento e il moderno*. Bologna: Il Mulino, p. 309-333.
- CAFFIERO, Marina (1994) — *Tra modelli di disciplinamento e autonomia suggestiva*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) — *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, p. 265-278.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas, dir. (1988) — *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade (1501-1700)*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa.
- (2013) — *Espiritualidade portátil. Um mundo a reconhecer?* «Via Spiritus», 20, p. 135-161.
- CHECA CREMADES, Fernando Checa (1992) — *La imagen impresa en el Renacimiento y el Manierismo*. In *Summa Artis. Historia General del Arte*, vol. XXI: El grabado en España (siglos XV al XVIII). Madrid: Espasa-Calpe, p. 11-200.
- DE MAIO, Romeo (1992) — *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della controriforma*. In *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*. Napoli: Guida Editori, p. 253-274.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1993) — *Entre a família e a religião: a "Vida" de João Cardim (1585-1615)*. Separata da revista «Lusitania Sacra», 2.ª série, tomo V, p. 93-120.
- (1995) — *Espehos, 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, p. 25-68.
- (2000) — *Espiritualidade (Época Moderna)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de, dir. — *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 187-193.
- (2002) — *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, p. 227-240.
- 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, p. 729-735.
- GAJANO, Sofia Boesch (1990) — *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, fruizioni*. Fasano di Brindisi: Schena Editore, p. 111-130.
- (1999) — *La Santità*. Roma-Bari: Laterza & Figli.
- 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, p. 23-33.

- LECLERCQ, D. Jean (1990) — *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Paris: 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, p. 445-464.
- 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.
- (2017) — *Paradigmas de Papel: a edição de “Vidas” de santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM.
- (2012) — *“Porque aqui se vem retratados os passos por onde se caminha para o Ceo”: a escrita e a edição de “Vidas” de santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: FLUP. Tese de Doutoramento, 2 vols.
- MENOZZI, Daniele (1991) — *Les Images. L'Eglise et les arts visuels*. Paris: Cerf.
- NEVEU, Bruno (1994) — *Erudition et religion aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Albin-Michel.
- NICCOLI, Ottavia (2011) — *Vedere com gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle imagine*. Roma: Laterza.
- ROSA, Maria de Lurdes (2002) — *Hagiografia e santidade*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de, dir. — *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 326-361.
- SALLMAN, Jean-Michel (1994) — *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*. Paris: PUF.
- SANTOS, Zulmira C. (2000) — *Literatura religiosa (Época Moderna)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de, dir. — *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 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, p. 165-169.
- (2008) — *A literatura “hagiográfica” no Brasil do tempo do P<sup>e</sup> Antônio 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 Vasconcelos*. «Românica», 17, p. 151-166.
- (2009) — *A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na Época Moderna: questões e perspectivas*. «Lusitania Sacra», 2.<sup>a</sup> série, 21, p. 249-261.
- (2013) — *Fonti e ricerche per la storia della santità in Portogallo nel Seicento*. «Sanctorum», 10, p. 143-158.
- SODANO, Giulio (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, p. 189-205.
- SOMMERVOGEL, Carlos, ed. (1890) — *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, tome I. Bruxelles-Paris.
- SPANÒ, Serena (2018) — *“Bien qu'il n'existe pas une hagiographie humanistique”. Spunti diversi, da Boccaccio a Erasmo*. In BIANCA, Concetta, SCATIGNO, Anna (a cura di) — *Scrittura, Carismi, Istituzioni. Percorsi di vita religiosa in Età Moderna. Studi per Gabriella Zarri*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, p. 123-137.
- VAUCHEZ, André (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.
- (1989) — *La sainteté du laïc dans l'Occident medieval: naissance et évolution d'un modele hagiographique (XI<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècle)*. In MARX, Jacques, ed. — *Sainteté et martyre dans les religions du livre*. Éditions de L'Université de Bruxelles, p. 57-66.

