

«SANTIFICAR» OS LEIGOS ATRAVÉS DOS TEXTOS EM PORTUGAL (SÉCULOS XVI-XVIII)

PAULA ALMEIDA MENDES

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO - CITCEM

pmendes@letras.up.pt

RESUMO: Tendo como pano de fundo a «santificação» dos leigos, em Portugal, ao longo da época Moderna, mas procurando também articular esta dimensão com outros cenários presentes em territórios de matriz católica, este artigo procura chamar a atenção para os moldes em que, na hagiografia e na biografia devota, os autores investem na construção de um retrato modelar, pautado pelo exercício das virtudes heró

icas – sobretudo da caridade e do amor pelos pobres - e pelo fervor das práticas espirituais e devotas, e em que, na maior parte dos casos, a dimensão polarizada em torno dos milagres – que havia marcado a escrita dos textos daquela natureza, desde os seus tempos primitivos –, se demarca pela sua ausência.

PALAVRAS-CHAVE: Hagiografia; Biografia devota; leigos; Época Moderna; Portugal.

ABSTRACT: Against the background of the “sanctification” of the laity in Portugal, throughout the Modern Age, but also seeking to articulate this dimension with other scenarios present in territories of Catholic origin, this article seeks to draw attention to the molds in which, in hagiography and sacred biography, the authors invest in the construction of a model portrait, guided by the exercise of heroic virtues - above all charity and love for the poor - and by the fervor of spiritual and devout practices, and in which, in most cases, the dimension around miracles - which had marked the writing of texts of that nature, since its primitive times - is marked by its absence.

KEY-WORDS: Hagiography; Sacred biography; lay people; Modern Age; Portugal.

«A verdade é que não consigo ter com as histórias dos santos a familiaridade que vocês, os sacerdotes, devem por força ter: usando-as todos os dias, elas tornaram-se para vocês numa matéria mais que batida.»¹

«Aos Domingos, & Sanctos, passada a cèsta, [Afonso Fernandes Barbus] conuocaua os amigos, & vizinhos a hum terreiro, onde lia em voz alta, & intelliguiel a lenda do Sancto d'aquelle dia, debulhando-se todo em lagrimas, quando era Martyr, vendo o rigor, & fúria dos tyrannos, a constancia, & paciencia dos caualleiros de Christo.»²

O discurso de Inácio de Moraes, um dos interlocutores do diálogo *Aegidius Scallabitanus*, escrito pela pena de André de Resende, e as palavras de Jorge Cardoso, no II tomo do seu *Agiológico Lusitano*, declinam uma moldura que permite entrever a larga fortuna, pautada por matizes diversos, que a hagiografia – cujos propósitos imediatos residem na glorificação de cristãos considerados «excepcionais», na edificação espiritual e na promoção do seu culto *ad maiorem gloriam Dei* – vinha conhecendo desde o Cristianismo primitivo. Como é bem sabido, os primeiros testemunhos de uma literatura hagiográfica, declinados através de textos que descreviam o processo, condenação, prisão e execução dos mártires³, mostram como, desde cedo, na sua construção, se foram, hábil e eficazmente, incorporando *topoi* utilizados pela literatura profana, cristalizando um registo que, em larga medida, se foi configurando como um «maravilhoso» mundo cristão em palavras. Neste sentido, se é verdade que estes textos foram divulgando modelos excepcionais de vida cristã – começando pelo paradigma do mártir, que se manteve o «Modelo» por excelência, na medida em que este se configurava na morte com Cristo⁴ – os hagiógrafos não deixaram – ainda que visando propósitos didáticos, espirituais e edificantes – de incluir *topoi* que se inscreviam na dimensão do «maravilhoso», investindo na construção de

¹ PEREIRA, Virginia Soares – *Aegidius Scallabitanus. Um diálogo sobre Fr. Gil de Santarém*. Lisboa: FCG, 2000, p. 380.

² CARDOSO, Jorge – *Agiológico Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em virtude, do Reino de Portugal, e suas Conquistas*. Tomo II, Lisboa: na Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1657, p. 483.

³ AIGRAIN, René – *L'hagiographie. Ses sources, ses methods, son histoire* (reproduction inchangée de l'édition originale de 1953). Bruxelles: Sociéte des Bollandistes, 2000, p. 132-155; GRÉGOIRE, Réginald – *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (2ª ed.). Fabriano: Monastero San Silvestro Abate, 1996, p. 167-168; BARCELLONA, Francesco Scorza (2005) – *Le origini*. In *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 19-89. Existe uma recolha destes textos em *Actas de los Mártires* (introducciones, notas y versión española por RUIZ, BUENO, Daniel). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. Sobre a helenização do cristianismo, cf. JAEGER, Werner – *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Lisboa: Edições 70, 1991.

⁴ BARCELLONA, Francesco Scorza – *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, 1994, p. 9-18.

uma narrativa que procurava, de certo modo, concretizar o binómio *prodesse ac delectare*. Em todo o caso, valerá a pena lembrar, como já o fez Marc Van Uytfange, que o culto polarizado em torno dos mártires – que se declina também nos textos que lhe servem de suporte – se foi configurando como uma via que almejava «substituir» a «lacuna» – que se tornará mais compreensível, se não se perder de vista que uma ambiência de certo modo «apocalíptica» marcou a Antiguidade tardia – originada pelo progressivo desaparecimento de um imaginário «corporizado» por deuses e heróis⁵ e que foi nutrindo uma dimensão de tónica «maravilhosa», configurada, em larga medida, pela moldura dos milagres. O milagre, desde o Cristianismo primitivo, e muito especialmente a dimensão taumatúrgica de que este se pode revestir e o facto de poder constituir um sinal e manifestação de santidade, foi perspectivado e interpretado em moldes enformados por uma inegável controvérsia. De resto, nos *Actos dos Apóstolos* – e bastará lembrar a passagem em que lemos que Simão Mago pretendeu comprar o dom do Espírito Santo aos apóstolos (Act. 8, 9-24) – percebe-se já uma ambiência de certo modo «galvanizadora», no que diz respeito ao milagre e à dimensão do «maravilhoso» que este encerra.

Neste sentido, valerá a pena não perder de vista que, ao longo da Idade Média, se foi cristalizando um modelo de narrativa hagiográfica de raiz monástica, escorado, em boa medida, na dimensão dos milagres operados pelo «santo» em vida e *post mortem*, ainda que, como já sublinharam alguns autores, existissem também alguns casos, cujo culto e devoção não era sustentado por qualquer registo daquela natureza⁶. Em todo o caso, haverá que lembrar que as *Vitae* medievais «enfermavam» de problemas de vária natureza. É bem sabido como a falta de historicidade foi apontada como um dos principais problemas de que padeciam estes textos. Ainda que possam ser omitidas ou readaptadas certas etapas da vida do «santo», Régis Boyer defende que a composição de *Vitae* medievais obedece a um esquema imutável, que contempla os seguintes aspectos: as origens do santo (que pertence, na maior parte dos casos, a uma família nobre); o seu nascimento (que, geralmente, ocorre em circunstâncias extraordinárias); a infância; a educação; a piedade; o martírio ou, no caso de santos não mártires, a acção pastoral ou a vida ascética; a *inventio*; a *translatio*;

⁵ UYTFANGE, Marc Van – *La controverse biblique et patristique autour du miracle et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité Tardive et le haut Moyen Age latin*. In *Actes du Colloque Hagiographie, Cultures et Sociétés* (Nanterre, 2-5 mai 1979). Paris: Études Augustiniennes, 1981, p. 205-233, esp. p. 211; RUGGINI, Lellia Gracco – *Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione*. In *Actes du Colloque Hagiographie, Cultures et Sociétés* (Nanterre, 2-5 mai 1979). Ob. cit., p. 161-204.

⁶ BARONE, Giulia – *Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques Vies du Xe siècle*. In AA. VV. – *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. École Française de Rome, 1991, p. 435-446.

e os milagres⁷. Como defende o mesmo autor, em cada caso, os propósitos «hagiografizantes» – e lembremos que estes textos se configuram como riquíssimos veículos para a difusão e fomentação de concepções teológicas, modelos de comportamento⁸, valores e padrões morais⁹ – revestem-se de mais importância que os aspectos biográficos *strictu sensu*¹⁰. A dimensão complexa configurada pelos milagres – que, de resto, se revestia de uma importância fundamental no processo de cristalização da *fama sanctitatis* desses cristãos excepcionais e do reconhecimento, por parte da Cúria Romana, do seu culto, ainda que a criação do processo de canonização, durante o pontificado de Alexandre III, marque o nascimento de uma concepção de santidade, em que os critérios objectivos deixaram de ser apenas o poder taumatúrgico ou os milagres operados por sua intercessão, para passarem a incluir também a doutrina e o comportamento (*fides et mores*) e a reputação de santidade (*fama sanctitatis*) do candidato¹¹ –, acabaria por, paulatinamente, despoletar debates, reservas e críticas, devido aos aspectos «maravilhosos» que encerrava. É bem sabido como não apenas a hagiografia, mas também a emergência de muitos cultos locais (não raras vezes, instituídos à margem das autoridades eclesíásticas...), sobretudo a partir do século X, polarizados, em muitos casos, em torno do «oportuno» achamento de relíquias, estimulou uma moldura religiosa e espiritual em que a dimensão dos milagres – sobretudo de natureza taumatúrgica – se reveste de uma importância não isenta de significados. De resto, é bem sabido como o enquadramento religioso e espiritual da Baixa Idade Média, no Ocidente, foi marcado por várias dimensões: disso são exemplo a emergência do modelo de santidade mística¹² ou as reformas que se foram implementando – ou, pelo menos, tentado implementar¹³. Neste sentido, importará também não perder de vista que, longo destes séculos, se foi também afirmando uma mutação na

⁷ BOYER, Régis – *An attempt to define the typology of medieval hagiography*. In *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium*. Odense University Press, 1981, p. 27-36, esp. p. 32. Veja-se também: BOUREAU, Alain – *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

⁸ Sobre os propósitos da literatura hagiográfica, veja-se AIGRAIN, René – Ob. cit., p. 235-246; DUBOIS, Jacques; LEMAITRE, Jean-Loup – *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris: Éd. du Cerf, 1993.

⁹ Veja-se UYTFANGHE, Marc Van – *Modèles bibliques dans l'hagiographie*. In *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Ed. Beauchesne, 1984, p. 449-488.

¹⁰ BOYER, Régis – *An attempt to define the typology of medieval hagiography*. Ob. cit., p. 33.

¹¹ VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. École Française de Rome, 1988, p. 71-120.

¹² DINZELBACHER, Peter – *Nascita e funzione della santità mística alla fine del Medioevo Centrale*. In AA. VV. – *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIF-XIII^e siècle)*. École Française de Rome, 1991, p. 489-506; DINZELBACHER, Peter; BAUER, Dieter R. (a cura di) – *Movimento religioso e mística femminile nel Medioevo*. Milano: Edizioni Paoline, 1993.

¹³ RAPP, Francis – *L'église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris: PUF, 1971. Para o caso português, cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Antes de Lutero: a Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2016.

estrutura dos «Legendários», que vão sofrendo simplificações, tentando assim responder, de forma mais funcional e eficaz, às necessidades de uma pastoral que fazia da pregação o seu ponto nevralgico¹⁴. As *legendae novae*, cujo exemplo mais famoso é a *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine¹⁵, autorizaram não só uma renovada difusão e circulação da matéria hagiográfica, como também uma significativa variedade de relatos sobre «crístãos excepcionais» que «corporizavam» diversos modelos de santidade. Mas, pese embora o sucesso que esta recolha hagiográfica conheceu no Ocidente, não deixaram de se fazer ouvir vozes que foram colocando «em xeque» a historicidade, a veracidade e o rigor de muitas das narrativas que a configuravam, principalmente através das acérrimas críticas à desmedida valorização do maravilhoso (sobretudo dos milagres) nas «Vidas» de alguns santos¹⁶... Neste sentido, não nos deve causar estranheza que, desde os inícios do século XVI, o género hagiográfico tenha vindo a receber «sopros» de renovação e de modernização, para o que muito terão contribuído as contestações de alguns humanistas, as posições dos protestantes e, posteriormente, já no século XVII, a actividade dos bolandistas e dos beneditinos de Saint-Maur.

Mas, ainda antes do eco das primeiras críticas emitidas por alguns humanistas, registaram-se algumas tentativas de renovação no âmbito da escrita hagiográfica, como, por exemplo, aquela que foi levada a cabo por Bonino Mombriizio, declinada na edição do seu *Sanctuarium*, publicado em dois volumes, por volta de 1478¹⁷, que se inscreve em uma moldura que será complementada, a título de exemplo, com a *Viola Sanctorum*, uma «obrinha» que conhece várias edições, a partir de 1482¹⁸.

¹⁴ BENVENUTI, Anna – *La civiltà urbana*. In AA. VV. – *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 157-221, esp. p. 160.

¹⁵ De uma vastíssima bibliografia, remetemos para: BOUREAU, Alain – *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine († 1298)*. Paris: Éditions du Cerf, 1984; AA. VV. – *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*. Montreuil-Paris, 1986; FLEITH, Barbara – *Legenda Aurea: destination, utilisateurs, propagation. L'histoire de la diffusion du légendaire au XIII^e et au début du XIV^e siècle*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Fasano di Brindisi, 1990, p. 41-48; FLEITH, Barbara; MORENZONI, Franco (ed.) – *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la «Légende dorée»*. Genève: Droz, 2001.

¹⁶ Sobre o alcance destas críticas, veja-se: GUERRA, Anna Morisi – *Prefazione a ROTTERDAM, Erasmo da – Vita di San Girolamo*. Roma: Japadre Editore L'Aquila, 1988, p. 5-27; PROSPERI, Adriano – *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*. In ZARRI, Gabriella (a cura di) – *Finzione e Santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg et Sellier, 1991, p. 88-118; DUNN-LARDEAU, Brenda – *Le conseguenze dell'Umanesimo e del Concilio di Trento sulla scrittura agiografica*. In LUONGO, Gennaro (a cura di) – *Erudizione e devozione. Le Raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporanea*. Roma: Viella, 2000, p. 19-35.

¹⁷ Milano, tipografia del Mombriizio. Veja-se, a propósito, MARTINELLI, Serena Spanò – *Le raccolte di vite di santi fra XVI e XVII secolo*. «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», Anno XXVII, nº 3 (1991), p. 445-464; MARTINELLI, Serena Spanò – *Bonino Mombriizio e gli albori della scienza agiografica*. In LUONGO, Gennaro (a cura di) – *Erudizione e devozione. Le Raccolte di Vite di santi in età moderna e contemporanea*. Roma: Viella, 2000, p. 3-18.

¹⁸ MARTINELLI, Serena Spanò – *Le raccolte di vite di santi fra XVI e XVII secolo*. Art. cit., p. 447.

Com efeito, a denúncia das fantasias, superstições¹⁹ e fingimentos a que se ligavam alguns cultos e que circulavam através de muitos relatos hagiográficos, herdados da tradição antiga e medieval, fez-se ouvir mesmo antes de Trento. Com efeito, como sublinhou Stefano Cavallotto, Erasmo foi uma das primeiras figuras a propor uma «depuração» da vida religiosa, que passava, obviamente, por uma depuração dos relatos hagiográficos e dos moldes da sua escrita – e muito especialmente no que aos milagres dizia respeito – e por uma busca de novos (ou renovados) modelos de santidade²⁰, na linha da *philosophia Christi*. É bem sabido como Erasmo também não poupou críticas ao culto das imagens e das relíquias, bem sublinhado, por exemplo, no *Enchiridion militis christiani* (1503), onde o humanista afirma que as verdadeiras relíquias e milagres dos santos são os seus escritos:

Hazes por una parte acatamiento y honrra a los santos y gozaste de tocar sus reliquias; y junto com esto por outra desprecias y tienes en poco lo mejor que ellos acá dexaron, digo los exemplos de su santa vida, siendo aquéllos sus verdadeiras reliquias. Ten por cierto que ningún servicio ni honrra puedes hazer com que tanto agrades a la gloriosa Virgen Santa María como si siguieres aquella su humildad verdadera. Ninguna devoción tan acepta es a los santos ni tan própria como trabajar por parecerles en las obras virtuosas.

¿Quiéres tú tener muy contentos a sant Pedro y a sant Pablo y que ellos te sean verdadeiros abogados? Procura por semejar al uno en la fée y al outro en la charidad, y yo te prometo que assí hagas más en seguir sus pisadas que en pisar el camino de Roma a pie diez vezes. ¿Quiéres hazer muy gran honrra a sant Francisco, si es tu abogado? Mira si eres sobervio o amigo del interesse y avariento, si eres contencioso y porfiado, y muda tu vida por amor de aquél santo, refrena tus movimientos, y como hizo sant Francisco, procura de ser humilde y templado, desecha de ti las torpes ganancias, cobdicia com grande sed los bienes del ánima, dexate de pleytos y de outra qualquier porfia o diferencia, y vence com bien al mal; y yo fiador que tenga sant Francisco esta onrra en más que si encendiesses ciento candelas ante su ymagen o altar. (...) Y aunque en la verdade el exemplo y dechado de toda santidade propriamente sale de Jesu Christo y dél se há de tomar, mas, pues tanto te plaze la onrra que a Christo se haze en los

¹⁹ Veja-se o estudo de BURKARDT, Albrecht – *Une économie du faux: impostures et fraudes pieuses entre pratiques et fictions (Moyen Âge-Époque Moderne)*. In BURKARDT, Albrecht (dir.) – *L'Économie des dévotions. Commerce, croyances et objets de piété à l'époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 257-289.

²⁰ CAVALLOTTO, Stefano – *Santi nella Riforma. Da Erasmo a Lutero*. Roma: Viella, 2009, p. 17.

santos, haz tú de manera que com ellos y en ellos ymites a Jesu Christo, y por onrra de cada uno dellos emiendes cada uno de tus vícios y sigas cada una de sus virtudes; y quando tú esto hizieres luego aprobaré yo lo que de fuera pareciere. Hazes assimismo muy gran veneración a los huessos y reliquias de sant Pablo. No lo reprehendo si en todo lo demás es conforme tu devoción. Pero si a los huessos mudos y muertos hazes acatamiento, y por outra parte desprecias aquella su biva y verdadeira ymagen que en sus letras aun está respirando y nos habla y está com nosotros, ¿no te parece que es trastocada y al revés toda tu devoción, pues lo que por una parte onrras luego por outra lo borras? ¿Cómo? ¿Adoras los huesos de sant Pablo que están guardados en sus caxetas y no adoras aquel divino espíritu suyo que está encubierto en sus escrituras? Tienes en gran acatamiento un poquito de su cuerpo que por un veril se parece, ¿y no tienes en mayor veneración todo el ánimo de sant Pablo que en sus epístolas resplandece? (...) Los miraglos y otras tales señales exteriores éstimenlas los infieles a quien fueron dadas, y aténgase a ellas; tú, que eres fiel, sus libros y dotrina abraça, y, pues, sin ver milagros aqui, tienes confianças en Dios que puede toda cosa, aprende, com ler allí, a amarle sobre toda cosa²¹.

Muito significativa foi também a posição de Melchor Cano que, na sua obra *De Locis Theologicis*, critica as várias falsidades que eram veiculadas pela hagiografia, às quais os leitores e os fiéis atribuíam um valor de verdade. Neste sentido, Melchor Cano critica, naturalmente, a *Legenda Aurea*, na medida em que os relatos incluídos nesta recolha hagiográfica concedem uma importância excessiva ao domínio do «maravilhoso», sobretudo aos milagres²².

Juan Luis Vives, na primeira parte do seu *De disciplinis* (1531) foi também contundente nas críticas que teceu aos relatos difundidos pela *Legenda Aurea*:

Y ni aun en escribir la vida de los santos es más esmerada la observancia de la verdade, aqui donde debería ser más pontual y absoluta. Cada hagiografo escribía al dictado de su devoción ciega, por manera que era la pasión la que dictaba la historia, no la verdade inexorable. Cuán indigna es de sus propios protagonistas, los santos, y aun de los simples cristianos, la historia que se llama Aurea Leyenda! Yo no alcanzo cómo pueden llamarla

²¹ ERASMO, Desidério – *El Enquiridion o Manual del Caballero Cristiano* (edición de Dámaso Alonso). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, p. 252-254.

²² CANO, Melchor – *De locis theologicis*, XI, 6, apud GRÉGOIRE, Réginald – Ob. cit., p. 32-33. Veja-se também GORDINI, Gian Domenico – *L'opera dei bollandisti e la loro metodologia*. In *Santità e agiografia*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1991, p. 50.

*de oro, siendo que así que la escribió un hombre de boca de hierro y de corazón de plomo. ¿Qué cosa ouede decirse más fea que aquel libro? Oh, qué gran vergüenza es para nosotros, cristianos, que los hechos esclarecidos de nuestros santos no hayan sido encomendados a la posteridad con más verdade y mayor lima, así para su noticia como para la imitación de tan soberanas virtudes, cuando de sus capitanes, de sus filósofos, de sus sábios escribieron con tanto esmero los biógrafos griegos y romanos!*²³

Por outro lado, valerá a pena não perder de vista que autores como Erasmo foram defendendo uma «humanização» dos santos. Neste sentido, Erasmo lamentava que, na esmagadora maioria dos casos, a hagiografia difundisse um retrato quase «irreal» dos santos, caracterizado, especialmente, por traços ascéticos e taumatúrgicos, por vezes no limiar do inverosímil. Deste modo, em alguns dos seus textos, este autor declinará propostas que insistem, em larga medida, na valorização de uma imagem dos santos que seja o mais realista possível, que patenteie as suas virtudes, defeitos e erros²⁴. Esta posição de Erasmo encontra-se bem defendida na introdução programática à *Vita Hieronymi*:

*Per parte mia, penso que nulla sia più giusto che descrivere i santi come veramente sono stati, e se anche nella loro vita si scopre qualche errore, perfino questo si risolve per noi in un esempio di pietà. Se poi qualcuno proprio si diletta di finzioni, pueché si crei un'immagine dell'uomo pio com prudenza, a qualunque titolo, non per il saio, il cilicio, i flagelli, i digiuni portentosi, le veglie incredibili, ma secondo le norme del Cristo, mostrando anzitutto di aver conosciuto e penetrato a fondo l'essenza della pietà cristiana per ricavarne consapevolmente un'immagine, questo posso anche ammeterlo. Però un artista può, sì, rappresentare lo splendore e la luce di una gemma, tuttavia l'imitazione non raggiunge mai l'innata potenza di quella. La verità ha una sua forza intrinseca che nessun artificio eguaglia. Ma come tollerare costoro che ci vengono non a celebrare ma a contaminare i santi con fantasie da vecchierelle, com puerilità, schiocchezze, inezie!*²⁵

²³ VIVES, Juan Luis – *De las disciplinas*. In *Obras Completas* (primera traslacion castellana integra y directa, comentários, notas y un ensayo biobibliográfico por Lorenzo Riber), vol. II. Valencia: Generalitat Valenciana/Consell Valencià de Cultura, 1992, p. 423.

²⁴ CAVALLOTTO, Stefano – Ob. cit., p. 26-35.

²⁵ ERASMO – *Vita di San Girolamo* (ed. de Anna Morisi Guerra). Roma: Japadre Editore L'Aquila, 1988, p. 96). De resto, SPANÒ, Serena – «Bien qu'il n'existe pas une hagiographie humanistique». Spunti diversi, da Boccaccio a Erasmo. In BIANCA, Concetta; SCATTIGNO, Anna (a cura di) – *Scritture, carismi, istituzioni: percorsi di vita religiosa in età moderna. Studi per Gabriella Zarri*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, p. 137, sublinha que «Si può criticare Erasmo per aver fatto di Girolamo una sorta di alter ego ma è innegabile l'aria assolutamente

Neste sentido, parece-nos legítimo questionar: não terá sido esta proposta erasmiana influenciada e tributária da progressiva cristalização da devoção à Humanidade de Cristo, muito especialmente a imagem do Cristo sofredor²⁶, bem ilustrada no domínio da literatura e da iconografia, sendo esta uma representação já distante da do Cristo Pantocrator dos primeiros séculos ou da da realeza de Cristo, privilegiada pela arte românica? É bem sabido como a espiritualidade franciscana, assim como a proeminência que, no plano espiritual, a partir do século XIII, conheceram místicas como Gertrudes de Helfta, Margarida de Cortona ou Clara de Montefalco, muito contribuíram para a cristalização da devoção à Humanidade de Cristo, especialmente da dimensão da Paixão²⁷. De resto, a ideia de que a paixão de Cristo foi a mais dolorosa de sempre, escorada na convicção de que o Seu corpo sofreu mais do que qualquer outro, pois era perfeito, havia já sido equacionada por Jacques de Voragine, na *Legenda Aurea*²⁸. E valerá a pena não perder de vista que a «singularidade» do atroz sofrimento de Cristo se declina, naturalmente, no domínio da iconografia e da estatúria²⁹. Disso é exemplo a descrição, feita por Fr. Luís de Sousa (O.P.), de uma imagem de Cristo atado à Coluna que existia no mosteiro de Jesus, em Aveiro. O religioso dominicano conta-nos que a madre D. Brites de Noronha, irmã de D. Leão de Noronha – um «santo vivo» exemplarmente estudado por José Adriano de Freitas Carvalho³⁰ –, «fazia extremos de devação com huma Imagem de Christo à Columna, que as madres tem dentro. He a Imagem pequena, mas n'aquelle tamanho representa com perfeição tudo o que em tal passo pode mover as almas a sentimento, e magoa: o rosto cahido, e mal tratado, as cores perdidas, os olhos pisados, o cabelo revoltado de arrepelado, as carnes parte asperamente abertas dos açoutes, parte assinaladas de vergões negros. Visitava-o a toda a hora, que tinha

nuova che si respira nelle sue pagine». Muito próxima desta posição erasmiana, no que respeita à forma mais correta de representação e de louvor dos santos, estará, já nos séculos XVII-XVIII, a hagiografia jansenista, como realçou SUIRE, Éric – *L'hagiographie janséniste. Théories et réalités*. «Histoire, économie et société», 19^{ème} année, n° 2 (2000), p. 185-200. Veja-se a obra de RUSSO, Daniel – *Saint Jérôme en Italie. Étude d'iconographie et de spiritualité (XIII-XVI siècles)*. Paris/Rome: Éditions La Découverte/École Française de Rome, 1987.

²⁶ CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Evolução na evocação de Cristo sofredor na Península Ibérica (1538-1630)*. In *Homenaje a Elias Serra Rafols, II*, La Laguna: Universidad de La Laguna, 1970, p. 47-70.

²⁷ CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto: INIC/Centro de Literatura da Universidade do Porto, 1981; CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca – *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008.

²⁸ «Dans sa Passion, Jésus Christ souffrit d'amères douleurs: Il fut indignement emprise; mais nous procura des avantages d'une valeur immense. La douleur fut produite par cinq causes (...) 4^o A raison de la délicatesse de son corps» (VORAGINE, Jacques de – *Legenda Aurea* (trad. de J.-B. M. Roze), vol. I. Paris: Flammarion, 1967, p. 256-258).

²⁹ Sobre a evolução das representações do Crucifixo, veja-se SEPIÈRE, Marie-Christine – *L'Image d'un Dieu souffrant: aux origines du crucifix*. Paris: Éditions du Cerf, 1994.

³⁰ CARVALHO, José Adriano de Freitas – “*Vida e Mercês que Deus fez ao venerável D. Leão de Noronha*”: do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal. «Via Spiritus», 3 (1996), p. 81-161.

de seu: chamava-lhe sempre com terno sentido, e mavioso, o seu doentinho, como quem na alma se dohia do que allí via representado; e passava tanto adiante neste affecto, que pera tomar parte nas dores do bom Senhor, jejuava a pão, e agoa a sua quarentena da Columna, que os devotos fazem de dia de Reis, até o de S. Valentim»³¹.

2. Será que, no contexto do Humanismo, em Portugal, os autores de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas acolheram a lição de Erasmo e de outros autores, no que à inclusão de milagres na narrativa e à «humanização» dos santos dizia respeito? Tomemos como exemplo o caso de André de Resende, autor de três textos que se inscrevem em um filão literário de matriz hagiografizante: *Vincentius leuita et martyr* (Lisboa, 1545), *Aegidius Scallabitanus* e *Ha Sancta Vida, e religiosa conuersaçam de Fr. Pedro Porteiro do Mosteiro de Sancto Domingos de Evora* (Évora, 1570).

No seu diálogo sobre a vida de Fr. Gil de Santarém, André de Resende não se afasta, efectivamente, do modelo hagiográfico que se tinha vindo a «cristalizar» ao longo da Idade Média, largamente escorado na dimensão dos milagres. De facto, este texto, através do discurso dos interlocutores, concede uma muito significativa atenção à questão dos milagres operados por intercessão do religioso dominicano – e, nesse sentido, parece mostrar que André de Resende não consegue se «desvincular» da tradição que configurava e sustentava o culto e a devoção em torno de Fr. Gil de Santarém -, ainda que, «compreensivelmente», acentue, ao longo do texto, o facto de este «corporizar» um importante exemplo de arrependimento e de conversão, que o aproximavam, em certa medida, dos casos de Santa Maria Madalena, São Paulo ou Santo Agostinho. Tendo em conta este enquadramento, valerá a pena lembrar as palavras do próprio André de Resende, no diálogo *Aegidius Scallabitanus*:

Eu propus-me escrever os milagres do nosso Gil, não com o mero objectivo de os dar a conhecer, mas com a ideia de levar aqueles que lerem a história deste homem – que, manchado pela superstição e pelos desvarios da magia, e poluído por ter abjurado a religião, se libertou do poder do diabo e, além de se libertar, alcançou uma tão grande amizade e intimidade com Deus, que ilustrou o nome de Deus com maravilhas divinas e magníficos prodígios, quer em vida quer depois da morte – levá-los, dizia, a que proclamem mais alto a bondade de Deus, O amem com

³¹ SOUSA, Fr. Luís de (O.P.) – *Segunda Parte da História de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*. In SOUSA, Fr. Luís de – *História de S. Domingos* (introdução e revisão de ALMEIDA, M. Lopes de). Vol. I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1977, p. 1034.

*mais fervor, e com mais fé deixem as trevas do pecado e se acolham à luz da graça, fujam da falsidade em direcção à verdade, desertem das fileiras do demónio e abracem o estandarte e a cruz de Cristo*³².

Serena Spanò, no seu estudo «"Bien qu'il n'existe pas une hagiographie humanistique"». Spunti diversi, da Boccaccio a Erasmo», defende que «il prosiegue della letteratura agiografica», nos tempos do Humanismo, «non pare aver fatto gran conto delle proposte erasmiane, nello sforzo di riaffermare la validità della tradizione agiografica, insistendo se mai sulla antichità/conoscenza delle fonti, sulla loro attendibilità per costruirvi dei dossier di spessore storico, secondo il compito che si proporranno i Bollandisti»³³. Em todo o caso, no que diz respeito à «humanização» dos santos que Erasmo defendia na introdução programática à «Vida» de São Jerónimo, a sua recepção parece ter sido «fecunda», se tivermos em conta uma outra obra escrita por André de Resende: *Ha Sancta Vida, e religiosa conuersaçam de Fr. Pedro Porteiro do Mosteiro de Sancto Domingos de Evora*, editada em Évora, por André de Burgos, em 1570³⁴. Com efeito, a leitura deste texto parece-nos apontar que André de Resende seguiu uma lição diferente daquela que tinha optado na «Vida» de Fr. Gil de Santarém, na medida em que constrói um retrato do biografado em moldes que não eram muito comuns no género «hagiografizante»: neste sentido, o leitor encontra-se diante de um protagonista de condição humilde, que vai alcançando uma *fama sanctitatis* devido, sobretudo, ao exercício das virtudes heroicas, já que não é operado nenhum milagre por sua intercessão. Por outro lado – e este é, de facto, um aspecto que vale a pena destacar, pela sua singularidade –, André de Resende colore o seu texto com matizes de uma linguagem mais «popular», envolvendo, sobretudo, os discursos dos interlocutores em matizes jocosos. A título de exemplo, lembremos estas passagens, que bem ilustram essa dimensão:

Frei Pedro sempre guardou um teor de alegria espiritual, com a gravidade devida, sem dissolução. Algũas vezes os religiosos, uns acinte e outros perventura agastados e querelos do seu muito recado, lhe diziam:

- Tu, Frei Pedro, és ãa besta!

E ele, com o rostro todo ledo, respondia:

³² PEREIRA, Virgínia Soares – Ob. cit., p. 474.

³³ SPANÒ, Serena – «"Bien qu'il n'existe pas une hagiographie humanistique"». Spunti diversi, da Boccaccio a Erasmo. Ob. cit., p. 137.

³⁴ Utilizámos a seguinte edição: RESENDE, André de – *A santa vida e religiosa conuersaçam de Frei Pedro*. In RESENDE, André – *Obras Portuguesas* (prefácio e notas do Prof. TAVARES, José Pereira). Lisboa: Sá da Costa Editora, 2009, p. 151-214.

- *Mal de meu pecado! Ora folga-te tu com isso!*⁶⁵;

Outras vezes, na escudela de legumes ou ervas misturava o peixe e mostarda, ou vinagre e azeite, e inda água. Se lhe perguntávamos porque fazia aquela misturada, que para nossos estômagos era cousa nojenta e ascorosa, sorria-se e respondia:

- Pois que isto se há-de misturar todo na barriga, misture-se logo. Pera que é boca aqui, boca ali?

Se lhe dizíamos – Isso é cousa de porcos! -, respondia, rindo:

*- Ora folga-te tu com isso.*³⁶

Neste sentido, o porteiro Fr. Pedro surge, aos olhos do leitor, como uma figura «humanizada» e, deste modo, parece reflectir que André de Resende acolheu a lição de Erasmo proposta na «Vida» de São Jerónimo.

3. Apesar de todas as reservas e debates que a problemática polarizada em torno dos milagres suscitou, a hagiografia e a biografia devota não deixaram, nos tempos pós-Trento, de ter em atenção esta dimensão. Neste sentido, importa não perder de vista que, pesem embora as estratégias e «ofensivas» levadas a cabo, no sentido da reorganização do culto dos santos, que se traduziu na criação da Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, em 1588, e se reflectiu também no âmbito dos processos de beatificação e de canonização, na sequência dos decretos de Urbano VIII, de 1625 e 1634, que passou, necessariamente, por um maior controlo e vigilância em seu torno. Lembremos que, nestes decretos pontifícios, Urbano VIII proibia todas as formas de culto público – veneração dos túmulos ou de imagens em igrejas ou oratórios, impressão de livros sobre as vidas (que incluíam, na maior parte dos casos, milagres e descrições de fenómenos místicos...), sem o prévio conhecimento do Ordinário e da inclusão de uma «Protestação do Autor» - , daquelas personagens falecidas em «odor de santidade», que não tivessem sido ainda beatificadas ou canonizadas pela Santa Sé.

Não querendo, naturalmente, «generalizar» uma questão eivada de tanta complexidade, como o é da santidade na Época Moderna, talvez uma das maiores inovações – ou renovações – no campo da hagiografia seja a centralidade que as «virtudes heroicas» alcançam na moldura da percepção da *fama sanctitatis*. Com efeito, a progressiva centralização, burocratização e vigilância em torno do culto dos santos favoreceu uma certa cristalização das

³⁵ RESENDE, André de – *A santa vida e religiosa conversação de Frei Pedro*. Ed. cit., p. 169.

³⁶ RESENDE, André de – *A santa vida e religiosa conversação de Frei Pedro*. Ed. cit., p. 174.

representações dos modelos de santidade: com efeito, a figura do santo, ao longo da Contrarreforma, foi sendo perspectivada numa esfera mais «democratizante», de forma a que as suas virtudes pudessem ser reconhecidas e imitadas pelos fiéis em todo o orbe católico³⁷. De facto, o elemento que se foi tornando uma espécie de denominador «comum» na definição da santidade nos tempos pós-Trento foi a heroicidade no exercício das virtudes cristãs³⁸, para o que muito terá contribuído, certamente, a abertura do processo com vista à canonização de Teresa de Jesus, em 1602, durante o pontificado de Clemente VIII, que, de acordo com Romeo de Maio, inaugura o uso da expressão «virtude heróica», mas que prenderá também com o que Carlota Miranda Urbano designou como uma interpretação heróica da existência, originada pelo interesse humanista em relação à «Igreja primitiva em geral, pelos seus modelos de santidade, veiculados na literatura hagiográfica, os seus bispos, os seus ascetas e em especial os seus mártires», que se tornaram «referências heróicas na imitação radical do mártir por excelência, Jesus Cristo»³⁹. Deste modo, não nos deve causar que, ao longo do século XVII (e ainda da primeira metade do século XVIII), em Portugal – à semelhança de outros territórios de matriz católica – se fosse tornando comum um modelo de «santidade», escorado na prática da oração mental, de penitências e mortificações não raras vezes dolorosas e até mesmo sangrentas e das «virtudes heróicas». Deste modo, estas «Vidas» exemplares terão que ser compreendidas na moldura espiritual e cultural desses tempos pós-Trento: tempos, esses, complexos, que resultaram das consequências da fractura protestante, que foram fomentando práticas e famas públicas no que à «santidade», enquanto referente, diz respeito, em um enquadramento pautado pela necessidade de um disciplinamento social, que estimulou largamente a construção e a divulgação de modelos de comportamento exemplares femininos de matriz devota⁴⁰.

³⁷ BURSCHEL, Peter – *“Imitatio sanctorum”*. Ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino?. In PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (a cura di) – *Il concilio de Trento e il moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996, p. 309-333; SODANO, Giulio – *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, 1997, p. 189-205; GOTOR, Miguel – *Le théâtre des saints modernes: la canonisation à l’âge baroque*. In BUTTAY, Florence; GUILLAUSSÉAU, Axelle (dir.) – *Des saints d’État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: PUPS, 2012, p. 23-33.

³⁸ DE MAIO, Romeo – *L’ideale eroico nei processi di canonizzazione della controriforma*. In *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*. Napoli: Guida Editori, 1992, p. 253-274. Contrariamente a esta posição, VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Ob. cit., p. 606-607, defende que a noção de «virtude heroica» não teve origem na época do Renascimento ou da Contrarreforma: ainda que o seu uso se tenha tornado mais corrente por essa altura, aquela inspirava já os procedimentos da Santa Sé nas últimas décadas do século XIII, na medida em que o adjectivo «heróico» surge num documento pontifício de 1347, promulgado aquando da canonização de Santo Ivo.

³⁹ Cf. URBANO, Carlota Miranda – *Heroísmo, santidade e martírio no tempo das reformas*. «Península. Revista de Estudos Ibéricos», nº 1 (2004), p. 270.

⁴⁰ MENDES, Paula Almeida – *La costruzione dei comportamenti esemplari: vite di nobili donne in Portogallo nel*

Um outro aspecto que valerá a pena destacar, tendo em conta este enquadramento, prende-se, justamente, com a visibilidade que os leigos alcançam no domínio da hagiografia e da biografia devota nos tempos pós-Trento, declinando, através de altos exemplos e exemplares pautas modelares, vias possíveis para a santificação dos leigos, escoradas, em larga medida, no exercício da virtude da caridade e no amor aos pobres⁴¹, que poderá ser cruzada com outros casos respigados no amplo veio da literatura de espiritualidade, nomeadamente em «artes de vida», «espelhos de perfeição», ou na literatura moral.

Como é sabido, ao longo da Idade Média, havia-se difundido a ideia de que a vida «no século» dificilmente era compatível, na prática, com a perfeição cristã⁴²; e ainda que tivessem surgido recomposições religiosas, políticas e sociais, como, por exemplo, a da problemática da espiritualidade do casamento e da possibilidade de «santificação» dos casados, estudada, para o caso ibérico, por Maria de Lurdes Correia Fernandes⁴³, que foram alterando profundamente as representações de santidade, a verdade é que a espiritualidade daqueles que viviam no século era vista pelo prisma do claustro e condicionada pelo forte ascendente do modelo religioso, apesar de se defender que a salvação era algo acessível a todos, independentemente do seu estado⁴⁴. No entanto, foram emergindo certas «vias», tais como certas confrarias, as ordens terceiras e algumas experiências de reclusão⁴⁵ e de beguinagem⁴⁶, direccionadas para os leigos que buscavam um caminho de perfeição. Por outro lado, a partir do século XIII, a par dos santos pertencentes às tipologias tradicionais, vão despontando casos de uma santidade leiga, não raras vezes «corporizada» por místicas⁴⁷, profetas ou

Seicento. «Archivio Italiano per la Storia della Pietà». Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, vol. XXVII (2014), p. 31-54.

⁴¹ Destas questões nos ocupámos em MENDES, Paula Almeida – *A Pobreza e a Caridade como «virtudes heróicas» no Portugal da Época Moderna: textos e contextos*. «Via Spiritus» 25 (2018), p. 91-125.

⁴² VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Ob. cit., p. 410.

⁴³ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto, 1995.

⁴⁴ VAUCHEZ, André – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Ob. cit., p. 446-448, defende que, nos finais do século XV, apesar de uma anterior «vaga mística» na esfera dos leigos, na qual sobressaíram algumas «santas» leigas, a verdade é que se terá assistido a um processo de monaquização e de depreciação da condição laical.

⁴⁵ PAPI, Anna Benvenuti – *Velut in sepulchro: cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana*. In GAJANO, Sofia Boesch; SEBASTIANI, Lucia (a cura di) – *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. Roma: Japadre Editore L'Aquila, 1984, p. 367-455.

⁴⁶ DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Tomo I. Coimbra, 1960, p. 65.

⁴⁷ BENVENUTI, Anna – *La civiltà urbana*. In AA. VV. – *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 163. Veja-se também PAPI, Anna Benvenuti (1991) – *La santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra medioevo ed età moderna*. In *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*. École Française de Rome, pp. 467-488.

visionários⁴⁸ –, mas também por outras figuras que se destacaram no domínio das práticas assistenciais aos pobres, que traduz, efectivamente, a afirmação de uma faceta activa daqueles – que poderá ser tanto ou mais sintomática se não perdermos de vista que, desde a Baixa Idade Média, na esteira do lastro da *Devotio Moderna*, estes cristãos que viviam «no século» vinham «reclamando» uma «promoção» no âmbito das práticas espirituais e devotas. E talvez valha a pena sublinhar que, em muitos casos, essa participação no domínio das práticas espirituais e devotas passava, em larga medida, pela influência e proximidade que unia esses leigos – muitos deles falecidos com *fama sanctitatis* – aos mendicantes, especialmente aos frades da Observância⁴⁹...

A título de exemplo, valerá a pena evocar os casos de Homebon de Cremona, comerciante, casado e pai de filhos, canonizado em 1199⁵⁰, de Facio de Cremona⁵¹ e de Elzéar de Sabran (canonizado em 1369) e de sua mulher, Delphine de Puimichel (beatificada em 1694). Estes casados modelares, na medida em que, durante vinte e cinco anos, nunca consumaram o casamento, estiveram, sintomaticamente, desde a infância, muito próximo dos franciscanos – que, como é sabido, exerceram um papel muito importante ao nível da afirmação da santidade leiga e, sobretudo, a condessa Delphine de Puimichel, destacou-se no amor aos pobres e na prática da virtude da Caridade⁵². De resto, o seu alto exemplo seria revalorizado no século XVII, como o testemunha a edição da *Vie et les éminentes vertus de saint Elzéar de Sabran et de la bienheureuse Delphine* (Paris, 1622) do Padre Étienne Binet (S.J.), dedicada a Gastão, duque de Orléans, irmão de Luís XIII de França.

Na moldura hagiográfica «corporizada» pelos leigos, haverá que não perder de vista os casos de reis, rainhas, príncipes, infantas e nobres, que declinam

⁴⁸ VAUCHEZ, André – *Prophètes, visionnaires et mystiques dans l'Occident médiéval*. In *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions du Cerf, 1987, p. 239-249.

⁴⁹ ROSA, Maria de Lurdes – *A religião no século: vivências e devoções dos leigos*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Tomo I. Lisboa: Temas e Debates, 2004, esp. pp. 496-497. O primeiro florescimento da observância em Portugal data de finais do séc. XIV e diz respeito à Ordem dos Frades Menores. Muitos dos conventículos recebem protecção régia ou nobiliárquica: lembremos, de resto, a ligação da Casa de Bragança à Província da Piedade, da de Vila Real à Ínsua, de D. João I e D. Duarte à Carnota, etc. Cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Benfeitores dos franciscanos observantes portugueses em tempos de Fr. João da Póvoa*. «Via Spiritus», 6 (1999), pp. 227-231.

⁵⁰ VAUCHEZ, André – *Le "trafiquant céleste": Saint Homebon de Crémone (†1197), marchand et "père des pauvres"*. In DUBOIS, H.; HOCQUET, Jean-Claude; VAUCHEZ, André (org.) – *Horizons marins, itinéraires spirituels (V-XVIII siècles)*, 1 vol. Publications de la Sorbonne, 1987, p. 115-122.

⁵¹ VAUCHEZ, André – *Sainteté laïque au XIII^e siècle: la vie du bienheureux Facio de Crémone (v. 1196-1272)*. «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes», t. 84, n^o 1 (1972), p. 13-53.

⁵² Sobre estes casados modelares, que, muito significativamente, estiveram, desde a infância, muito próximo dos franciscanos, veja-se: VAUCHEZ, André – *Deux laïcs en quête de perfection: Elzéar de Sabran (†1325) et Delphine de Puimichel (†1360)*. In VAUCHEZ, André – *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions du Cerf, 1987, pp. 83-92, e *Elzéar et Delphine ou le mariage virginal*. In VAUCHEZ, André – *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Ob. cit., pp. 211-224.

uma «tendência» que, por esses tempos, vinha acentuando uma valorização da «santidade» régia ou nobiliárquica, em uma moldura que se vinha mantendo fiel à convicção de que nobreza de nascimento e santidade/virtude estariam ligadas. Com efeito, essa tradição, que foi designada por André Vauchez como *beata stirps*⁵³, devedora da convicção clássica de que haveria uma ligação imediata entre nobreza de carácter e nobreza de nascimento, acabou por se tornar um *topos* da hagiografia, potenciando a emergência do modelo do *santo rei*, já estudado por Robert Folz⁵⁴, e o paradigma da *santa rainha*⁵⁵, que, a partir do século IV, na esteira da figura de Santa Helena, começa a afirmar-se como uma via alternativa de acesso à perfeição cristã e à «santidade», contraposto ao modelo das virgens e/ou das mártires, que, desde o cristianismo primitivo, era considerado o modelo de santidade feminina por excelência. É bem sabido como, ao longo do século XVII, a precisão dos contornos do conceito de nobreza, através da reflexão sobre as respectivas qualidades e atributos, foi oscilando entre o «ilustre sangue» e a «boa inclinação» e virtude⁵⁶. Este foi, de resto, um tema equacionado ao longo de todo o século XVII, como bem o mostram vários textos⁵⁷, como *La Cour Sainte*, de Nicolas Caussin (S.J.), profundamente devedora da matriz salesiana, que conheceu uma larguíssima fortuna editorial⁵⁸, que foi divulgando uma imagem da corte enquanto local modelar e composto por pessoas, se não santas, pelo menos «ilustres em virtude», cuja pauta comportamental deveria ser imitada por todos, em tudo oposta a várias críticas à «miséria dos cortesãos», que se tinham feito ouvir, mais concretamente no séc. XVI, e de que é testemunho a tradução em português do *De Miseriis Curialium*, de Enea Sívio Piccolomini, editada em

⁵³ VAUCHEZ, André – “Beata stirps»: sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles”. In DUBY, Georges, LE GOFF, Jacques (org.) – *Famille et parenté dans l'Occident medieval. Actes du Colloque de Paris, 1974*. Rome: École Française de Rome, 1977, p. 397-407; Idem – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*. Ob. cit., p. 256-272.

⁵⁴ FOLZ, Robert – *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI-XIII siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984; BOUREAU, Alain; INGERFLOM, Claudio-Sergio (dir.) – *Royauté Sacré dans le monde chrétien*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.

⁵⁵ FOLZ, Robert – *Les saintes reines du Moyen âge en Occident (VI-XIII siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1992.

⁵⁶ Para o caso português, veja-se COVA, Maria Teresa Trigo Neto e – *Características da Nobreza no século XVII*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1965. Dissertação de licenciatura em História.

⁵⁷ Sobre a tratadística nobiliária, na Época Moderna, e a influência que autores clássicos, como Aristóteles e Cícero, exerceram ao nível da formulação do conceito de nobreza, veja-se GUILLÉN BERRENDERO, José Antonio – *Interpretaciones del héroe clásico: La genealogía de la idea de noble/honrado y su desarrollo en la tratadística nobiliaria luso-castellana (1556-1640). Algunos ejemplos*. «Ágora. Estudos Clássicos em Debate», 13 (2011), p. 111-142.

⁵⁸ Desta obra existe uma tradução portuguesa, que António Pires Galante fez publicar em 1652. Cf. SANTOS, Zulmira C. – *Da Corte Sancta à corte santíssima em Portugal*. «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas». Anexo V – *Espiritualidade e Corte em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto, 1993, p. 205-215. Veja-se também: ROSA, Maria de Lurdes – *Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c. 1450 – c. 1520): que leituras, que sentidos?* Separata de «Anuario de Historia de la Iglesia». Vol. 26 (2017), p. 217-258.

Coimbra, em 1563...⁵⁹ De resto, durante a Época Moderna, foi reconhecido, oficialmente, o culto em torno de figuras da realeza e da nobreza falecidas em «odor de santidade», declinando a perenidade do prestígio deste modelo de santidade⁶⁰: a título de exemplo, lembremos os casos das canonizações de Santa Isabel de Portugal, em 1625⁶¹, de Santo Hermenegildo, em 1639, ou de São Fernando III de Leão e Castela, em 1671, assim como a beatificação de Amadeu IX de Saboia, em 1677⁶².

Se olharmos para a produção hagiográfica e biográfica devota, em Portugal, ao longo da Época Moderna, constataremos que alguns membros da Casa Real mereceram uma significativa atenção, traduzindo, desse modo, um esforço de construção e transmissão de uma «memória santificante». Nesta moldura, poderemos evocar o caso da infanta D. Maria, filha de D. Manuel I e de sua terceira mulher, D. Leonor de Habsburgo, cuja «Vida»⁶³ foi redigida por Fr. Miguel Pacheco (O. Cristo) e editada em 1675. Lembremos que, apesar de se terem estipulado vários contratos com vista ao casamento da infanta D. Maria, tal nunca se chegou a concretizar, tanto mais que esta pretendia «perseverar hasta la muerte en el estado de doncella»⁶⁴, atitude que a aproximava do modelo das virgens. De resto, de acordo com Fr. Miguel Pacheco, a infanta D. Maria vivia «en el mundo como se estuuiera fuera del»⁶⁵, na medida em que as suas práticas espirituais e devotas, tributárias do modelo de raiz monástica, declinavam o seu gosto em seguir um ideal cristão pautado pelo *contemptus mundi*, contribuindo, assim, para a construção de um retrato envolto em uma aura de «santidade»⁶⁶.

Não perdendo de vista esta moldura, haverá também que sublinhar o exemplo de D. Maria, princesa de Parma, sobrinha da infanta D. Maria. Com efeito, os relatos que nos legaram o P^o Sebastião de Morais (S.J.), na *Vita, et*

⁵⁹ Sobre a literatura anti-aúlca dos séculos XVI-XVII, veja-se: PEYREBONNE, Nathalie, TARRÊTE, Alexandre, TOMINE, Marie-Claire – *Le Mépris de la cour. La littérature anti-aulique en Europe (XVI-XVIII siècles)*. Paris: PUPS, 2018.

⁶⁰ Veja-se o estudo de SUIRE, Éric – *Du «saint dynastique» au «saint d'État»*. In BUTTAY, Florence, GUILLAUSSEAU, Axelle (dir.) – *Des Saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: PUPS, 2012, p. 173-180.

⁶¹ VASCONCELOS, António de – *Evolução do culto de Dona Isabel de Aragão*. Coimbra, 1894, 2 vols. Veja-se também o recente estudo de NASCIMENTO, Aires A. – *Santa Isabel de Portugal. A menina de Aragão coroada Rainha em terras Portuguesas*. Lisboa: Edições Colibri/Centro de Estudos Clássicos, 2019.

⁶² MERLE, Michel – *Le portrait du saint prince: les représentations du bienheureux Amédée IX de Savoie durant la seconde moitié du règne de Charles-Emmanuel I^{er} (1612-1630)*. In BUTTAY, Florence, GUILLAUSSEAU, Axelle (dir.) – *Des Saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Ob. cit., p. 137-152.

⁶³ PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) – *Vida de la serenissima infanta D. Maria, hija delrey D. Manuel, fundadora de la insigne capilla de Nuestra Señora de la Luz*. Lisboa: por João da Costa, 1675.

⁶⁴ Cf. PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) – Ob. cit., f. 56 v.

⁶⁵ Cf. PACHECO, Fr. Miguel (O. Cristo) – Ob. cit., f. 99 r.

⁶⁶ Sobre alguns leigos portugueses falecidos em «odor de santidade» já nos ocupámos em MENDES, Paula Almeida – *Em busca da perfeição cristã: práticas espirituais e devotas dos leigos em Portugal (séculos XVI-XVII)*. «Revista Portuguesa de História», nº 47 (2016), p. 75-92.

Morte della serenissima Principessa di Parma, et Piacenza (Bologna: Alessandro Benacci, 1578)⁶⁷ e o P.^e Diego Pérez de Valdivia, no *Libro de la breve relacion de la vida y muerte exemplaríssima de la princesa de Parma de Felcie memoria* (Barcelona: en casa de Hieronymo Genoves, 1587), exaltam, sobretudo, a faceta espiritual e devota desta grande senhora, escorada na frequência da Eucaristia, da confissão e da comunhão frequente, na prática da esmola, na mortificação, nas leituras espirituais e no seu desejo de padecer o martírio, por ocasião da passagem da armada, em que seguia, por Inglaterra, que, por essa época, era assolada por lutas e conflitos que opunham católicos e anglicanos⁶⁸.

Ao longo do século XVII, várias obras foram investindo em uma linha que se escorava na exaltação da «santidade» de alguns dos membros da recém-inaugurada dinastia de Bragança (nomeadamente o príncipe D. Teodósio⁶⁹ e a infanta D. Joana⁷⁰) ou, pelo menos, da sua «virtude» - bastará lembrar os casos da rainha D. Luísa de Gusmão⁷¹ e de D. Catarina, rainha de Inglaterra pelo seu casamento com Carlos II - , na medida em que se apresentam como estratégias ao serviço da legitimação desta «ilustre» família real, que era capaz de «gerar santos», e que se tornará, talvez, mais compreensível à luz das várias e diversas dificuldades que aquela enfrentou para que, no quadro político e internacional da segunda metade do séc. XVII, a sua legitimidade fosse, efectivamente, reconhecida⁷². De resto, até mesmo as *Memorias da Serenissima Senhora D. Isabel*

⁶⁷ Existem várias edições e traduções desta obra.

⁶⁸ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *A Vida de Maria de Portugal, Princesa de Parma: do texto ao comentário*. In *D. Maria de Portugal Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo. As relações culturais entre Portugal e Itália na segunda metade de Quinhentos*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade/Instituto de Cultura Portuguesa, 1999, p. 155-182; TIPPELSKIRCH, Xenia von - «Con la lettura di questa santa operina, attenderà ad infiammare se medesima». *Annotazioni alla Vita di Maria di Portogallo, principessa di Parma e Piacenza (1538- 1577)*. In *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*. Alle origini della biografia femminile: dal modello alla storia. Actes du colloque organisé par le Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Firenze, l'École française de Rome et le Comune di Firenze «Progetto donna», Florence 11 et 12 juin 1999. Tome 113, n°1 (2001), p. 233-255.

⁶⁹ CARDOSO, Jorge - *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em virtude, do Reino de Portugal, e suas Conquistas*. Tomo III. Lisboa: na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666, p. 266-274; LUÍS, Padre Manuel (S.J.) - *Cuydai-o Bem: ensina o meyo breve fácil e seguro para se salvar; acrescentado com a Filosofia da verdadeiro christão e com hum exercicio quotidiano para o mesmo fim que praticava o Principe de Portugal D. Theodosio*. Évora: na Imprensa da Universidade, 1674; IDEM - *Theodosius Lusitanus, sive Principis perfecti vera effigies*. Eborac: ex Typ. Academiae, 1680; *Vida do Príncipe D. Theodosio*. Lisboa: na Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1747.

⁷⁰ ANDRADE, Lucas de - *Breve Relaçam do que socdeeo depois da morte da serenissima Senhora Dona Joana Infante de Portugal*. Lisboa: por António Álvares, 1654.

⁷¹ CONCEIÇÃO, Fr. Manuel da - *Ultimas Açoens da Serenissima Rainha D. Luiza Francisca de Gusmam Nossa Senhora*. Lisboa: Officina de Diogo Soares de Bulhoens, 1666.

⁷² Deste assunto nos ocupámos em MENDES, Paula Almeida - *The exaltation of the "holiness" of the Bragança dynasty as a legitimating strategy in the seventeenth century*. In RODRIGUES, Ana Maria S. A.; SILVA, Manuela Santos; SPANGLER, Jonathan (ed.) - *Dynastic Change. Legitimacy and Gender in Medieval and Early Modern Monarchy*. London: Routledge, 2019, p. 187-204.

Luiza Jozefa, que foy jurada Princeza destes Reynos de Portugal, oferecidas a Magestade de ElRey D. João V (Lisboa: na Officina de Francisco da Silva, 1748), de Pedro Norberto d'Aucourt e Padilha revelarão também algumas afinidades com o género hagiográfico. O relato da morte de D. Isabel Luísa Josefa revela-se em sintonia com os códigos hagiográficos, na medida em que o biógrafo converte os seus últimos momentos em um quadro digno de admiração e de imitação: a princesa «fizera ler a Paixão de Christo, e (...) com ella se fizeram suaves os seus tormentos». Por outro lado, o simples facto de D. Isabel ter falecido em um Sábado, dia «em que sempre exercitou a devoção de ir a N. Senhora de Penha de França», a 21 de Outubro de 1690, data em que se celebra a memória das Onze Mil Virgens, das quais era devotíssima, são aspectos que são interpretados por Pedro Norberto d'Aucourt e Padilha como mercês divinas e sinais da sua «santidade», ao mesmo tempo que a aproxima – e este aspecto poderá ser tanto ou mais sintomático, se tivermos em conta que nunca casou – do modelo das virgens.

Por outro lado, haverá que destacar a atenção que os casos de donzelas que não optaram pela via do matrimónio nem pela vida religiosa mereceram no domínio da escrita de contornos hagiografizantes. Um desses casos é «corporizado» por D. Leonor de Noronha: não seguindo a via do matrimónio, opta por uma existência de contornos monásticos, que a aproximam do modelo das virgens, pautada pelo exercício das virtudes e por práticas espirituais e devotas – ainda que não nos seja possível determinar se o seu recolhimento implicou um corte de todas as suas relações com a sociedade -, mas não descurando o cultivo das boas letras, que se assume, neste quadro, como um factor de prestígio e até mesmo de evasão⁷³.

No *Agiológico Lusitano*, Jorge Cardoso incluiu os casos de uma D. Isabel de Sousa (†1518)⁷⁴, aia e camareira-mor da infanta D. Isabel, filha dos Reis Católicos, que, por morte desta senhora, «se recolheu às suas casas da Alçaoua, de que elRei D. Ioão II lhe tinha feito doação», onde «passou o restante em vida celibata, com mostras de honesta, & virtuosa donzela, frequentando deuota os Sacramentos, visitando descalça os Templos, & assistindo piedosa aos enfermos» e dispendendo avultadas somas de dinheiro em obras meritórias⁷⁵,

⁷³ ANJOS, Fr. Luís – *Jardim de Portugal*. Edição de FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Porto: Campo das Letras, 1999, p. 243-244; CARDOSO, Jorge – *Agiológico Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em virtude, do Reino de Portugal, e suas Conquistas*. Tomo I. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana, 1652, p. 454-455.

⁷⁴ D. Isabel de Sousa era filha de João Gomes da Silva e de D. Branca de Sousa, fidalgos da principal nobreza do reino (cf. CARDOSO, Jorge – *Agiológico Lusitano dos Santos, e Varoens illustres (...). Tomo III*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1666, p. 789).

⁷⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiológico Lusitano dos Santos, e Varoens illustres (...). Tomo III*. Ob. cit., p. 780-781.

e de D. Isabel e D. Violante de Castro⁷⁶, irmãs que, «sendo creadas em muito recolhimento, honestidade, & sancto temor de Deos, occupandose sempre em virtuosos exercicios, & lição de liuros spirituaes, trocauão os mimos da casa de seu pai por jejuns, cilícios, & mortificações», deixando «às ilustres Virgens viuos exemplos de modestia»⁷⁷.

No caso concreto das «Vidas» de casadas, mas também de viúvas, é possível discernir uma progressiva valorização daqueles estados e da sua faceta activa, no âmbito da capacidade de gestão da vida doméstica, e, sobretudo, de educar cristãmente os filhos⁷⁸. Como realçou Maria de Lurdes Correia Fernandes, a tradição biográfica e, em geral, a hagiográfica, não contavam com muitos exemplos de casadas ou viúvas que pudessem facilmente ser incluídas entre os modelos de santidade propostos às mulheres⁷⁹. De facto, como realçou a mesma autora, os modelos de santidade feminina mais valorizados e propostos à imitação foram sempre os das virgens, sobretudo mártires e religiosas: entre as casadas, existiram, contudo, alguns casos que acabaram por alcançar um reconhecimento oficial por parte da Cúria romana, mas eram «corporizados» por mulheres que «puderam seguir a via da castidade conjugal, ou das que só o vieram a ser depois de enviuvarem ou de, por motivos diversos, se separaram dos maridos e abraçaram a vida religiosa»⁸⁰. Em todo o caso, a produção hagiografante dos tempos pós-Trento permite-nos respigar casos de casadas e de viúvas, cujos exemplos parecem constituir um quase decalque de modelos de «santas viúvas» anteriores, nomeadamente de Santa Paula e de Santa Mónica, que se assumiam como exemplos passíveis de renovadas imitações⁸¹.

Neste sentido, valerá a pena evocar o caso de D. Elvira de Mendonça, mulher

⁷⁶ D. Isabel e D. Violante de Castro eram filhas de D. João de Castro e de D. Isabel de Sousa; faleceram, ainda muito jovens, em 1566 e 1567, respectivamente. Cf. CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres (...)*. Tomo I. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana. 1652, p. 266-267, 273.

⁷⁷ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres (...)*. Tomo I. Ob. cit., p. 266-267.

⁷⁸ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Espelhos, Cartas e Guias*. Ob. cit., esp. cap. V: «A educação dos filhos», p. 163-198, e cap. X: «O primado dos “bons costumes” na educação dos filhos», p. 339-402. Cf. também CAFFIERO, Marina – *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, 1994, p. 265-278.

⁷⁹ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Uma clarissa ilustre do século XVI: Ana Ponce de Leon, condessa de Feria e monja de Santa Clara de Montilla*. In *Las clarisas en España y Portugal. Actas del Congreso Internacional (Salamanca, 20-25 de septiembre de 1993)*. Salamanca, s/d, p. 335.

⁸⁰ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – *Uma clarissa ilustre do século XVI*. Art. cit., p. 335; Idem – *Viúvas ideais, viúvas reais. Modelos comportamentais e solidão feminina (séculos XVI-XVII)*. «Faces de Eva», nº 1-2 (1999), p. 51-86.

⁸¹ A título de exemplo, lembremos que o exemplo de S. Mónica enquanto «perfeita viúva» foi recuperado, na época da Contrarreforma, por Fr. Francisco de Ribera (O.S.A.), em *Pratica de perfeccion en la vida de la perfecta biuda santa Monica N. M.*, Sevilla, por Francisco de Lyra, 1621, obra dedicada a D. Juana Enríquez de Ribera, marquesa de Priego, também ela uma viúva.

de D. Fernão Martins Mascarenhas⁸², cuja «Vida», redigida por Fr. Luís de Granada⁸³, constrói um retrato de «santidade» escorado, sobretudo, no exercício das virtudes teológicas, cardeais e morais e nas suas práticas espirituais e devotas, de tal molde que, no final da obra, o autor sistematiza de forma claríssima o papel crucial que a questão das virtudes adquire no âmbito da percepção da «santidade» de D. Elvira de Mendonça, suplantando a importância que a questão dos milagres vinha, desde o cristianismo primitivo, assumindo naquele contexto: «Ni S. Hierónimo en la vida de Santa Paula escribe milagres, sino solas sus virtudes, las cuales són más cierto argumento de santidad que los milagros»⁸⁴. Outros exemplos de «santas casadas» a que poderíamos recorrer são os da venerável Margarida de Chaves – bastará ler a *Vida da Veneravel Margarida de Chaves* (Roma: por Bartholomeu Zanetti, 1612), escrita pelo seu filho, Gonçalo Correia de Sousa, e *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, 1723) de Francisco Afonso de Chaves e Melo – e de Brites Catarina de Abreu, cuja memória é fixada, em moldes hagiográficos, na obra *Thezouro escondido: D. Brites Catherina de Abreu, seus colloquios amorozos com Deos; breve noticia de suas virtudes* (Lisboa: por Domingos Carneiro, 1689) de D. Fernando da Cruz.

Um outro caso que poderemos evocar é o do Doutor Inácio Ferreira (†1629), chanceler-mor do reino de Portugal, e de sua mulher, D. Paula de Sá Pereira. Segundo Jorge Cardoso, o Doutor Inácio Ferreira foi «mui integro» no exercício do seu cargo: mas terá sido, certamente, no domínio do exercício das virtudes e das práticas espirituais e devotas que ainda mais se terá destacado, granjeando-lhe, assim, a auréola de «santidade». Assim, conta-nos o biógrafo que «a virtude que nella mais campeou, foi a da misericórdia», pois «remediaua secretamente a muitas pessoas recolhidas, & vergonhosas, não tendo numero as de cada hora. Cuzinhauasse em sua casa todos os dias panella mui cheirosa para pobres, & para os prezos nalgũs particulares da semana»⁸⁵. Um retrato modelar de D. Paula de Sá Pereira, escorado na exaltação das suas virtudes, da sua faceta

⁸² D. Elvira de Mendonça era filha de D. João de Alarcão, caçador-mor de D. João III, e de sua mulher, D. Margarida Soares. Casou com D. Fernão Martins Mascarenhas (filho de D. João Mascarenhas e de D. Margarida ou D. Leonor, filha de D. Vasco Coutinho, conde de Borba, e de D. Catarina da Silva), capitão de ginetes, comendador de Mértola e embaixador no Concílio de Trento. Faleceu s.g. (cf. GAYO, Manuel José da Costa Felgueiras – *Nobiliário de Famílias de Portugal*. Vol. XVII. Braga: Edição de Carvalhos de Basto, 1939, p. 9, e vol. XVIII, p. 80).

⁸³ GRANADA, Fr. Luís de – *Vida de la muy ilustre señora Doña Elvira de Mendoza*. In *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo Domingo*, edición crítica y completa por Fr. Justo Cuervo, tomo XIV. Madrid: Imprenta de la Viuda y Hija de Gómez Fuentenebro, 1906, p. 411-422.

⁸⁴ GRANADA, Fr. Luís de – *Vida de la muy ilustre señora Doña Elvira de Mendoza*. Ob. cit., p. 422.

⁸⁵ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens ilustres (...). Tomo II*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1657, p. 488. Reeditado por Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: FLUP, 2002.

moral e das suas práticas espirituais e devotas, é, por sua vez, construído pelo Padre Agostinho Rebelo da Costa:

*No meio das pompas do seculo, em que necessariamente devia apparecer como tão distincta por nascimento, ella despresava toda a vaidade, e olhava com hum aborrecimento Christão, para tudo o que fosse orgulho, e soberba. Como outra Esther, ella apparecia nas funçoens publicas com os adornos, e atavios competentes ao seu Estado, e interiormente cingia-se, e apertava-se com asperos e rigorosos cilicios. Jejuava a pão, e agoa todas as segundas feiras, quartas e sabbados de cada semana. Depois da morte de seu Marido, e cazamento de sua filha [D. Bernarda Ferreira de Lacerda], se retirou inteiramente da communicação do seculo, fazendo do seu apozento huma profunda sepultura, aonde multiplicava os cilicios, e as disciplinas, que muitas vezes erão de sangue, e com tal excesso, que obrigarão o seu Director a impor-lhe rigorosos preceitos*⁸⁶.

Evocar a produção biográfica devota produzida ao longo da Época Moderna, em Portugal, implicará, naturalmente, considerar textos como a *Vida de Francisco Galvão, fidalgo da sereníssima Casa de Bragança, e estribeiro do senhor duque D. Theodosio II, pai do senhor rei D. João IV* (Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1783), que destaca a faceta espiritual e devota deste senhor – que se declina, de resto, nas composições poéticas que escreveu e que configuram o seu «Cancioneiro», recentemente editado por José Miguel Martínez Torrejón⁸⁷ -, escrita pelo seu tetraneto, Lourenço Anastácio Mexia Galvão, assim como a «Vida» do bisneto de Francisco Galvão, intitulada *Epitome Panegyrico da vida de Lourenço Luiz Galvão* (Lisboa: na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1760), que o mesmo Lourenço Anastácio Mexia Galvão editou, sob o pseudónimo António Lucas Velaxi Mareco Gama, mostrando como as famílias dos biografados se empenharam, de forma constante, em uma estratégia de construção de uma memória hagiográfica familiar.

No conjunto das «Vidas» devotas «corporizadas» por leigos, encontramos também, curiosamente, relatos sobre figuras de condição humilde, tal como Melícia Fernandes, que foi filha espiritual de Fr. Luís de Granada e ama de uma senhora nobre, D. Cecília de Mendonça, comendadeira de Santos, e que faleceu em «odor de santidade». O caso de Melícia Fernandes encontra-se, claramente,

⁸⁶ COSTA, Agostinho Rebelo da – *Descrição Topografica, e Historica da cidade do Porto*. Porto: na Officina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1789, p. 364

⁸⁷ *Cancioneiro de Francisco Galvão* (edição crítica, introdução e notas de MARTÍNEZ TORREJÓN, José Miguel). Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal/Fundação da Casa de Bragança, 2016.

escorado no modelo de uma santa de condição humilde, a saber, o de S. Zita (†1278), uma empregada doméstica⁸⁸. A partir dos relatos que nos legaram Fr. Luís de Granada e Jorge Cardoso, parece-nos possível traçar um retrato desta mulher, destacando a sua faceta espiritual e devota. Melícia Fernandes tinha a seu cargo «o governo, & prouisão da casa, resplandecia em todo genero de virtudes. A ordem que guardaua era á prima noite prouerse do necessario para o seguinte dia; no qual madrugaua a orar, & comungar na Igreja, onde perseueraua immouel até se acabarem as Missas».⁸⁹ Quando regressava a casa, «compria co as obrigações do officio; & os spacios, que lhe vagauão entre dia» recolhia-se no oratório, onde lhe era tam fácil levantar o spiritu a Deos, que muitas vezes ficaua arrobada dos sentidos, com tal secreto nos oráculos, & documentos, que interiormente recebia da diuina liberalidade, que parecia ter em seu coração aquellas palavras do Profeta Isaias: *Secretum meum Mihi*. Milícia Fernandes destacou-se no exercício das virtudes, muito especialmente na sua «mansidão», pois «lidando oito anos com o trafego d'aquella casa, soportando cada hora injuriosas palavras, & repostadas dos mal contentes seruos, nunqua ja mais se alterou, antes co a facie rizonha dizia: *Seja por amor de Deos*»⁹⁰.

Mas nem sempre era fácil ser «santo» no século... No caso das casadas, as obrigações conjugais e domésticas, intrinsecamente ligadas ao seu estado, ocupariam, naturalmente, uma muito significativa parte do seu tempo quotidiano, impedindo que estas dedicassem grande parte do seu tempo às práticas espirituais e devotas, no sentido da construção de um itinerário de vida que almejava alcançar a perfeição cristã. Assim o parece testemunhar este exemplo, relatado por Fr. Luís de Sousa na *Primeira Parte da Historia de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal* (1623): antes de entrar em religião, D. Jerónima de Carvalho († 1585) casou com D. Francisco Coutinho, «herdeiro, e sucessor da grande casa, e Condado de Marialva»⁹¹. Conta-nos o autor dominicano que «o governo da casa, a criação dos filhos, os perigos, as doenças, e os mais cuidados ordinários de casas grandes, e casados, lhe forão mostrando que só vive com descanso quem sabe fogir ao mundo. Podemos dizer que todo o tempo de casada foi pera ella hum martyrio continuado. Porque a

⁸⁸ SARTI, Raffaella – *Zita, serva e santa. Un modello da imitare?*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 307-359; IDEM – “*La donzela che serve instruita? norme e modelli di comportamento per il personale domestico femminile tra XVII e XVIII secolo*”. In CAVACIOCCHI, Simo-netta (a cura di) – *La donna nell'economia (sec. XIII-XVIII)*. Firenze: Le Monnier, 1990, p. 613-620.

⁸⁹ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ob. cit., tomo II, p. 70.

⁹⁰ CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*. Ob. cit., tomo II, p.70-71.

⁹¹ SOUSA, Fr. Luís de (O.P) – *Primeira Parte da História de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*. In SOUSA, Fr. Luís de – *História de S. Domingos* (introdução e revisão de ALMEIDA, M. Lopes de). Vol. I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1977, p. 589.

administração da casa, em que entendia com diligência de prudente mãe de famílias, levava-lhe muito tempo: a obrigação de se compor, vestir, e tocar ao uso das casadas moças, e de sua qualidade dava-lhe pena, e tristeza»⁹².

4. Auscultar a moldura configurada pela «santidade» dos leigos, durante a Época Moderna, implica, naturalmente, respigar outros casos que poderão ser recolhidos em várias «Vidas» editadas em outros territórios de matriz católica. No caso espanhol, valerá a pena evocar o caso de D. Sancha Carrillo de Cordova, filha de D. Luis Fernandez de Cordova, senhor de Guadalcazar, e de sua segunda mulher, D. Luisa de Aguilar⁹³. A *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo* (1615)⁹⁴ escrita pelo Padre Martín de Roa e dedicada a D. Diego Fernández de Córdoba, I marquês de Guadalcazar e vice-rei da Nova Espanha, traça um retrato modelar desta senhora, que foi dama da imperatriz D. Isabel, mulher de Carlos V. Em Ecija, conhecerá Fr. Juan de Ávila e decidirá mudar o rumo da sua vida⁹⁵, abandonando galas e vaidades e optando pelo celibato: nesse sentido, vai viver para uma «pequeña casita»⁹⁶ e «tratò luego de quebrantar el brio de su cuerpo, i sujetar la rebeldia de la carne»⁹⁷. De acordo com o Padre Martín de Roa, D. Sancha Carrillo optará por um modelo de vida que se declina em moldes monásticos – a título de exemplo, valerá a pena lembrar que «eran sus manjares no solo templados, i pobres, sino grosseiros, i viles; i ordinariamente mas de bestias, que de ombres. Las naranjas, que avian dado el xugo en la mesa: el malhojo, i desecho de las yervas, que se arrojavan para el muradal, estas cogia ella secretamente, por una puerta escusada del secreto de las mugeres: i quando faltavan, recibia de lo que le enbiavan de la mesa, lo mas comum, i de menos gusto»⁹⁸ -, solidificado pelo exercício das virtudes heróicas, nomeadamente da caridade e da humildade⁹⁹ e pela forte devoção ao Anjo da Guarda e às Almas do Purgatório¹⁰⁰.

⁹² SOUSA, Fr. Luís de (O.P.) – *Primeira Parte da História de S. Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*. Ed. cit., p. 590.

⁹³ PIFERRER, Francisco – *Nobiliario de los Reynos y Señorios de España*. Tomo V. Madrid, 1859, p. 216-217.

⁹⁴ Impressa em Sevilha, por Alonso Rodriguez Gamarra.

⁹⁵ Lembremos que o futuro São João de Deus decide também mudar o rumo da sua vida, depois de ouvir um sermão pregado por Fr. Juan de Ávila, em Granada, por volta de 1537: como consequência, ao regressar a casa, fez em pedaços, com as mãos e os dentes, todos os livros profanos que possuía, «con tanta azedia, que los que lo mirauan, se persuadieron, estaua loco» (GOUVEIA, D. Fr. António de (E.S.A.) – *Vida y muerte del bendito Pe. Juan de Dios*. Madrid: Tomas de Junta, 1624, f. 24 v.).

⁹⁶ ROA, Padre Martín de – *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*. Sevilla: por Alonso Rodriguez Gamarra, 1615, f. 7v.

⁹⁷ ROA, Padre Martín de – *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*. Ob. cit., f. 10 v.

⁹⁸ ROA, Padre Martín de – *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*. Ob. cit., f. 11 r.

⁹⁹ ROA, Padre Martín de – *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*. Ob. cit., f. 21 r-22 v.

¹⁰⁰ ROA, Padre Martín de – *Vida i maravillosas virtudes de Doña Sancha Carrillo*. Ob. cit., f. 34 v-36 r.

Um outro exemplo que poderemos evocar é o de D. Maria Gasca de la Vega, nascida em Valladolid, a 15 de Setembro de 1549. *La Admirable Vida, Virtudes raras, loables costumbres, y santa muerte de la Ilustrissima y humildíssima Señora D. Maria Gasca de la Vega* (1626) escrita por D. Manuel Francisco de Hinojosa y Montalvo e dedicada ao marido da biografada, D. Francisco de Contreras, comendador-mor de León e membro do Conselho Supremo de Castela, configura-se como um retrato modelar desta «santa casada» e «matrona prudente», proposto à imitação das leitoras e dos fiéis. O biógrafo exalta, natural e compreensivelmente, a faceta moral, espiritual e devota de D. Maria Gasca de la Vega, sobretudo nos tempos que se seguiram à morte da filha Agustina, com sete anos de idade. Neste sentido, destaca a sua forte devoção a Teresa de Jesus¹⁰¹ e a sua proximidade aos carmelitas descalços – bastará, de resto, lembrar que D. María elegera o deserto de Bolarque como local para o seu sepultamento, para além dos legados que deixou por disposição testamentária¹⁰² -, assim como a sua caridade e amor pelos pobres: neste sentido, o autor destaca que

Cuidando de sus obligaciones, los ratos que sobrauan de la oracion y de la Iglesia, los gastaua en componer y mejorar as cosas de su casa, acudiendo a ellas por sus mismas manos, ocupadas siempre em labores y adereços para seruicio del culto diuino, y en las necessárias para la prouision de su casa, con que todo sobraua en ella, y la hazienda se aumentaua, ya por bien beneficiada, ya por bien repartida. Hazia hazer gran cantidad de conservas, muchas beuidas, xarabes, y unguentos curatiuos de diferentes enfermedades, para regalo y socorro de los pobres y menesterosos, que hallauan en su piedad botilleria para su sustento, y botica para su remedio, y a todos se le daua, porque el efeto de las medicinas se mejoraua con el afecto de la caridad con que se hazian y dauan: y assi fueron innumerables los pobres que se curarõ en su casa, heridos, llagados, quartanários, y tiñosos: que cõ ser este mal de suyo tan asqueroso, si los dolientes eran niños, ella misma por sus manos les aplicaua el unguento, y los sanaua: efeto, por uentura, mas de tocarlos ella, que del mismo medicamento: y la sucedia topar en las calles niños con quel mal, y con una caridad grande los hazia

¹⁰¹ HINOJOSA Y MONTALVO, D. Manuel Francisco – *La Admirable Vida, Virtudes raras, loables costumbres, y santa muerte de la Ilustrissima y humildíssima Señora D. Maria Gasca de la Vega*. Ob. cit., p. 61.

¹⁰² HINOJOSA Y MONTALVO, D. Manuel Francisco – *La Admirable Vida, Virtudes raras, loables costumbres, y santa muerte de la Ilustrissima y humildíssima Señora D. Maria Gasca de la Vega*. Ob. cit., p. 93-94: «en su testamento D. Maria Gasca mandò al dicho Desierto doce mil ducados de principal, en un juro de dozentas mil marauedis de renta y aventidos el millar, muy bien situado. Y aficionada a los exercicios del yermo y soledad, quiso tambien que de las hermitas que se hizieron en la fragura del monte en sus principios, pagando la costa, fuesse la una suya y de su marido, poniendola a deuocion de los nombres de entrambos, la vocacion de san Fráscisco y santa Maria Egipcíaca, y la labraron a su costa».

*llamar, y los metia en su coche, y los lleuaua a su casa para curarlos con el unguento que tenia preuenido*¹⁰³,

construindo, deste modo, um retrato modelar que se revela não isento de semelhanças com o exemplo de uma outra casada portuguesa, D. Maria de Silva¹⁰⁴, traçado por Francisco de Monzón, na dedicatória do seu *Norte de Ydiotas* (1563)¹⁰⁵. Assim, o autor realça que a casa de D. Maria de Silva era um

*hospital de pobres, y méson de peregrinos, y escuela adonde se ejercitan las obras de la vida activa con toda caridad, y así es un monasterio y casa de religión adonde se reciben muy frecuentemente los santos sacramentos, y se ejercitan perfectamente los ejercicios espirituales de la vida contemplativa, ocupando señores y criados no pequeña parte del tiempo en santas meditaciones, según que van sumadas en este breve tratadico, debajo del titulo de una noble y devota mujer, que vos presenta al vivo, aunque se finge que ésta no sabía leer: porque se dé general ejemplo a todas las personas que, aunque no tengan lección de libros, se podrán ejercitar en todos los ejercicios de la vida espiritual*¹⁰⁶.

No que respeita ao exercício da caridade e do amor pelos pobres, D. Manuel Francisco de Hinojosa y Montalvo elogia, compreensivelmente, o alto exemplo «corporizado» por D. María Gasca de la Vega, sublinhando que esta

*acudia muy de ordinario a los hospitales, y no consolaua los enfermos solo cõ palabras, que las tenia dulcíssimas, ni solo con obras de su hacienda, lleuandolos regalos, y limosnas, sino tambien con el seruicio humilde de su persona: porque arrodillada delante de las camas de las mugeres enfermas, aunque lo estuuiesen de enfermedades peligrosas de pegarse, y algunas de tan mal olor, que pudieran causar horror y asco en una persona delicada, y acostumbrada a limpieza; en ella no lo hazia, sino que de rodillas les daua de comer y de beuer, y las cortaua las uñas*¹⁰⁷.

¹⁰³ HINOJOSA Y MONTALVO, D. Manuel Francisco – *La Admirable Vida, Virtudes raras, loables costumbres, y santa muerte de la Ilustrissima y humillidissima Señora D. Maria Gasca de la Vega*. Ob. cit., p. 65-66.

¹⁰⁴ D. Maria de Silva era filha de João de Mello da Silva; casou com Francisco de Sousa Tavares, que foi capitão de Calecut, Cananor e Diu e autor do *Livro da doutrina espiritual*, Lisboa, por João Barreira, 1564 (cf. SOUSA, D. António Caetano de – Ob. cit., tomo XII-Parte I, p. 156).

¹⁰⁵ Impresso em Lisboa, em casa de Ioannes Blauio de Colonia. Utilizamos a seguinte edição: CIVIL, Pierre – *Image et dévotion dans l'Espagne du XVI^e siècle: le traité Norte de Ydiotas de Francisco de Monzón (1563)*. Paris: Publications de la Sorbonne/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996.

¹⁰⁶ MONZÓN, Francisco - Ed. cit., «dedicatória», pp. 142-143.

¹⁰⁷ HINOJOSA Y MONTALVO, D. Manuel Francisco – *La Admirable Vida, Virtudes raras, loables costumbres, y*

A este filão constituído por «Vidas» de leigas falecidas em «odor de santidade», poderemos, naturalmente, acrescentar os exemplos «corporizados» por senhoras francesas, de que são exemplo as obras *L'Amour de la Pauvreté descrite en la Vie & en la mort de haute & puissante Dame Marthe, Marquize d'Oraison, Baronne d'Allemagne, Vicomtesse de Valernes* (Paris, 1632) ou *L'Idée de la véritable et solide dévotion en la Vie de Madame de Beaufort Ferrand* (Paris, 1650) de Fr. Antoine de S. Martin de la Porte¹⁰⁸.

Mas esta moldura, configurada pelos diversos casos de «santidade leiga», poderá ser completada por outros exemplos, que poderão ser respigados em biografias devotas protagonizadas por figuras que viveram em territórios evangelizados além-mar. Disso é exemplo a *Historia de una gran señora christiana de la China llamada Candida Hiu* (1691), escrita pelo jesuíta Felipe Cuplet, que se inscreve na moldura da exportação de modelos devotos de vida cristã e de virtude europeus e católicos para o Oriente, no contexto da evangelização além-mar, emulados como paradigmas comportamentais no contexto da Contrarreforma. Um desses casos é declinado, justamente, nesta «Vida» de Candida Hiù, escrita pelo Padre Felipe Cuplet, um jesuíta belga que desenvolveu uma intensa actividade missionária na China. O retrato de Candida Hiù, sobretudo no que respeita à sua faceta moral e devota, não se afasta, nos seus contornos imediatos, dos modelos femininos divulgados pela hagiografia e pela biografia devota durante a Contrarreforma, na medida em que declina várias tendências que marcaram o quadro da santidade dos tempos pós-Trento. Deste modo, é configurada pelos tópicos gerais que ditaram a valorização da “santidade” dos “ilustres varões” daqueles tempos, como o poderá mostrar o elogio da sua nobreza de nascimento – era neta de um ‘Colao’, que era o primeiro ministro de Estado - a exaltação das suas virtudes, o seu zelo da salvação das almas. Filha de uma senhora convertida ao cristianismo, casou, aos dezanove anos, com um cavaleiro rico e poderoso, chamado Hiù, que não era cristão. Deste matrimónio nascerão seis filhos; o marido de Candida falecerá muito cedo e esta ficará viúva aos trinta anos. A posterior morte do avô, conjugada com o seu estado de viúva e a sua grande proximidade aos jesuítas, permitirão que esta senhora, não descurando o seu papel de mãe de família, se dedique, mais largamente, à prática das virtudes, nomeadamente da caridade e do amor aos pobres, mas também à catequização, de modo que o biógrafo afirma que «esta

santa muerte de la Ilustrissima y humildissima Señora D. Maria Gasca de la Vega. Ob. cit., p. 125-126.

¹⁰⁸ Veja-se o estudo de RENOUX, Christian – «*La lampe sous le muid mise au jour*» ou les biographies des femmes laïques en France au XVIIe siècle. In *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*. Alle origini della biografia femminile : dal modello alla storia. Actes du colloque organisé par le Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Firenze, l'École française de Rome et le Comune di Firenze «Progetto donna», Florence 11 et 12 juin 1999. Tome 113, n°1 (2001), p. 273-285.

piadosa viuda» foi uma «Apostola de la China, y como outra Santa Tecla»¹⁰⁹. Por outro lado, a crermos nas palavras de Cuplet, a exportação de modelos de vida cristã “perfeita” de matriz europeia para o Oriente – pesem embora as dificuldades e entraves de que se revestiu o processo de evangelização além-mar – terá conhecido uma significativa receção, como o parece comprovar a seguinte passagem: «Aviendo sabido, que en algunos lugares de europa los Padres juntan todas las noches à sus hijos y a sus domesticos y despues de la oracion, que hazen todos juntos, les dèn su bendicion, halló esta practica tan llena de piedad, que la introduxo en su casa. [...] Hazia ella misma el oficio de Dogico en su família, instruyendo à todas sus criadas, y doncellas de Camara, leyendoles de quando en quando las vidas de los Santos, y otros libros espirituales»¹¹⁰.

5. Em todo o caso, se pretendermos respigar outros casos de leigos que, no seu tempo, foram também considerados pelo fiéis como «varões e mulheres ilustres em virtude», haverá que ter em conta outros textos que se revestem de matizes especiais e de que são exemplo as dedicatórias que acompanhavam a maior parte das obras editadas ao longo da Época Moderna. Deste modo, se o nosso objectivo é buscar retratos de «santidade» declinados em palavras, no universo dos leigos, não poderemos deixar de considerar as dedicatórias, não apenas de hagiografias e biografias devotas, mas também aquelas que acompanhavam outras obras, sobretudo as que se inscrevem no veio da literatura moral ou de devoção. Ainda que as dedicatórias, ao longo da Época Moderna, se possam ter vindo a tornar tópicos, baseadas no poder simbólico, político, económico ou na fama das virtudes das figuras a quem eram dirigidas, e que nem todos os dados valham o que parecem (até porque, como é sabido, a dedicatória de uma obra a uma determinada figura ou a existência de uma obra numa biblioteca não significa que a obra tenha sido lida ou manuseada, obrigando-nos, assim, a lê-las com uma cuidada reserva)¹¹¹, parece-nos que os exemplos recolhidos poderão permitir-nos auscultar sensibilidades religiosas e espirituais, laços de solidariedade e amizade entre autores e dedicatários, enformando um processo que se escore, em boa medida, na construção de um retrato modelar, escorado na valorização de vários *topoi*, desde há muito institucionalizados pelo género hagiográfico.

Um dos exemplos a que poderemos recorrer é o de D. Cecília d’Eça¹¹², a

¹⁰⁹ CUPLET, Felipe – Ob. cit., p. 42.

¹¹⁰ CUPLET, Felipe – Ob. cit., p. 124.

¹¹¹ GÜELL, Monica – *Paratextos de algunos libros de poesia del Siglo de Oro. Estrategias de escritura y poder*. In AR-REDONDO, María Soledad; CIVIL, Pierre; MONER, Michel (ed.) – *Paratextos en la Literatura Española (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Casa de Velásquez, 2009, p. 20.

¹¹² D. Cecília d’Eça era filha de Fernão de Castro, alcaide-mor de Melgaço, e de D. Helena d’Eça, filha esta de D.

quem dedicou Fr. Jerónimo Román (O.E.S.A.) a *Historia de la vida del muy religioso varón fray Luis de Montoya* (1589)¹¹³. No panegírico «hagiografizante» que traça de D. Cecília d'Eça, na dedicatória, Fr. Jerónimo Román sublinha, justa e compreensivelmente, tópicos que vinham configurando uma pauta modelar feminina, acentuada nos tempos pós-Trento, na linha de uma tradição, que remontava a São Jerónimo, e vinha sendo divulgada através de várias obras que se inscreviam no vasto veio da literatura moral ou de espiritualidade: assim, destaca a «affició» que esta senhora tinha a «las letras, y ler libros sanctos, y de outra lection curiosa y honesta, y tratar de ellos con tanta claridade de ingenio, que todas las cosas que toca las pone en sus propios lugares, y segun merecen»¹¹⁴, não esquecendo também o elogio da economia doméstica de D. Cecília, exaltando, sobretudo, o «recogimiento» desta grande senhora, a qual «puede quedar por exemplo de las recogidas matronas, ymitando en gran manera la costũbre notable de las señoras Portuguesas, que en este punto exceden a todas las demas en Europa»¹¹⁵. Mas este retrato exemplar de D. Cecília, marcado pelo louvor das suas virtudes heroicas e do exercício de práticas espirituais e devotas, não ficaria completo sem o elogio não só da sua linhagem régia (não esqueçamos que esta senhora descende do infante D. João, filho de D. Pedro I e de D. Inês de Castro), mas também do alto exemplo «corporizado» pela sua avó materna, D. Cecília Pereira, que, depois de viúva, tomou o hábito no mosteiro da Madre de Deus, em Lisboa, e

*cuya sanctidad y humildad y deuocion está hasta la presente hora muy fresca en la memoria de las [religiosas] que la conocieron, y muy imbidiosas las que oyeron sus cosas de no auer gozado de la que fue vn raro exẽplo de virtud*¹¹⁶.

Mas este «alto» exemplo familiar reveste-se de muitos outros significados: com efeito,

en el auer caminado por caminos tan derechos, parece auer ymitado a la virgẽ sancta Cicilia, la qual traya de cõtino en su pecho el sancto

Francisco d'Eça, que serviu em África e faleceu em 1480, em Azamor, e de D. Cecília Pereira. Casou, em primeiras núpcias, com o desembargador Jorge Machado Boto, e, em segundas núpcias, com Luís César (cf. SOUSA, D. António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Ob. cit., tomo XI, p. 394). Cf. MENDES, Paula Almeida – *Paradigmas de Papel: a edição de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017, p. 111-114.

¹¹³ Lisboa, por António Alvares.

¹¹⁴ ROMÁN, Fr. Jerónimo – Ob. cit., «Dedicatória».

¹¹⁵ ROMÁN, Fr. Jerónimo – Ob. cit., «Dedicatória».

¹¹⁶ ROMÁN, Fr. Jerónimo – Ob. cit., «Dedicatória».

*Euágelio de nuestro Salvador Iesu Christo, el qual la lleuò a la gloria, y v. m. llamada Cicilia, en el suyo puso la vida exèplar de su aguela tambien llamada Cicilia, para con sus exemplos labrar escalera para el cielo, siendo los escalones las obras de virtud, guardãdo a tempos el exercicio de la vida contemplatiua, y a sazones la actiua*¹¹⁷.

Neste enquadramento, valerá a pena destacar a tradução da obra escrita pelo cardeal Roberto Belarmino, intitulada *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das creaturas* (Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1618), que Belchior Henriques, prior da Lousã, dedicou a D. Juliana de Lencastre e Giron, III duquesa de Aveiro¹¹⁸. Na dedicatória desta obra, Belchior Henriques destaca a faceta espiritual e devota da duquesa de Aveiro, realçando a virtude da caridade e o amor pelos pobres:

*Offereço a V. Excellencia esta Escada para o Ceo fabricada pello doutissimo Cardeal Roberto Bellearmino: & deume animo a offerecella seu Autor tão famoso em letras, & sanctidade, & muyto mais o desenho da obra tão conforme aos de V. Ex. que seguindo o de Daudid, ordenou em seu coração escada para do baixo do mundo subir ao alto do Ceo [...] Daudid funda esta escada em valle de lagrymas, & por tal julgou o mundo sendo Rey. Assi o têm feyto V. Ex. a quem pellos Reys seus antepassados, & seus estados não compete menos alteza, quando serue aos pobres, & ajoelhada laua a algum os pees, ainda com lagrymas de deuação*¹¹⁹.

Por sua vez, Fr. António da Natividade (E.S.A.) dedicou a D. Isabel da Silva¹²⁰ a sua *Sylva de Suffragios declarados louvados, emcômendados pera comũ proveito de viuos e defuntos* (Braga: por Manuel Cardoso, 1635). Nesta dedicatória, o autor chama, justamente, a atenção para o «jogo» que faz com o nome «Silva», presente, desde logo, no título da obra, «pois logo este» lhe «trouxe à memoria aquelle famoso Sylua, primeiro dos Portuguezes deste illustre appellido, Dom Paio Guterre da Sylua»: elogiando as virtudes deste nobre medieval, «que à conta

¹¹⁷ RÓMAN, Fr. Jerónimo – Ob. cit., «Dedicatória».

¹¹⁸ D. Juliana de de Lencastre e Girón era filha de D. Jorge de Lencastre, II duque de Aveiro, e de D. Madalena Telez Girón. Casou com o seu tio, D. Álvaro de Lencastre; c.g. (SOUSA, D. António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo XI. Lisboa: na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1745, p. 83-105).

¹¹⁹ ROBERTO BELARMINO, Santo – *Escada para subir ao conhecimento do Creador pella consideração das creaturas*. Ed. cit., «Dedicatória».

¹²⁰ D. Isabel da Silva era filha de D. Pedro da Cunha, senhor do morgado de Tábua, e de sua segunda mulher, D. Maria da Silva. Era irmã de D. Rodrigo da Cunha, que foi bispo do Porto e arcebispo de Braga e de Lisboa. Casou com António da Gama; c.g. (SOUSA, D. António Caetano de – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo XI. Lisboa: na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1745, p. 816-825).

da piedade com que o primeiro Sylua (como jeneroso leão, que se envergonha de comer sò) partia do que tinha com pobres religiosos, lhe engrandecia, & hauia de engrandecer, todos os do seu nome, & jeração».

Assim, para além de exaltar a linhagem de que descendia D. Isabel da Silva, Fr. António da Natividade elogia, no sentido da construção de um retrato «hagiografizante» desta senhora, o seu amor aos pobres – emulado enquanto via de «santificação» - e a sua devoção às almas do Purgatório: nesse sentido, sublinha que as «piedades» de D. Isabel da Silva

encarecẽ tanto os pobres della [desta terra], assi seculares, como religiosos: que appregoão, que em v. m. têm não só o remedio das suas necessidades, mas ainda o regalo. Que he o encarecimento, com que a Seneca lhe pareceu que melhor declaraua os extremos da fõte da piedade, que não sò criou o que basta pera nossa sustêtação, mas ainda o que sobeja pera regalo. E que dirão os pobres do Purgatorio em cujo faauor com despezas de v. m. tão sumptuosamente se têm ornado, & vai ornando a Capella da irmãdade das almas que há neste Collejo? Ainda he mais o que muitos sabemos, & podemos testemunhar: que não aceitando v. m. pera o senhor Arcebispo, irmão seu que muito a preza, petição nenhũa que se lhe faça sobre couzas tocantes ao governo da mitra [...] as que se lhe fazem sobre necessidades de pobres, não só as aceita, mas ainda se oferece a despachalas: porque se possa de v. m. com muita verdade dizer que lhes dá mais do que têm, que faz por eles mais do que pode, como Sylua verdadeiramente, no nome, no sangue, na piedade do seu primeiro projenitor¹²¹.

6. Por tudo isto e chegados a este ponto, parece-nos que valerá a pena tecer algumas reflexões. Os casos evocados mostram, claramente, como em uma Europa fraturada, do ponto de vista religioso e espiritual, e à procura de soluções para os crescentes problemas de natureza económico-social, as virtudes da pobreza e da caridade e as obras de misericórdia são objeto de uma revalorização, nos territórios de matriz católica, configurando-se, deste modo, como vias de santificação para leigos. Neste sentido, não nos deverá causar estranheza o facto de, nos tempos pós-Trento, a hagiografia ter muito significativamente investido na promoção e na divulgação de figuras que se tinham destacado na caridade e no amor pelos pobres e que, muito provavelmente, terão estimulado mimetismos vários: deste modo, a emulação destes altos exemplos reflecte uma «democratização da

¹²¹ NATIVIDADE. Fr. António da – Ob. cit., «Dedicatória».

santidade» - ou, pelo menos, da *fama sanctitatis* –, na medida em que os textos colocam a ênfase no exercício das virtudes heroicas, mostrando que a perfeição cristã é algo acessível a todos, independentemente do seu estado ou condição social. Por outro lado, importa realçar as mutações por que passaram os moldes da escrita hagiográfica: efectivamente, se, nos textos que se fossem configurando na tradição de raiz monástica, ao longo da Antiguidade tardia e da Idade Média, a dimensão polarizada em torno dos milagres se configura como um aspecto que se reveste de uma centralidade inegável, as «Vidas» «corporizadas» por leigos, redigidas nos tempos pós-Trento, constroem uma narrativa em que se verifica a ausência de milagres – exceptuando os casos da venerável Margarida de Chaves ou de D. Afonso Sanches e de sua mulher, D. Teresa Martins¹²², que tinham, de resto, culto local, ainda que posteriormente este tenha perdido parte do seu vigor.

Ainda que muitos dos casos de «santidade» - ou pelo menos de virtude... - que aqui evocámos não tenham sido objeto de um reconhecimento oficial, por parte da Cúria romana, e, por isso, não tenham chegado aos altares, tal facto não significa que o seu alto exemplo deixe de configurar, efetivamente, uma reactualização da mensagem dos Evangelhos e do paradigma de Cristo, no que diz respeito à valorização das virtudes heroicas e do amor pelos pobres, configurando-se como altas pautas modelares propostas à imitação dos leitores e dos fiéis. Embora a investigação a que procedemos possa iluminar alguns destes caminhos, a problemática em torno da santidade laica e dos moldes em que se declinou, ao longo da Época Moderna, em Portugal, no domínio da biografia devota, permanece ainda bastante opaca e poderá, talvez, tornar-se mais clara, à medida que outra documentação, sobretudo de natureza arquivística, e outras fontes permitam a comparação de dados.

Artigo recebido em 10/10/2020

Artigo aceite para publicação em 07/12/2020

¹²² SOLEDADE, Fr. Fernando da (O.F.M.) - *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, 1726.