



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

LEONARDO COUTINHO DE CARVALHO RANGEL

**A ARTE DA SALVAÇÃO:
ASCETISMO NO PORTUGAL DA REFORMA CATÓLICA
(1564-1700)**

Salvador
2012

LEONARDO COUTINHO DE CARVALHO RANGEL

**A ARTE DA SALVAÇÃO:
ASCETISMO NO PORTUGAL DA REFORMA CATÓLICA
(1564-1700)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Lígia Bellini

Salvador
2012

LEONARDO COUTINHO DE CARVALHO RANGEL

**A ARTE DA SALVAÇÃO:
ASCETISMO NO PORTUGAL DA REFORMA CATÓLICA
(1564-1700)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História.

Aprovada em 26 de setembro de 2012.

Banca Examinadora

Lígia Bellini – Orientadora _____
Doutora em História pela University of Essex, Reino Unido.
Universidade Federal da Bahia

George Evergton Sales Souza _____
Doutor em História Moderna e Contemporânea pela Université de Paris IV (Paris-Sorbonne), UP. IV, França.
Universidade Federal da Bahia

Pedro Vilas Boas Tavares _____
Doutor em Letras (esp. em Cultura Portuguesa) pela Universidade do Porto, Portugal.
Universidade do Porto.

Para minha avó e meus pais.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, pela bondade e misericórdia.

A meus pais, Carmi e Zenildo, e minha irmã, Louise, por terem ouvido pacientemente as intermináveis horas de explicação sobre minha pesquisa, mesmo sem entender quase nada do que eu falava. Além de suportarem o mau-humor que a dissertação provoca.

A meus professores, especialmente minha orientadora, Prof^a Lígia Bellini, a quem sou grato pela dedicação e cuidado que sempre dispensou a mim. Se hoje posso ser considerado um bom historiador, devo isto a ela, pois aprendi, na faina diária da pesquisa, com o seu exemplo de competência e rigor acadêmico. Sou grato também ao Prof. Evergton Sales, cujas aulas fizeram crescer minha paixão pelo conturbado, mas fascinante período das Reformas, além de suas orientações informais, que em muito me auxiliaram nesta dissertação. Ao Prof. José Pedro Paiva, que, gentilmente, se dispôs a me assistir quando estive em Portugal, me fornecendo importantes indicações documentais e bibliográficas. Ao Prof. Pedro Vilas Boas Tavares, pela solicitude sempre presente e pelas aulas ministradas no período em que estive no Brasil, as quais fizeram meus olhos brilharem por ver meu tema de pesquisa ser exposto com tamanha erudição. À Prof^a. Kátia Mattoso (*in memoriam*) a quem sou grato por ter, numa curta passagem pela UFBA, incentivado minhas pesquisas, quando ainda era um estudante de graduação. Ao Prof. Cândido da Costa e Silva de quem pude aprender, nas conversas entre palestras, com o seu profundo conhecimento. Sou grato ainda ao Prof. Fausto Cardona pelo incentivo sempre presente e por suas lições de teologia protestante reformada. Agradeço também ao apoio da Prof^a Zezé Rapassi e Prof^a Gabriela Sampaio.

Sou grato a todos meus amigos e amigas, em especial (sob pena de ser traído pela memória) a Iane, Evelyn, Rebeca, Roberto, Ediana, David, Moreno, Camila, Maria, Carlinhos, Lidiane, Daniel, Cândido, Carlos, Lucas, Felipe, Miguel, Breno, Nem, Fábio e Rouan pelo apoio nas horas difíceis, por me ajudarem a “relaxar” quando o trabalho de pesquisa e escrita parecia impossível de concluir e também pelas leituras dos rascunhos e discussões “de pátio”, as quais ajudaram a amadurecer esta dissertação. Agradeço também a meu amigo Iuri, por me permitir realizar o sonho de conhecer a Europa, me hospedando quando estive em Coimbra, a meus tios Anderson e Mazinha e meus primos Rafaela e Breno por me receberem tão bem quando fui ao Porto.

Agradeço ao CNPq pelos anos de financiamento das minhas pesquisas, tanto enquanto bolsista PIBIC, como de mestrado.

Agradeço também a meus alunos do Instituto Bíblico Metropolitano, que me permitiram apresentar, como professor de História do Cristianismo, algumas das ideias aqui expostas, bem como à Prof^a. Ione Lobo, pela confiança no meu trabalho.

Sistema de Bibliotecas da UFBA

Rangel, Leonardo Coutinho de Carvalho.

A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700) /
Leonardo Coutinho de Carvalho Rangel. -2012. 125 f.: il.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Lígia Bellini.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Salvador, 2012.

1. Reformas religiosas. 2. Ascetismo. 3. Portugal Moderno. I. Bellini, Lígia. II.
Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.

CDU – 273-2

RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. **A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

RESUMO

Nesta dissertação, procura-se investigar perfis de santidade no Reino de Portugal, de 1564 a 1700, focalizando práticas ascéticas. Estes marcos cronológicos correspondem aproximadamente ao período em que a Reforma Católica teve lugar com maior intensidade, sendo a baliza inicial o ano em que os decretos tridentinos foram incluídos na legislação portuguesa. Foi feita análise serial da incidência de práticas ascéticas nos relatos do *Agiologio Lusitano*, uma das principais fontes aqui utilizadas. Para além das pequenas biografias do *Agiologio*, fez-se um estudo mais detido de duas *vitæ*, biografias exemplares de carácter religioso, uma masculina (*Vida e morte do Padre Fr. Estevão da Purificação*, do Fr. Luís da Apresentação) e outra feminina (*Historia da vida admiravel, & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de Santo Antonio*, do Fr. Agostinho de Santa Maria), visando explorar, a partir de dois casos, aspectos da vida de um asceta extremo. Buscou-se compreender as razões pelas quais os indivíduos praticavam autoflagelações sanguinolentas e jejuns rígidos, e faziam uso de cilícios que retalhavam a carne, dentre outras severas penitências. Defende-se a tese de que estas formas de austeridade só se observam, no período estudado, entre os católicos, devido às concepções destes a respeito da salvação, especialmente com relação à valorização das obras meritórias e a necessidade de colaboração do fiel com a Graça, o que não se verifica entre os protestantes, os quais questionavam o valor salvífico das boas obras. Buscou-se ainda discutir questões associadas às relações de gênero na vivência dos ascetas. Do ponto de vista quantitativo, não há grandes diferenças entre os universos feminino e masculino, o que nos leva a concluir que são práticas compartilhadas. As diferenças no que respeita à afiliação a estratos sociais foram também levadas em consideração, embora, apesar de termos mais menções de nobres do que de gente humilde vinculados ao ascetismo, em quase $\frac{3}{4}$ dos casos investigados não há informação sobre a origem social e, portanto, não se pode afirmar que são práticas de um único estrato. Isto não significa que o ascetismo não tivesse importância social, pois se verificou que alguns indivíduos, normalmente marginalizados pela sociedade, a exemplo de mulheres pobres, podiam obter imenso prestígio, devido às práticas ascéticas. De todo modo, as frequentes referências na literatura religiosa da época indicam ser este um modelo de vida santa almejado por muitos, embora alcançado por poucos.

Palavras-chave: Ascetismo; Reformas religiosas; Portugal Moderno.

RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. **A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

ABSTRACT

In this dissertation, we seek to investigate sanctity profiles in Portugal from 1564 to 1700, focusing on ascetic practices. These dates correspond approximately to the period in which the Catholic Reformation was more intense, with the first chronological landmark being the year in which the decrees of the Council of Trent became part of Portuguese Law. We have analyzed the incidence of ascetic practices based upon the *Agiologio Lusitano*, one of the main sources of this study. Besides the short biographies from the *Agiologio*, we have explored in more depth two *vitæ*, exemplary religious biographies, one of a male (*Vida e morte do Padre Fr. Estevão da Purificação*, by Fr. Luís da Apresentação) and another of a female (*Historia da vida admiravel, & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de Santo Antonio*, by Fr. Agostinho de Santa Maria), in an attempt to understand aspects of the life of an extreme ascetic. We have tried to determine the reasons why some individuals practised self-flagellation and very strict fasting, as well as made use of cilices, among other kinds of penance. We argue that, in the period studied, these forms of austerity only took place among Catholics, due to their specific conceptions as regards salvation, particularly concerning the necessity that the believer collaborate with Grace, through worthy actions. This does not occur among Protestants, who question the salvationist value of good conduct. The dissertation also discusses questions related to gender in ascetic experience and concludes that there are no considerable differences between the female and male worlds in the context investigated. Class differences have been examined as well. Figures of noble origin are mentioned more frequently than others but, for the majority of the ascetics, there is no reference to social origin. Thus it is not possible to conclude that these are practices of a single group. This does not mean that asceticism did not have social impact, since some marginalized individuals in society could acquire great prestige for being an ascetic. In any case, the frequent references to ascetic practices in the religious literature indicates that this was a model of a holy life that many aspired to live, although only a few could reach.

Key words: Asceticism; Religious Reformations; Portugal in the modern period.

Trato duramente o meu corpo e reduzo-o à servidão,
A fim de que não aconteça que,
Tendo proclamado a mensagem aos outros,
Venha eu mesmo a ser reprovado.

I Coríntios 9.27.

Sumário

Introdução	1
Capítulo I. As reformas religiosas e o ascetismo	6
A Igreja em crise.....	14
Espírito de Reforma.....	19
As Reformas: entre Wittemberg e Trento	23
Os decretos do Concílio de Trento	28
Capítulo II. Espelho de austeridade: os ascetas do <i>Agiologio Lusitano</i> entre 1564 e 1666	34
“Profundo talento, vasta erudição e summa modestia”	36
“Se armáua caualleiro pera conquistar o Ceo”	38
“Onde liure de cuidados do mûdo pudesse de todo entregarse a Deos...”	51
“Carregando o corpo fraco de tantos jejuns, penitencias, & vigílias...”	53
Capítulo III. Livre dentro dos muros: o caso de madre Brígida de Santo Antônio (1576 - 1655)	58
A infância virtuosa.....	59
Entre a obediência e a vontade própria.....	63
Interesses em jogo	71
Noviciado e profissão	73
Obtenção de destaque	79
Capítulo IV. Fama de santidade e ascetismo: notas sobre a trajetória do Fr. Estêvão da Purificação (1571-1617)	87
Pais virtuosos e infância	88
Guarda da castidade.....	90
De noviço a professo	95
“Noviciado da perfeição”	100
Fama de santidade	105
Caminho para o Céu: enfermidades, morte e milagres post-mortem	113
Considerações finais	118
Fontes	121
Bibliografia	122

Introdução

Foi por volta do ano 2007 que tive meu primeiro contato com parte da documentação portuguesa analisada nesta dissertação, trabalhando com a Prof^a Lígia Bellini como bolsista de iniciação científica PIBIC/CNPq. Enquanto construía um banco de dados sobre as religiosas do Convento de Jesus de Setúbal, percebi alguns casos que me chamaram a atenção, como o da Madre Mariana do Sacramento (†1593). Esta freira, segundo Leonor de São João, autora do *Tratado da Antiga e Coriosa Fundação do Conuento de Iesu de Setuual*, costumava tomar disciplinas todos os dias, “derramando muita copia de sangue”. Certa feita, enquanto fazia suas penitências em secreto, descobriu-se que “depois de açoutada, se revolvia em hortigas da horta por onde havião andar as estações da paixão de Christo com pezos de pedra sobre os hombros nus”. Além disso, “trazia hum cilicio de folha de flandes apertado com a carne que quando morreo, lha viamos retalhada por toda a cintura; tinha de baixo das mantas em que dormia estendidas pedras pequenas e huma grande por cabeceira, na quaresma e advento, punha sobre esta pedra huma taboa chea de pregos”.¹ Desde então, estas imagens não me saíram da mente. Queria entender como era possível um indivíduo submeter-se, voluntariamente, a tamanho rigor de vida, a práticas que poderiam ser mesmo consideradas como tortura. Casos semelhantes pululavam na documentação, o que fazia crescer as dúvidas. Estas inquietações me levaram a vasculhar toda a bibliografia disponível sobre a temática e verifiquei que nenhum desses textos tratava, especificamente, das práticas ascéticas no contexto português, o qual procurava compreender, embora alguns tivessem dedicado várias páginas e até livros inteiros sobre a ascética em outros contextos. A leitura desta bibliografia serviu, contudo, para me alertar da importância da ascética na espiritualidade católica e para decidir que este seria o meu tema de pesquisa durante a iniciação científica. De lá para cá, foram alguns anos de pesquisa dedicados a esta matéria, a qual acabou por tornar-se meu projeto de mestrado, que ora se apresenta como dissertação.

A análise das vivências no Convento de Jesus de Setúbal relatadas no *Tratado*,

1 SÃO JOÃO, Leonor de. **Tratado da antiga e coriosa fundação do convento de IESU de Setúbal**. Setúbal, 1630, (Manuscrito). [Doravante **Tratado**]. fls. 209-210.

ainda na época da graduação, foi importante para testar algumas hipóteses, porém carecia de uma documentação mais abrangente, que permitisse fazer maiores generalizações. Para tanto, foi investigada uma rica fonte – o *Agiologio Lusitano*² – escolhido por ser a principal hagiografia portuguesa do século XVII e permitir realizar uma análise serial das práticas ascéticas. Esta traz diversas pequenas biografias de indivíduos considerados modelos de virtude para a época e tinha o objetivo de fornecer padrões de santidade a serem imitados pela gente devota. Além disto, o autor de três dos seus quatro tomos, o Padre Jorge Cardoso, queria combater a ideia então difundida de que Portugal era uma “pátria de poucos santos”. Em verdade, segundo ele, havia pouco cuidado na guarda das memórias dos santos e mártires lusitanos e, por isso, lançou-se à árdua empresa de buscar registros para redigir esta imensa obra, a qual, apesar do esforço, deixou inacabada. Os relatos presentes no *Agiologio* são, em geral, curtos, pois o objetivo teria sido compilar um tratado com o maior número possível de “santos”, além do fato de que, em muitos casos, Jorge Cardoso não encontrava documentação suficiente para se estender nos relatos. Este caráter resumido me levou a recorrer a outras fontes, as *vitæ*, biografias de religiosos que tiveram uma vida considerada santa para os padrões da época, as quais, do mesmo modo que o *Agiologio*, visavam servir de exemplo para os fiéis, mas também poderiam ser um incentivo à beatificação ou mesmo canonização dos biografados. Estas *vitæ* tratam de maneira mais detida a trajetória dos religiosos e, por esta razão, podem fornecer detalhes importantes, que estão ausentes no *Agiologio*.

Cabe, aqui, alguma discussão a respeito da metodologia e dos recortes adotados. Propõe-se focar o período que vai de 1564, ano em que os decretos do Concílio Tridentino foram adotados como lei no Reino de Portugal, até 1700. Esta última data não representa o fim das práticas ascéticas, as quais ainda hoje existem, mas uma escolha metodológica, visto que o objetivo era compreender a importância daquelas no período da Reforma Católica. As fontes selecionadas referem-se a este

² CARDOSO, Jorge. **Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas [...]**, Lisboa: Oficina Craesbeckiana, t.I, 1652; **Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas**, Lisboa: Na officina de Henrique Valente d'Oliveira, t.II, 1657; **Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas [...]**, Lisboa: na Officina de Antonio Crasbeeck de Mello, t. III, 1666. Há ainda o tomo IV, de autoria de D. Antônio Caetano de Sousa, publicado em 1744

recorte temporal. Pesquisei os três primeiros tomos do *Agiologio Lusitano*, por permitirem uma “dupla leitura”: dos casos em si e da visão de um autor do século XVII sobre eles. O quarto tomo do *Agiologio*, de Antônio Caetano de Sousa, foi deixado de lado, uma vez que teria sido, provavelmente, escrito no primeiro quartel do século XVIII³. As licenças para publicação datam de 1721 a 1737, sendo finalmente publicado em 1744. Para fins de análise serial, foram registrados apenas os casos nos quais ao menos a data de morte pudesse ser determinada, e esta nunca fosse inferior a 1564, nem superior a 1666, data da publicação do terceiro volume do *Agiologio* cujos relatos se referem apenas ao Reino, excluindo, portanto, os referentes às possessões ultramarinas⁴. Diferentemente de Weinstein e Bell, os quais, no seu *Saints and Society*, fazem um primoroso trabalho de estatística usando como fontes as hagiografias entre os anos de 1000 a 1700, considero todos os indivíduos que tinham uma vida tida por modelar no que diz respeito à ascética como “santos” no sentido lato, enquanto estes autores selecionaram apenas aqueles canonizados pela Igreja. Prefiro a possibilidade de uma análise menos dependente dos critérios de Roma, em favor de modelos que evidenciam os modos como vivências religiosas eram concebidas.

A dissertação está estruturada em quatro capítulos. No primeiro procuro conceituar e situar historicamente os termos ascética/ascese e, em seguida, discorro a respeito do contexto que me proponho a analisar. Embora a baliza inicial da pesquisa seja 1564, foi necessário remontar ao século XV para explicar as razões que gestaram o conturbado período das Reformas. Neste capítulo, busco ainda apresentar a tese de que diferenças teológicas essenciais entre os protestantes e os católicos explicariam a existência das práticas ascéticas “extremas” entre estes últimos e a ausência entre os primeiros. Para tanto, emprego textos de Lutero e Calvino, bem como dos Decretos do Concílio de Trento, buscando comparar as visões de ambas as confissões a respeito da justificação e, através disto, explicar as principais razões para a existência destas práticas. Conclui-se que a ênfase na valorização do mérito salvífico das boas obras no

³ Para mais sobre as diferenças entre Jorge Cardoso e Antônio Caetano de Sousa, vide FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. **Agiologio Lusitano: estudo e índices**. Porto: Edição da FLUP, t. V, 2002. p.7-38.

⁴ O fato de não abordar os casos de ascetismo no Brasil colonial não significa que estes não existissem. A este respeito, remeto aos esclarecedores estudos do Prof. Luiz Mott, a quem agradeço pelas indicações: MOTT, Luiz. **Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993. Cap.10 e Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, v.1, 2012, p.

campo católico, bem como a possibilidade de “perder a salvação”, teria incentivado ou, ao menos, criado condições para o aparecimento de indivíduos que buscavam adquirir a custo de sangue a sua entrada no Paraíso celestial. Entre os protestantes da época, por outro lado, devido à crença na doutrina da salvação pela fé, sem o auxílio das obras, as práticas ascéticas “extremas” não tiveram lugar.

O segundo capítulo tem como objetivo central traçar um quadro geral do ascetismo em Portugal. Para tanto, é feita uma análise serial da incidência destas práticas nos relatos do *Agiologio Lusitano*, fonte empregada para mensurar os tipos de penitência mais praticados pelos ascetas, bem como relacionar as diferenças entre homens e mulheres quanto a essas práticas. O capítulo não se resume a dados quantitativos, mas busca também fazer algumas análises dos biografados, procurando entender a importância das práticas ascéticas, especialmente suas variantes mais “extremas” para os modelos de santidade, além de buscar outras razões que poderiam levar os fiéis àquelas práticas, inclusive de natureza psicológica. Em relação à definição sobre as práticas ascéticas extremas, a tendência foi considerar “asceta extremo”, quem Jorge Cardoso classifica como tal por meio de uso de fórmulas como “austeridade de vida”, “grande penitente”, “graves penitências” e “asperrimas mortificações”. Ainda que as práticas destes sujeitos não estivessem descritas no texto, considere mais importante levar em conta a opinião que os contemporâneos tinham deles. Com base nos casos em que temos as práticas descritas e o juízo do autor as considerando “extremas”, é possível classificar os casos nos quais este juízo não está presente. Podemos, portanto, definir como ascetas extremos os indivíduos que realizavam práticas penitenciais consideradas “heroicas” ou demasiadamente severas e os ascetas “comuns”, assim como os “extremos”, seriam aqueles que praticavam pelo menos um tipo de penitência (jejuns, cilícios, autoflagelação, trabalhos humildes, dentre outros), porém não em um grau considerado demasiado difícil de ser imitado por um fiel comum.

Uma hipótese importante é apresentada neste capítulo, qual seja, a de uma relação entre as práticas ascéticas e a cultura cavaleiresca, ainda latente no espírito ibérico devido à memória fresca das lutas contra o “infel” na Reconquista. A análise do caso do franciscano Fr. Antônio de Cristo (†1575) é útil para perceber esta relação através das metáforas de cavalaria empregadas por Jorge Cardoso no contexto espiritual. Outro interessante caso discutido neste capítulo é o do frade arrábido Rodrigo de Deus

(†1622), o qual teria “perdido o juízo” por conta do severo regime ascético ao qual se submeteu, mostrando as possíveis consequências desta intensa forma de espiritualidade.

Nos capítulos seguintes, escolhi analisar, respectivamente, um caso feminino e um masculino, buscando investigar mais detalhadamente a trajetória de vida dos ascetas e compreender diferenças de gênero entre os religiosos, por isto uma *vita* feminina e outra masculina. Como foi dito alhures, a brevidade dos relatos do *Agiologio* não nos permite compreender com detalhes os diversos aspectos da vivência dos ascetas. Por isto o recurso às “vidas”, fontes principais dos capítulos três e quatro.

No terceiro capítulo, é relatada a história de Brígida de S. Antônio (1576-1655). A principal fonte utilizada é a *Historia da vida admiravel, & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de Santo Antonio*, de autoria do Fr. Agostinho de Santa Maria. Neste capítulo procuro, entre outros aspectos, demonstrar que o convento, ao contrário do que pode parecer, poderia ser uma alternativa “libertadora” para algumas mulheres no século XVII. Tomando como exemplo esta religiosa, é possível compreender algumas estratégias empregadas para que essas mulheres fizessem valer a sua vontade e adquirissem prestígio numa sociedade que as tolhia e subjugava. Observa-se ainda, neste capítulo, que uma paupérrima mulher, Maria do Rosário (†1650), depois de tornar-se uma austera asceta, poderia tornar-se digna de veneração dos nobres, o que nos leva a concluir que o ascetismo tinha um importante componente social, pois alguns não precisariam aguardar a suprema recompensa celestial, mas teriam, ainda em vida, a honra de serem considerados santos.

No último capítulo, foi feita uma análise da vida de Fr. Estêvão da Purificação (1571-1617), escrita pelo Fr. Luís da Apresentação. Através da obra *Vida e morte do Fr. Estêvão da Purificação* se pode acompanhar o processo de “conversão” deste carmelita de um religioso comum para um asceta extremo, bem como avaliar o papel das práticas ascéticas para o prestígio adquirido, ainda em vida, pelo “santinho”, como costumava ser chamado. Com base numa referência daquela *vita*, se escolheu o título desta dissertação. Imbuído da crença no mérito das boas obras, Fr. Luís da Apresentação afirmava que os indivíduos que não praticavam obras virtuosas, dentre as quais podemos incluir as práticas ascéticas, se se salvassem era por acidente, mas o indivíduo que as fazia, salvava-se “por arte”, por isso *A arte da salvação*. Na concepção católica da época, a ascese representaria uma via penosa, embora segura de obter a salvação.

I. As reformas religiosas e o ascetismo

Ascética: em busca de uma definição conceitual

Um estudo sobre o tema da ascética⁵ não pode prescindir de uma incursão nos significados que este termo foi tomando ao longo do tempo. Refletir sobre a trajetória do conceito é instrumental para uma tentativa de definição e escolha do sentido que julgo mais adequado como referência para esta investigação.

A palavra ascese deriva do grego ἄσκησις [*askesis*] que, em sua acepção clássica, segundo M. Gaucheron, tem o sentido de “exercer uma arte, especialmente a dos esportes atléticos, em vista de adquirir a perfeição” e ainda, “no sentido figurado”, designa “a cultura da virtude ou dos estudos filosóficos”.⁶ E. Dublanchy é mais específico quando nos fornece outros usos do vocábulo grego. Este divide o termo em duas aplicações principais – podendo este ser usado tanto no sentido físico, quanto moral e religioso. Segundo este autor, além da ideia de praticar uma arte, oriunda de Heródoto, há também o significado mais abrangente de Demócrito, de “se aplicar a algo”⁷.

Tomando o sentido físico, Olphe-Galliard expõe a acepção de Xenofonte, que dá ao vocábulo grego o sentido de “exercer atividade física, [...] exercitar o corpo para fortificá-lo”. Tucídides chama os exercícios de atletas e soldados de ἄσκησις [*askeseis*]; Platão acentua o caráter de exercício metódico e prolongado da ascética, que seria uma característica dos ginastas. A importância atribuída à ascética pode ser percebida pela distinção feita por Xenofonte. Aos soldados experimentados no combate dá o nome de οἱ ἀσκητέι [*oi asketēi*], enquanto os guerreiros sem treinamento são chamados de ἰδιῶται [*idiotai*].

⁵ Considero as palavras “ascese” e “ascética” como virtualmente sinônimas, com base na afirmação seguinte: “Dans un sens très large, ce mot est synonyme de théologie ascétique, ou même spirituelle. [...] Dans son sens strict, il est synonyme d'ascèse [...]” ASCÉTISME. In : JACQUEMET, G (Dir.). **Catholicisme: Hier, aujourd'hui, demain**. Paris: Letouzey et Ané, s.a. Tomo.I p.893.

⁶ ASCÈSE. In: **Catholicisme [...]**. p.890.

⁷ OLPHE-GALLIARD, M. “Ascèse, ascétisme” In: VILLER, Marcel (Dir.). **Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire**. Paris: Gabriel Beauchesne Éditeurs, 1937. Tomo I, p. 939.

Sobre a concepção moral, Olphe-Galliard, no que tange à passagem do sentido físico para aquele outro, afirma que:

A palavra [ascese] se presta naturalmente aos filósofos que querem caracterizar o esforço da alma no sentido da sabedoria. A evolução se faz perfeitamente sentir em um texto como o de Xenofonte [...]. O autor a coloca em paralelo o exercício do estádio e da guerra com o exercício da virtude, ἐγγράτεια. O termo ἀσχητής, ἀσχηταί designa sucessivamente o atleta, em seguida o homem virtuoso.

O significado religioso pode ser encontrado em Fílon de Alexandria, associado ao moral, pois “ensina um ascetismo que é um esforço metódico ao mesmo tempo moral e religioso, que aperfeiçoa a alma e a prepara para a contemplação de Deus”. O autor ainda nota que os Padres da Igreja herdaram de Fílon este sentido de ascese. Isócrates, referindo-se às práticas religiosas egípcias, chama ἀσχήσεις de “práticas de piedade”.⁸

No texto grego do Novo Testamento é encontrada somente uma vez a palavra “ascética”, a qual aparece se referindo ao esforço do apóstolo Paulo para ter uma consciência sem reprovação diante de Deus e dos homens.⁹ Noutras partes da Escritura podem ser encontradas passagens nas quais não se usa a palavra *askésis*, mas está presente a noção de ascese, em especial no seu sentido “físico”.¹⁰ Este se refere ao exercício metódico e disciplinado – mais precisamente da atividade do atleta – empregado metaforicamente por Paulo, quando associa o labor do atleta à vida do cristão:

Não sabeis que aqueles que correm no estádio, correm todos, mas um só ganha o prêmio? Correi, portanto, de maneira a consegui-lo. Os atletas se abstêm de tudo; eles, para ganharem uma coroa perecível; nós, porém, para ganharmos uma coroa imperecível. Quanto a mim, é assim que corro, não ao incerto; é assim que pratico o pugilato, mas não como quem fere o ar. Trato duramente o meu corpo e reduzo-o à servidão, a fim de que não aconteça que, tendo proclamado a mensagem aos outros, venha eu mesmo a ser reprovado.¹¹

Esse texto se relaciona com a ideia anteriormente delineada em Fílon, em que o

8 Ibid., p.939-940.

9 “Eis por que também eu me esforço por manter uma consciência irrepreensível constantemente, diante de Deus e dos homens”. **BÍBLIA de Jerusalém**. São Paulo. Ed. Paulus, 2011. At.24,16. Na versão grega do *Textus Receptus*, a palavra usada é ἀσχω, aqui traduzida para o português como “me esforço”.

10 OLPHE-GALLIARD, M. “Ascèse, ascétisme” [...]. p.940.

11 **BÍBLIA de Jerusalém**. I Cor. 9, 24-27.

indivíduo deve empreender uma luta de aperfeiçoamento da alma contra si próprio. Podemos afirmar também, nesse caso, que a ascética tem uma conotação negativa,¹² uma vez que exige um esforço de abnegação.

A noção de “práticas de piedade”, utilizada por Isócrates, também aparece na Iª carta de Paulo a Timóteo, em que o apóstolo utiliza uma linguagem atlética [γύμναζε] para se referir a ascética.¹³ Já a faceta positiva desta ascética dos apóstolos está associada à imitação do exemplo de Cristo:

A imitação do Cristo [...] foi para os cristãos uma razão para aceitar com alegria as privações e sofrimentos, perseguição e cruz de todos os tipos. Este novo ascetismo, que transfigura a dor e faz do martírio a perfeição, pois é a mais elevada imitação de Cristo Jesus, é um dos fermentos espirituais mais fecundos do Novo Testamento. Qual força terrestre seria capaz de parar homens que consideravam honra e motivo de alegria os ultrajes sofridos pelo nome de Jesus?¹⁴

Essa ideia desenvolver-se-á nos séculos posteriores ao advento de Cristo. A partir do século III, por exemplo, veremos a concepção da ascese como preparação para a morte como mártir e também ligada à virgindade, vista como outra forma de martírio. Como exercícios ascéticos encontram-se “as práticas de austeridades corporais, como jejuns” que aqui “tomam um caráter claramente espiritual: são verdadeiramente práticas de mortificação, onde não há crença supersticiosa em lugar algum”.¹⁵

Após esse período, há o advento do monaquismo (a partir do Séc. IV d.C.). Este

12 De acordo com Olphe-Galliard, O. Zöckler “[...] dans l'introduction de son histoire , *Askese und Mönchium* [...] distingue une ascèse individuelle négative, sensible, ou de renoncement; une ascèse positive, spirituelle, d'élévation (prière, culte divin), et une ascèse sociale de travail, à la fois négative et positive, qu'il place dans la pratique de la chasteté, de la pauvreté et de l'obéissance monastique” OLPHE-GALLIARD, “Ascèse, ascétisme” [...]. p.937. O próprio Cristo deixa muito claro este aspecto negativo da ascética na célebre frase “Aquele que quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a cada dia sua cruz e siga-me” (Lc.9,23), a qual Olphe-Galliard chama de “La doctrine ascétique fondamentale du Nouveau Testament”. Cf. OLPHE-GALLIARD, “Ascèse, ascétisme” [...]. p.962.

13 Ibid.. p.940 . O texto ao qual o autor se refere é “rejeita, porém, as fábulas ímpias, coisas de pessoas caducas. Exercita-te na piedade. A pouco serve o exercício corporal, ao passo que a piedade é proveitosa para tudo, pois contém a promessa da vida presente e futura”. **BÍBLIA de Jerusalém**. I Tm. 4,7-8.

14 OLPHE-GALLIARD, “Ascèse, ascétisme” [...]. p.962. Dentro do convento de Setúbal, este elemento ascético de *imitação de Cristo* está presente na biografia de Anna de IESU. Diz-se dela que “comia humas folhas de [ilegível] com huns tragos de vinagre em sima, depois um pucaro de agoa, isto fazia o mais secreto que podia, mas como era tão singela, perguntandolhe algumas vezes respondeo que aquilo era muito bom a honra do fel o vinagre que Christo bebeo na crus, e que elle lhe fizeram conceder grande dor de seos pecados, que parecia arrebentarlhe o coração[...]” SÃO JOÃO, Leonor de. **Tratado da antiga e coriosa fundação do convento de IESU de Setúbal**. Setúbal, 1630, (Manuscrito). [Doravante **Tratado**]. Fls. 276-277.

15 OLPHE-GALLIARD, “Ascèse, ascétisme” [...], p.964-968.

pode ser dividido em dois grupos principais. O autor qualifica o primeiro – os anacoretas – como portando uma ideia negativa de monaquismo. Estes são indivíduos que escolhem se retirar do mundo para os desertos, “para responder ao chamado do Salvador e imitar mais perfeitamente os apóstolos através de seu despojamento completo”. A outra forma de monaquismo, positiva – a dos cenobitas – segue, *grosso modo*, o mesmo princípio, mas propõe ir ao deserto para viver em comunidade. A diferença principal do monaquismo cenobítico é a busca pelas virtudes sociais, a saber, a humildade, a obediência e a caridade fraternal. Ambas, no entanto, têm a característica de representarem uma vida penitente e austera. As mortificações e penitências são frequentes nesse período. Conforme Olphe-Galliard,

A mortificação por macerações e obras penosas à natureza, fazem parte do ideal monástico. [...] As privações alimentares: jejuns, abstinências diversas que foram tão grandemente honradas pelos Pais do Deserto, guardam seus lugares nos monastérios cenobíticos. Se, nesse ponto, as regras primitivas, de Pacômio, de Basílio, parecessem talvez moderadas e deixassem uma latitude bastante grande para a devoção de cada um dos monges, outras, como a do grande legislador irlandês, são Columbano, são de um extremo rigor e impõem o jejum cotidiano.¹⁶

No que respeita a uma tentativa de conceituação dos termos ascese / ascética, deve-se ressaltar o fato de ser bastante difícil resumir em uma única definição as múltiplas facetas que o termo abrange. Por isto optamos por apresentar o pensamento de diversos autores sobre a matéria. Tomadas em conjunto, essas definições auxiliarão na compreensão do significado da ascética. Já de início, devemos deixar claro que o objetivo é compreender a ascética cristã, em especial a católica. Existem, contudo, outras formas possíveis de se expressar a espiritualidade ascética que não esta.¹⁷

No *Dictionnaire de Sciences Philosophiques* encontra-se que a ascética é:

Todo sistema moral que recomenda ao homem não apenas governar seus desejos subordinando-os à lei do dever,¹⁸ mas sufocá-los

16 Ibid., p.969-972.

17 Um exemplo de ascética não cristã, é a dita pagã a qual se encontra no tópico “L’Ascèse païenne”. In: OLPHE-GALLIARD, “Ascèse, ascétisme” [...]. p.941-960.

18 A “lei do dever” é o domínio da teologia moral, que como o nome já indica, é um dever, uma obrigação de todo cristão. A ascética é um exercício de busca pela perfeição, por isso não se limita ao obrigatório, mas o excede buscando imitar a vida (e se possível a morte) do ideal máximo da ascese – o próprio Cristo. cf. ASCÉTIQUE. In: .VACANT, A; MANGENOT, E.; AMANN, G (org.). **Dictionnaire de théologie catholique** [...]. Paris: Librairie Letouzey et Ané., 1910-1950, Tomo I/

inteiramente ou ao menos resistí-los tanto quanto nossas forças o permitam; e esses desejos não são somente os do corpo, mas aqueles do coração, da imaginação e do espírito.¹⁹

Como vimos acima, entre os desejos principais que a ascética busca sufocar estão os desejos da carne, e uma das formas principais de fazê-lo é através da mortificação. O *Vocabulaire français de philosophie* mostra a relação estreita entre a ascética e a mortificação, ao ponto de os conceitos quase se confundirem. Este afirma que “[Ascese é] penitência, maceração, mortificação da sensibilidade, dos apetites, exercício de suportar as privações, as dores, os sofrimentos, em vista de purificar a liberdade interior da alma ou de purificá-la”.²⁰

G. Jacquemet se aproxima da definição do *Dictionnaire de Sciences Philosophiques*, afirmando ser a ascese “o esforço espiritual metódico que tende à perfeição”. A forma de alcançar essa perfeição seria através dos “exercícios penitenciais, aflitivos, destinados a reprimir nossas inclinações desreguladas”.²¹

Em que pese o presente trabalho focalizar a ascética, deve-se ressaltar que, no universo católico ortodoxo, esta é inseparável da mística. A *Enciclopedia de la Religión Católica* afirma que a ascética é a

Parte da Teologia que tem por objeto a teoria e prática da perfeição espiritual da vida cristã. Ao falar de ascética como prática da perfeição cristã, é preciso aludir também à mística como união e trato da alma com Deus, já que ascética e mística não são mais que os dois aspectos que integram em toda sua amplitude, a experiência da espiritualidade

Parte 2. “L'ascétique, laissant à la théologie morale cette question d'obligation, ne se préoccupe que des moyens pratiques de tendre à la perfection, suivant l'état de vie de chacun et les diverses circonstances particulières. Se plaçant uniquement à ce point de vue, elle conseille ou recommande ce qui est le plus parfait, sans en faire une obligation, à moins que cette obligation n'existe en vertu d'un vœu ou d'une loi toute spéciale”. p. 2045.

19 FRANCK, A. **Dictionnaire de sciences philosophiques.**, 3ª Ed, 1885. p.110 *apud* OLPHE-GALLIARD, “Ascèse, ascétisme” [...]. p.936. Pode-se perceber esta noção dentro do *Tratado* de Leonor de São João quando esta autora narra o caso de Clemencia Baptista. Segundo ela, esta freira “fazia muitos jejuns de pão e agoa [...] na Quaresma e Advento os apertava com notável excesso [ilegível] Quinta feira de Endoenças athe o dia de Paschoa não comia nada, os mais dos dias [ilegível]. Açoitava-se ?] derramando tanto sangue que foi necessário curarem na muitas vezes, mas como o amor divino a excusava disso, antes de convalescer das suas chagas, fazia otras, uzava de cilicios, mortificações secretas e publicas com que macerava sua carne e a vontade”. **Tratado.... fl.** 227.

20 ASKESE. In: **Wörterbuch der philosoph.** Berlim, 1927. Tomo I, p.101 *apud* OLPHE-GALLIARD, “Ascèse, ascétisme” [...]. p. 937. Há uma outra definição interessante que associa a ascética ao dolorismo. O *Vocabulaire de la société française de philosophie* (1926) diz que a ascese é a “recherche de la douleur comme expiation ou mortification, jugée utile au progrès de l'âme et très agréable à Dieu”. Note aqui a idéia de progresso, que é um motor da ascética. *Apud* OLPHE-GALLIARD, “Ascèse, ascétisme” [...]. p.937.

21 ASCÈTES. In: JACQUEMET, G (Dir.). **Catholicisme** [...]. p.893.

cristã.²²

Para Pedro Sainz Rodriguez, não há consenso entre os autores a respeito das “fronteiras” da mística e ascética, já que é impossível fixar os limites entre uma e outra. O autor considera ser mais precisa a teoria que defende ser o objetivo de ambas o mesmo – a união com Deus, portanto estas “não são mais que distintos momentos de um *mesmo* caminho que conduz ao conhecimento perfeito de Deus”.²³ De fato, a análise das biografias do *Agiologio Lusitano* demonstra que, na prática, ambas podem aparecer ao mesmo tempo na vivência religiosa do fiel. Em 20,63%, 85 dos 412 casos de ascetas portugueses coligidos entre 1564 e 1666, há pelo menos uma manifestação de experiências místicas.²⁴

Um destes é o Fr. Antônio de Nebrixa (†1579), capucho da Província da Piedade, o qual

quarenta annos viueo com grande rigor, & abstinencia, sustentandose com heruas, as quaes pela maior parte molhaua em vinagre, & se algũas (posto que raras vezes) erão cozidas, as temperaua com cinza, emulãdo a mortificação do gosto do Seraphico Padre, & assi nũqua vsou de vinho, dado que caminhasse, & a fraqueza a isso o obrigasse.²⁵

Além disto, teria se esforçado na guarda da “santa pobreza”, pois quando encontrava algum pobre dava-lhes tudo o que trazia, ou ainda seu manto no caso de encontrá-los maltrapilhos. Ele próprio vestia-se como um mendigo. Dizia Jorge Cardoso que “era tam amigo da sancta pobreza (singular realce da Capucha) q’ vendo em algum religioso peor habito, que o seu, procuraua trocar com elle”. Também teria mantido um severo programa de mortificação corporal pois “mortificauase com perpetuo cilicio,²⁶ jejuaua a

22 ASCÉTICA In: DALMAU Y JOVER, S.A. **Enciclopedia de la religión católica**. Barcelona: Ediciones-Librería, t.I, 1950. p. 1023. No Convento de *IESU* de Setúbal encontramos diversas referências à mística juntamente com a ascética, mas por uma questão de recorte metodológico, optamos por somente colocar aqui os fenômenos ascéticos. Contudo, é importante ressaltar que eles nem sempre aparecem dissociados.

23 RODRIGUEZ, Pedro Sainz. **Introducción a la historia de la literatura mística em España**. Madrid: Espasa-Calpe, 1984. p.26. Grifo do próprio autor. Para uma discussão mais aprofundada, vide o capítulo II, intitulado “Diferentes conceptos del misticismo”.

24 Parece não ser uma porcentagem tão elevada por conta do caráter “especial” da mística, isto é, Deus não concede esta Graça a todos, apenas a alguns eleitos.

25 CARDOSO, Jorge. **Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas [...]**. Lisboa: Oficina Craesbeckiana, t.I, 1652. p.369. [Doravante **Agiologio Lusitano**]

26 Cilício, segundo Bluteau: “He hum tecido de pelo de cabra, ou bode, com o qual se vestem os que

pão, & agoa muitas Quaresmas, & Aduentos, o que toda a vida observou inuiolauelmente”.

Este frade não se destacava apenas nas práticas ascéticas, mas também nas experiências místicas. Segundo o autor, varava a madrugada de joelhos ou em pé diante do Santíssimo Sacramento e ali “perseueraua atè pela manhã em contemplação, banhado todo em lagrimas, & não poucas vezes eleuado com suspensão dos sentidos”. Em outra ocasião, durante a recitação dos Salmos, teria o feito “com tal spiritu, que nalguns versos [...] ficava extatico”. Como religioso “pontual” nos deveres da comunidade, como se dizia à época, não faltava ao ofício do coro. Certa vez, tendo notado sua ausência, o guardião do convento mandou que fossem procurá-lo. Para o espanto dos irmãos, “foi achado na cella rebatado, & cercado de extraordinaria luz”. Não acabavam aí seus dons extraordinários, posto que tivesse sido “illustrado de Deos com spiritu prophetic, & acreditado (ainda nesta vida) com innumeraeis milagres”.²⁷

Finalmente, teria sofrido “com grande paciencia, & alegria” sua derradeira enfermidade. Pediu que na hora de sua morte fosse colocado pelos irmãos no chão, “para que, sobre a nua terra spirasse, como verdadeiro professor da pobreza, & humildade”. Tendo recebido os últimos sacramentos

cõ grande serenidade, & paz, se appartou sua pura, & sancta alma do seu corpo sancto, & puro, ficando mui tractauel, & feroso, exalando tam celestial cheiro, que chegaua duas legoas, de que todos marauilhados louuauão ao Omnipotente, que verdadeiramente he admirauel em seus Sanctos.²⁸

Outro exemplo de vida dedicada a práticas ascéticas no contexto estudado é o de

querem mortificar a carne, e fazer penitencia. O uso desta vestidura veyo de *Cilicia*, cujos moradores, particularmente soldados, e marinheiros traziaõ este genero de roupa. [...] Este trage pois de penitencia se chamava *Saco* pela figura, porque era estreito a modo de *Saco*, e juntamente se chamava cilicio, assim pela casta do pano, como pela terra de Cilicia, onde fora inventado. Diz S. Jeronymo, que a mayor parte dos que tinhaõ renunciado ao seculo, e faziaõ profissão de vida penitente, e que eraõ chamados *Ascetes, e Monges*, não traziaõ outro vestido”. CILICIO. In: BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...** Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v. p. 235. Outros tipos de cilício que não são mencionados por Bluteau são o cilício feito de metal e a corda de cilício, com a qual se poderia cingir. Em relato de Leonor de S. João sobre a religiosa, do Convento de Jesus de Setúbal, anteriormente citada, Marianna do Sacramento: esta “[...] trazia hum cilicio de folha de flandes apertado com a carne que quando morreo, lha viamos retalhada por toda a cintura [...]. Cingia o corpo athe os artelhos com uma corda de cilicio cheia de nos e açoutava se com cadeias de ferro” SÃO JOÃO, Leonor de. **Tratado [...]**. fls.209-210. O cilício também poderia ser usado para autoflagelação: “[Margarida da Cruz] muitas vezes se açoutava com uma corda de cilicio” Ibid., fls. 232.

27 Ibid., p.369-370.

28 Ibid., p.370.

Anastásia da Encarnação, freira jerônima do Mosteiro de Viana do Alentejo, nascida neste mesmo lugar, segundo o autor, “de paes nobres, & virtuosos”. Como era comum na época, na idade considerada apropriada, seus pais arranjaram-lhe um casamento “com pessoa de igual qualidade”. Contudo esta jovem, assim como Brígida de Santo Antônio sobre quem trataremos adiante na dissertação, pretendia “desposarse com Christo”, pelo que “deixou o mundo, & veio buscar o Ceo da Religião”, onde teria brilhado “com excelência de virtudes” e servido de exemplo a ser imitado pelas irmãs. Esta religiosa teria procurado demonstrar sua renúncia ao mundo através das práticas ascéticas. Conforme o autor, guardava rigoroso silêncio; aplicava-se “com notauel aprazimento” nos “officios mais tenues, & vijs da Cõmunidade”, como o cuidado das freiras doentes; além de seguir “hum estranho aperto de pobreza”, distribuindo aos pobres suas tenças, ficando ela sem possuir qualquer coisa que pudesse lhe proporcionar conforto. Sua cama não teria passado de um chumaço de feno.

Através dos “perpetuos jejuns, & mortificações”, “attenuava a natureza”, isto é, como vimos, procurava sufocar os desejos da carne. Esta intenção manifestava-se quando “debreauese todas noites com açoutes” e “cingia o corpo, de ordinario, com asperrimo cilicio, ou grossa cadea de ferro”. A acreditarmos nos testemunhos, tal regime ascético teria provocado graves consequências para sua saúde. Esta freira teria tido “hũa enfermidade, que durou mais de anno, & meio, acompanhada de apopletricos accidentes, & dores insoportauéis, originada (segundo dizem) de suas estranhas penitencias”. Esta enfermidade, no ano de 1604, acabou por ceifar a sua vida. Conta-se que na hora da sua morte, viu-se “uma escada reluzente no Ceo”, a qual teria conduzido sua alma para os braços de Cristo, o Esposo Divino, por quem suspirara durante toda sua existência.²⁹

Quais seriam as razões que levavam Anastásia da Encarnação e Antônio de Nebrixa a sujeitar-se a tamanha austeridade? De antemão deve-se dizer que a resposta não é única, tampouco é simples. Proponho deixá-la, por um pouco, em suspenso, para fazer uma incursão no contexto desses ascetas, qual seja, o período da Reforma Católica.

29 CARDOSO, Jorge. **Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas [...]**. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeeck de Melo, t.II, 1666, p. 330-331.

A Igreja em crise

O historiador flamengo Johan Huizinga afirmou, com propriedade, que “nenhuma época impôs a toda a população a ideia de morte continuamente e com tanta ênfase quanto o século XV”.³⁰ Nos albores da modernidade, o sentimento de medo consumia o espírito dos fiéis. Acontecimentos catastróficos como a Peste Negra, as guerras – a exemplo da Guerra dos Cem Anos e a Guerra das Duas Rosas –, bem como a escassez de alimentos, contribuía para ideia de que o Fim do Mundo estava às portas.³¹ A foice da Morte parecia-lhes insaciável. Somado a isso, o crescente do Império Turco fazia sombra nas terras europeias, ameaçando, talvez, repetir o feito do Império Omíada que chegou a reduzir os cristãos ibéricos às Astúrias e, não fossem os Pirineus e os exércitos de Carlos Martel, porventura tivessem transformado *Notre-Dame* de Paris numa mesquita.

Não bastassem os sinais visíveis da mortalidade que, a cada dia, se lhes apresentava, as pregações das ordens mendicantes, além das xilogravuras, constituíam um constante *memento mori*. Segundo Huizinga, havia três temas principais compondo o que chamou de “melodia para aquele eterno lamento sobre o final de toda a glória terrena”, os quais eram:

Primeiro o motivo que perguntava: onde estavam todos aqueles que outrora encheram o mundo com a sua glória? Depois havia o tema da visão horripilante da decomposição de tudo aquilo que um dia fora beleza humana. Por fim, o motivo da dança macabra, a morte que arrasta consigo pessoas de qualquer profissão, de qualquer idade.³²

Não se pode precisar a data de surgimento das gravuras da “dança macabra”. Sabemos, no entanto, que nenhuma delas é anterior a 1400.³³ Nessas danças, representam-se nobres, bispos e papas a bailar com corpos semi-decompostos, mostrando ser a beleza deste mundo passageira e a morte o futuro de que ninguém pode escapar. A própria palavra “macabro”, a qual ainda hoje guarda o significado de outrora, tem origem nesse conturbado período. Seu primeiro uso teria vindo do francês, através do poeta Jean Le Fèvre, que escreveu em 1376: “Je fis de Macabré la danse [eu fiz a

30 HUIZINGA, Johann. **O outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naif, 2010.p. 221.

31 DELUMEAU, Jean. **La Reforma**. Barcelona: Editorial Labor, 1967. p.6

32 HUIZINGA, J. **O outono da Idade Média**. p.221.

33 DELUMEAU, J. **La Reforma**. p.8.

dança de Macabré]”. Trata-se aqui de um nome próprio, o qual, mais tarde, perderá o acento e tornar-se-á o tenebroso adjetivo que conhecemos – *macabre*. Através desta palavra, conforme Huizinga, por guardar uma nuance de significado tão nítido e próprio, se pode marcar “toda a visão de morte do fim do período medieval”. O autor continua:

A concepção *macabre* de morte na nossa época ainda pode ser encontrada sobretudo em cemitérios de aldeias, onde se ouve o seu eco em versos e imagens. No final da Idade Média, ela se tornara uma importante concepção cultural. À ideia da morte mesclou-se um elemento novo, fantástico e hipnotizante, um calafrio que brotou da área consciente do gélido pavor fantasmagórico e de terror frio. O conceito religioso onipotente transformou-o imediatamente em moral, convertendo-o em *memento mori*, mas gostava de usar toda a sugestão horripilante que o caráter espectral da imagem trazia consigo.³⁴

O que expusemos até agora é consistente com a afirmação de Delumeau, de que a sociedade de fins da Idade Média era “obcecada pelo temor da morte”. Ainda segundo este autor, a Igreja do período se esforçou para destacar o momento em que o fiel se encontrava face ao seu destino eterno. Uma prova disto foi a quantidade de edições de *Ars Moriendi* saídas ao lume: de 1465 a 1500, se publicaram uma centena de diferentes edições. Este gênero literário-religioso, surgido possivelmente em inícios do século XV, em geral, retratava a luta entre anjos e demônios pela alma do moribundo e o instruía no caminho do “bem morrer”, buscando assegurar sua entrada nas moradas celestes. O êxito obtido por esta obra, segundo Delumeau, seria explicado pela gênese de um elemento de grande importância para os homens e mulheres da Época Moderna – a salvação pessoal que, em verdade, trata-se da manifestação no campo religioso de uma construção antropológica moderna, qual seja, o nascimento do indivíduo.³⁵

Diante desse quadro apocalíptico, em que crescia o sentimento da proximidade do fim do mundo, deve-se buscar compreender de que maneira os indivíduos de finais da Idade Média e início da modernidade encaravam a incerteza a respeito do destino eterno:

34 HUIZINGA, J. **O outono da Idade Média**. p. 231.

35 Remeto à leitura de GENÉT, Jean-Philippe. La genèse de l'État moderne . In: **Actes de la recherche en sciences sociales**. Vol. 118, 1997. pp. 3-18. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1997_num_118_1_3219 e PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Os indivíduos e as sociedades tomaram consciência de sua maldade, se sentiram culpados e pensaram que só o pecado poderia ser a causa de tantas desgraças. [...] Ninguém tende mais ao pecado que aquele que se sente pecador. Não apenas os grandes personagens, mas também gente humilde jurou fervorosamente não voltar a pecar. Seus juramentos só “podiam brotar, naquela época, de uma profunda fé”.³⁶

Esse sentimento sincero de culpa aponta para a preocupação crescente com a salvação pessoal. Já não era satisfatória a concepção vigente até o século XIII, em que se enfatizava a salvação “comunitária”. Além disto, a visão de Deus anterior aos reformadores era a de um “juiz severo” e os acontecimentos só pareciam confirmá-la. Para os fiéis de fins da Idade Média e início da Era Moderna, portanto, se fazia necessária uma resposta mais direta, individual, que respondesse a sua angústia pessoal. As perguntas mudaram, por isso carecia-se de novas respostas.

Estes indivíduos buscaram, desesperadamente, tudo aquilo que podia conferir algum lenitivo para suas almas. Durante fins do século XV e começos do XVI, cresceu como nunca o culto aos santos, à Virgem e ao Cristo. As relíquias sagradas eram objeto de grande veneração por se acreditar que algumas delas eram capazes de livrar o crente das chamas do inferno e, por tal motivo, foram também alvo de comercialização e inúmeras falsificações. As imagens de santos, a exemplo de São Roque, como ainda se crê hoje, teriam o poder de proteger da temível peste. As indulgências também eram adquiridas com notável avidez.³⁷ As autoridades da Igreja pouco se preocupavam com o arrependimento dos fieis, o qual deveria acompanhar o recebimento do documento papal. Em troca do privilégio de recebê-lo, era esperado que o fiel entregasse uma esmola, o que acabou por se transformar num lucrativo comércio. A aceitação destas condições reside no fato de que “os povos conservaram uma dúvida, e esta dúvida constituiu a angústia de fins da Idade Média”, qual seja: como é possível salvar-me?³⁸

Os religiosos, de quem se esperava uma resposta eficaz, não pareciam, nessa altura, ser capazes de fornecer grande auxílio, pois se conheceu, em toda a Europa, um período de aguda dissolução nos costumes, além do acúmulo de benefícios eclesiásticos e falta de cumprimento das obrigações pastorais. José Pedro Paiva, na sua análise do

³⁶ DELUMEAU, J. **La Reforma**. p. 6. Esta, bem como todas as traduções que se seguem, são minhas.

³⁷ Ibid., p.10-11.

³⁸ Ibid., p.9-11.

episcopado português, observa que a tendência, durante os séculos XV e começo do XVI, eram antístites jovens, pouco instruídos,

[...] não residentes nas suas dioceses e absentistas no serviço pastoral, ávidos de dinheiro que acumulavam retendo múltiplos benefícios, malbaratadores das rendas que recebiam da igreja – as quais deveriam dispensar ao culto e caridade e que dispensavam em cães, cavalos, armas, palácios e numerosos criados – de condutas morais mundanas, de que as mais gritantes seriam o concubinato, a corrupção e os excessos alimentares.³⁹

E continua, afirmando que os bispos viviam como poderosos senhores, armados como cavaleiros e possuidores de milícias, ou como cortesãos e príncipes⁴⁰. Por isso, não é de se admirar o fato de que

o tempo dedicado ao recolhimento espiritual e aperfeiçoamento da vida era quase nulo e as tarefas de governo e administração das dioceses a que estavam obrigados ficava, habitualmente, confiada a coadjutores. Raramente cumpriam as obrigações sacerdotais [...], não administrando os sacramentos nem celebrando as liturgias consagratórias que lhe estavam reservadas por direito canônico, como o crisma e as ordenações diaconais e presbiteriais.⁴¹

Tais atitudes podem ser verificadas na biografia do controverso bispo de Lamego e do Algarve, D. Fernando Coutinho, o qual, segundo Paiva, teria sido “talvez um dos mais luxuriosos prelados de sua geração”. Este antístite foi alvo das queixas dos cônegos da catedral de Silves no ano de 1525, em que se lhe fizeram graves acusações. O autor afirma tratar-se de “uma figura sinistra, nada preocupada com o governo espiritual da igreja, despótica, vingativa, avara, corrupta, simoníaca”. Diz ainda que, segundo os membros do cabido, não dava esmolas, não observava as festas religiosas, obrigando, inclusive, seus escravos a trabalhar e que nunca rezava, tampouco ouvia missa. Além disso, em lugar de atender às necessidades espirituais de seu rebanho, valia-se do poder de prelado para comprar terras por um preço inferior ao valor real, “sob a ameaça de que lançaria penas espirituais aos seus proprietários”, bem como lucrava com a venda de benefícios eclesiásticos em seus domínios. Não parava por aí a lista de reclamações sobre este governador de diocese. Dizia-se que tinha escravas, com

39 PAIVA, José Pedro. **Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. p.114.

40 Ibid., p.114-115.

41 Ibid., p.115.

as quais mantinha relações sexuais, além de diversas mancebas, as quais casava com criados de sua casa, após ficarem grávidas de seus bastardos. A falta de exercício da justiça era outra de suas características, pois vendia as sentenças de seus tribunais e agredia fisicamente os religiosos que não acatavam suas decisões,⁴² afirmando, sem pudor, que “manda matar e dar cotiladas pellos rostos a muytas pessoas e faz muytas sisantias[...]”.⁴³

Esta dissolução não foi localizada, mas estava presente nos diversos “níveis” da Igreja. O Trono de S. Pedro estava manchado de lama. Havia papas como Alexandre VI, proeminente patriarca da família Borgia, o qual construiu sua escalada ao trono de S. Pedro por meio de métodos pouco dignos de um religioso. Além disso, teve filhos naturais, um dos quais fez cardeal, e chegou a viver em público concubinato com Giulia Farnese, sem contar as diversas amantes. Outro exemplo foi Júlio II, o qual se postava à frente de suas tropas, de armadura e capacete, como qualquer príncipe da época.⁴⁴ Também na França e Alemanha do século XV se tem notícia de religiosos que, como D. Fernando Coutinho, não cumpriam suas obrigações pastorais, colocando em seu lugar capelães mal preparados, mal pagos e negligentes em relação à administração dos sacramentos, os quais constituíam uma espécie de “proletariado eclesiástico”. As consequências disto não poderiam ser diferentes: “Se a religião tinha chegado a materializar-se a tal ponto, como não iria sentir a figura do sacerdote? Se esfumava seu caráter sagrado. A distinção entre sacerdotes e leigos tendia a desaparecer [...]”.⁴⁵ Em face disto, passa a haver uma valorização cada vez maior da autoridade da Escritura. A população, em especial os intelectuais de formação humanística, desejavam o retorno à fonte.

Os regulares deram seu contributo para o desprestígio do sacerdócio que caracterizou o período anterior às Reformas. Exemplos não faltavam, como o de Clara Fernandes, Abadessa de Recião, a qual, segundo Silva Dias, teria vivido, por volta de 1434-1435, “como notória meretriz, com filhos do Guardião de S. Francisco e relações de alcova com outros homens”, além da sua companheira Maria Rodrigues, a qual “estava publicamente amancebada com o Abade de Melcões”. O desrespeito à castidade

42 Ibid.p.119.

43 IANTT – Cartas missivas, m. 3, doc. 40. *apud* Ibid., p.119-120.

44 DELUMEAU, J. **La Reforma**. p.16.

45 Ibid., 16-17.

prosseguiu ainda no século XVI, quando um grave escândalo teve lugar na Vila do Conde, onde duas clarissas fidalgas foram raptadas por um espanhol, “com cumplicidade dos dignitários locais e... das raptadas, claro está”.⁴⁶

Se considerarmos o quadro apresentado até agora, seria difícil pensar que poderia haver solução para tamanha crise, porém havia indivíduos que, de diferentes maneiras, procuraram encaminhar a sociedade no sentido da reforma. Essa força renovadora pulsava latente no interior da sociedade portuguesa. Observe-se o que Silva Dias afirma sobre os “germes do reformismo purificador”:

A sociedade portuguesa dos fins do século XV, ao lado de uma decadência religiosa enorme, guardava no seu seio os germes da vitória sobre si mesma. Podia salvar-se sem afundar a frágil barca de Pedro. As almas de escol traziam em si, firme e ativa, uma inquietação purificadora que as erguia contra a relaxação dos costumes e os abusos do culto. Nos pequenos grupos de militantes, mantinham-se vivos os fermentos de espiritualidade que o condicionalismo internacional estava a valorizar. Acima de tudo, havia o fato da integridade da fé. As heresias não tinham tido penetração apreciável no país.⁴⁷

Espírito de Reforma

É evidente que o exemplo de D. Fernando Coutinho não reflete a totalidade do corpo clerical do período das Reformas. Alguns indivíduos iam à contramão da maior parte do clero, buscando uma vida cada vez mais austera. Destes, que desejavam uma observância mais rigorosa dos estatutos, surgiram as “reformas” de ordens monásticas tradicionais como beneditinos, dominicanos e franciscanos. Estes últimos há muito tinham abandonado o ascético exemplo do *Poverello*, o qual, tendo em mente o ideal de imitação de Jesus, deu início ao movimento das ordens mendicantes. Descontente com o enriquecimento da Igreja e a decadência moral de seus membros, abriu mão de seus muitos bens e passou a viver da maneira que considerava mais condizente com a vida dos apóstolos e do próprio Cristo. Através de passagens bíblicas como “não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos, nem alforje para o caminho, nem duas túnicas,

46 DIAS, José Sebastião da Silva. **Correntes do sentimento religioso em Portugal (séc XVI – XVIII)** Universidade de Coimbra: Coimbra, t.I, 1960. p.49, nota.

47 Ibid., p.66.

nem sandálias, nem cajado [...]”,⁴⁸ Francisco de Assis baseou o argumento de defesa do modo de vida que propunha e atraiu diversos seguidores, ávidos por uma vivência religiosa mais intensa. Em suma, o surgimento das ordens mendicantes é um *turning point*, pois se tornou um movimento de referência para a posteridade.

As reformas dentro do mundo católico são quase sempre movimentos de retorno às fontes. Ainda que se produza efetivamente uma “inovação” (palavra pejorativa para a teologia da Época Moderna), a justificativa é de volta ao original. Não foi diferente com as reformas da Ordem Franciscana, a qual foi perdendo parte de sua austeridade ao longo dos séculos XIV e XV. Conflitos emergiram entre aqueles que desejavam manter uma vida menos austera, os chamados Conventuais, e os Observantes, os quais pretendiam restaurar o rigor primitivo da forma de vida de S. Francisco de Assis, culminando em uma separação por volta do ano de 1517, o mesmo em que, diga-se de passagem, o herege-mor do século XVI afixava suas 95 teses na porta da Catedral de Wittemberg. A partir daí, por toda a Europa, verifica-se um movimento de proliferação de novas casas reformadas e depuração das existentes. Em terras de Espanha temos o exemplo dos Franciscanos Descalços, na França os chamados “Recolectos” e, na Itália, os Franciscanos Reformados. Muito embora o alcance tenha sido limitado, produziram importantes efeitos. O Convento de Jesus de Setúbal é um exemplo deste movimento de retorno, pois o mesmo teve influência da reforma franciscana de S. Colette de Corbie. Esta casa monástica permaneceu, juntamente com algumas outras, como “ilha de santidade”, em que se buscou preservar a claridade de sua Matriarca.

Mesmo entre os Observantes, havia aqueles que buscavam um rigor maior, um heroísmo ascético. Este desejo foi manifestado por Fra Matteo da Bascio, o qual, em 1525, deixou o Convento de Montefalcone por considerar a observância aquém do ideal. A atitude deste frade teve eco nos meios devotos italianos, pois vários outros se juntaram a ele para uma vivência ainda mais rigorosa da extrema pobreza, a qual manifestaram buscando refúgio nos “desertos” em que mendigavam o pão diário. Até mesmo nas vestimentas, as mais vis e rotas possíveis, procuraram imitar o fradinho de Assis, usando o capelo triangular, marca distintiva da ordem, pois acreditavam ser desta maneira o hábito de seu Patriarca. A população desamparada por seus pastores tinha grande devoção a estes encapuzados que viajavam pelos ermos, pregando o

48 **BÍBLIA de Jerusalém.** Mt 10.9-10.

arrependimento e a penitência. O contraste entre a pobreza capucha e a riqueza de muitos prelados decerto incomodava e, não fosse o mecenato de Caterina Cibo, duquesa de Camerino, dificilmente os Capuchinhos teriam obtido o reconhecimento papal em 1528, suplantando a forte oposição dos Observantes.⁴⁹

Em Portugal, os Franciscanos Reformados, notadamente os pertencentes às províncias da Arrábida e Piedade, foram baluartes na manutenção da disciplina regular e na conduta moral, numa época (fins do século XV e início do XVI) em que parte das ordens religiosas estava em franca decadência. Segundo Silva Dias, eles constituem “a expressão mais forte e radical do franciscanismo na sua luta pelo espírito das origens. Depara-se-nos aí a preocupação ascética no seu máximo vigor de penitência e pobreza”.⁵⁰ Este espírito se expressa na apresentação de Fr. Antônio da Piedade, ao seu *Espelho de Penitentes*:

[...] neste Espelho só se vêm applicados ao estudo do seu mayor abatimento; os ouvidos só servem para despertarem a obediencia às vozes dos Prelados, e aceitarem com resignação humilde as reprehensões asperas, que ouvem; os olhos se empregão em chorar as culpas, assim proprias, como alheyas; o olfato só se recrea com o que cheira a mortificação; a boca abrindo-se só para os louvores de Deos, guarda com tudo perpetua abstinencia; não só às palavras profanas; senão também aos manjares delicados, e ainda elles, que a pobreza administra, a cinza, ou a agua fria os destemperaõ para mayor estimulo do gosto; as mãos poucas vezes se vêm desocupadas das disciplinas, com que a carne, detestando sua rebeldia, se sogeita às leys do espirito; os pès não tem outro resguardo mais, que a paciencia com que sofrem a violencia dos espinhos, que encontraõ no Estio, e o rigor do gelo, que pizaõ no Inverno, e quando às vezes alguns pobres tamancos os defendem, nunca he sem a industria de os mortificarem; o corpo, que parece descobria algum alivio em se cobrir de hum vil, aspero, e remendado burel, de todo elle privaõ os cilicios, já de ferro, já de cairo, e já de folha de flandres, ordenada, e fabricada como ralo, e outras invenções mais, [...] que todas ellas são as armas, com que a alma pelejando na vida activa contra seus inimigos, delles alcança glorioso triunfo [...].⁵¹

A importância dos capuchos em Portugal é ressaltada por Silva Dias quando afirma:

49 HSIA, Ronald Po- Chia. **The World of Catholic Renewal (1540-1777)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p.28-29.

50 DIAS, J. S. da S. **Correntes do Sentimento Religioso em Portugal**, t.I. p.151.

51 PIEDADE, Antonio da. **Espelho de penitentes, e chronica de Santa Maria da Arrabida [...]**. Lisboa Occidental: Oficina de Joseph Antonio da Sylva, Impressor da Academia Real, 1737, p. 2-3.

A influência capucha foi enorme em toda a segunda metade do século XVI. Alcançou não só as massas populares, sempre sensíveis às expressões sinceras da penitência e da humildade, mas a própria classe dirigente, através da Casa de Bragança e de Aveiro e de personagens destacados do meio político ou intelectual, como Lourenço Pires de Távora, Francisco de Sousa Tavares, D. Álvaro de Castro, Diogo de Távora, Diogo de Paiva Andrade, etc. O seu contributo não foi alheio, antes pelo contrário, à formação da piedade austera e triunfante da Contra-reforma. O sentido da austeridade perdurou longamente nos conventos capuchos – e vamos encontrá-lo, vivo e ativo, muito mais tarde, já na viragem do século XVII para o século XVIII, sob o signo de Fr. Antônio das Chagas e seus discípulos.⁵²

Já para Po-Chia Hsia, os franciscanos observantes foram “a força motriz da renovação Católica”, perdendo apenas para a Companhia de Jesus.⁵³

Novas ordens também deram seu contributo para a renovação, como a dos já mencionados Jesuítas, a qual propunha uma vivência, digamos, mais “atualizada”, mais afinada com as necessidades dos novos tempos. Seu fundador, o cavaleiro basco Inácio de Loyola, à roda de 1521, desiste da carreira militar após uma grave ferida de combate. Durante esta enfermidade, foi abatido por uma profunda crise interior, como muitos outros da época. Ao contrário de Martinho Lutero, cuja crise o levou a “descobrir” a misericórdia divina por meio da salvação pela fé, sem o auxílio das boas obras, aquele cavaleiro resolve trilhar a afiançada senda do ascetismo, a qual chegou a si, em boa medida, por meio da leitura de diversas *vitae* de santos e de Cristo que continuamente compulsava. Sua “conversão” para uma vida mais austera foi reforçada após a visão da Virgem Maria. A partir de então, abandonou suas ricas vestes e, adotando o hábito de peregrino, tornou-se um eremita.⁵⁴ Suas experiências místicas atraíram a atenção do Santo Ofício, que o encarcerou por suspeita de *allumbradismo*. Depois de livre do cárcere, uniu-se a outros do calibre de S. Francisco Xavier, os quais compartilhavam seu ideal de vivência apostólica e missionação. Este grupo, visto inicialmente com suspeitas, teve a bênção papal no ano de 1537. Seu crescimento foi apreciável, a tal ponto que, se em 1540 contava com 10 membros, pouquíssimo tempo depois, em 1556, já possuía um milhar.⁵⁵

52 DIAS, J. S. da S. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*, t.I, p.155.

53 HSIA, R. P-C. *The World of Catholic Renewal*, p.29.

54 *Ibid.*, p.26.

55 *Ibid.*, p.27.

Para além dos jesuítas, outras ordens trouxeram “sementes de renovação” para a decadente Europa. De acordo com Hsia, na esteira da renovação religiosa anterior à Reforma Protestante, “a Reforma Católica plantou novas sementes nos solos férteis da Espanha e Itália”. Vemos o surgimento de novas ordens religiosas como os Teatinos, que teve entre seus fundadores o futuro Papa Paulo IV, ordem esta que, segundo o autor, incorporava “o espírito do ascetismo tão ausente nas ordens estabelecidas”. Ainda se verifica a fundação das ordens dos Barnabitas, Clérigos Regulares de Somasca e Lazaristas. Entre as mulheres há as Ursulinas, Angélicas, Visitadinas e Irmãs Inglesas, as quais tiveram seu lugar, apesar da relutância da hierarquia masculina em aceitá-las, entre os reformados Carmelitas, Beneditinos e Terciários Franciscanos.⁵⁶

As Reformas: entre Wittemberg e Trento

Muita tinta se gastou, e ainda se gasta, na discussão das reformas religiosas do século XVI. Embora difiram em muitos aspectos, no essencial, pode-se afirmar que as Reformas Protestante e Católica procuraram responder a um mesmo problema. Ambas foram “uma resposta religiosa à grande angústia de fins da Idade Média, quando toda uma série de acontecimentos catastróficos sacudiram e desorientaram as almas”,⁵⁷ situação já referida alhures. Vimos também que elas não surgiram do nada, mas foram precedidas por outros movimentos de reforma, mais limitados, é verdade. É relevante explorar aqui algumas das soluções que emergiram no sentido de sanar ou amenizar a angústia mencionada por Delumeau.

Martinho Lutero foi um desses que, na busca de respostas para si, acabou por fornecer respostas para outros. Nascido em 1483, na Saxônia, filho de um minerador enriquecido, iniciou seus estudos superiores na Universidade de Erfurt, onde obteve o título de *Magister Artium* em 1505. Numa de suas viagens, teria se deparado com um severo temporal em que, temendo por sua vida, fez um voto a Sant'Ana no qual prometia fazer-se monge caso fosse salvo. Podendo facilmente pedir liberação de sua promessa, em virtude da situação desesperadora enfrentada, a manteve e ingressou na Ordem dos Eremitas de S. Agostinho. Nesta nova vida teria sido um monge fervoroso,

⁵⁶ Ibid. p.27.

⁵⁷ DELUMEAU, J. **La Reforma**. p.6.

chegando a afirmar ser sua observância tão severa que, se alguém pudesse alcançar chegar ao Céu por sua conduta, ele também teria conseguido. No entanto, esta vivência ascética não era capaz de confortá-lo, uma vez que não tinha certeza se as boas obras que amalhara eram capazes de salvá-lo. Reza a tradição que, entre finais de 1512 e 1513, teria iniciado o movimento de passagem da crise espiritual para a nova fé durante o episódio conhecido como *Turmerlebnis*, ou “Experiência da Torre”.⁵⁸ Por meio da influência pessimista de S. Agostinho, chegou à conclusão que “depois do pecado [original], o livre-arbítrio não é mais que uma palavra vazia; o homem quando faz o que pode, peca mortalmente”.⁵⁹ No entanto, para o reformador alemão, Deus é misericordioso por conceder a salvação pela Graça, isto é, sem que o indivíduo tenha merecimento algum. Com isto, Lutero formulou a doutrina da justificação somente pela fé, aqui exposta no seu *Da Liberdade do Cristão* (1520):

Se realmente crês em tua culpa acabarás se desesperando contigo próprio e reconhecendo o quão verdadeira é a sentença de Oseias [13,9]: “Ó Israel, em ti só há perdição, mas somente em mim está tua salvação”. Mas, para que consigas sair de ti mesmo, isto é, da tua perdição, Ele te colocará diante de seu querido filho Jesus Cristo fá-lo-á dizer com sua Palavra viva e consoladora: “Entrega-te a ele com fé inquebrantável e confia nele alegremente”. Desse modo, pela fé, todos os teus pecados serão perdoados, toda a sua perdição será sobrepujada e tu serás justo, verdadeiro, repleto de paz, íntegro, cumpridor de todos os mandamentos e livre de todas as coisas, tal como São Paulo diz em Rm 1 [17]: “Mas o justo viverá apenas de sua fé”. E em Rm 10 [4]: “Cristo é o fim e o cumprimento de todos os mandamentos para aqueles que nele creem”. Por essa razão, o correto seria que a única obra e prática de todos os cristãos fosse formar-se através da Palavra e através de Cristo, praticando e fortalecendo continuamente essa fé. Já que nenhuma outra obra poderá fazer um cristão.⁶⁰

As consequências são evidentes. Esta concepção exclui a necessidade das boas obras e, por conseguinte, das práticas ascéticas, para obtenção da salvação:

Portanto, de nada serve à alma se o corpo se cobre de vestes sagradas como fazem os sacerdotes e religiosos, nem tampouco se ela permanece nas igrejas e lugares sagrados, tampouco se ela lida com coisas sagradas, nem tampouco se fisicamente faz orações, jejua, faz

58 MACCULLOCH, Diarmaid. **Christianity: the first three thousand years**. Nova York: Viking, 2009. p.604. Para mais sobre o debate a respeito da “Experiência da Torre”, vide FEBVRE, Lucien.

Martinho Lutero: um destino. Alfragide: Texto Editores, 2010. p.58, nota 1.

59 DELUMEAU, J. **La Reforma**, p.46.

60 LUTERO, Martinho. **Da Liberdade do Cristão (1520): prefácios à Bíblia** [Edição Bilíngue]. São Paulo: EDUNESP, 1998. p.29.

peregrinações e pratica todas as boas ações que eternamente poderiam ocorrer através do corpo. Deve ser algo completamente diferente o que traz e concede à alma justiça e liberdade. Pois todos os itens, obras e maneiras mencionadas também podem ser adotados e praticados pelo homem mau, hipócrita e fingido.⁶¹

Isto pode servir de explicação para o fenômeno que será discutido mais adiante, qual seja, a ausência de práticas ascéticas extremas entre os protestantes, enquanto estas abundavam entre os católicos da época, em virtude do acento destes últimos na necessidade de colaboração do fiel com a Graça por meio das boas obras.

A solução luterana serviu para muitos, mas não para todos. Léfèvre d'Étaples e Erasmo de Rotterdam, embora, a exemplo do monge de Eisleben, desejassem um maior acesso dos leigos à Escritura, bem como tecessem duras críticas ao clero, permaneceram fiéis a Roma, buscando conciliar a doutrina do livre-arbítrio com a Graça. Erasmo, inicialmente, gozou de ampla aceitação nos meios devotos, mas perdeu muito do seu prestígio após a cisão provocada pela Reforma Protestante. A memória fresca da heresia protestante que rachou a Cristandade deixou as lideranças católicas num terreno pantanoso, onde foi preciso optar por uma via segura de espiritualidade. Não seria pelo caminho da piedade humanista de Erasmo, a qual desvalorizava a espiritualidade exterior e o monaquismo,⁶² mas pela antiga e afiançada via do ascetismo. Na formulação de Silva Dias,

O ascetismo tem uma figuração de alto relevo no 'ethos' religioso dos grandes espirituais da época da Contra-Reforma e é a nota grave do movimento de Restauração católica. Representa, do lado ortodoxo, uma resposta à crítica dos místicos e humanistas ao estado do clero, e um prolongamento espiritual da revalorização das obras na doutrina da justificação.⁶³

Isto diferenciava, por exemplo, Fr. Bartolomeu dos Mártires,⁶⁴ importante figura da Reforma Católica portuguesa, do humanista de Rotterdam, pois “é pela via do

61 Ibid., p. 27.

62 De acordo com Silva Dias, “[A teologia de Erasmo ...] está dominada de alto a baixo pela preocupação de realçar a mensagem cristã nos seus valores essenciais e de essencial assimilação pelos fiéis. A hostilidade à Escolástica, ao monaquismo e às formas exteriores de piedade deriva desse ponto de partida. E não deriva de outro a reivindicação da prática interiorista, livre do jugo das cerimônias e das observâncias corporais, centrada na lei do espírito, que é a lei do amor, a própria lei de Cristo, segundo o ensinamento paulino”. DIAS, J. S. da S. **Correntes do Sentimento Religioso em Portugal**, t.I. p.179-180.

63 Ibid., p.449.

64 Para mais sobre Fr. Bartolomeu dos Mártires e sua importância em Portugal, ver PAIVA, José Pedro. **Bispos de Portugal e do Império**. p.140-143.

rigorismo, pela estrada real da ascética, com suas cerimônias e observâncias exteriores, que ele pretende implantar a espiritualidade no setor laico, movendo-o por aí aos exercícios da vida contemplativa”. O ilustre bracarense era, portanto, “um renovador de costumes, não um reformador de princípios ou das técnicas cultuais do Cristianismo”, como Erasmo pretendia.⁶⁵ O fato é que a Reforma Católica chega a Portugal, como dissemos, com considerável influência da espiritualidade ascética, e permanecerá com essa marca mesmo em fins do século XVII, embora não se deva negar a existência de tendências reformistas menos rigoristas, a exemplo da Erasmiana.

O *ethos* ascético não só pautou a reforma de diversas ordens religiosas, como também do episcopado. Um exemplo foi Gian-Matteo Giberti († 1543) o qual, vivendo como um monge, “visitou sem descanso sua diocese, restaurou a dignidade do culto, guardou a pregação, suspendeu os padres incapazes, colocou na prisão os indignos e restaurou os monastérios”. Este antístite influenciou aquele que se tornaria o modelo de bispo por excelência durante o período tridentino, a saber, S. Carlo Borromeo, o qual “não teve outro modelo, senão este ‘rude asceta’”.⁶⁶

O quadro de reformas pontuais sucintamente apresentado acima confirma a ideia de Delumeau de que

A Igreja, no tempo da Pré-Reforma, conservava, no entanto, reservas importantes de juventude e vigor. Mas seu governo estava viciado. Ora, ele havia exercido, sobretudo desde o século XIV, um papel enorme. Na medida em que guardava suas estruturas tradicionais, a Igreja Romana, tomada em seu conjunto, não podia se regenerar senão se a cabeça se reformasse. Era preciso o choque da cisão protestante para que se decidissem.⁶⁷

As pressões para a convocação de um concílio eram grandes e as tentativas anteriores – Constança (1414-1418), Basileia (1431-1449) e Latrão (1512-1517) – não haviam dado grandes resultados. Para além da necessidade de reforma do clero e resposta às dúvidas dos fiéis, se fazia necessário agora responder aos problemas colocados pelos protestantes, como a questão da salvação pela fé, sobre a qual muitos dos bispos não tinham uma opinião formada.⁶⁸ Urgia a convocação de uma assembleia ecumênica para “esclarecer os indecisos e fortalecer os hesitantes”, já que “a recusa do

65 DIAS, J. S. da S. **Correntes do Sentimento Religioso em Portugal**, t.I. p.86-87.

66 DELUMEAU, J; COTTRET, M. **Le Catholicisme entre Luther et Voltaire**. Paris: PUF, 1996. p.67.

67 Ibid., p.67.

68 Ibid., p.72.

concílio permitiu ao Luteranismo se espalhar, ao novo culto de se organizar, as fronteiras religiosas de se tornarem precisas e de se alargar o fosso entre as confissões cristãs”.⁶⁹ Em 1530, com as frequentes pressões de Carlos V, que via suas possessões alemãs serem contaminadas com a “peste protestante”, dez anos após a condenação das ideias de Lutero, Clemente VII promete convocar o concílio, com a condição de que os protestantes retornassem à fé católica, o que não ocorreu, ficando a reunião ecumênica apenas na promessa. Paulo III, por sua vez, emitiu uma bula de convocação em 1536, adiando diversas vezes a abertura das atividades. Muito da sua indecisão se deveu ao fato de ter que conciliar as pressões em favor da reforma, como é o caso de Carlos V, e as de seu adversário, Francisco I de França, o qual queria continuar a ver a casa dos Áustrias se enfraquecer na luta contra os protestantes. Era difícil, portanto, “reunir uma verdadeira assembleia ecumênica quando a França de um lado, o Império e a Espanha de outro, faziam quase constantemente guerra”. Havia também o problema da natureza do concílio, se seria apenas doutrinal ou disciplinar. No fim das contas, acabou-se por seguir o meio-termo.

Finalmente, em 1541, com receio de ter sua autoridade diminuída pela abertura de um eventual concílio “nacional” nas terras alemãs, sem esperar uma reconciliação protestante que não aconteceria mais, Paulo III convoca o Concílio de Trento, em que a Igreja Católica rompe definitivamente com o Protestantismo, e, em 1542, reorganiza a Inquisição. A cisão já estava efetivada, cabia salvar o que se podia.⁷⁰

Daí em diante, o caminho foi longo e tortuoso. Em 1547, a assembleia teve que ser transferida para Bolonha por conta da peste e, em 1549, Paulo III suspendeu o concílio devido ao conflito entre permanecer onde estavam ou retornar para Trento, como desejava Carlos V, uma vez que esta estava em seus domínios. Júlio III retoma as atividades em 1551, mas as encerra um ano depois devido à Guerra de Smalkalde e ao perigo de invasão do norte da Itália pelas tropas protestantes, pois estas vinham avançando sobre o sul da Alemanha. Paulo IV, por sua vez, estava alinhado com os interesses franceses e, por isso, não reabriu a assembleia. Apenas com Pio IV, em janeiro de 1562, após selada a paz entre Habsburgos e Valois no Tratado de Cateau-Cambrésis (1559), se retomam as discussões conciliares, as quais são concluídas em

69 *Ibid.*, p.69.

70 *Ibid.*, p.69.

dezembro de 1563.⁷¹

Há uma diferença importante entre os dois períodos do Concílio Tridentino (1545-1549 e 1562-1563). Ao tempo das reuniões de 1562, já à época de Felipe II, o espírito irênico foi substituído por uma postura firme. Como afirmam Delumeau e Cottret, “a época das incertezas teológicas havia acabado. Era necessário afirmar”. Por esta razão, os decretos emanados desta assembleia tenderam à negativa, isto é, em aspectos como a questão da justificação, buscaram mostrar o que não era aceito pela Igreja, deixando algum espaço para o debate dos teólogos. Deste modo, teologicamente falando, não avançaram tanto em relação aos protestantes, por manterem essa “mentalidade de cidade sitiada”.⁷²

Escusando-me pela longa citação, julgo que a análise de Delumeau, reproduzida a seguir, resume bem as razões da importância do Concílio Tridentino:

A grandeza do concílio de Trento reside no fato de que ele respondeu às necessidades religiosas do tempo, assim como fez a Reforma Protestante, certamente com uma doutrina e um estilo diferentes, nos países onde ela se implantou. [...] A cristandade ocidental, à época da Pré-Reforma, estava vivendo uma mutação profunda. Ela se abria à piedade pessoal. Ela tinha fome de Deus. Tendo consciência de sua enorme ignorância religiosa, ela clamava pela Palavra da Vida. Ao mesmo tempo, entrando em pânico diante de seus pecados, buscava a todo custo forçar as portas do céu. Ora, neste clima fecundo mas perturbador, a Igreja oficial não respondia mais às expectativas dos fiéis pois ela deixara se desenvolver a incerteza teológica. Por outro lado, suas estruturas estavam pesadas. Os pastores, de alto a baixo na hierarquia, se mostraram insuficientes, aqui faltos de conhecimento, em outros lugares faltos de residência, porventura faltos dos dois. O povo cristão necessitava, portanto, de uma doutrina clara e segura, de uma teologia estruturada que só poderia ser transmitida por um clero renovado, instruído, disciplinado, atento ao seu dever pastoral.⁷³

Os decretos do Concílio de Trento

Após longas discussões e, como vimos, não poucas interrupções, a assembleia apresentou os resultados de seus debates. Os decretos dela emanados foram aceitos na íntegra em terras lusitanas e incorporados à legislação do reino em 1564. Os esforços

71 Ibid., p.72.

72 Ibid.,p.73-74.

73 Ibid., p.73.

para sua aplicação foram consideráveis. O Cardeal D. Henrique, enquanto regente de D. Sebastião e, mais tarde, no seu curto reinado, procurou incentivar as reformas propostas⁷⁴. Cabe ainda destacar a atuação do já mencionado Fr. Bartolomeu dos Mártires, que continuou a aplicar os princípios de reforma por meio da fiscalização das ordens religiosas, visitas pastorais, capacitação e emenda de vida do clero paroquial na diocese de Braga. Procurou, além disso, difundir os ideais tridentinos a partir de sua obra *Stimulus Pastorum*. Nesta, bem como em *De officiis et moribus episcoporum* de Fr. Luís de Granada, se delineia o modelo de bispo que emergiu após o Santo Concílio – o “bispo pastor”. Este, segundo José Pedro Paiva, era “cura de almas, residente, imbuído de sã doutrina, pregador, zeloso, administrador e dispensador dos bens da Igreja, devendo ser conhecido por ter uma vida pessoal virtuosa e exemplar”.⁷⁵ Este modelo perdurou até meados do século XVII, quando emergiu o arquétipo do bispo político.⁷⁶ No caso das ordens religiosas, se reforça a obrigação de que se observe corretamente a regra, bem como a clausura. Num esforço de valorização da autoridade episcopal diante das liberdades monásticas, se ordena submissão das casas religiosas às censuras do bispo. Como era de se esperar, isto provocou algumas alterações entre eles. No que tange às mulheres, além do silêncio e clausura, procura-se proteger as verdadeiras vocações proibindo que se constranja uma jovem a entrar na religião contra a sua vontade ou que se lhe impeça de fazê-lo.⁷⁷ Veremos no capítulo III que, diante dos interesses da nobreza, isto permanecerá letra morta.

Além da busca pela reforma e instrução do clero, há ainda a valorização da figura sacerdotal, bem como a reafirmação de outras fontes de autoridade que não a Escritura: a tradição, a exemplo dos decretos conciliares, os escritos dos Santos Padres e os julgamentos aprovados pela Igreja.⁷⁸ Num ataque frontal à heresia protestante, há a reafirmação do poder dos sacramentos para conferir Graça e também o reconhecimento da sua validade independente do estado de graça do sacerdote, ideia condenada por Wycliff.⁷⁹ No que se refere ao estado celibatário, reafirma-se a ideia de sê-lo “mais

74 Vide POLÓNIA, Amélia. Espaços de intervenção religiosa do Cardeal Infante D. Henrique: actuação pastoral, reforma monástica e inquisição. In: **Em torno dos espaços religiosos – monásticos e eclesiais**. Porto: IHM-UP, 2005. p.17-37.

75 PAIVA, J. P. **Os bispos de Portugal e do Império**. p.129.

76 Ibid., p.147-154.

77 DELUMEAU, J.;COTTRET, M. **Le Catholicisme entre Luther et Voltaire**.p.91.

78 Ibid.,p.74.

79 DIAS, J. S. da S. **Correntes do sentimento religioso em Portugal**. p.7.

excelente” que o de casado.⁸⁰

A teologia tridentina é um tema amplo e impossível de ser coberto satisfatoriamente nos limites de uma dissertação. Limitar-me-ei a explorar brevemente o aspecto que considero mais importante para este trabalho: a doutrina da justificação. Para tanto, se faz necessário considerar a noção católica de pecado original. Vimos alhures a visão protestante – a qual, por seu turno, é agostiniana – de que o pecado primordial cometido no Éden teria sido tão danoso ao ser humano que teria nublado completamente sua capacidade de decidir entre o bem e o mal, isto é, destruído o seu livre-arbítrio. Lutero cunhou um termo, algo jocoso, para zombar desse *libero arbitrio* – o *servo arbitrio* – afirmando, portanto, que o homem não era livre para decidir, mas escravo do pecado. Roma manteve uma postura menos pessimista acerca das possibilidades humanas. Nos Cânons, ataca-se frontalmente o posicionamento luterano: “se alguém disser, que o livre alvedrio [arbitrio] depois do peccado de Adaõ se perdeo, e extinguiu; ou que he cousa só de titulo, ou antes titulo sem realidade, e em fim huma ficção introduzida na Igreja por Satanaz: seja excommungado”.⁸¹ Esta valorização da ação humana colaborando com a Graça, sinérgica, em oposição à visão monérgica protestante, na qual Deus atuaria de maneira individual e soberana (justificação imputada), aparece também noutras partes:

Se alguem disser, que o livre alvedrio do homem movido e excitado por Deos, nada coopera assentindo a Deos, que o excita, e chama, com que se disponha para alcançar a graça da Justificação; nem póde, se quiser, dissentir; mas como huma cousa morra nada inteiramente obra, e se ha só passivamente: seja excomungado.

[...]

Se alguem disser, que o impio se justifica somente com a Fé; entendendo, que nada mais se requer que coopere para conseguir a graça da justificação; e que não he necessario por parte alguma, que elle se disponha, e prepare com o movimento da sua vontade: seja excomungado.⁸²

No primeiro cânon, percebe-se que a Igreja Católica fica no meio-termo entre Pelágio, o qual afirma ser possível justificar-se sem qualquer auxílio da Graça, e os teólogos protestantes, que afirmam ser o indivíduo totalmente dependente da Graça para justificação, sendo inútil sua ação na justificação. No cânon seguinte percebe-se outra

80 DELUMEAU, J;COTTRET, M. **Le Catholicisme entre Luther et Voltaire**. p.79.

81 **O SACROSANTO, e ecumenico Concilio de Trento: em latim, e portuguez**. Lisboa: na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1781, sessão VI, cânon V.

82 Ibid., sessão VI, cânones IV e IX.. Grifo meu.

diferença fundamental: a negação da *sola fides* protestante e a reafirmação da cooperação sinérgica do fiel com a Graça, através das obras meritórias, as quais se creem serem úteis para conferir a Graça da salvação para o fiel. Vejamos outro trecho que confirma esta ideia:

Se alguém disser: que as boas obras do homem justificado de tal modo são dons de Deos, que não são também bons merecimentos do mesmo justificado; ou que este com as boas obras, que faz, pela graça de Deos, e merecimento de Jesu Christo, cujo membro vivo he, não merece verdadeiro augmento de graça, a vida eterna, e se morrer em graça a consecução da mesma vida eterna, e augmento de gloria: seja excomungado.⁸³

As concepções acima, em particular a ideia da necessidade de colaboração do fiel com a Graça divina, servem para explicar, ao menos em parte, por que práticas ascéticas extremas estão presentes no mundo católico e ausentes no protestante. Neste último, as práticas ascéticas não passam de uma consequência da eleição divina, não a causa dela,⁸⁴ e, por esta razão, se manifestam de maneira bem menos intensa. Entre os católicos, o fiel, muitas vezes se vendo como terrível pecador, exacerbava-se em obras de sobreerogação, tentando amealhar o máximo possível de méritos para diminuir seu tempo no Purgatório.⁸⁵ Há, portanto, um forte incentivo às práticas ascéticas extremas, por conta deste conjunto de concepções. No capítulo dos decretos tridentinos reproduzido abaixo, intitulado “do augmento da Justificação que recebemos”, se pode perceber este apelo às mortificações da carne, o qual era, muitas vezes, tomado no sentido literal:

Justificados pois deste modo, e feitos amigos, e domesticos de Deos, indo de virtude em virtude, nos renovamos de dia em dia, como diz o Apostolo: isto he, mortificando os membros da propria carne, e tornando-os armas de justiça para a santificação, pela observancia dos Mandamentos de Deos, e da Igreja, crescemos na mesma justiça,

83 Ibid., sessão VI, cânon XXXII.

84 Negar-se-á redondamente esta ideia nos decretos tridentinos: “Se alguém disser: que a justiça recebida se não conserva, nem também se augmenta para com Deos, pelas boas obras; mas que as boas obras somente são fructos, e sinais da justificação que se alcançou, e de nenhum modo causas que a augmentem: seja excomungado”. Ibid., sessão VI, cânon XXIV.

85 Isto se reforçava pela concepção de que algumas culpas precisavam ser pagas de alguma maneira, seja neste mundo (através do sacramento da penitência), ou no Purgatório, o que reforçava o apelo às práticas ascéticas extremas: “Se alguém disser: que depois de recebida a graça da justificação, a qualquer peccador penitente de tal modo he perdoada a culpa que lhe não fica reato algum de pena temporal, que haja de pagar, ou neste seculo, ou no futuro, no Purgatorio, antes que possa entrar no Reino do Ceo: seja excomungado”. Ibid., sessão VI, cânon XXX.

recebida por graça de Christo, cooperando a Fé com as boas obras: e nos justificando mais, como está escrito: “O que he justo, justifique-se mais”; Segunda vez: “Não reeces justificar-te até a morte”. Outra vez: “Vedes como pela obras se justifica o homem, e não pela Fé só”. Este augmento de justiça he o que pede a Santa Igreja, quando ora, dizendo: Dai-nos, Senhor, augmento de Fé, Esperança, e Caridade.⁸⁶

Outro elemento que reforça a tese anteriormente proposta é a negação da doutrina calvinista da “perseverança dos santos”, na qual, *grosso modo*, se defende que o (verdadeiramente) eleito não poderia perder a sua salvação, pois o próprio Deus garantiria a de todos aqueles a quem chamou com irresistível vocação.⁸⁷ Esta teoria baseia-se na afirmação de Cristo: “e a vontade daquele que me enviou é esta: que eu não perca nada do que ele me deu, mas o ressuscite no último dia”.⁸⁸ Sobre isto, nos decretos tridentinos se pode ler:

Se alguém disser: que o homem huma vez justificado, não póde peccar mais, nem perder a graça; e por isso aquelle, que cahe, e pecca, nunca verdadeiramente fora justificado: ou pelo contrario disser, que póde em toda a vida o homem evitar todos os peccados veniaes, salvo por especial privilegio, como da Bemaventurada Virgem Maria e entende a Igreja: seja excomungado.⁸⁹

Com base nos argumentos expostos, podemos afirmar, então, que um conjunto de diferenças essenciais permitiu a existência das variantes mais extremas das práticas ascéticas no mundo católico e não no protestante. De maneira resumida, podemos dizer que são elas, principalmente: a crença da necessidade de colaboração do fiel com a Graça divina através das obras, rechaçando a salvação unicamente pela fé; a crença de que as boas obras são recompensadas por Deus, inclusive conferindo a Graça da vida eterna; a defesa da existência do Purgatório e o medo de nele permanecer após a morte, bem como o medo decorrente da possibilidade de perder a salvação por conta do pecado. A realidade, no entanto, é mais complexa e nuançada. Ainda que, de modo geral, se possa afirmar isto, outras razões, inclusive de natureza patológica, poderiam

86 Ibid., sessão V, Decreto da Reforma, cap. I.

87 “Se alguém perguntar qual é a causa de a eleição geral do povo não ser firme e não conseguir seu efeito, a resposta é fácil; a causa é porque àqueles com quem Deus compactua, não lhes dá em seguida seu Espírito de regeneração, em virtude do qual perseverem até o fim no pacto e na aliança; mas a vocação externa sem a eficácia interna do Espírito Santo, que é o que dá forças para seguir adiante, serve-lhes como de graça intermediária entre a exclusão do gênero humano e a eleição de um pequeno número de fiéis”. CALVINO, João. **A instituição da religião cristã**, t,II , livro 3. São Paulo: Editora da UNESP, 2009. p.384.

88 **BÍBLIA de Jerusalém**. Jo. 6.39.

89 **O SACROSANTO, e ecumenico Concilio de Trento...**, sessão VI, cânon XXIII.

ser a causa do ascetismo extremo. Outros indivíduos procuravam “imitar” modelos correntes de santidade, presentes nas *vitæ* de santos, buscando não salvar-se acidentalmente, mas “por arte”, alcançando, portanto, um status superior ao fiel ordinário. No capítulo seguinte, buscaremos compreender os modelos de santidade presentes no *Agiologio Lusitano* durante o período pós-tridentino, tendo como foco principal a importância das práticas ascéticas nesses modelos.

II. Espelho de austeridade: os ascetas do *Agiologio Lusitano* entre 1564 e 1666

No tempo em que viveu Jorge Cardoso (1606-1669), era bastante difundida a crença de que Portugal era uma “pátria de poucos santos”, o que a tornava “menos acreditada no mundo”.⁹⁰ O erudito autor do *Agiologio Lusitano* considerava isto uma inverdade, atribuindo o reduzido número de santos ao pouco cuidado de seus patrícios com a guarda da memória desses indivíduos de vida exemplar.⁹¹ Na sua primeira tentativa de mudar esse quadro, o *Officio Menor dos Sanctos de Portugal* (1629), protestou afirmando que os “antigos Portugueses” tinham

hum notauel descuido de por em lembrança os illustres feitos dos seus [...] pois auendo nelle [no Reino de Portugal] como ameno jardim, e rica mina produzido para o Ceo grande numero de sanctos, Martyres, Confessores, e virgens [...] de mui poucos, por negligencia dos antigos, nos ficou alguma noticia, e essa tam breue, e obscura, que faz mui difficultosa esta empresa [...].⁹²

O *Agiologio Lusitano*, obra monumental que lhe consumiu décadas de trabalho, mesmo inacabado, representa o esforço para trazer à luz esses santos obscuros e, possivelmente, produzir mais canonizações para lustrar a Coroa, tendo, portanto, também implicações políticas.

Quando da publicação do primeiro tomo da obra, em 1652, Portugal já havia restaurado sua monarquia e lutava, não só com exércitos, mas também com o que chamaríamos hoje de “propaganda” para afirmar-se perante Castela. Maria de Lurdes Fernandes ressalta a importância da atividade de Cardoso para a época:

Cardoso empreendia, portanto, uma empresa que considerava como muitos de seus contemporâneos [...], fundamental no quadro da afirmação de Portugal – em datas, aliás, muito significativas... – junto de outros países (leia-se, também, Espanha...) que haviam, muito antes, investido na santidade como meio e forma de afirmação do seu prestígio, nomeadamente, político.⁹³

90 CARDOSO, Jorge. **Agiologio Lusitano**, t.I. “A quem ler”.

91 FERNANDES, Maria de Lurdes C.. História, santidade e identidade. O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e seu contexto. **Via Spiritus**, nº 3, 1996, p.31. [Doravante História, santidade...]

92 CARDOSO, Jorge. **Officio Menor dos Sanctos de Portugal**. fl. A4r. e v. *apud* “História, santidade...”

93 FERNANDES, História, santidade..., p.32.

Há ainda outros exemplos da íntima relação entre religião e política nesse período, nomeadamente a associação da figura da Imaculada Conceição, tida por protetora do regime, ao novo rei D. João IV. Isto, segundo Federico Palomo, visava criar consensos em torno do monarca, legitimando-o e, portanto, fortalecendo sua autoridade. Para o autor, o iniciador da dinastia bragantina “apropriou-se de ingredientes e símbolos de natureza religiosa, através dos quais apelou a uma identidade católica, que, não sendo apenas característica de Portugal, estava, no entanto, intrinsecamente ligada à própria identidade reinícola. [...]”. Palomo observa ainda que

Do mesmo modo que D. João IV recorreu à devoção da Imaculada Conceição para legitimar a sua causa, antes dele, o poder filipino, bem como os monarcas da dinastia de Avis, tinham usado argumentos de carácter inequivocamente católico. Com eles visavam suscitar a adesão à Coroa às escolhas do governo, numa estratégia que reforçava os aspectos identitários de natureza religiosa e que acabaria, no longo prazo, por robustecer o próprio poder régio.⁹⁴

Para além das questões políticas que, embora pertinentes, fogem ao escopo deste trabalho, há um significativo elemento a ser levado em consideração, qual seja, a importância das pequenas biografias narradas por Cardoso no fornecimento de modelos de santidade a serem imitados.⁹⁵ Deve-se apontar a semelhança que as pequenas biografias no *Agiologio Lusitano* têm entre si. Este é um fato mais difícil de perceber quando não se procede a leitura do documento completo, no qual se pode notar, em vários casos, a repetição de fórmulas e práticas. Isto se deve ao carácter modelar da obra que, como vimos, servia para fornecer padrões de santidade a serem imitados. Muitos desses modelos estavam marcados pelo ascetismo, presente desde os inícios da cristandade e que, podemos dizer, constituiu um importante elemento para manutenção do Cristianismo.⁹⁶

94 PALOMO, Federico. **Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)**. Lisboa: Livros horizonte, 2006. p.17-18, cit. p.18.

95 “[Cardoso...] privilegiou assumidamente, uma história de carácter mais ‘universal’ - mas que não quis atemporal -, baseada numa multiplicidade de exemplos, de encarnação de modelos, que, como veremos, Cardoso pensava mais eficaz e mais útil a todos porque, instruindo e admirando – dois dos objetivos da narrativa barroca -, fornecia modelos e exemplos concretos e diversificados que, comprovando e divulgando a existência de muitos ‘santos’ portugueses, podiam ser *imitados* por todos [...]”. FERNANDES. História, santidade... p. 29-30.

96 TILLEY, Maureen M. The ascetic body and the (un) making of the world of the martyr. **Journal of the american academy of religion**. Nº 59, Ano 3. Sem local: Oxford University Press,1991. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1465027> (acessado em 2009), p.467.

“Profundo talento, vasta erudição e summa modestia”

Com estas palavras, descreveu Barbosa Machado a admiração da corte de Madrid pelo autor do *Agiologio Lusitano*.⁹⁷ Vejamos um pouco da trajetória deste padre.

Lisboeta, nascido em 31 de dezembro de 1606, Jorge Cardoso foi o filho mais velho de dez outros. Segundo Barbosa Machado, Cardoso manifestou as virtudes futuras ainda na infância: o pequeno Jorge teria “logo nos primeiros annos” mostrado “genio docil para a cultura das virtudes, como prompta comprehensão das sciencias”. Ainda, segundo Barbosa Machado na *Bibliotheca Lusitana*, Cardoso estudou as letras humanas no Colégio de Santo Antão de Lisboa e, após isso, filosofia peripatética no Real Convento de S. Domingos; teologia escolástica novamente em S. Antão, bem como no Colégio de S. Agostinho. No ano de 1632, foi ordenado presbítero e, apesar de merecer “pela vastidão da sciencia Historica, e integridade da sua vida possuir as mayores dignidades Ecclesiasticas”, recebeu um beneficio simples na Igreja Paroquial de S. João Batista da Vila de Abrantes.⁹⁸ Na sua empresa para redigir o *Agiologio*, coletou grande quantidade de dados através de correspondências com religiosos que conviveram com os biografados e, em muitos casos, teria sido testemunha ocular dos feitos de muitos destes religiosos, incluindo Brígida de S. Antônio, com quem tinha familiar trato.⁹⁹

De acordo com Barbosa Machado, Jorge Cardoso, “verdadeiro exemplar do Estado, que professava”,¹⁰⁰ era “naturalmente modesto, e inimigo declarado da vaõgloria”, mas era tratado com admiração pelos indivíduos do topo da hierarquia eclesiástica, sendo ele um simples presbítero. O capelão-mor Luiz de Souza, o qual seria elevado a Arcebispo de Lisboa e Cardeal, “muitas vezes o trazia em o seu coche”. Ainda

97 Segundo Joaquim Conceição, a biografia mais fiável a respeito de Jorge Cardoso é a narrada por Barbosa Machado, por isto a uso aqui como referência. CONCEIÇÃO, Joaquim Fernandes da. **Espiritualidade e Religiosidade no Portugal Moderno: O Agiologio Lusitano do Padre Jorge Cardoso**. Dissertação (Mestrado em História Moderna e Contemporânea) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Universidade do Porto, Porto, 1996.p.21. [Doravante **Espiritualidade e Religiosidade no Portugal Moderno**]

98 MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*[...], t.II.Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1747.p. 797.

99 CONCEIÇÃO, J. F. da. **Espiritualidade e Religiosidade no Portugal Moderno**. p.29-32.

100 MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*[...], t.II. p.798.

segundo Machado, a fama de Cardoso extrapolava as fronteiras de Portugal, retumbando “com taõ glorioso eco em os Reynos estranhos que os mais celebres eruditos procuravaõ com officiosas cartas a sua amizade”. Em Espanha era tido em alta conta, pois quando foi a Madrid a mando do Capelão-mor, que desejava adquirir novos volumes para sua biblioteca, recebeu o tentador convite para ser cronista, tendo quinhentas patacas por ordenado, além de uma conezia na prestigiosa Catedral de Toledo. Este “aliciamento” mostra a importância da produção de hagiografias para reforçar uma política de valorização do Reino. Vale lembrar que a coroa de Castela subsidiou os processos de canonização de S. Inácio, S. Francisco Xavier, S. Francisco Borgia e S. Teresa de Jesus, todos espanhóis.¹⁰¹ A existência de tantos santos, para a concepção da época, só podia ser sinal da aprovação divina aos Habsburgos. Jorge Cardoso, no entanto, por obediência ao embaixador de Portugal, o Marquês de Arronches, recusou a oferta e retornou a Portugal para continuar sua árdua empresa, apesar das dificuldades financeiras.¹⁰² As muitas viagens que teve de fazer para recolher material para o *Agiologio*, especialmente esta última, teriam sido em parte responsáveis pelo declínio da sua saúde.¹⁰³ Em 1669, aos 63 anos de idade, faleceu em Lisboa, deixando um legado de três grandes tomos, além de uma rica biblioteca.¹⁰⁴

O período em que o *Agiologio Lusitano* foi escrito e a metade de século anterior foram especialmente prolíficos na produção de *vita* e outras obras de espiritualidade. No caso da Espanha, segundo Po-Chia Hsia, mais da metade dos livros publicados entre 1500 e 1670 eram livros religiosos (5.835 contra 5.450 de temas não religiosos). Seus conteúdos incluíam exegese bíblica, teologia escolástica, crônicas de ordens religiosas, tratados doutrinários, textos de sínodos e concílios da Igreja e, evidentemente, as *vita*, individuais ou compiladas em grandes volumes.¹⁰⁵

Po-Chia Hsia observa que os leitores católicos europeus tinham uma grande quantidade de *vita* a sua disposição. Não havia apenas a medieval *Legenda Aurea* (séc. XIII), de Jacoppo de Varazze, de grande circulação, mas também obras como *De probatis sanctorum historiis* (1570-1575), do cartuxo alemão Lorentz Surius, conhecido pelos métodos críticos que empregava; a *Acta Santorum* (1643), cujos três volumes,

101 HSIA, R. P-C. **The world of catholic renewal**. p.127.

102 CONCEIÇÃO, J. F. da. **Espiritualidade e Religiosidade no Portugal Moderno**. p.49.

103 Ibid., p.36.

104 Ibid., p.40-41.

105 HSIA, R. P-C. **The world of catholic renewal**. p.51.

inacabados, foram lançados pelos jesuítas belgas Jean Bolland e Godefruid Henskens; o *Catalogus sanctorum Italiae* (1613) de Fillipo Ferrari; o *Martyrologium Gallicanum* (1636), de André Saussay; e o *Martyrologim Hispanum* (1651-1659), de Tamayo de Salazar. Muitos destes foram usados pelo Padre Jorge Cardoso na sua obra.¹⁰⁶

“Se armáua caualleiro pera conquistar o Ceo”

Não eram muitos aqueles dignos de figurar no *Agiologio Lusitano*. Os registros da obra estão reservados aos “Sanctos Canonizados, & Beatificados, mas também [...] insignes varoões em sanctidade, (a que chamamos Veneraveis) & outros de excelente e não vulgar virtude [...]”¹⁰⁷ e, além disto, aos mártires do Reino de Portugal, que teriam tido sua entrada garantida no Paraíso, por terem morrido nas mãos dos infiéis. Esta foi uma via reaberta pelas missões, em especial as do Oriente, durante a segunda metade do século XVI e ao longo do século XVII, período que Jean Delumeau chamou de “século dos santos”.¹⁰⁸ De fato, as missões foram uma importante “fábrica de santos” na Época Moderna, se tomarmos a palavra “santo” no seu sentido mais amplo. O reconhecimento da santidade por Roma, no entanto, não era tão simples. A criação da Congregação dos Ritos em 1588 foi um instrumento de controle papal sobre as canonizações e beatificações, além de representar um esforço no sentido de uniformizar os cultos em toda a cristandade.¹⁰⁹ A canonização seguia um processo metuculoso e critérios rígidos:

[...] Seus oficiais [da Congregação dos Ritos] reuniam depoimentos das testemunhas em questionários formulaicos que verificavam três coisas: primeiro, o estado civil e religioso das testemunhas, seu lugar de origem e residência, idade, ancestrais, profissão, data da última confissão e comunhão, e o nome dos confessores; segundo, os laços entre as testemunhas e o santo-candidato em relação às virtudes teologais (prudência, justiça, fortitude e temperança); e terceiro, os poderes sobrenaturais do candidato como milagres realizados, clarividência, profecias, etc.¹¹⁰

106 Ibid.,p.40-41. FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. **Agiologio Lusitano: Estudos e índice.** Porto: Edição da FLUP, t.V, 2002. p.15;139.

107 CARDOSO, Jorge. **Agiologio Lusitano**, t.I. “A quem ler”.

108 DELUMEAU, J.; COTTRET, M. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire.** p.124.

109 HSIA, R. P.-C. **The world of catholic renewal.** p.126.

110 Ibid., p.133.

Por isso, dos milhares de “santos” que morreram, martirizados pelos infiéis, apenas um, Giovanni do Prado (1584-1631), foi canonizado. Po Chia-Hsia atribui isto a duas ordens de razões principais: em primeiro lugar, razões ideológicas, pois a Igreja da Reforma Católica não queria ser vista como frágil e perseguida, mas triunfante e gloriosa; em segundo lugar, em virtude do caráter particular dos santos, isto é, se se canonizassem automaticamente todos os mártires, os santos passariam a ser demasiado comuns, o que violaria o princípio segundo o qual “muitos são chamados, mas poucos são escolhidos”, além de enfraquecer o controle do papado sobre o processo. Meu interesse, contudo, é compreender o “martírio” auto-imposto do ascetismo – uma forma de espiritualidade amplamente conhecida e de grande relevância social no período – embora restrita aos poucos favorecidos pelo Céu que conseguiam suportar essa forma de vida.

Segundo Po-Chia Hsia, havia dois papéis principais para os santos da época – o herói e o curandeiro –, este mais valorizado pelos leigos, aquele tido em alta conta pela hierarquia da Igreja. Tal característica heroica foi privilegiada durante o século XVII, no qual se canonizam S. Carlo Borromeo, S. Inácio de Loyola, S. Teresa de Jesus e S. Fillipo Neri, todos austeros ascetas. Só a partir do século XVIII valorizar-se-iam mais os santos curandeiros.¹¹¹ A trajetória de S. Inácio ilustra a íntima relação entre o ascetismo e o heroísmo cavaleiresco ainda latente no espírito ibérico por conta da Reconquista. Rodríguez nota que

A vida de Santo Inácio de Loyola é um bom exemplo de quão facilmente passavam estes homens da dissipação galante e cavaleiresca à mortificação da vida ascética e religiosa, e de como, no fundo, não eram tão diversos os germes que podiam dar lugar a uma e outra vida. Sem chegar aos exageros de alguns autores, é evidente a influência concreta dos livros de cavalaria em nosso misticismo [espanhol]. A linguagem típica do Amadis [de Gaula], suas metáforas amorosas, seu preciosismo, se encontram em Francisco de Osuna, em Bernardino de Laredo, em Malon de Chaide e em Santa Teresa, em suas *Exclamaciones* e no seu *Castillo interior*. Os místicos e os pregadores, para conformar-se com o ambiente da época, adotam em suas obras e seus sermões exemplos e metáforas tirados da vida cavaleiresca e guerreira.¹¹²

Rodríguez atribui esta característica a um “ambiente de exaltação religiosa,

111 HSIA, R. P.-C. **The world of catholic renewal**. p.134-135.

112 RODRÍGUEZ, P. S. **Introducción a la historia de la literatura mística en España**. p.195. Segundo o mesmo autor, a própria S. Teresa era uma ávida leitora de romances de cavalaria

mesclado com estas correntes da galanteria neo-platônica e do espírito cavalheiresco”, o que, segundo ele, contribuiu para produzir na Espanha “um tipo *sui generis* de cavaleiro católico, galante e guerreiro”,¹¹³ por isso a relativa facilidade de transitar entre o universo cavalheiresco e religioso. Portugal não ficará imune a estas influências. Um caso em que fica evidente a relação entre o ascetismo e o espírito de cavalaria é o do franciscano Fr. Antônio de Cristo (†1575), cuja vida teria sido “asperrima [...] em superlativo grau”. Durante dezessete anos dormiu em “hũa taboa”, quando era verão, e no inverno “hũa cortiça”, além de usar sempre uma cruz por cabeceira. Reduzia o seu corpo à servidão quando, segundo Cardoso, “tomaua todas noites hũa larga, & seuera disciplina, já de cordas cheias de nós, já de cadeas de ferro, já de rosetas de vidro, com q' se esgotaua de sangue”. Não paravam por aí suas severas penitências. Fr. Antônio “vestia todos dias hum cilicio ao carão da carne, tecido de arames, & tinha tanta variedade delles, que era hum medo, cada qual mais aspero, & penetrativo”. Sua austeridade causava espanto mesmo entre os contemporâneos. Certa feita, teriam lhe perguntado qual a razão destes cilícios que usava, ao que respondeu “para sair com elles nas maiores Festas; pois estas erão as suas mais prezadas gallas”. Nestas mesmas festas, em especial a da Quaresma, como era costume de vários dos ascetas estudados neste trabalho, Fr. Antônio teria intensificado suas já severas penitências:

E assi nas vigalias de grandes solemnidades, cingia hum Rosario de contas ameloadas, com viuas quinas, & sobre ellas hũa cinta de ferro, para as chegar, & apertar ao corpo. E não contente cõ isto hũa jaqueta de meias mangas, & calçoens, tudo de aspero cilicio, mortificando tambem as curuas das pernas, & canas dos braços, cõ barceletes, & ligas de pontas de ferro.¹¹⁴

Se procurarmos visualizar a vestimenta deste franciscano como a de um cavaleiro, entenderemos a declaração de Fr. Antônio, o qual dizia “que se armáua caualleiro para conquistar o Ceo”. Esta frase confirma a hipótese de Rodríguez, anteriormente enunciada, da existência de uma relação entre o heroísmo cavalheiresco e o do ascetismo. Ernest Curtius, em seu clássico *European Literature and the Latin Middle Ages*, mostra ser esta ideia do herói que alcança o Céu por seus feitos ainda mais

113 Ibid., p.195.

114 CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas [...]**, t. III, Lisboa: na Officina de Antonio Crasbeeck de Mello, 1666. p.472. [Doravante **Agiologio Lusitano**]

antiga, anterior aos próprios romances de cavalaria. Citando Isidoro de Sevilha († 636), o qual se referia aos poemas épicos, afirma que:

“Chama-se canção heroica porque relata os feitos de homens bravos. Pois herói é o nome dado aos homens os quais, por sua sabedoria e coragem, são dignos do paraíso” (Et.,I, 39,9). “Sapientia et fortitudo” – na fórmula de Isidoro, o ideal homérico de herói se combina com os ensinamentos de Hesíodo. A recepção do herói no “paraíso” era um ideal já conhecido dos antigos Gregos. Mas a formulação de Isidoro dá margem para o ideal Cristão de herói do século onze. Os cavaleiros que, tais como Rolando e seus camaradas, tombavam na batalha contra os infiéis eram também “dignos do paraíso”.¹¹⁵

Visando imitar o modelo cristão do Salvador, Fr. Antônio de Cristo pingava cera quente e aplicava brasas nas mãos, em que se produziam marcas semelhantes às do Crucificado. Vendo que muitos passaram a perceber estas então secretas penitências, “trocou esta mortificação, por outra mais penosa, que era acanuiarse com penetrantiuos alfinetes de ferro, em representação dos Espinhos, que atrauessárão a sagrada cabeça do Bom Iesv”. Além disto, “as outras armas, com q' entroua nessa conquista” do Paraíso, eram os jejuns e restrições alimentares.¹¹⁶ Afora aqueles, sempre mais rigorosos do que o comum, costumava acrescentar

muitas vezes para mais, & mais mortificar o gosto, & appetite, certas pastilhas (que elle chamaua de boca) feita de amargosos tramoços por cortir, misturados com fel, & azeure; as quaes de sorte lhe facilitarão os rigores da abstinencia, tirando merecimento de sua dificuldade, que mais barato lhe fora jejuar, que comer.¹¹⁷

Em vistas de mortificar também o seu orgulho, depois de ouvir as culpas dos noviços sob seu comando, confessava as suas e os obrigava a pisar sobre ele, algumas vezes pondo-lhe o pé na boca, enquanto se postava à porta do noviciado. Teria procurado se humilhar ainda por meio de tarefas consideradas vis, como carregar água e lenha, varrer as oficinas, cuidar da cozinha e dos enfermos, e retirar o lixo, obedecendo, tal qual um cavaleiro, pois “assi lho ordenaua seu amo, & Senhor”.

Sua vida neste mundo, como vimos, era assaz penosa, mas o alívio viria em

115 CURTIUS, Ernst Robert. **European literature and the Latin Middle Ages**. Nova York: Harper & Row, 1963. p.171.

116 Note-se aqui o uso das metáforas de cavalaria pelo próprio Jorge Cardoso.

117 **Agiologio Lusitano**, t.III, p.473.

breve. “Finalmente suspirando pela morte”, teve a revelação desta,¹¹⁸ “a qual tomou com as armas na mão”. Aqui se percebe, mais uma vez, o uso da metáfora cavalheiresca. Depois de muito padecer por uma enfermidade, com as armas da ascética teria vencido a sua guerra, pois, segundo Jorge Cardoso, sua “alma (como piamente cremos) goza na gloria o premio das penitências, & asperezas, que vzou com o corpo, a quem podera pedir perdão (à imitação de seu S. Padre) do mal que toda a vida o trattara”. Após sua morte, encontraram-se “os joelhos cõ callos do contiuo orar, & as partes baixas todas comidas, & gastadas das penitencias”. Tal qual um cavaleiro que retorna, triunfante, de uma campanha “foi sepultado no claustro ao Domingo pela manhã cõ grande concurso, & aclamado de todos por Sancto”.¹¹⁹

Outro religioso em que teria abundado o heroísmo ascético foi o frade de Alcobaça Francisco de Santa Clara († 1611), conhecido por sua “muita virtude” e “observância regular” dos estatutos cistercienses, atributos que lhe granjearam diversas promoções, dentre as quais mestre de noviços, prior e abade. Apesar disso, dirá Cardoso, manteve sua humildade. Frei Francisco também era contínuo no jejum e nas orações, nas quais derramava muitas lágrimas diante da contemplação das chagas de Cristo. Como Fr. Antônio de Cristo, suas práticas de penitência não eram feitas à vista de todos, devido à possibilidade de se ensoberbecer. Quando se aproximou a sua morte, a qual lhe teria sido revelada por Deus, seus companheiros descobriram sua vida secreta de austeridade:

Vestindolhe o habito para a sepultura (o que se fez com vniuersal pranto) lhe acharão o assento, & partes circunuesinhas gastadas todas, & comidas do continuo vso, q o seruo de Deos tinha de se açoutar com disciplinas de ferro, & bolas de vidro, horrendo espetáculo aos circunstantes, que muito acreditou a sanctidade desse perfeito religioso.¹²⁰

Aqui se pode perceber que o “horror” provocado pela intensidade das práticas ascéticas era um elemento acreditador de santidade, possivelmente por se pensar que apenas um verdadeiro “santo” seria capaz de praticar tais coisas. Isto é um aspecto importante na verificação da “verdadeira” santidade, pois, ao que parece, os chamados

118 Isto é um *topos* comum nas vidas de santos do *Agiologio* e um elemento acreditador da santidade.

Outro exemplo é o jesuíta Jerônimo de Carvalho, o qual “ilustrado com tam soberanos fauores predisse sua morte muitos annos antes [...]”. CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I. p.424.

119 Ibid., 476-477.

120 CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I. p. 171.

“falsos santos” normalmente abandonavam o rigoroso programa ascético quando alcançavam a tão desejada fama, ou ainda, tal como o frade leigo Manuel Pereira analisado por Pedro Tavares, sequer o adotavam:

[...] na singular rusticidade da pessoa deste leigo, não deixa de nos lembrar um clima espiritual associado à condenação romana do Doutor Miguel de Molinos: a busca da “paz interior” - entendida sobretudo como extirpação de lutas e tensões -, e o desejo (e presunção) da intimidade com Deus, emparelhando com o combate à escrupulização de consciência dos fiéis e com um acentuado menosprezo pela ascética. Sabe-se que de facto, de futuro, os clérigos “molinistas” seriam vistos como “regalões” e desprezadores dos exercícios ascéticos. E, efetivamente, no seu processo, vemos que o donato franciscano não simpatizava com cilícios e devoções tradicionais, outrossim jactando de ter “tal paz interior que entendia e se lhe representava que Deos nosso senhor se dava por bem servido”.¹²¹

Os casos dos freis Francisco de Santa Clara e Antônio de Cristo não são exceções. Seguindo a direção oposta de Manuel Pereira, outros fizeram sua vida terrena um tormento para alcançar as “delícias celestes”. Um deles é o irmão leigo carmelita Fr. Ignácio, natural de Entradas e habitante do convento dos Carmelitas de Beja. Este asceta ingressou na vida religiosa após a viuvez e, a partir daí, encaminhou-se pela senda da santidade. Dizia-se que era bastante amável com os pobres e caridoso para os irmãos. No entanto, não era isto que o destacava dos demais religiosos, mas as intensas penitências que se impunha:

[...] sendo para si (per rigurosas penitencias) seuero castigador de seu corpo, & tanto que na doença que falleceo se lhe achou hũa aspera, & groça cadea de ferro, cingida à raiz da carne, fechada com cadeado, & tam profundamente entrada por ella, que quasi senão diuisaua. Procurando o Prior a chauce para se abrir, respondeu com grande sumissaõ o bom velho: Que a tinha lançado, onde nunca mais apparecesse.¹²²

121 Manuel Pereira, muito embora homem “sem nenhum género de letras”, obteve razoável prestígio devido às “revelações”, “curas” e “cousas extraordinarias” que teria praticado, atuando ainda como diretor espiritual sem, sequer, ser sacerdote ou confessor. TAVARES, Pedro Villas Boas. **Beatas Inquisidores e Teólogos: Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos**. CIUHE, Porto, 2005. p.287-289. Aproveito para agradecer ao Prof. Dr. Pedro Tavares por ter, gentilmente, me presenteado com um exemplar do seu livro.

122 CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I, p.182. O Fr. Ivo de S. Sebastião (†1619), terceiro regrante, praticava mortificação semelhante: “Desuelauase outrosi na Penitencia, buscando nouas traças, & inuenções de cilicios, para sopear a rebeldia da praua natureza, sendo q' não tinha mais q' a pelle sobre os ossos. Trazia hũa grossa cadea de ferro à raiz da carne, tam apertada, que sobrepujaua por cima della, causandolhe tal vez esfollada, & corrompida, graues dores, & ancias no coração. O Prelado,

É relevante procuramos compreender o simbolismo das correntes que Fr. Ignácio usou por toda a vida. Elas representam o aprisionamento da carne, das vontades e pensamentos pecaminosos da mente deste irmão. Talvez estivesse se penitenciando por sua vida pregressa, entregue à carnalidade do sexo, a qual, ainda que praticada dentro do casamento, era um peso terrível para quem desejava alcançar a santidade, tamanha a importância da castidade para o período.¹²³ O fato é que o carmelita, segundo seus contemporâneos, “mereceu fama de Sancto” e, em 1617, teria sido agraciado com o prêmio da salvação eterna.

O vigário da Igreja de S. Vicente em Abrantes, Padre Sebastião de Elvas (†1570), teve sua carreira maculada pela queda no “peccado da sensualidade”. Assim como Fr. Ignácio, o vigário se penitenciava por seus “erros” do passado. Segundo Cardoso, era muito caridoso para com os pobres e incansável pregador. Do púlpito, ensinava as virtudes morais que a Santa Madre Igreja recomendava a seus fiéis. Isto teria incomodado sobremaneira o demônio, que teceu uma artimanha implacável para derrubá-lo, “induzindoo a cair (como fraco) no peccado da sensualidade”, do qual “(ajudado do fauor do ceo) em breue se leuantou, alegrando com sua conuersão (como o diz Christo) os spiritus bemaueturados”.¹²⁴ Cardoso não dá detalhes a respeito da “queda” do P. Sebastião, mas o que nos interessa é a via da qual ele se valeu para redimir a sua culpa : “[...] todas as vezes, que se lembraua da miseria em que auia caido, rebentaua de dor, & sentimento, com tantas lagrimas, & suspiros, que admiraua aos domesticos, & não menos as rigurosas disciplinas com que de continuo por esta causa se castigaua”.¹²⁵

Embora tenha tratado até aqui de casos envolvendo indivíduos do gênero

vendoo certo dia mui fraco, & dolorido, o mandou chamar à cella, & com pena de Obediencia lhe fez despir o habito, & achandoo apertado, & cingido cõ a ditta cadea, fechada com cadeado, o obrigou debaixo da mesma pena, a dizerlhe em que parte estaua a chauce. E respondendo que a tinha lançado na cisterna, para não ser achada, o zeloso Prelado lhe quebrou então o cadeado, com hum martelo, sobre a pedra da janella, que conserua inda hoje o sinal, para memoria. Idem, **Agiologio Lusitano**, t.III. p.637.

123 Para Weinstein e Bell, a Reforma Católica trouxe uma renovada ênfase no celibato e castidade. WEINSTEIN, Donald e BELL, Rudolph M. **Saints and society: the two worlds of western Christendom (1000-1700)**. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1982.p.74 [Doravante **Saints and Society**]. Estes autores também afirmam que S. Brígida da Suécia, santa medieval, se penitenciava pelas culpas que sentia por ter experimentado o “prazer marital” na sua vida anterior ao claustro. Ibid., p.91.

124 CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I, p.464.

125 CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I, p.464.

masculino, a análise serial dos 412 casos de ascetas constantes no *Agiologio Lusitano* evidencia que as mulheres eram maioria entre os praticantes de ascese extrema. Considerando-se práticas ascéticas mais “comuns”, a balança pende também para o lado feminino. Observe-se a tabela:

Tabela 1

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

Por outro lado, com base nestes dados, chegamos à conclusão de que, no Reino de Portugal, durante o período de 1564 a 1666, não se confirma a concepção de Weinstein, Bell e Bynum de que as práticas ascéticas eram predominantemente características da espiritualidade feminina. Embora os números mostrem uma leve preponderância feminina, esta pequena diferença não permite afirmar que “todos os tipos de ascetismo penitencial, incluindo jejum, eram significativamente mais comuns na religiosidade feminina” como é sustentado.¹²⁶ Além disso, pode-se inferir que as variantes mais “extremas” das práticas ascéticas eram mais valorizadas nos modelos de santidade, tanto nos casos femininos quanto masculinos. No *Agiologio*, a partir do recorte proposto, em relação a práticas ascéticas específicas, os percentuais são os seguintes:

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

Tabela 2

	Casos (H) / Percentual em relação ao Total de Ascetas Homens [193]	Percentual (H) em relação ao Total Geral de Ascetas [412]	Casos (M) / Percentual em relação ao Total de Ascetas Mulheres [219]	Percentual (M) em relação ao Total de Geral de Ascetas [412]	Casos (H e M) em relação ao Total Geral de Ascetas [412]
Jejuns; restrições alimentares	81 (41,96%)	19,66%	93 (42,46%)	22,57 %	174 (42,23 %)
Austeridades alimentares	28 (14,5%)	6,79%	16 (7,3%)	3,88%	44 (10,67 %)
Autoflagelação ; disciplinas	74 (38,34%)	17,96%	94 (42,92%)	22,81%	168 (40,77%)
Cilícios; ralos; cadeias etc.	47 (24,35%)	11,4 %	65 (29,68%)	15,77%	112 (27,18%)
Vestes humildes	42 (21,76%)	10,19%	48 (21,91%)	11,65%	90 (21,84%)
Camas desconfortáveis ; dormir no chão	42 (21,76%)	10,19%	42 (19,17%)	10,19%	84 (20,38%)
Andar descalço, usar pedras nos sapatos	15 (7,77%)	3,64 %	13 (5,93%)	3,15%	28 (6,79%)
Silêncio; clausura; isolamento	42 (21,76%)	10,19%	42 (19,17%)	10,19%	84 (20,38 %)

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

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

Esta religiosa, segundo Cardoso, não sofria com as ofensas recebidas, antes “amando a quẽ a injuriaua”, chegando mesmo a se fingir de surda “para que cuidando q’ não ouuia, mais liurementemente lhe dissessem os peccados, que auia commetido na vida passada; o que ella aceitaua de boa vontade, para assi ter mais copiosa materia de verdadeira penitencia, & mortificação; & acrecentar o merecimento”. Quando seus dias se findaram, sóror Catarina “veio a fallecer estilada, & consumida”, “sendo antes grossa, & bem disposta”, devido ao “tam riguroso e mau tratamento, que esta serua de Deos deu a seu corpo”. Tamanho esforço, na visão do autor do *Agiológio*, teria sido frutífero pois ela faleceu “cõ grandes, i euidentes sinaes de predestinação” e foi “gozar o eterno premio de suas esclarecidas virtudes”.¹²⁷

Este é caso útil para se compreender alguns elementos importantes dos modelos de santidade modernos. No caso de Catarina de Cristo, podemos identificar algumas das práticas que compõem o paradigma de santidade mencionado no início deste capítulo. A primeira delas é o jejum, o qual, juntamente com as restrições alimentares em geral,¹²⁸ figurava entre as práticas ascéticas mais comuns, contando, como vimos, com 42,23% de incidência (174 casos) nas 412 biografias registradas. Há referências bíblicas sobre o jejum mesmo no Antigo Testamento. Aí estava associado a um estado de humilhação perante Deus, como no caso do Rei David lamentando a perseguição dos seus inimigos.¹²⁹ O próprio Cristo praticou o jejum¹³⁰ e isto já era motivo suficiente para esta prática estar presente em diversas regras de ordens religiosas. No período moderno, as restrições alimentares diferenciavam os “santos” das pessoas comuns. Este é o caso do Fr. Martinho Rebello (†1594), Provincial Capucho, o qual “nos jejuns nunca vsou de peixe, & fora delles, poucas vezes comia carne, & menos gostaua [provava] vinho”.

127 CARDOSO, J. *Agiológio Lusitano*, t.I. p.409. Nota-se aqui, novamente, o papel das práticas ascéticas enquanto elementos compensadores de uma “vida de pecados” e uma possibilidade, para os contemporâneos, real de alcançar o céu, sem passar pelas terríveis penas do Purgatório. Para mais sobre os anacoretas, ou “Padres do Deserto”, já mencionados alhures, vide OLPHE-GALLIARD, M. “Ascèse, ascétisme”. In: VILLER, Marcel (Dir.). *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Gabriel Beauchesne Éditeurs, t.I, 1937. p.969.

128 A ideia de jejum, isto é, abstinência total ou alimentação exclusivamente de pão e água, parece confundir-se com restrições alimentares em geral, ou, ao menos, estas aparecem juntas. Veja-se o caso do provincial capucho Fr. Martinho Rebello [Rabello] (~1514-1594), o qual “nos jejuns nunca vsou de peixe, & fora delles poucas vezes comia carne, & menos gostava vinho”. CARDOSO, J. *Agiológio Lusitano*, t.I. p.220.

129 Sl.69,10. Há também uma referência a uso de “panos de saco”, semelhante a um tipo de cilício empregado na Época Moderna.

130 Por exemplo, vide Mt. 4,2.

Embora não esteja mencionado na biografia de Catarina de Cristo, há outro tipo de prática presente em diversos casos (10,67%; 44 incidências), a saber, as austeridades alimentares. Através dessas o asceta não jejuava, mas mortificava-se enquanto comia o alimento, seja por meio da introdução de cinzas ou algum componente amargo, como já vimos em Fr. Antônio de Cristo, ou “destemperando” o alimento com água fria, para que não tivesse gosto algum e por isso não proporcionasse nenhum prazer, o qual poderia levar ao pecado da gula. Quanto a isto, pode-se citar o exemplo da dominicana Luiza do Sacramento (†1651): “[...] abstendose outrosi do quotidiano sustento, em tal maneira, q' a prelada se affligia de lhe virẽ a faltar as forças, & a vida, porq' alẽ da parsimonia que nelle guardaua, sempre escolhia o peor: de sorte q' nas festas principaes, q' a Religiaõ costuma solemnizar cõ mais algũ guizado do ordinario, o misturaua cõ cinza, & agoa fria, para que o gosto de nenhũ modo tuesse em q' poder seuarse [cevar-se]”.¹³¹

Outro elemento presente no relato sobre Catarina de Cristo, semelhantemente à santa que foi provável referência para o seu nome – Santa Catarina de Siena¹³² – é a privação de sono, o que, juntamente com o uso de camas bastante desconfortáveis, está presente noutros casos coletados da documentação.¹³³ Um destes é o de Sórora Margarida da Conceição (1553-1645), uma sevilhana chamada à religião pela própria S. Teresa de Jesus, Doutora da Igreja e insigne reformadora da Ordem do Carmo, “mostrando sempre ser verdadeira filha de tam sancta Madre, & imitadora de suas virtudes”. De lá foi enviada para Lisboa, onde contribuiu para a fundação do Convento de S. Alberto de Carmelitas Descalças. Diz Jorge Cardoso que esta religiosa lançava-se

131 CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.II, p.343. Uma expressão comumente usada era “para o achar mais desabrido”, isto é, dessabido, sem sabor. O termo, possivelmente deriva do “desabrido” castelhano. No caso da terceira franciscana Maria da Cruz (1585-1635), como em muitos outros, aparecia este *topos*: “[...] priuandose de tudo o que noutro tempo lhe daua gosto, lançando cinza, & agoa fria no comer para o achar mais desabrido”. Idem. **Agiologio Lusitano**, t. I, p.3.

132 De acordo com Bynum, “Catherine clearly began fasting as child and developed distaste for meat quite clearly. She took the Desert Fathers as models. (Several sources tell of her running away cave as a little girl.) She then developed an intense adolescent conflict with her family, especially her mother, over her asceticism and her refusal to consider marriage; at the height of this conflict she cut off her hair, she scalded herself in hot baths to which she was taken on vacation, and she developed a pox from which she made no effort to recover. In the course of the struggle with her family, Catherine went through a period of withdrawal during which she practiced extreme sleep deprivation as well as self-starvation”. BYNUM, **Holy feast...**, p.167-168. Note-se que, da mesma maneira que a Catarina portuguesa, S. Catarina de Siena também procurava imitar os Padres do Deserto nas suas austeridades.

133 É um *topos* que está presente em 84 relatos (20,38% do total) e inclui dormir em cortiças, em tábuas, com cobertores ásperos usando pedras ou paus por cabeceira, dentre outros. A clarissa Susana de Deus (†1603) por exemplo, dormia sobre “hum monte de pedras cuberto de ramos”. CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I.p.161.

nos “offícios de maior trabalho, & humildade, como lauar roupa, & seruir na cozinha”, além de não vestir “nenhuma cousa noua, mas a mais remendada, & velha, trazendo a interior tunica de aspero burel, com jubão de cilicio”. Na sua alimentação “foi mui abstimente comendo hũa sò vez no dia, o peor, & sobejos das outras”. Irmã Margarida, para não cometer o capital pecado da preguiça, dedicava apenas três horas diárias ao sono, “i essas sobre hũa taboa, & por cabiceira hum pao raoliço”. Seu extenso repertório de práticas ascéticas incluía ainda, tomar “largas, & rigurosas disciplinas, atè derramar larga copia de sangue.”¹³⁴

No relato acima, observa-se a prática de tarefas consideradas humildes ou humilhantes, as quais visavam mortificar o orgulho dos religiosos e combater o pernicioso ócio. Eram basicamente tarefas manuais como cuidar da cozinha, limpeza, mas também o cuidado dos doentes. Num período em que os ofícios mecânicos eram desprezados, é notável ver alguns membros da nobreza praticando tais atividades que, em outro contexto, os diminuiria perante a sociedade. Aqui a ordem é inversa: o que lhes faria perder status no contexto secular lhes dá mais status no religioso. Um destes nobres é Maria da Conceição (†1622), a qual, sendo Dama da Rainha D. Catarina, “ao lustre da nobreza, aggregou o splendor da virtude”, trocando os belos vestidos de seda por “grosseiro burel” e tornando-se capucha do Convento da Madre de Deus de Xabregas. Essa ideia de nobreza associada às virtudes era um elemento comum nas hagiografias. O termo “nobre” tem uma conotação tanto moral quanto social. Por isto, poder-se-ia dizer de uma família de humildes camponeses que eram “nobres de espírito”. Isto estava subentendido pelos leitores.¹³⁵ O ilustre nascimento da irmã Maria da Conceição não teria impedido que se exercitasse nas “mais abatidas occupaões da

134 Aqui aparece a necessidade de moderação a que alguns ascetas estavam submetidos. Muitos, por obediência aos prelados, eram obrigados a reduzir as terríveis penitências que se impunham. Margarida da Conceição teria encontrado uma solução peculiar para continuar a se mortificar e obedecer aos superiores, que não lhe permitiam “tomar disciplina por sua muita idade, & grandes indisposições”. Ela pediu a Deus que “[...] a mãdasse açoutar pelo demonio, já que lhe não dauão licença para fazer penitencia de seus peccados. Foi ouuida da sua petição, pois estando já recostada, elle a tirou da cama, & trazendoa a rastros per toda a cella, não sò a açoutou cruelmente, mas lhe deu muito golpes, & coa cabeça pelas paredes, de modo que não ouue parte em seu corpo, que não ficasse em viva chaga, o rosto denegrado, a cabeça inchada, os ladrilhos do pauimento, & paredes ensanguentadas, i ella quasi morta, sem poder tomar respiração”. CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I. p.325-326.

135 WEINSTEIN ; BELL. **Saints and society...**p.62-63. Para uma discussão acerca da associação entre “nobreza” e “virtude” em Portugal, neste caso virtude para a realização de serviços à Coroa, vide MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **O crepúsculo dos grandes: a casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003, p.518-519.

comunidade”, nem de ser grande penitente, “macerandose com varios generos de mortificações asperrimamente”.¹³⁶

Embora vários dos casos apresentados sejam de membros das camadas mais elevadas, há que se ter certo cuidado, pois advertem Weinstein e Bell que “havia uma forte tentação de elevar o status social dos santos. Isto era particularmente verdadeiro nos primeiros séculos da Idade Média, em que o preconceito social tendia a favorecer a nobreza”.¹³⁷ A partir desta ideia, faz-se necessário relativizar a hipótese de Rodney Stark, da prevalência dos ascetas entre os estratos sociais elevados. Stark critica a concepção presente em Marx de que a fé é baseada em necessidade e miséria, e por isto mais comum entre os pobres:

Infelizmente, a prevalência do ascetismo das classes elevadas tem sido ignorada pelos cientistas sociais. Quando Karl Marx ([1844] 1964:42) escreveu que “religião é o suspiro da criatura oprimida... o ópio do povo” ele meramente deu uma expressão poética ao axioma sociológico de que a fé está vincada na necessidade e miséria e a piedade é prevalente entre os pobres.¹³⁸

A análise do *Agiologio Lusitano* evidencia que, entre os indivíduos em relação aos quais foi possível identificar a origem social, os ocupantes do topo da pirâmide social são os maiores praticantes de ascese (96, ou 23,4% dos 412 casos), contra doze casos de subalternos (2,9%) e apenas um das “camadas médias”. Contudo não é possível afirmar, com base nestes dados, que o ascetismo seja uma característica da nobreza, pois em 303 casos (ou 73,5%) não é possível determinar com precisão a origem social desses sujeitos, uma vez que a escassez de informações nas biografias tornaria este argumento pouco substancial.¹³⁹ O fato de os 96 casos serem de indivíduos

136 CARDOSO, J. *Agiologio Lusitano*, t.I. p.496-497.

137 WEINSTEIN; BELL. *Saints and society...*, p.9

138 STARK, Rodney. Upper class asceticism: social origins of ascetic movements and medieval saints. *Review of religious research*, v. 45, nº 1, pp.5-19, set. 2003. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3512496>, p. 5-7.

139 Outro elemento a se levar em consideração é a afirmação de Weinstein e Bell se referindo à espiritualidade franciscana. Estes autores argumentam que esta era uma maneira de compensar diante de Deus, os pecados da sua classe, notadamente a cobiça. Por isto o acento numa vida de pobreza. WEINSTEIN, D.; BELL, R. M. *Saints and society*. p.8. Há referências no *Agiologio Lusitano* em que representantes da nobreza “compensam” sua vida de luxo com uma miserável, tal qual a carmelita Margarida das Chagas, filha dos Condes de Vila-Franca. Esta freira, depois da profissão, “vestia o mais pobre, & vil habito que achaua; comia o peor do refeitório”, além de praticar várias tarefas consideradas “indignas” do seu estado. Quando do casamento de seu irmão, “se foi á recreação fazer esfregões de hũas cordas para lauar a cozinha, zombando com esta celestial traça dos mundanos

possuidores de alguma nobreza ou cabedal, possivelmente deve-se a que seu status social os tornava mais visíveis e, por isto, mais facilmente retratáveis no *Agiologio*.¹⁴⁰ Talvez seja mais preciso afirmar que as práticas ascéticas eram compartilhadas e, portanto, não estavam necessariamente associadas a um grupo social específico, diferentemente do que afirma Stark.

“Onde liure de cuidados do mūdo pudesse de todo entregarse a Deos...”

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

[...] Os ofícios femininos superiores da Casa Real constituíram a única forma de produção de serviços que as mulheres podiam oferecer às casas onde casavam ou onde tinham nascido. [...] A sua importância nesse terreno era notória, ultrapassando em muitas gerações a dos feitos pelos homens. Casar com uma dama do paço era, muitas vezes, a forma mais fácil de arranjar os serviços dos quais as casas careciam [...]. A colocação das damas no paço, em princípio destinadas aos casamentos e às alianças, terá representado, assim, não apenas um capital necessário para as casas antigas de Grandes, mas ainda um oportunidade para casas com menor cotação poderem ingressar no mercado matrimonial das mais antigas.¹⁴¹

Talvez por isto, esta fidalga teve que esperar a morte de seu nobre marido e o crescimento dos filhos para seguir aquele que, talvez, tenha sido o seu maior desejo – ficar “liure de cuidados do mūdo” para que “pudesse de todo entregarse a Deos”.¹⁴² Poucas eram as que, como Brígida de Santo Antônio, conseguiam fazer valer suas

faustos, & festiuaes regozijos, que actualmente se passauão em casa de seus paes”. **Agiologio Lusitano**, t.II. p.53-44.

140 Deve-se ressaltar, contudo, que os modelos da nobreza tendiam a ser mais valorizados e podiam ser “imitados” por indivíduos não-nobres. HSIA, P-C. **The world of catholic renewal**. p.121.

141 MONTEIRO, N. **O crepúsculo dos grandes**, p.533.

142 CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I. p.181

vontades, quando isto significava passar por cima dos interesses de sua casa.¹⁴³

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

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

A muita caridade com que acudia, & seruia às enfermas, obrigou às Preladas, que a fizessem enfermeira perpetua; não lhe impedindo esta occupação, que podia passar por penitencia, a q ella não lhe juntasse outra de asperrimas disciplinas, cilícios cōtinuos, em castigo dos regalos de secular. Atada a hũa columna se mandaua açoutar da cintura para sima, atè que em fio lhe corria o sangue. Aos jejuns da Cõstituição, acrescentaua outros muitos, não faltando nunca ao choro, & aos officios humildes da casa.¹⁴⁴

143 SANTA MARIA, Agostinho de. **Historia da vida admiravel & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio [...]**. Lisboa: Officina de Pedroso Galram, 1701. *Passim*.

144 CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I. p.181. Weinstein e Bell acrescentam que as mulheres eram consideradas particularmente suscetíveis à possessão demoníaca e à chamada “histeria”. **Saints and**

“Carregando o corpo fraco de tantos jejuns, penitencias, & vigílias...”

O cuidado dos enfermos era tarefa dura e difícil, sendo mesmo considerada uma penitência. Cerca de 11,2% dos ascetas dos quais foram encontrados registros, 46 casos, também se exercitavam nesta vil atividade que, embora desprezada, tinha elevada demanda nos mosteiros mais austeros, pois o rigor da observância era extremamente nocivo à saúde. Um número expressivo (42,5%; 175 casos) dos leigos e religiosos identificados como ascetas teria morrido em decorrência de suas práticas ou ao menos tinha registrado um caso de enfermidade. Para a piedade da época, o indivíduo podia ser considerado virtuoso se sofresse uma enfermidade sem reclamar, mesmo sem ter feito nada além disto.¹⁴⁵ Isto já o qualificava para ter sua biografia relatada no *Agiologio Lusitano*. Para exemplificar isto, pode ser citado o relato sobre a agostiniana Felipa do Espírito Santo (†1617), o qual transcrevo na íntegra:

No antigo cenobio de Chellas junto a Lisboa, a memoria de Sòr Fellipa do Spiritu Sancto, que desposada com Christo (por voto de Castidade, & Religião) mereceo que este seu diuino sposo, a enriquecesse de heroicas virtudes, com que nesta vida resplandeceo sua purissima alma, com viuos exemplos, que lhe grangearão opinião de sancta alma, dentro, & fora do conuento. Chegada finalmente a idade decrepita, com settenta annos de religião, chea de dores, & afflicções, a que ella (conforme co diuino beneplacito) chamaua mimos, & regalos do ceo, deixando a vida mortal, foi gozar da eternidade, em companhia do celestial esposo [i.e. Cristo].

Vemos acima que a única “virtude” mencionada foi o fato de a religiosa ter suportado com paciência as dores advindas de sua avançada idade até a morte, a qual teria sido acompanhada por fenômenos miraculosos:

Em cuja ditosa partida (com vários instrumentos) se ouuirão Angelicas musicas, & melodias. E seu sancto cadauer (quando se cuidaua ficasse eclipsado com as sombras da morte) se vio brando, & trattauel como de pessoa viua. Do qual saía tam grande fragrancia, que causou admiração ás circunsantes; & muito mais o durar por trinta

society..., p.37. Isto parece ser igualmente válido para o *Agiologio Lusitano*, no qual se podem contar 37 casos de tentações ou visões do diabo por mulheres, contra dezessete de homens.

145 Aqui estão excluídos os religiosos que caíram enfermos por conta de pestes, já que o objetivo é tentar chegar a um número mais próximo possível daqueles que poderiam ter sofrido alguma enfermidade devido à vida austera que levavam.

& oito dias, todos os quaes sua sepultura esteue sem campa. Da qual se aueriguou, que suas alfaias (repartidas por diuersas pessoas como reliquias) derão perfeita saude a muitos doentes.¹⁴⁶

Também podemos perceber, pelo relato acima, que, para a Época Moderna, outro elemento “acreditador” da santidade de um indivíduo era a ocorrência dos chamados fenômenos extraordinários *post-mortem*.¹⁴⁷ Estes, além das músicas angelicais, “tractabilidade” dos membros, e não putrefação do cadáver, podiam incluir também a exalação de odores agradáveis do cadáver, a exemplo do que teria ocorrido com a terceira dominicana Isabel do Espírito Santo (†1629), discípula de ninguém menos que Fr. Luís de Granada, com quem “aprendeo a pratica das singulares virtudes, que exercitou per toda a vida, & por isso foi feruorosa na oração, naqual o Senhor a visitaua com quotidianos extases”. Também singularizava-se na flagelação corporal “com [que] testemunhauão as ensagoentadas disciplinas, & camisas de cilicio que vsaua” e abstinha-se de comer carne e peixe, além de se alimentar somente de comidas cruas. Com esta forma de vida, “chegada a muita idade, consumida de penitencias, & mortificações a salteou a vltima enfermidade, naqual diuersas vezes recebeo a sagrada Eucharistia, atè que com summa paz, & tranquilidade se desatou seu puro spiritu dos leames do corpo, saindo delle suauissimo cheiro. [...]”.¹⁴⁸ Outros exemplos de fenômenos extraordinários *post-mortem* são visões de Cristo ou de santos de devoção e o embelezamento do rosto, tal qual teria ocorrido com a franciscana Antônia da Trindade, que depois de uma vida de “extraordinarias penitencias”, “passou desta morta á vida sempiterna; ficando seu rosto fermosissimo, & tam còrado, como se nas facies tuiera duas encarnadas rosas, indicios claros da gloria de sua alma [...]”.¹⁴⁹

Voltemos à questão das enfermidades. É de chamar atenção a abundância de casos de mortes por doenças nos relatos do *Agiologio Lusitano*, que poderiam, talvez,

146 CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I. p.34. O fato de esta biografada não apresentar elementos suficientes para ser incluída no rol dos “santos” ascetas, isto é, ter realizado algum tipo de austeridade autoimposta (como pode ser visto nos diversos casos apresentados) a exclui da contagem do banco de dados. No entanto, se ampliássemos o escopo para os relatos de santidade em geral, certamente poderíamos incluí-la, mas também teríamos que incluir todos os casos do *Agiologio*, já que todos, de uma forma ou de outra, se encaixam em algum modelo de virtude da época.

¹⁴⁷ Ver também a esse respeito BELLINI, Lígia e PACHECO, Moreno Laborda. Memória conventual e política em Portugal no Antigo Regime. **Tempo** [online]. 2012, vol.18, n.32 e BELLINI. “Penas, e glorias, pezar, e prazer”: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime... p.100.

148 CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I. p.498-499.

149 CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I. p.248. Vide ainda, o caso da terceira franciscana Catharina de S. Maria (†1596), citado na nota 153.

ser atribuídas às rigorosas práticas ascéticas que estes indivíduos se impunham. Em algumas das pequenas biografias percebe-se claramente ser a vida austera a causa da abreviação da saúde de alguns. Estes correspondem a 12,6% (52 casos), um número razoável. Se cruzarmos as entradas no banco de dados referentes aos “ascetas extremos” com as variáveis “enfermidades”, obtemos o considerável número de 124 casos, ou 30,1%. Isto sugere a possibilidade de este fenômeno ter ocorrido com mais frequência do que é relatado.¹⁵⁰

A clarissa Maria da Coluna († 1614), freira do Convento de Jesus de Setúbal, foi uma destas que tiveram seu corpo consumido pelas terríveis penitências: “[...] auendolhe nascido chagas, & hũa inchação, que lhe impedia de acudir à comunidade [i.e. participar das obrigações da comunidade, como o coro] por causa das rigorosas penitencias [...]”.¹⁵¹ Outro intrigante exemplo é o do frade arrábido Rodrigo de Deus († 1622), o qual procurou seguir o espírito da austeridade capucha enunciado por Fr. Antônio da Piedade. Conta-nos Jorge Cardoso que sua

intrancia foi tam feruorosa nos rigores da religião, carregando o corpo fraco de tantos jejuns, penitencias, & vigalias, que dentro em quatro annos de professo, extenuado o cerebro, veio a perder o juizo; mas sendo curado com muita diligencia, foi nosso Senhor seruido de restituirlho, ficando com elle tam perfeito, que muitas vezes depois seruido de Prelado, & compos o liuro intitulado: *Motiuos spirituaes*.

Na sua prelazia, “foi a todos exemplo de voluntaria pobreza, vestindo sempre o mais vil habito de penitencia sendo neste exercicio o primeiro, & mais seuero para si”; teria andado descalço por toda sua vida, mesmo enquanto Provincial; não teve outro sustento que “biscoito, & heruas cozidas [...]”. Até que “(pelo mau tratamento, que daua a seu corpo) duas vezes lhe deo [a moléstia], & da segunda achandoo já mui velho, & fraco se rendeo a debilitada natureza à força da enfermidade, & falleceo no hospital da ditta cidade, deixando em todo o Reino gloriosa fama de sanctidade”.¹⁵²

O caso de Fr. Rodrigo de Deus é um raro exemplo em que se pode perceber claramente a ação das práticas ascéticas como potencialmente causadoras de distúrbios

¹⁵⁰ Vale ressaltar que a ausência de menção das datas de nascimento e morte de todos os indivíduos nos impede de produzir conclusões mais sólidas. Tais números, bem como os outros apresentados, por conta do caráter subjetivo de muitas variáveis, devem ser vistos como indicativos de tendências.

¹⁵¹ CARDOSO, J. **Agiologio Lusitano**, t.I.. p.192.

¹⁵² Idem, p. 314-315.

psicológicos.¹⁵³ Vale ressaltar que não estou a afirmar que a causa de os indivíduos terem visões demoníacas eram as práticas ascéticas. Seria uma hipótese demasiado simplista e que desconsidera o universo cultural do período das Reformas. A questão que proponho é que há a possibilidade de algumas destas supostas visões ou “tentações” serem fruto de uma mente debilitada pela vida austera. O mais provável, todavia, é que as tentações demoníacas sejam parte de um relato modelar e sigam a lógica de que, quanto mais o indivíduo se esmera em trilhar a espinhosa senda da ascética, mais o diabo se incomoda e por isto o tenta, visando abalar a sua fé. Mesmo porque a ascética tinha, em alguns casos, justamente o objetivo de combater o diabo, sendo, portanto, os ataques do “commum inimigo” na verdade, uma defesa. Neste intento, podia mesmo o diabo tornar-se em “figura de freira” para atormentar os eleitos, como ocorre com a dominicana Joana do Presépio, a qual tomava

[...] de si rigurosa vingança; condenandose a jejuns de pão, & agoa, à disciplinas, & outras secretas penalidades, como seuero syndicante, & cruel verdugo de si mesma. O que o commum inimigo tanto sentia, que por vezes pretendeo estoruar, apparendolhe em diuersas formas. E como todas suas machinas se encaminhauão a que a sancta velha desistisse das penitencias, elle em figura de freira (com tal rigor, i estrondo) se disciplinava em sua presença, para que acudindo a comunidade entendesse ser ella a que fazia taes excessos, a repreendessem, & deste modo moderasse o rigor com que lhe fazia tam viva guerra.¹⁵⁴

153 José Pedro Paiva, se debruçando sobre o caso de “santidade fingida” de Arcângela do Sacramento, faz uma interessante análise, em que defende posição semelhante à apresentada: “[...] A pressão de um certo discurso religioso divulgado por missionários, confessores e padres espirituais, a própria difusão da oração mental e de uma espiritualidade mais interiorista junto dos leigos, sobretudo mulheres, tiveram por vezes efeitos perversos, porventura causadores de perturbações patológicas do comportamento, que o caso que acaba de se reportar deixa transparecer. Parece insofismável que as modalidades de religiosidade propostas, extremamente sobrecarregadas com práticas espirituais fixadas no dolorismo da paixão de Cristo, na morte, na gravidade do pecado, na ‘vileza’ e fraqueza da humanidade, sempre sob o cutelo de dramáticos e horrorosos castigos infernais, tudo acompanhado por severos programas de jejuns e ‘disciplinas’, foram em muitos casos favorecedores de desequilíbrios físicos e psicológicos, nalguns casos de graves consequências. Acresce que muitos destes programas tendiam a ser praticados com exagero, na medida em que eram absolutamente absorventes, totalizavam e convocavam todas as forças de cada um para a luta contra a tentação diabólica e a busca da salvação, acabando por conduzir, nos que não estavam preparados para suportar esta pressão, a estados de perturbação”. PAIVA, José Pedro. *Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701). A cidade e o campo. Colectânea de Estudos*. Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2000, p. 263-264. Agradeço ao Prof. José Pedro Paiva pela indicação do seu artigo.

154. CARDOSO, J. *Agiologio Lusitano*, t.I. p.380.

A ausência de outros registros, bem como a brevidade dos relatos disponíveis nos impedem de chegar a conclusões firmes acerca de casos como esses. Isto não significa, contudo, que não possamos formular hipóteses. Não sabemos se a busca por práticas ascéticas extremas teria sido consequência de um quadro psicológico já prejudicado, ou se realmente a “perda do juízo” teria sido provocada pelas práticas ascéticas. Supondo que o “diagnóstico” do autor seja correto, podemos pensar, correndo o risco de nos tornarmos demasiado racionalistas, que alguns dos casos de visões demoníacas e/ou vivência de fenômenos místicos podiam não ter passado de alucinações, fruto de uma mente debilitada pelos contínuos castigos; pela falta de nutrientes necessários por conta da incipiente alimentação, baseada em bolachas e ervas; bem como da privação de sono que, dentre outros efeitos negativos, provoca a perda de neurônios. Se empregarmos o banco de dados, verificamos ainda que cerca de 10% (41 casos) dos ascetas extremos tiveram alguma visão ou tentação demoníaca, enquanto isto só aparece em 3,2% dos ascetas “comuns” (10 casos). Estes dados podem reforçar estas hipóteses. Mais provável, se considerarmos o gênero de escrita analisado, é serem estes relatos parte de um repertório de modelos que mais contam sobre os ideais de santidade do Portugal da época da Reforma Católica, do que, efetivamente, da realidade dos sujeitos. Não creio, contudo, que devamos excluir a possibilidade de extrair ao menos alguns elementos de realidade através destes relatos. “O que realmente ocorreu”, jamais saberemos. A nós foi confiado o ingrato ofício de compreender um passado, seguindo os apagados rastros dos sujeitos que não mais andam e captando o abafado eco das vozes daqueles que não podem mais falar...

III. Livre dentro dos muros: o caso de madre Brígida de Santo Antônio (1576 - 1655)

Quando pensamos na clausura conventual, de imediato nos vêm à mente as histórias de mulheres que, por diversas razões, foram obrigadas por suas famílias a ingressar em casas monásticas. No caso das famílias nobres, havia a preocupação de não fragmentar o patrimônio por meio do pagamento de diversos grandes dotes, bem como o cuidado de não se celebrar um casamento que representasse uma desonra pelo fato de os nubentes não serem da mesma “qualidade”. Muitas vezes, compelir a filha a ingressar numa casa religiosa podia representar uma saída honrosa e com menor custo financeiro para os pais, embora custasse a “liberdade” dessas mulheres. Essas “freiras de conveniência” não eram incomuns e seriam alvo de sátiras como a de Franco de Assis Amado e Luca, o qual, ainda no século XVIII, criticava os pais que obrigavam suas filhas a entrar em conventos contra a vontade delas:

Que o pay pela descencia
Do filho, ou por seu augmento
Meta a filha em hum Convento
Freira da conveniencia !
Que não faça consciência,
Se a casalla o persuade,
De lhe forçar a vontade,
E com ordem peremptoria!
*He boa historia!*¹⁵⁵

Mas outras motivações e situações também eram possíveis, quer dizer, o universo conventual podia representar um espaço de autonomia para as mulheres. O caso da Madre Brígida de S. Antônio (1576-1655), tal como relatado na sua *vita*, de autoria do Frei Agostinho de Santa Maria,¹⁵⁶ difere de muitos modos do quadro

155 AMADO E LUCA, Franco de Assis. **Satyra moral contra os vicios em comum [...]**. Lisboa Ocidental: Na Officina de Miguel Rodrigues, 1736, Parte I, verso 38. [Miscelâneas da Universidade de Coimbra - Vol. IV]. Para mais sobre a visão dos conventos enquanto espaços de opressão feminina vide SANTOS, Georgina Silva dos. A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. In: VAINFAS, Ronaldo, MONTEIRO, Rodrigo B. **Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna**. São Paulo: Alameda, 2009.

156 A principal fonte utilizada neste capítulo é SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. **Historia da vida admiravel & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio [...]** Lisboa, Officina de Antonio Pedroso Galram. 1701. As *vitæ* são um gênero de literatura religiosa

apresentado acima. Ela, então chamada Leonor de Mendanha, era a única herdeira de uma família da alta nobreza; possuía um rico dote; teve vários pretendentes, atraídos por sua “fermosura” e virtude (ou, quem sabe, pelo seu gordo dote) e tinha uma mãe ávida por casá-la¹⁵⁷. Veremos adiante que os planos de Leonor não eram os mesmos que os da sua mãe.

Neste capítulo, procuro abordar as estratégias empregadas por aquela futura freira para fazer valer sua vontade, além de buscar compreender os elementos que compunham os modelos de santidade feminina do período, com especial atenção para um dos seus aspectos, a saber, as práticas ascéticas.¹⁵⁸

A infância virtuosa

Segundo Agostinho de Santa Maria, Leonor “[...] foi filha de pays ricos, nobres, virtuosos; que na virtude se acha a melhor, & mais alta qualidade”. Eles eram “ricos não só de bês temporaes, mas espirituas”.¹⁵⁹ O religioso afirma ainda que a mãe, D. Isabel

muito comum na Europa Moderna, mas também durante a Idade Média. Como o nome já indica, estas obras narram a vida de religiosos e religiosas (mas também alguns leigos virtuosos), em geral com base nos depoimentos daqueles que com eles conviveram, bem como em vestígios escritos que porventura deixaram. Estas obras têm uma característica comum, qual seja, a representação de ideais de santidade. Por isto é muito comum ver nelas a repetição de *topoi*, isto é, “lugares-comuns”. Este tipo de documentação constitui uma importante fonte para a compreensão dos modelos de santidade vigentes na época. Cabe também afirmar que emprego os termos “santo” e “santidade” no sentido mais amplo, não me referindo somente aos indivíduos canonizados, mas a todos aqueles que viviam “santamente” na concepção dos seus contemporâneos.

157 Nas hagiografias, a beleza geralmente representava a manifestação de poder e signo da eleição divina, e não era incomum a retratação dos “santos” como indivíduos de muito boa aparência. WEINSTEIN; BELL. **Saints and Society**. p 27- 28. Existiam, contudo, exceções como Catharina de S. Maria (†1596), terceira franciscana, a qual “sendo naturalmente fea” só teria tido a dádiva da beleza concedida na sua morte, quando “ficou seu rosto fermosissimo, & os pès, que dos continuos caminhos para tirar esmolos andauão gretados, & cheios de callos se tornarão como de menina de quatro annos”. CARDOSO, Jorge. **Agiologio Lusitano**, t.I., p. 286. Curtius associa ainda a valorização da beleza a modelos clássicos de heróis. CURTIUS, E. R. **European literature and the latin Middle Ages**. p. 180.

158 O ascetismo é um dos elementos que, juntamente com “graça sobrenatural, [...] boas obras, poder temporal e atividade evangélica”, Weinstein e Bell consideram como “universais” na percepção que os fiéis tinham sobre a santidade. Dizem ainda que estes aspectos eram “virtualmente a definição de santidade, não nas regulações da Igreja, mas, ao menos, na percepção da maioria dos crentes”. Acrescentam, além disto, que os “ascetas extremos costumavam ser vistos como santos”, ainda que não manifestassem sinais miraculosos durante a vida, o que reforça a necessidade de uma atenção mais detida a esta matéria, para uma melhor compreensão dos modelos de vida santa na Época Moderna. WEINSTEIN, BELL. **Saints and Society**. p.153, 159.

159 Ibid. p.2-3. Conforme já foi observado, a ideia de nobreza associada às virtudes era um elemento comum nas hagiografias, devido ao fato de o termo “nobre” ter uma conotação tanto moral quanto social. WEINSTEIN; BELL. **Saints and Society**. p.62-63. Para uma discussão acerca da associação

de Mendanha, com “mais excesso” se destacava, sendo insigne na caridade e nos jejuns, os quais praticava sem o conhecimento do esposo em dias determinados da semana. Quando da morte deste, ainda quando ela estava grávida de Leonor, fez um intenso jejum. Esta atitude, para nós insana, quase custou a vida da pequena “santa” que trazia no ventre, que já teria nascido “maltratada” pelas mortificações da mãe.¹⁶⁰

Um lugar-comum relativamente frequente nos modelos de santidade na Época Moderna, como vimos nos capítulos anteriores, é a manifestação da virtude característica dos santos já durante a infância, a qual vai crescendo de maneira gradual à medida que se encaminha para a fase adulta. A pequena Leonor não fugia ao padrão. Todos os sinais seriam uma clara manifestação da vida santa que levaria quando crescida:

Em a infancia desta fermosa menina, se virã prognosticos muy certos de sua futura virtude; porque a graça, que estava na posse de sua alma, se dava pressa a anticiparse á natureza, descobrindo suas fermosas luzes em devotos ademanes [trejeitos], dando as virtudes praticadas antes que conhecidas. Não tinha da puericia as ligeirezas, tinha da perfeita idade as gravidades, & de ambas idades escolhia o mais estimavel; da meninice a graciosidade, & a inocencia, & da perfeita idade a modestia, & prudencia. [...] Logo que começãõ a rayar as luzes da razaõ na alma de D. Leonor, & a correr das cortinas de sua infancia, que occulta o conhecimento, se descubrio nella hũa recta inclinaçaõ, que a guiava ao perfeito; & assim o seu alvedrio [arbítrio] ajudado da divina graça era recta inclinaçaõ para a virtude. Não se conhecẽãõ em D. Leonor em suas meninices overdor inutil dos primeyros annos, porque na madureza de suas operações prevenio a virtude à idade, & era com a innocencia de menina exemplo, & admiraçaõ aos mais velhos.¹⁶¹

entre “nobreza” e “virtude” em Portugal, neste caso virtude para a realização de serviços à Coroa, vide MONTEIRO. **O crepúsculo dos grandes: a casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal**. Imprensa Nacional. Lisboa, 2003, p.518-519. Semelhantemente, Curtius mostra a antiguidade desta noção, desta vez associando a nobreza e o intelecto: “[...] noble descent itself is no guarantee of noble thought, that nobility is essentially a matter of the possession of wealth, but there is an intellectual nobility of good men which does not depend upon birth'. [...] At the same time the rethor Anaximenes recommends that, when a man cannot be praised for noble birth, on should fall back upon the thought that every man who has an excellent disposition for virtue is thereby born noble”. CURTIUS, E. R. **European literature and the latin Middle Ages**. p.179.

160 No relato de Santa Maria: “[...] com grande pena de se ver privada de tão bom consorte, não admitia alívio, mortificandose com tal extremo, que desejando hũs bolos, que se costumavaõ fazer em sua casa, os não quiz comer, pondose a perigo de perder a vida, & de perecer a creatura, que trazia em seu ventre, que naceo logo ao outro dia, & taõ maltratada das mortificações da Mãe, que foi milagre ter vida; mas como havia de ser empenho da divina graça, Deus lha conservou neste perigo”. SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p.4.

161 SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p.5. A pureza angelical era outro lugar comum nas hagiografias, além da já mencionada beleza: “Some boys and girls were not merely good, they were spectacularly good. They worldly innocence shone through their faces and graced their movements.

O *topos* da adoção de uma postura de santidade na infância pode ser encontrado em diversos outros casos, inclusive de homens. Um exemplo é o do padre bracarense da Companhia de Jesus, João Cardim (1585-1615), o qual “de menino começou a dar mostras de quanto auia [de] aproueitar na virtude” e, mais tarde, de fato, tornou-se um austero religioso. Conta-se dele que procurava os padres mais devotos, para com seus exemplos se aperfeiçoar “na penitência, & mortificação, vsando de diuersos cilícios, & disciplinas, cõ tal rigor, q’ na vltima enfermidade querêdoselhe lâçar vêtosas, foi achado todo seu corpo chagado”. Também se aplicava na prática do jejum, fazendo-o “tam de ordinario, q’ se os superiores o não estoruarão, abreuiara mais depressa a vida”, além de procurar se mortificar com “o gosto”, eliminando todo tipo de prazer associado à gula, o que fazia comendo cascas de laranja e muito sal, “por serem cousa, q’ mais repugnauão à sua natureza”. Jorge Cardoso, no *Agiologio Lusitano*, parece sugerir que tais mortificações tenham lhe destruído a saúde, o que não seria difícil com este austero programa ascético. No seu último ato de humildade “pedio aos circunstantes que o lançassem em terra para nella morrer despido, como seu Redemptor”. Mais tarde, sete anos após seu sepultamento, os Bracarenses, que o tinham por santo, “accudirão dissimuladamente à Igreja” e lá tomaram alguns ossos seus “que são tidos por reliquias, i então se vio estar parte do corpo gastado, mas mui differente do cheiro de outros defunctos”, o que era considerado um elemento acreditador da “santidade” do finado Padre.¹⁶² Veremos adiante que muitos destes elementos, recorrentes nos diversos modelos de santidade — a exemplo da prática de jejuns, uso de cilícios e disciplinas, bem como a manifestação de fenômenos extraordinários *post-mortem* — também estarão presentes da *vita* de Leonor de Mendanha. Sua biografia está em consonância com um modelo mais ou menos aceito do que deveria ser um “santo” (no sentido lato do termo) durante a Época Moderna.

Na passagem citada acima se observa ainda, na *vita* desta religiosa, a negação da “meninice” característica da infância, mas, por outro lado, a valorização da inocência pueril,¹⁶³ o que mais tarde, já sendo a madre idosa, será retomado pelo autor.¹⁶⁴ Mais

Hagiographers portrayed them strewing blossoms on their favorite shrines, or as preternaturally beautiful babies whose parents gave them names reflective of their divine gift of beauty”. WEINSTEIN, BELL. *Saints and Society...* p.27

162 CARDOSO. *Agiologio Lusitano*, t.I. p. 465-466; 469.

163 “Naõ se conheceraõ em D. Leonor em suas meninices overdor inutil dos primeyros annos, porque na

sinais mostrariam a virtude dessa futura religiosa.

Certa feita, quando tinha onze anos, lendo a *vita* de S. Isabel, Rainha da Hungria, teria desejado também receber os favores celestes que a mesma experimentava. Segundo o autor, teria afirmado: “Se vós meu Senhor me concedereis estes favores, também eu fora Santa”. Neste momento, sentiu como que uma flecha transpassando seu coração, quiçá influenciada pela experiência de S. Teresa D’Ávila, e ouviu uma voz que dizia: “Sempre estarey contigo”.¹⁶⁵ Aqui se percebe a importância das *vitæ* e de outros livros espirituais enquanto propagadores de modelos de santidade e também influenciadores de novas vocações, por isto a importância do estudo deste material para o entendimento das concepções dos contemporâneos acerca desta temática. O autor sugere que este episódio teria sido um ponto de inflexão na vida da pequena Leonor. A partir dali ela teria vivenciado, com uma frequência cada vez maior, diversos fenômenos místicos tais como “incendios”, “visões” e ocasiões em que ficava “arrobada em extasi”.

Este não é o único caso em que a leitura de livros espirituais teria influenciado, ou mesmo constituído a causa da emenda de conduta ou “conversão” para uma vida de ascese. Um exemplo é o da clarissa Maria de Jesus (†1628), professa no Convento de Vinhó, em Coimbra, a qual, depois de religiosa, “fez hũa noua conuersão, & mudança de vida” a partir da leitura de “um certo liuro spiritual”. Daí em diante “nunqua mais trouxe camisa, mas grosso habito de burel, & muitas vezes cilicio”, além de seguir um rigoroso programa ascético que incluía jejuns; nunca dormir em cama; cuidado dos enfermos e dos pobres; além disto andava sempre descalça e macerava a sua carne “disciplinandose quatro vezes na somana”.¹⁶⁶

Outro elemento perceptível na leitura na *vita* de Brígida de Santo Antônio é a relação afetiva entre ela e aquele que seria o seu “Divino Esposo”. Esta relação,

madureza de suas operações prevenio a virtude à idade, & era com a innocencia de menina exemplo, & admiração aos mais velhos.” SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p.5.

164 “O candido de sua mente, & coração, foi tão grande, que em a idade mayor conservava em materias sensuaes as innocencias de menina: porque teve tão domados os appetites da carne, & foi tão grande a sua pureza, que senão pôde exagerar, nem cabe em ponderação, como o notãrão, & experimentãrão, as que a tratãrão assim na pratica, como nas açções. O torpe idioma dos deleites da carne, era em seus ouvidos não conhecido, & estrangeiro; porque nem pelas vozes conhecia a sensualidade. Sendo hũa molher de tão alto entendimento, & de tão profundo juizo, que buscando-a, & communicando com ella grandes Senhores, em seus mais arduos negocios, para seguir o seu conselho, & direção, admiravaõ em tudo, quando pudesse tocar à profanidade, & vaidades do mundo, a sua santa simplicidade, tão de menina, que lhes causava admiração, confundindose com seu exemplo”. (Ibid. p.199-200).

165 Ibid. p.8.

166 CARDOSO. **Agiologio Lusitano**, t.I. p.513.

beirando o erotismo, teria sido a causa de seus “incêndios”, bem como o elemento motivador de austeridades crescentes. Isto é ilustrado nos trechos abaixo:

Quando o Senhor me franqueava a sua doce presença, se revestia o meu rosto de alegria; & quando se me ausentava, de tristeza; ao despedirse de mim com dignação ineffável me disse: Filha, queres tu ser minha, como eu quero ser teu? Estas doces palavras foraõ hum incendio, em que senti derreterse meu coração, & anciosa de assegurar esta grande dita de ser escrava de tão grande Senhor, lhe respondi, que queria, & protestava de ser eternamente sua, & me sacrificuey por victima do seu amor.¹⁶⁷

Em outro trecho, essa linguagem afetiva também é visível:

Com estas, & outras santas doutrinas, qual a aguia; as provocava, & incitava a fitar os olhos do seu espirito no divino Sol Christo Jesus, Esposo das almas justas, & santas; para que contemplando suas divinas perfeições, se enamorassem muito delle, propondo em seus corações de o amar com todas as veras, como he digno, & merecedor de ser amado”.¹⁶⁸

Segundo Pedro Sainz Rodriguez, este tipo de linguagem, muito presente na espiritualidade teresiana, ocorre devido ao caráter inefável da mística e à impossibilidade de expressar com palavras as sensações experimentadas, além do fato de que “toda a vida espiritual religiosa é uma manifestação de amor entre Deus e o homem”. Devido a isto, metáforas ligadas à sexualidade e matrimônio são empregadas por Brígida de S. Antônio e outros místicos, por serem o mais humanamente próximo desse amor transcendente.¹⁶⁹

No entanto, por mais que quisesse se entregar como “escrava” nos braços do Crucificado, sua mãe, D. Isabel, queria entregá-la a um nobre marido.

Entre a obediência e a vontade própria

Os modelos de santidade feminina, nos quais se fundavam os hagiógrafos, eram

167 SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p.10.

168 Ibid. p.107. São inúmeros, na obra, os trechos em que se encontra essa linguagem afetiva.

169 RODRÍGUEZ, P. S. **Introducción a la historia de la literatura mística en España**. p.44.

contraditórios. Ao mesmo tempo em que essas mulheres tocadas pelos céus estavam obrigadas à obediência a seus pais, tinham que cumprir o chamado irresistível do Divino Esposo, compelindo-as para uma vida dedicada ao Seu serviço. É possível perceber, na *vita* de Brígida de Santo Antônio, esta contradição de modelos, as motivações para o ingresso na vida conventual, além das artimanhas empregadas para ludibriar a mãe, fugindo do casamento e fazendo valer a sua vontade, num contexto em que as mulheres tinham pouco ou nenhum poder de decisão sobre os próprios destinos.

A preocupação de sua mãe em casá-la era grande. Diz Fr. Agostinho que “sò de cazar a filha cuidava esta matrona, & de lhe buscar hum tal Esposo, que a merecesse, & a esse fim lhe hia ajuntando hum grande dote”.¹⁷⁰ Segundo o autor, tal fato representava, para D. Leonor, duro martírio, já que estava determinada a se enclausurar num convento. Parece que Deus ouviu suas preces, pois todos os arranjos para casá-la inexplicavelmente teriam malogrado. A esta altura, ainda não tinha tomado coragem para fazer algo mais impetuoso, desafiando a autoridade de sua mãe. Isto estava prestes a mudar.

Os sermões que escutava teriam tido um papel importante nesta tomada de decisão, em especial um pregado no Convento da Anunciada, conforme nos dá notícia o autor. A consciência do pecado, o apelo à negação do “mundo” e a necessidade da prática de obras meritórias para a obtenção da salvação estavam fortemente presentes nas crenças católicas da época das Reformas e isto, evidentemente, se refletia nas pregações. Nesse sermão, em especial, o orador teria condenado os “enganos do mundo”, convocando os ouvintes a desprezá-los, mas não deixou de ponderar “a riqueza, & a estimação dos thesouros do Ceo, cuja posse està avinculada a hum breve padecer, para gozar sem fim”.¹⁷¹ Seria esta a vida que D. Leonor levaria.

Uma figura de importância para que a futura religiosa abraçasse esta vida teria sido o Padre Antônio da Conceição, que gozava de grande prestígio em Portugal, atuando como conselheiro do rei D. João III e da rainha D. Catarina.¹⁷² Ouvindo falar da fama deste religioso, a mãe de D. Leonor, quem sabe cansada de insistir para que sua filha contraísse núpcias, teria tentado uma última alternativa: propôs que a filha

170 Ibid. p.16.

171 Ibid. p.20.

172 Para mais sobre o Beato Antônio da Conceição, vide CARVALHO, José Adriano Freitas de. Um “beato vivo”: o P. Antônio da Conceição, C.S.J.E., conselheiro e profeta no tempo de Filipe II. **Via Spiritus**, 5, 1998. p.13-51.

escrevesse para o Padre Antônio e lhe consultasse sobre esta questão. É possível que tenha pensado que o venerável padre lhe tiraria aquela ideia da cabeça.¹⁷³ O plano não foi bem sucedido. Antônio da Conceição não só encorajou a jovem Leonor a tomar o véu de freira em vez do véu de noiva, dizendo que haveria de ser “hũa grande serva de Deos”,¹⁷⁴ como, mais tarde, tornou-se seu diretor espiritual, submetendo-a a um regime severo de práticas ascéticas.¹⁷⁵

Leonor de Mendanha não tinha mais dúvidas. Haveria de ser freira. Através da citação a seguir, podemos perceber as estratégias que teria adotado para fazê-lo:

Vendo D. Leonor estas cousas, entendeo que lhe havia dado Deos a vitoria [o autor se refere à resposta favorável presente na carta]. Sahindo sua Mãy do jardim, lhe pedio dêsse satisfação às obrigações do contrato, que se havia feito. Deulhe carta, que ambas leram. Dizia o Veneravel Padre que fossem a Sam Bento a fallarlhe; porque importava. Assim o dispoz D. Isabel, & quando ouveram de satisfazer ao seu mandato, mudou D. Leonor o traje, vestindose no de hũa criada. Estratagemas sem duvida, de que se devia valer a sua humildade, & modestia, para fugir aos enfeites que sua Mãy pertenderia [que] levasse.¹⁷⁶

Aqui se pode notar uma expressão do ideal franciscano de pobreza, o qual D. Leonor seria impedida de exercer pelas convenções sociais, a menos que se valesse de alguns “estratagemas”, como esse de vestir-se de criada, ou se tornasse uma freira, estado no qual teria a “liberdade” de viver a “santa pobreza” e ainda seria valorizada por isso. Outra passagem onde se percebe o recurso a “estratagemas” por D. Leonor é uma que versa sobre a maneira como teria enganado sua mãe para passar uma temporada no Convento de Santa Brígida:

[...] Mostrandose alegre, & risonha para sua Mãy, por dissimular melhor os impulsos de sua vocação, na qual não encontrava dificuldade algũa de sua parte; sendo muitas, & quasi insuperaveis, as que se offerecião para o effeito de sua resolução: serenou o rosto, & com hũa artificiosa, mas santa alegria, para temperar os sentimentos com que sua Mãy levava o naõ acabar de dar o seu consentimento por escrito, como cuidadosamente instava o fizesse: lhe persuadio (com

173 SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...**p.22-23.

174 Ibid. p. 24.

175 “[...] applicava pela mesma causa muytas penitencias; achando que tudo lhe era necessario, para vencer os grandes combates com que sua Mãy pertendia entrar a praça, & a fortaleza do seu coração: & a grande guerra que tambem o demonio lhe fazia pelo mesmo caminho”. Ibid. p.28.

176 Ibid. p.24.

notavel entendimento) que ella havia prometido hũa romaria à gloriosa Santa Brizida, para que lhe alcançasse de nosso Senhor alivio nas penosas, & continuas dores de cabeça que padecia: que lhe permitisse fazella; porque depois de casada não ficaria liberdade para o poder cumprir.¹⁷⁷

Este é um caso em que é possível observar os limites de atuação de uma mulher pertencente a uma família nobre e as maneiras que empregou para fazer valer sua vontade, quando lhe deixavam uma margem de decisão mínima, ou quase inexistente. A última frase da passagem acima sugere, a par da realização da vocação religiosa, a expectativa de certa autonomia em caso do ingresso no convento, se comparada à que teria se casasse. Talvez tenha abraçado a vida conventual também como uma forma de “libertação” dos papéis que a sociedade lhe impunha – o casamento e a criação dos filhos. Com a vida conventual, teria mais liberdade para vivenciar experiências religiosas mais intensas, do que, por exemplo, podia a sua mãe, a qual tinha sempre que inventar uma doença para poder fazer seus jejuns. O seu marido, desconfiado, teria frequentemente comentado: “estranha enfermidade, que só se repete nas segundas feiras”.¹⁷⁸ Vale notar ainda, nas citações acima, a maneira como o autor tenta minimizar o “peso” das palavras que emprega para relatar a “gravidade” das ações consideradas reprocháveis, desta futura Esposa de Cristo. De fato, como já apontei alhures, os hagiógrafos precisavam fazer uma difícil conciliação entre dois padrões diferentes (e excludentes) de piedade feminina. Se, por um lado, D. Leonor podia casar-se e seguir a recomendação da Igreja de ser uma esposa fiel, obediente e devota; por outro, seguiria o caminho da “perfeição” através de uma vida na clausura conventual, pontuada de asperezas e inteiramente dedicada ao serviço de seu Esposo Celeste. Escritores como o Fr. Agostinho de Santa Maria também precisavam fazer malabarismos literários quando narravam a mudança de um modelo para outro na vida de suas biografadas. Tinham que conciliar o conflito entre uma mulher que seria desobediente por não cumprir a vontade dos pais, portanto de conduta reprovável, mas ao mesmo tempo digna de ser seguida, por adotar um estado considerado pela Igreja mais excelente do que o de casada.¹⁷⁹

177 Ibid. p. 32. Grifo meu.

178 Ibid. p.2.

179 Esta concepção é expressa num trecho de carta escrita pelo Padre Antônio da Conceição para sua confessanda, D. Leonor: “Naõ nego que no estado de casada pòde vossa merce ser santa, porque muitas casadas o foram; mas o da Religiam he mais perfeito, & menos perigoso, para crescer na perfeição, & santidade”. SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p. 44.

Referindo-se a este conflito, Bynum comenta:

De fato, os hagiógrafos operavam com um modelo, algo inconsistente, duplo de mulheres adolescentes. A menina virtuosa podia demonstrar sua virtude seja heroicamente, insistindo na castidade (e conseqüentemente se rebelando contra sua família), ou casando obedientemente por ordem dos pais (e, por conseguinte, recuando daquilo que a Igreja defendia como mais excelente). Frequentemente, nas vidas de santos, ela fazia ambos – sem qualquer explicação sobre o que a mudança de um comportamento para outro significou ou custou para ela.¹⁸⁰

Não se deve esquecer ainda, como Lígia Bellini bem pontua, as possibilidades que, nesse contexto, se abriam para estas religiosas, as quais não teriam se fossem casadas:

Desde a Idade Média, o domínio das letras foi uma via pela qual mulheres adquiriram autoridade e uma certa autonomia religiosa no universo cristão. A partir do século XVI, as possibilidades existentes no sentido de ocuparem posições menos subalternas na sociedade associavam-se, em grande medida, ao acesso à educação letrada, viabilizado principalmente no convento e na corte. Conquanto o papel que os conventos desempenhavam na fermentação intelectual não fosse mais tão importante quanto havia sido no período medieval, com a consolidação das universidades como centros de conhecimento por excelência, a educação monástica continuou tendo relevância para as mulheres. [...] No interior de mosteiros, resguardadas das tensões econômicas e sociais do mundo secular, libertas das funções do casamento e da representação negativa da sua sexualidade, mulheres podiam dedicar-se a escrever textos religiosos, traduzir obras do latim para o vernáculo e trocar correspondência com os poderosos.¹⁸¹

Outra possibilidade que se abria para essas mulheres era abraçar o estado intermediário e um tanto ambíguo de “beata”, que seria a mulher secular cuja reforma de vida e de hábito a fazia parecer uma religiosa, embora não o fosse por ausência ou informalidade dos votos.¹⁸² Muitas destas beatas estavam vinculadas a ordens terceiras. Em se tratando das beatas consideradas modelos de santidade e que por vezes chegavam

180 BYNUM, C. W. *Holy Feast...* p. 25.

181 BELLINI, Lígia. “Penas, e glórias, pesar, e prazer”: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (orgs.). **Formas de crer: ensaios de história religiosa no mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI**. Salvador: EDUFBA; Corrupio, 2006a. p.87.

182 TAVARES. **Beatas, inquisidores e teólogos...** p. 136 e n.5. O autor faz uma discussão mais detida sobre esta matéria no Capítulo 5, intitulado “‘Vida beata’: santidade verdadeira e santidade simulada”.

a atuar como conselheiras espirituais, este estado era pouco seguro, por atrair a desconfiança das autoridades eclesiásticas, desprezadores dessas “mulherzinhas” e “mulheres de cântaro”, as quais se arrogavam a fazer revelações e dar conselhos em matérias que poucos, senão doutos teólogos, se arriscavam. A estratégia destas mulheres “idiotas e sem letras” para ocuparem um lugar na sociedade era interessante:

Marginalizadas em relação à cultura escolástica, que tendia a humilhá-las, subvalorizando o seu papel na Igreja, no reverso da medalha, as beatas não deixavam de beneficiar de uma outra tradição, que vincava não depender a “ciência dos santos” das letras e suficiência humana, sendo que muitas vezes a onnipotência de Deus escolhia manifestar-se nos fracos e humildes.¹⁸³

O estado beateril e a porta para a santidade que este abria, seja ela verdadeira ou fingida, representou, efetivamente, a possibilidade de algumas destas “mulherzinhas”, em sua maioria de humilde condição, de “ganhar o seu pão”, mas também “se afirmar socialmente”, conforme nos relata Tavares.¹⁸⁴ Em alguns casos, a vida beateril poderia ainda representar uma “fuga” de situações terríveis como a violência doméstica. A terceira franciscana Maria do Rosário (†1650), cujos “paes [...] eraõ da mais humilde plebe”, antes de tornar-se religiosa “mostrou admiravel paciencia, tolerando a mà vida, que seu marido (por largos annos) lhe deu, enchendoa de pancadas a toda hora, priuandoa do sustento por vezes, & fechandoa muitos dias em obscura, & tenebrosa casa, sã ver luz”. Além do marido que a teria agredido por anos a fio, sua sogra e cunhada teriam contribuído para o sofrimento dela. Diz Jorge Cardoso que “em todas estas molestias he muito pera admirar a feminil fortaleza com que toleraua sem mais se queixar, antes dormindo no chão, louuaua ao Altissimo” e ainda que, não fossem as vizinhas a acudirem-na com uma fatia de pão, “sem duuida estalàra a fome”. Sua sorte começaria a mudar quando seu marido, possivelmente um marinheiro, embarcou rumo à Índia, “d'onde não voltou mais”. Sem o marido para agredi-la e impor sua vontade,

183 Ibid. p.139. Bellini faz uma discussão semelhante, quando analisa o processo de aquisição de autoridade por mulheres oriundas dos setores subalternos, pela via da mística. Um destes casos é o de Maria Lopes, a qual sendo uma pobre e analfabeta esposa de um ferreiro, obteve o status de “santa” por conta das supostas visões e revelações que tinha. BELLINI, Lúgia. Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo. **Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, v. XXXII, n.2. p.199.

184 TAVARES, P. V. B., **Beatas, inquisidores e teólogos**.p.139.

valeu-se da religião para ressignificar sua vida.¹⁸⁵ Ingressou na Ordem Terceira de Penitência, fez de sua casa um convento e lançou-se num severo programa ascético:

Na humildade confessandose sempre por grãde peccadora, dizêdo que não tinha de seu cousa boa, antes milhares de faltas, & negligencias, vestindo o mais vil, & aspero burel que se pòde imaginar, camisas de sacco, com enxergão por leito. Na penitencia não era menos, tendo o anno repartido em quaresmas, os jejuns de cada dia erão apertados, as disciplinas de sangue mui frequentes, obrando tudo com notauel secreto, porque sempre moraua só, & por mais abaterse, em hũa legoa terra.¹⁸⁶

A pobreza, antes imposta pela vida, agora teria sido dominada por esta terceira a qual, à imitação de seu Patriarca, escolhia viver voluntariamente:

Na parcimonia excediase a si proprio, viuendo sempre de esmolas, não aceitando mais que o limitado sustento de cada dia, sem accender nunca fogo, nem de noite candeia; todas as alfaias de casa se reduzião ao pobre enxergão, & a hũa corda atrauessada num canto, em que punha o habito.¹⁸⁷

Seu desejo teria sido seguir o modelo dos anacoretas, indo a Roma “para là viuer retirada em algum lugar deserto”; no entanto, apesar de seus esforços, isto não foi possível. Decidiu então, “o fazer de sua acanhada casinha, fechandose de sorte que não parecia morar nella pessoa viua”. O amor que não conhecera no matrimônio foi o que lhe oferecera o Divino Esposo, e por isto, talvez, Maria do Rosário tenha se entregado com tanto vigor. Na sua humilde choupana, teria vivenciado as mais profundas experiências místicas:

[...] amanhecia, & anoitecia em perpetua oração, & contemplação, crescendo tanto no amor de Deos, & na intima vnião com elle, que lhe não lembrava comer, nem beber, por causa dos dilatados extases, com que a regalaua, andando sempre trãsportada; & quando saia d’elles, ficaua com maior sede de mais, & mais o aggradar. Mas se o natural afrouxaua, tinha o diuino Sposo cuidado sempre de a despertar, &

185 Pode-se fazer um paralelo entre a experiência de Maria do Rosário e as mulheres contemporâneas estudadas por Livia Costa, muitas também de origem extremamente pobre, as quais chegando “ao fundo do poço” e se valem da religião, no caso o neopentecostalismo, para atribuir um novo significado à sua vida. COSTA, Livia Fialho da. “Tocando o fundo do poço”. Uma análise do papel das emoções no processo de conversão de mulheres à Igreja Universal do Reino de Deus. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (orgs.). **Formas de crer: ensaios de história religiosa no mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI**. Salvador: EDUFBA; Corrupio, 2006a.

186 CARDOSO, J., **Agiologio Lusitano**, t. II, p.398.

187 Ibid., p. 398.

visitar com celestiaes influxos, os quaes erão tam suaues, & penetratiuos, que ainda que quisesse, não podia valer-se, nem vsar dos corporaes sentidos, porque neste felicissimo estado não permite o diuino Mestre que obre a alma, senão que se aja passiuamente; & por isso não sabia depois dizer o que sentira, nem vira, na experiencia destas vniões soberanas.¹⁸⁸

Com uma vida como esta, Maria do Rosário passou a atrair a atenção de gente de elevada estirpe que teria vindo procurá-la pelos seus sábios conselhos, os quais tinham a “graça particular de reduzir almas erradas, pois bastaua fallarlhes hũa vez sòmente para as mais estragadas cõsciências melhorarem de vida”.¹⁸⁹

Sua existência foi interrompida por uma severa doença que teria provocado quase cinco meses de dores insuportáveis, na qual, seguindo o *topos* da época, teria sofrido com resignação e alegria, vendo-a como uma dádiva divina. Ainda neste estado de enfermidade, possivelmente agravado pelas severas condições em que vivia, teria mantido sua pobreza: “certa pessoa deuota (compadecida della) lhe mandou hũ colchão, & cobertor; mas a serua fiel deu ambos a hũ pobre, ficando-se co seu enxergão; esperando a morte com o mesmo extremo de pobreza em que viuera”.¹⁹⁰ Nesta mesma pobreza, partiu para os braços do seu Amado e, ao contrário da desgraçada existência à que estava fadada por seu humilde nascimento e sua miserável condição de mulher violentada, o ascetismo teria proporcionado (por um alto custo, é verdade) a glória de ser levada à tumba por pessoas nobres, o que seria impensável na sua anterior condição. Ela foi tida por santa em vida e mais ainda após a morte:

E assi como estaua vestida no habito, foi leuada a sepultar em hombros de pessoas nobres ao mosteiro da Trindade, por cuja intercessã obrou depois o Pai celestial algũas maravilhas, apparecendo gloriosa a muitas, que lhe erão affectas; a hũa das quaes disse, que ainda nesta vida galardoaria o Senhor a muita caridade que com ella vsarão.¹⁹¹

O fato é que nem sempre as “beatas” alcançavam tamanho privilégio, pois muitas delas conheceram a vergonha dos castigos públicos do Santo Ofício. Bem ou mal, muitas conseguiram, ao menos, romper a barreira do anonimato a que estavam condenadas por serem mulheres e, mais ainda, por serem, em muitos casos, pobres.

188 CARDOSO, J., *Agiologio Lusitano*, t. II, p. 398.

189 Ibid., p.398-399.

190 Ibid.,p. 399.

191 Ibid., p.399.

Interesses em jogo

D. Leonor manteve-se firme na sua intenção de ingressar no convento. Já tinha ludibriado a sua mãe, agora precisava convencer mais pessoas para ter sua vontade cumprida. Ao chegar ao convento, pediu ao confessor que viesse atendê-la. Aí declarou os seus intentos, pedindo-lhe que fizesse as religiosas aceitarem a sua companhia e para isto usou um excelente argumento – o de que “tinha muito bom dote”.¹⁹² A seguir, tentou convencer a abadessa a forjar um encontro com a sua mãe, para que pudesse entrar no convento: “E que assentando a Madre Abbadeça em a receber logo, fingisse que ella queria fallar a sua Mãy, para que assim aberta a porta lhe fosse facil o poder entrar por ella”.¹⁹³ Conseguiu entrar, “com grande destreza” o que provocou a fúria de sua mãe, que a chamava de “Filha Judas, traidora, & falsa”, ao que respondeu “Judas não, mas Paulo sim”.¹⁹⁴ A partir daí “começou a persuadilla [i.e. a mãe] brandamente que a desistisse de seus intentos, dizendolhe que a não matasse, pois desta sua imprudente resolução se havia de ver a sua casa perdida [...]; porque os parentes com a ambição das heranças, a despojariam do que possuía”,¹⁹⁵ porém sua mãe continuava irreduzível, considerando a filha como morta.

Isto provocou uma séria querela na sua família, parte da qual tentou fazer com que D. Leonor fosse expulsa da casa monástica em que se encontrava. Nas palavras de Santa Maria,

cuidou muito de que a diligencias de sua Mãy, & parentes a pudesse obrigar a sair para fóra, valendose delles; para que offendidos da fuga, & desobediencia, sollicitassem o tirala da casa de Deos. Porém não succedeo como elle pertendia. Os parentes mostrandose offendidos faziam duello, & pondunor da sua resolução, sendo tam santa.¹⁹⁶

O que interessa ressaltar aqui é que, segundo o relato do seu biógrafo, a decisão foi tomada pela própria Leonor, contrariando interesses familiares. Estes deviam ser

192 SANTA MARIA. *Historia da vida admiravel...* p.33.

193 Ibid. p.33.

194 Ibid. p.34.

195 Ibid. p.35.

196Ibid. p. 40. Note que o autor procura compensar a “desobediência” da religiosa, dizendo que foi uma decisão “tam santa”.

grandes, pois um de seus parentes teria procurado o confessor do Convento, afirmando que D. Leonor não podia ser freira, pois estava obrigada ao casamento por contrato firmado (o que mais tarde se verificaria falso). Esse parente anônimo ameaçou o confessor dizendo que “havia sua Paternidade mandar às Religiosas [que] a puzessem na rua, antes que os Ministros Ecclesiasticos com censuras as obrigassem a que o fizessem”. Somado a isso, para um convencimento mais eficaz “lhe offereceo hũa boa esmola de dinheiro, para o obrigar mais a que fizesse o que pedia”.¹⁹⁷ Isto reforça a ideia de que os parentes de D. Leonor tinham interesses em jogo com o seu casamento e estes estariam ameaçados com sua resolução de entrar para o convento. Desta forma podemos inferir que, embora existam vários casos de mulheres que eram obrigadas a entrar em conventos por não conseguirem um casamento honroso, havia também mulheres que, destinadas pela família a casar, podiam fugir de um casamento indesejado seguindo a vida conventual, o que pode ser o caso de D. Leonor.

Os interesses dos parentes desta futura religiosa se inserem na lógica mais ampla enunciada por Nuno Gonçalo Monteiro, da necessidade das altas casas nobiliárquicas prestarem serviços à Coroa, visando dela receber mercês. Os membros destas casas, por sua vez, deveriam contribuir para o lustre delas. No caso das mulheres, para aquelas que podiam, o papel estava bem definido: poderiam ocupar os cargos superiores da Casa Real e, em seguida, casar-se-iam. Diz o autor que a importância deste papel era grande

ultrapassando em muitas gerações, a dos feitos pelos homens. Casar com uma dama do paço era, muitas vezes, a forma mais fácil de arranjar os serviços dos quais as casas careciam [...]. A colocação das damas no paço, em princípio destinadas aos casamentos e às alianças, terá representado, assim, não apenas um capital necessário para as casas antigas de Grandes, mais ainda uma oportunidade para casas com menor cotação poderem ingressar no mercado matrimonial das mais antigas.¹⁹⁸

É provável que à Leonor estivesse reservada uma função no paço, sem dúvida mais nobilitante para sua família do que se fosse uma simples freira. Talvez o “judas” de sua mãe expressasse que, buscando seguir os próprios desejos, ela estava traindo sua casa.

197 Ibid. p.40.

198 MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **O crepúsculo dos grandes: a casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal**. Imprensa Nacional. Lisboa, 2003, p.533.

Noviciado e profissão

Apesar das oposições, D. Leonor – agora chamada Brígida (Brizida) de Santo Antônio, em referência à santa fundadora da ordem das Brigidinas à qual se vinculara – manteve sua posição. A impopularidade de sua decisão é notória a partir do relato de Fr. Agostinho de Santa Maria: “Naõ me consta que lhe assistisse nesta occasiaõ muita gente”, o que, certamente, não seria o normal numa cerimônia solene como esta, ainda mais em se tratando de uma família nobre. O autor procura ressaltar um lado positivo da situação, bastante embaraçosa: “mas faltando a este espetaculo os moradores, he certo que lhe haviaõ de assistir em grande numero os Cortesaõs do Ceo”.¹⁹⁹ O fato é que, a despeito da reduzida popularidade no início de sua carreira conventual, esta religiosa se tornaria cada vez mais conhecida pelos milagres de cura que teria operado. Para isso diz Santa Maria que ela utilizava, dentre outros, um bizarro ingrediente – a terra do túmulo de seu confessor – falecido pouco depois desta se tornar noviça. Brígida de Santo Antônio também teria sido conhecida por sua grande sabedoria e por sua vida de santidade, marcada por fenômenos místicos e severas práticas ascéticas. Como vimos, foi introduzida nessas práticas por seu confessor; a estas austeridades, a mestra de noviças lhe acrescentou outras:

Depois de Religiosa compensava a grandeza do estado de Esposa do Senhor, com frequentes mortificações de cilícios, jejûs, & vigílias; & outras muitas que costuma inventar a devoção dos que com grande fervor amaõ a Deos. A estas voluntarias mortificações acrescentava a Mestra outras muitas, que abraçava com alegria; mas as que para ella eraõ mais asperas, & sensíveis (que alem serem eleição alhea) eraõ em materia em que mais repugnava ao seu natural limpissimo, & aceado: porque lhe mandava fazer algũas cousas, que por serem asquerosas, & immundas, lhe causavão grande repugnancia: mas ella por naõ faltar ao que lhe mandava a obediencia da Mestra, as fazia com boa vontade. Porém eram tam custosos nella os effeitos desta violencia, que fazia ao seu natural, que lhe causava lançar sangue pela boca a golfadas.²⁰⁰

Em uma ocasião, o diabo teria lhe aparecido “para turbar, se lhe fosse permitido,

199 Ibid. p. 46.

200 SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p.50-51.

a serenidade do se espirito, ou para manchar, se pudesse, a pureza de sua consciência, & castidade: [...] com obcenas, torpes, & feas representações começou em hũa occasião (neste tempo do Noviciado) a fazerlhe tal guerra em sua imaginação”. A maneira pela qual combateu o maligno foi através de práticas ascéticas, quando teria permanecido 24 horas sem comer nem dormir. Isto demonstra a importância das práticas ascéticas enquanto elemento de resistência espiritual.

Outro elemento que devemos considerar sobre as práticas ascéticas é a sua importância para o praticante religioso atingir a “perfeição”: “[Brígida] seguia o tesaõ das comunidades com grande pontualidade; & com a mesma os rigores della, acrescentado às disciplinas, & jejuns de paõ, & agua, outros muitos, & às penalidades, & abstinencias outras mortificações, & exercicios com que chegou em breve ao alto da perfeição”.²⁰¹ Já como professa, e desta forma mais “perfeita”, as práticas ascéticas teriam se tornado mais intensas:

Quando se achou no estado de Religiosa, forão varias as invenções, & traças, que ensinãõ os seus fervores, para atormentar a sua virginal carne; usava de muytos cilicios, & disciplinas, & no tempo em que havia ortigas bem crescidas, com molhos dellas atormentava o seu corpo. Muytos outros instrumentos, & modos de se penalizar usaria, que o seu recato, & secreto nos occultou. No comer, no dormir, & no vestir, era hũa continua mortificação: os jejũs erãõ continuos, & muitos dellas rigurosos. [...] O habito que usaõ aquellas Religiosas, he de estamenha comũa de Inglaterra, sempre o seu era o mais velho, & o mais remendado.²⁰²

Como foi observado anteriormente, práticas ascéticas, para além da função puramente espiritual de combater as “tendências pecaminosas” do cristão, conduzindo-o ao caminho da perfeição, tinham também um papel social – o de conferir destaque a esses indivíduos no contexto em que viviam. Tal destaque se fazia evidente quando os contemporâneos os consideravam santos em vida, recorrendo a eles para aconselhamentos e para pedir orações, as quais consideravam particularmente eficazes. Quando esses “santos” morriam, seus “devotos” procuravam ficar com algum de seus espólios, por considerarem-nos relíquias; além de apelar para sua intercessão junto a Deus, mesmo se não fossem canonizados pela Igreja.²⁰³ Com isto, podemos dizer que as

201 Ibid., p. 56.

202 Ibid., p. 202.

203 “Extreme asceticism by itself did not guarantee the authenticity of a cult figure, but it was a powerful magnet to draw believers to the tomb”. WEINSTEIN, BELL. **Saints and society... p.154.**

práticas ascéticas podiam contribuir efetivamente para que o indivíduo obtivesse, no Portugal Moderno, prestígio em determinado contexto, seja ele limitado a um convento, ou a toda uma sociedade. Pode-se inferir que alguns religiosos tivessem se lançado em austeridades sem tamanho, ou ostentassem uma humildade severa, movidos pela vanglória, embora não se deva deixar de considerar que existiam indivíduos que realmente buscavam viver a espiritualidade de maneira mais intensa, sendo o destaque que obtinham mais uma consequência do que, propriamente, a motivação para suas penosas flagelações, estritos jejuns e elevada renúncia dos bens materiais.

Voltando ao caso de Madre Brígida, no trecho da sua *vita* comentado a seguir, vemos algo que poderia ser, por parte desta freira, uma defesa da exclusividade de sua posição, mas que também era um argumento sustentado em obras de teologia. Na esfera da discussão teológica, exemplo ilustrativo é um trecho extraído de um “espelho” que circulava durante o século XVII:

Ainda que ouças & leas, de muitos varões Santos que hajaõ vivido muy rigorosamente, & por ventura que isso te anime ao principio de tua conversaçõ, a seguir algũa aspereza, & rigor novo, & extraordinario, não sigas inconsideravelmente semelhante fervor; mas acõselhate com varões sabios & experimentados; porque aquillo que fizeraõ os varões Santos & perfeitos, foy por certa & evidente inspiraçaõ do Spirito Sãoto. Os vicios he justo que se mortifiquem, porem naõ se hade oprimir o corpo nem destruir a natureza. Muyto mais seguramente se leva a Cruz q Deos carrega ao homem, que a que o mesmo homem toma por sua vontade.²⁰⁴

A Igreja difundia um modelo de santidade baseado em práticas ascéticas, muitas vezes até em suas versões mais “extremas” como algumas citadas anteriormente, mas ao mesmo tempo recomendava a moderação em tais práticas, pois não eram consideradas

204 BLOIS, Louis de, O.S.B., **Espelho da alma com a luz da graça e aço da penitencia... / obra de Ludovico Blosio; primeira, e segunda parte; acrescentado, e tradusido de latim em portuguez pelo Doutor Joseph de Faria Manoel...** - Em Lisboa: na officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1678. p.35. Vide também o “protesto” do frei Manuel Bernardes, mencionado por José Pedro Paiva, quando fala sobre a oração mental : “Nos anos terminais de Seiscentos, após a condenação romana da obra de Miguel de Molinos (1687), o receio de contágio herético das suas doutrinas estava muito vivo e a desconfiança em relação a uma espiritualidade mística em geral era grande. Tanto mais a divulgação desses caminhos de espiritualidade como, por exemplo, a prática da oração mental, se havia difundido bastante entre os 'rústicos'. Isso o atestam o oratoriano Manuel Bernardes, quando escreveu: 'está tão divulgado este exercício, que o tem até os negros' [...]” . PAIVA, José Pedro - "Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)", in COELHO, Maria Helena da Cruz (Coord. científica) - **A cidade e o campo. Colectânea de Estudos**. Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2000, p. 244-245.

adequadas para qualquer um. Isto asseguraria o lugar de “especiais” para aqueles que abraçavam uma vida austera.

Frei Agostinho de Santa Maria conta que, certa feita, “hum Clerigo virtuoso” foi consultar Madre Brígida para que esta o aconselhasse sobre a matéria que acabamos de mencionar. O autor afirma que este era seu “filho espiritual” e que devia à madre a sua alma pelas “grandes melhoras” e “santos conselhos” que dela recebia. Ocorreu que este clérigo, “movido de hūs fervorosos impulsos (nascidos da santa doutrina, & da efficacia com que a Madre o alentava ao serviço de Deos) havia feito hũa grande prevenção de cilícios, cadeas, disciplinas com rosetas de prata, & de outros instrumentos de mortificação para se macerar em a Quaresma, que estava perto”. A religiosa então teria lhe dito:

Sabe que he isso que tem feito? hũa grande tentação: porque sendo fraco como he, & taõ para pouco, se usar dessas cousas que se proveo, ha de adoecer, não ha de jejuar ha de comer carne, & não ha de rezar o officio divino, & alem desses males, ainda poderá experimentar outros mayores. Trate de moderar as suas paixões, & de adquirir as virtudes: porque assim servirá melhor a nosso Senhor.

O padre recebeu o conselho de Madre Brígida e, quando chegou a Páscoa, “estava sam” e não faltou às suas obrigações. E disse mais a religiosa:

Se fizera as penitencias, que intentava, que tal se acharia agora? estaria enfermo, & não prestaria para nada. E assim era, porque qualquer couza de excesso que fizesse, bastava para adoecer gravemente.²⁰⁵

A madre reforça a ideia de que certas práticas ascéticas não deviam ser adotadas por qualquer indivíduo. Não sendo este um favorecido dos céus, era melhor que se ativesse às obrigações mais ordinárias, ao invés de procurar alçar voos que sua estrutura física, psicológica ou espiritual não suportaria. Aqui ela sugere um processo: primeiro adquirir “as virtudes”, ou seja, ser impecável nas obrigações da religião, para depois atingir os estágios mais elevados, como o dos *perfecti*.²⁰⁶ Queimar etapas poderia levar

205 SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p.96. Os grifos não são meus, mas do próprio Fr. Agostinho de Santa Maria e representam o que teria sido a fala da própria Madre Brígida.

206 Me refiro às categorias de Tomás de Aquino, que divide a espiritualidade em três níveis. O primeiro deles é o dos *incipientes*, os iniciantes, que estão na "infância da perfeição". Estes "possuem a graça santificante, mas devem ainda lutar fortemente para conservar esta amizade habitual com Deus". A este *locus* da vida espiritual se dá o nome de "via purgativa", pois aqui se busca a purificação da alma, eliminando aquilo que a macula. Em seguida vêm os *proficientes*, os quais "após progressos reais, não encontram grande dificuldade para observar o que requerem todas as virtudes naturais e sobrenaturais.

o indivíduo a não fazer nem o mínimo esperado de seu estado de religioso, que é o cumprimento dos ditames da regra.

Outro elemento que se destaca quando lemos o texto acima é o fato de uma mulher exercer autoridade espiritual sobre um homem. Santa Maria relata ainda que

Muytos Theologos doutissimos,²⁰⁷ que a trataraõ, consultarão com ella pontos muy delicados, & se reconhecia que a consulta não nascia de curiosidade [i.e. desejo de testar a religiosa]: respondia com tanta sabedoria & claridade, que os deixava cheyos de admiração, & confirmados de quanto mais segura, & mais certa he a sabedoria, que se estuda nas escolas da Oraçaõ, que aquella, que se aprende em a cançada applicação dos livros.²⁰⁸

Nem todos compartilhavam o pensamento desses doutos teólogos. Alguns teriam procurado a madre para testá-la, já que uma mulher que, se crermos nas palavras do autor, era consultada por teólogos para terem suas dúvidas esclarecidas, podia atrair alguma desconfiança. Santa Maria relata que certa vez “foy buscalla hum Ecclesiastico para saber della algũas cousas, que não passavão de hũa curiosidade impertinente: reconheceo os seus designios, & não lhe quiz ir fallar na grade na roda o despedio sem

Eles cumprem os atos, prontamente, constantemente e com prazer [...]". Esta é também a fase em que a alma é dirigida pelas "luzes da fé", sendo por isso chamada de via iluminativa. Por fim, temos o terceiro estágio, o dos *perfecti*. Estes vivem em uma "união tão real quanto possível com Deus, evitando com dedicação tudo aquilo que possa impedir ou diminuir uma tão perfeita união e praticando fielmente tudo aquilo que a possa favorecer. Daí vem o nome de via unitiva dado a esse estado". ASCÉTIQUE. In: .VACANT, A; MANGENOT, E.; AMANN, G (org.). **Dictionnaire de théologie catholique** [...]. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1910-1950, Tomo I/ Parte 2. p. 2044.

207 As menções a religiosos que a teriam vindo consultar são sempre vagas quanto aos personagens. Normalmente o autor os apresenta de maneira geral, como neste caso, em outros mencionando algumas qualidades, porém não o nome, a exemplo do “outro religioso muito letrado” (SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p.81) que a teria vindo buscar. Podemos inferir algumas coisas sobre esses silêncios. Talvez a preocupação em proteger a identidade dos religiosos se daria por se considerar vergonhoso ou mesmo desviante ser instruído por uma mulher, embora isto, decerto, não fosse incomum. Há o caso da terceira franciscana Úrsula Engrácia da Anunciação, acusada em 1718 de fingir êxtases e se associar à pernicioso seita de Molinos, que pode corroborar esta hipótese. Esta “falsa santa” foi duramente repreendida por aconselhar espiritualmente os religiosos aos quais, supostamente, devia obediência: “Os interrogatórios a que foi submetida expressam as restrições da igreja tridentina em relação à liderança religiosa feminina. Consta do seu processo que os inquisidores perguntaram a ela 'se sabe... que ás mulheres hé prohibido o officio de ensinar e aconselhar... os sacerdotes, e com maior prohibição nas couzas sagradas...". A severa punição a que foi submetida, reflete a gravidade da situação: açoites públicos e degredo por cinco anos em Castro Marim, no Algarve. (BELLINI, Lúgia. Cultura religiosa e heresia em Portugal ... p.197-199). A respeito do caso de Madre Brígida, é possível ainda, embora pouco provável, que os testemunhos orais e escritos que Fr. Agostinho de Santa Maria consultou não tenham guardado a memória dos nomes dos religiosos. Além disto, existe a possibilidade de que estas histórias teriam sido deliberadamente inventadas, visando tornar a narrativa mais interessante ao leitor.

208 SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p.80-81. Grifo meu.

lhe dar resposta ao que perguntava”.²⁰⁹ Esse eclesiástico anônimo pode ter sido um desafeto da religiosa, que buscava, nas palavras da Madre, traços de heresia para, quem sabe, denunciá-la ao Santo Ofício. A sagaz religiosa teria percebido e não lhe deu atenção. Uma possível denúncia deveria atrair a atenção da Inquisição, já que os casos de falsa santidade pululavam aqui e acolá em Portugal e as mulheres eram as principais suspeitas de cometer este delito. É significativo que, em consonância com o espírito da época, a própria Teresa de Jesus acreditava que “la flaqueza natural es muy flaca, en especial en las mugeres [...]”.²¹⁰

Pedro Tavares relata um interessante caso de “falsa asceta”, a terceira franciscana Ana Rodrigues, viúva e natural de Lisboa, que foi condenada, em 1590, a degredo perpétuo para o Brasil. Esta embusteira teria apresentado chagas nas mãos e nos pés, além de um “vinco” na cabeça, chagas estas que latejavam de dor às sextas, sábados e domingos, em alusão à Paixão de Cristo. Ana também dizia possuir um crucifixo gravado por meio de milagre no peito esquerdo, juntamente com as letras do nome de Jesus. Tudo isto “provava” por meio de panos com o sangue do seu lado, bem como gravações em cera da inscrição no peito. As gentes muito a tinham em conta, sendo isto evidente quando a Câmara financiara “casas novas junto a Santo Antônio dos Capuchos”, pois a consideravam santa. Uma devassa do Santo Ofício descobriu sua vida regalada à custa da crença alheia. Lá acharam “muito dinheiro”, “presuntos”, “conservas”, “enxoval”, “quartos cômodos”, o que, definitivamente, não condizia com o que se esperava de uma santa, a qual deveria ser desapegada dos luxos “deste mundo”. Em sua “casa dianteira”, para manter as aparências, trazia “huã cortiça com huã pedra a cabiseira donde fengia que dormia”.²¹¹

A vanglória era um terrível perigo para aqueles que se lançavam na espinhosa estrada da ascética. Uma destas que tropeçou no caminho foi a irmã Bernarda Maria dos Anjos, professora em 1683 no Convento do Santo Cristo de capuchinhas francesas de Lisboa. Habituada a uma vida de austeridades ascéticas — e de destaque por conta delas —, revoltou-se quando ouviu “ler de huma serva de Deos que metera hum alfinete na carne, e admirando-se as companheiras muito de tão penetrante mortificação”, disse

209 Ibid. p. 81.

210 JESUS, S. Teresa de. **Obras de la gloriosa madre S. Teresa de Jesus** [...]. Madrid: Imprenta de D. Joseph Doblado, 1793.p.285.

211 Ibid. p. 184 e n. 305.

“que não era cousa de que se fizesse caso, porque já o havia feito, e que não era acção que merecesse reparo, porque era nada”. Curiosamente, pouco tempo antes disto, constrangera uma companheira para que lesse alguns tratados sobre a humildade, pois deles andava necessitada.²¹²

Há ainda um componente social importante nestes casos de “falsa santidade”. Para além da dita propensão feminina ao engano, por sua fraqueza de espírito “natural”, havia a crença de que estes casos se davam, majoritariamente, em mulheres das camadas mais humildes, devido a sua dificuldade em obter destaque social por outros meios que não o da santidade – verdadeira ou falsa – comparativamente aos homens e mesmo às mulheres de origem fidalga. Esta passagem dos *Desenganos mysticos*, de Antonio Arbiol, é ilustrativa neste sentido:

Reparou bem huma Senhora discreta na ocasião oportuna de ter sahido penitenciada pelo Santo Tribunal huma embusteira, e disse: Repare-se que quasi todas as mulheres que querem enganar o Mundo, fingindo-se de Santas, são de baixa esfera e gente plebea; e a rarissima senhora nobre e de bom sangue tem cahido na vileza de semelhantes hypocrizias. Perguntarãolhe a razão, e disse ella assim: toda a creatura naturalmente deseja conveniencia e estimação; tem os homens muitos caminhos para as conseguir, porque huns se fazem celebres pelas armas, outros pelas sciencias e outros pela santidade. As mulheres, de nossa mesma condição e natural, somos vãs e amigas de que nos louvem; as que já tem no Mundo conveniência e estimação, não as buscão com invenções, mas as que são pobres, e ordinárias e comuas, como vem que em as tendo por virtuozas e Santas, todos as louvão e lhes dão quanto hãode mister para conveniencia de sua vida, e por este caminho as engana o demonio facilmente, razão porque sahem illuzas e embustieras, mais do que ricas e nobres.²¹³

Obtenção de destaque

As práticas ascéticas e sua grande sabedoria não eram os únicos elementos a constituírem a imagem de “santidade” da Madre Brígida. A religiosa era tida como uma espécie de oráculo que avaliava as motivações dos indivíduos, aconselhava e revelava o futuro,²¹⁴ mas também operava vários milagres e curas o que, com toda probabilidade,

212 TAVARES. *Beatas...* p.181.

213 ARBIOL, Antônio. *Desenganos mysticos*, tradução de Frei João Pacheco, Coimbra, 1761. (1ª Edição, Saragoça, 1691). p.79-80. *Apud* TAVARES. *Beatas...* p.189

214 Historia da vida admiravel.... p. 159-163. Pedro Tavares faz também referências ao prestígio que

reforçava a relevância social que tinha. O autor lista os diversos prodígios que ela teria operado, talvez visando fornecer material para uma possível canonização. Além das curas, havia também a emenda de vida de maridos infiéis. Uma amiga desta religiosa certa vez lhe pediu que solucionasse o problema que vinha tendo com seu marido, pois este tinha “hũa occasião illicita, com a qual destruía toda a sua fazenda”. A religiosa a aconselhou a lançar a terra do túmulo de seu padre na água que o marido bebia, o que trouxe alívio para a mulher traída. É forçoso notar a semelhança entre este “milagre” e os rituais mágicos realizados pelas feiticeiras. Penso especialmente no caso daqueles empregados para “amarrar” os maridos, práticas que contavam com beberagens e lavatórios de ervas, as quais, se tomadas pelos maridos, submete-los-iam à vontade das esposas. Os relatos de feitiçaria no Brasil Colonial, estudados por Laura de Melo e Souza,²¹⁵ são interessantes para fazermos este paralelo. Embora se trate de um contexto diferente, estas práticas certamente não eram desconhecidas no Reino. Em ambos os casos, seja na feitiçaria ou no “milagre” aqui retratado, existem elementos que atuam como “reagentes mágicos” (as “lavagens” das partes pudendas e/ou pelos pubianos; a terra da sepultura)²¹⁶ os quais, por meio da atuação de um especialista no sobrenatural, passam a ter propriedades transformadoras da realidade. Isto nos leva a avaliar a linha tênue que separava os prodígios operados por forças demoníacas daqueles que teriam sido operados pelo poder divino.²¹⁷

gozava Brígida de Santo Antônio na Corte Joanina: “Esta ‘filha espiritual singularissima’ do Padre Antonio da Conceição (C.S.J.E.),[...] pelo seu prestígio espiritual, tornou-se uma espécie de ‘oráculo’ da corte de D. João IV”. TAVARES. **Beatas...** p. 180, n. 276.

215 SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 1986, especialmente o capítulo 5, em que trata de feitiços relacionados à afetividade.

216 Um trecho que fortalece esta ideia da terra como uma espécie de “reagente mágico”, necessário à operação das curas: “Innumeráveis foraõ as [curas] que o Senhor obrou com esta terra que a sua Esposa [i.e. Madre Brígida] applicava, assim aos que padeciaõ infirmitades no corpo, como àquelles que as padeciaõ na alma”. SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p.115.

217 A preocupação com avaliar a origem do poder sobrenatural desses milagreiros era sempre presente da Igreja. Weinstein e Bell notam que “In confronting the supernatural power of a cult figure, the church’s problem was to determine whether this power came from God or the devil. [...] Aquinas’s levitation was a sign of his saintliness, but witches too defied gravity when they flew to meet their satanic master in Sabbath. Rita’s suppurating sore was a talisman of God, but one of the prime evidences of witchcraft was the appearance of bodily marks where the witch has fed her demonic familiar. Ecstasy might be diabolic possession, and exorcism might be due to black arts rather than divine healing”. Neste aspecto, dois elementos eram fundamentais para diferenciar um santo de um servo do diabo: as motivações e a presença ou ausência de vida ascética: “saints don’t use their powers for evil purposes. But an employee of Satan could conceal evil behind the semblance of good. The devil’s servants used wizardry to enhance their reputation and to establish their authority. Between the saintly miracle-worker and the demonic agent, however, there stretched another enormous gulf. The saint was invariably a deeply penitential ascetic who regarded miracle-working as

Para além destes detalhes, o fato é que as notícias dos feitos miraculosos de Madre Brígida se espalhavam e chegaram aos ouvidos do Rei D. João IV, o qual também confiava em suas intercessões para livrar-se das pretensões de Castela para retomar o trono. Agostinho de Santa Maria qualifica esta atuação como um inegável prestígio, que ela dificilmente obteria se não tivesse trilhado a senda da perfeição religiosa. De acordo com o frade,

Estavaõ já Suas majestades inteirados da grande virtude desta Esposa de Christo, & assim lhe pediaõ as suas orações: principalmente a Serenissima Rainha D. Luiza: para que Deos livrasse EIRey seu marido o senhor D. Joaõ o IV. de seus inimigos: porque naõ tinha poucos. Assim o fazia a Veneravel Madre; & lhe dizia estivessem descansados, porque Deos o havia de livrar, & defender a todos; & que nenhũa das traições que se teciaõ, & armavaõ por via de Castella, havia de ter effeito. E he de crer o livrou Deos a Sua majestade de grandes perigos pelas continuas orações, & merecimentos da Veneravel Madre Brizida.²¹⁸

Madre Brígida também fazia parte do círculo privado da Rainha D. Luiza, sendo sua confidente,²¹⁹ o que deve ter lhe trazido muitos benefícios. Teria chegado, inclusive, a operar uma cura dentro da casa real. O infante D. Afonso, de três anos, tivera uma terrível enfermidade, a qual, acreditavam os médicos, o levaria a morte. A religiosa, munida de relíquias de seu venerável Padre Antônio da Conceição, teria alcançado favor do céu e curado o menino. Em agradecimento, o rei prometeu destinar o dinheiro necessário para a beatificação daquele religioso. Além disto, “se serviraõ Suas majestades de mandarem passar duas certidões deste sucesso”.²²⁰ Tais certidões, assinadas pelo punho de Sua Majestade, certamente representavam uma contribuição para sua reputação.

Conforme indicado anteriormente, não eram somente admiradores que esta Esposa de Cristo cultivava. Com o prestígio vieram também os inimigos. Estes punham em dúvida a sua capacidade de operar milagres, acusando-a de enganar os fiéis. Alguns

incidental, even an embarrassing obstacle in the drive to self-abasement”. WEINSTEIN, BELL. **Saints and society...** p. 151-153.

218 SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p. 133.

219 “Amava tambem muito a Madre Brizida a Serenissima Rainha D. Luiza; & ella tambem reciprocamente a amava, & favorecia, & a hia buscar algũas vezes, para a communicar, & muitas vezes por carta, participandolhe os seus segredos, & pedindo conselhos sobre seus particulares:& a Madre Brizida sabia merecer à Serenissima Rainha os seus favores: porque publicava que lhe queria muito; & que a amava mais que a sua Mãy”. Ibid. p.134-135.

220 Ibid. p.133-134.

teriam chegado mesmo a contratar pessoas para se fingirem de doentes, visando manchar a sua imagem de milagreira.²²¹ Conta o frei Agostinho que

Ao mesmo passo que muitos a perseguião, censurando todas as suas acções, julgandoas, & afeandoas como delitos; outros q eraõ os mais poderosos, & tambem melhor intencionados, a estimavaõ, & a veneravaõ como Santa: dos primeiros, o menos era chamaremlhe hypocrita, & embusteira; quando os outros a reverenciavaõ por molher favorecida, & regalada de Deos. Deste trabalhos naõ fazia caso: porque a sua humildade a fazia reconhecer tudo merecia por suas culpas; & com esta grande virtude, reprimia seus impulsos da natureza, dando bem a entender, estava muito senhora de suas paixões. Amàraõ-na os Reys, & os grandes Senhores da Corte, assim seculares, como Ecclesiasticos; & toda esta estimaçaõ, que he a lisonja mais carinhosa, & o soborno mais poderoso do amor próprio, naõ faziaõ nem a mais leve impressaõ em o seu coraçãõ, que tinha enterrado nas frias cinzas do seu proprio conhecimento.²²²

Um destes desafetos era o próprio prelado do seu convento que, segundo o autor, teria invejado a crescente fama desta religiosa. Especialmente no contexto da Reforma Católica, houve, como dissemos, o reforço da clausura e a insistência no silêncio das mulheres. Com a difusão do medo não apenas do protestantismo, mas principalmente o receio de núcleos que cheiravam ao alumbradismo havia se disseminado uma enorme desconfiança, nos indivíduos que ocupavam postos de comando na Igreja Católica, em relação a práticas consideradas desvios quanto à ortodoxia. Para estes, quase tudo remetia à ideia de heresia. A Madre Brígida deve ter atraído muita atenção pelas suas práticas místicas, revelações e profecias, além da posição que ocupava, como instrutora de pessoas importantes, muitos dos quais homens. Isto era considerado inaceitável. Cabia a este prelado colocá-la no “devido lugar” de mulher submissa e ignorante:

Vendo o commum adversario o fruto que a Veneravel Madre hia produzindo nas almas com seu trato, & com as suas santas, & effectivas palavras , [...] se valeo do Prelado do seu Convento: o qual sentido de que a Madre fosse buscada de Senhores, & grandes da Corte, lhe mandou que naõ fallasse com elles, & que os despedisse, dizendolhe, que ela era hũa pobre, & ignorante Freira, & que naõ tinha revelações, nem profecias, & assim naõ tinhamo que buscar nella. Assim o executou, como lho mandava, & se retirou ao canto da sua cella.²²³

221 Ibid. p. 130-131.

222 SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...**p. 165.

223 Ibid. p. 165. Grifo meu.

Madre Brígida decerto não era ignorante, e também não foi submissa. Fortalecida pelo Venerável Padre Antônio da Conceição que, segundo Agostinho de Santa Maria, lhe aparecia às noites, continuou a falar, pois seu padre teria dito que a defenderia. Mais tarde, alegando que este lhe havia aparecido e lhe dito para não se calar, conseguiu uma licença da Abadessa. Sempre dizia “o meu Santo me manda”, talvez como salvaguarda para as ações praticadas na condição de mulher. Sendo estas visões e revelações verdadeiras ou não, o fato é que foi uma eficaz solução para lhe permitir continuar a ter voz ativa num mundo em que a atuação de mulheres nem sempre era bem vista. Durante a sua vida, Brígida de Santo Antônio parece ter adotado diferentes estratégias para continuar a falar, além desta. Em algumas passagens, como vimos, Santa Maria relata episódios em que ela instrui diretamente, ao passo que noutras, ainda segundo o autor, ela própria aconselha que se obedeça ao que diz a Igreja, esquivando-se de falar por si própria, embora seu biógrafo considere que ela estivesse nos altos degraus da escada da mística e fosse dotada de grande conhecimento experimental da teologia mística:

Chegou a hum grão tão perfeito na Oração da Fé, que sentia em o seu coração hũa grande quietação, & suspensaõ sobrenatural, hum grande desengano das creaturas, hum fastio de tudo, o que os mais appetecem, hum esquecimento de tudo que dá cuidado, hũa paz que os mais perfeitos não alcançaõ, & perdem em occasiões adversas, hũa fortaleza, para não admitir culpa deliberada; & ainda que dizia tinha muitas faltas, quando a examinava a consciência, não achava de que se confessar; nem o Confessor de que a absolver [...]. E só direi que estando esta serva de Deos taõ experimentada nesta mystica Theologia, quando algũas Religiosas do Convento da Esperança (no tempo em que lá estive) lhe faziaõ algũa pergunta; sempre lhes dizia que, buscassem pessoas de boas letras, de sciencia, & consciência, que Deos tinha na sua Igreja, para que lhes dessem luz, & que a Igreja responderia por ellas.²²⁴

É possível que tenha mudado sua estratégia por medo de ser confundida com uma falsa mística, num contexto em que as suspeitas da Inquisição poderiam recair sobre qualquer um.

A religiosa, mais tarde, chegou ao elevado cargo de abadessa no Convento de Nossa Senhora da Esperança, em Lisboa, onde passou a residir depois que o também lisboeta Convento das Religiosas Inglesas de Santa Brígida, onde habitava, foi

224 Ibid. p.185.

destruído, em 1651, por um incêndio.²²⁵ Enquanto esteve na prelazia do convento, multiplicaram-se as doações. A acreditarmos no testemunho do autor, isto pode evidenciar uma aceitação junto à comunidade e o reconhecimento do papel de “santidade” que representava.²²⁶ Também aí suas atitudes teriam gerado tensões, desta vez com as companheiras de claustro. É possível que o destaque obtido e a austeridade da vida levada teriam provocado sentimentos de aversão por parte das demais religiosas do convento. Isto se expressa, por exemplo, no relato a seguir:

Muytas vezes se afervorava tanto este Seraphim, que para que pudesse desafogar o grande incendio de seu coração, lhe diziaõ (quando esteve na Esperança) aquellas Religiosas algũas palavras indifferentes, só a fim de a divertirem. Perguntavão-lhe se appetecia amar Deos. Respondia que não. Outras vezes lhe diziaõ, se queria ser Santa. Respondia, não. E se desejava ir ao Ceo. Tambem dizia, não; & a todas as mais palavras, & perguntas dava a mesma resposta. Pela divertirem, zombando, lhe diziaõ, (as mesmas Religiosas) que aqueles que publicavaõ que não era Santa, nem caminhava para là, & que nem Christã parecia; parecia que fallavão a verdade. Era tão grande a alegria, que manifestava com estas injurias, que ficava sendo hum desenfado para as que lhe assistiaõ.²²⁷

Algumas religiosas teriam tentado removê-la da cadeira abacial, apelando para o próprio Papa. A princípio tentaram diminuir a extensão do seu governo, argumentando que seria melhor que fosse trienal, quando se costumava ter o abaciado perpétuo, sob o

225 Madre Brígida passou apenas sete meses no Convento da Esperança. Curta estada atribuída, por Santa Maria, à forma como “alterou o demonio os corações das Madres Inglezas, & dos Frades que assistião, de sorte, que a obrigãrão estes com obediencia, (antes que as obras do seu Convento [i.e. o Convento de Marvila] estivessem capazes de se poder viver nelle) a que se sahisse daquella casa, tomando por pretextos, de que senão podiaõ obseruar nella (sem embargo de viverem separadas) os seus costumes, & obseruancias” (Ibid. p.233-234). A iniciativa da fundação do Convento de Marvila partiu de Madre Brígida, a qual não viveu para vê-lo concluído. O legado da estrita observância de sua fundadora pode ser notado no sermão de Fr. Manoel de S. Plácido, na profissão de duas religiosas naturais da Cidade da Bahia, que, após buscarem entre todos os conventos de Lisboa “não achãrão aquelles apertos, de que vinhaõ pretendentes os seus desejos, todos os Mosteyros venerãrão, mas nenhum elegêrão. [...] Tudo era fazer perguntas, & tirar informações, aonde a disciplina regular, & vida religiosa estaria no mayor auge da perfeçãõ. E como lhe insinuãrão que este Mosteyro de Marvilla (de quem podemos dizer que he a maravilha dos Mosteyros) estava no seu principio, & primeiro vigor da observancia religiosa, & inviolavel guarda da sua Regra [...]”. O pregador afirma ainda que o mosteiro “he o mais reformado entre todos. E o mesmo foy ouvir dizer, que estava neste Mosteyro no seu primeyro vigor, & que mortificações, jejuns, disciplinas, & mais penitencias erãõ indispensaveis, porque hum jota se não dispensa da ley”. S. PLÁCIDO, Fr. Manoel de. **Sermam da profissãõ de suas irmãs, que vieraõ da Cidade da Bahia tomar o habito de Religiosas neste Reyno de Portugal [...] no Mosteyro de Marvilla da Ordem de Santa Brigida [...]**. Lisboa: Na Officina de Manoel Lopes Ferreira, 1698. [Miscelaneas da Universidade de Coimbra - Vol. CLXXVI]. p. 21-22

226 SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...**p. 180.

227 Ibid. p.186.

insignificante pretexto de que ela não podia assistir às matinas por conta de sua idade avançada e saúde débil, ainda que tivesse licença médica. Para este fim, suas adversárias teriam enviado “um Frade seu a Roma” que não obteve sucesso na empresa. Madre Brígida, segundo Agostinho de Santa Maria, era acusada injustamente, pois sua “culpa era o cuidar muito de que todas fossem Santas, & que obrassem como devião na observancia da sua regra, & constituições” e, ainda assim, teria demonstrado humildade em pedir sua deposição por não desejarem as demais religiosas estar sob a sua prelazia. A altercação foi encerrada pelo vigário geral diocesano, o qual se posicionou favoravelmente a sóror Brígida, ordenando-a que retornasse ao “trabalho de governar hũas subditas, que illucinadas de tentação a não querião”. Contraditoriamente, teriam confessado “todas que era boa, & Santa, & que as tratava com amor, & charidade de Mãy”.²²⁸ O relato desta querela sugere que, possivelmente, a razão da impopularidade desta abadessa talvez tivesse sido seu enorme zelo religioso, que deve ter imposto uma austeridade maior do que suas súditas tinham condições (ou vontade) de suportar. Ou, quem sabe, tratava-se de uma disputa pela autoridade que possuía a abadessa sobre as irmãs, além do prestígio trazido pela prelazia, seja no interior do universo conventual, seja fora dele.

No ano do Senhor de 1655, após uma enfermidade severa, agravada pela vida austera que levava, findou-se a carreira de Madre Brígida da Santo Antônio. Embora tivesse levado uma pobre vida, teve uma rica morte e, ao contrário do dia da sua profissão, teria sido grande o concurso de pessoas para vê-la descer à tumba. O autor recorre a *topoi* que aparecem com frequência nas *vidas* de santos para reforçar a imagem de santidade da biografada – os milagres *post-mortem*. Diz ele que o corpo, mesmo depois de sua morte, conservava a “fermosura, composição, & tractabilidade de membros”, que considerava “sobrenatural, & obra do divino poder”. Relata também que a aclamaram por santa e guardaram-lhe seus pertences como relíquias sagradas.²²⁹

A vida desta religiosa, se crermos no relato do Fr. Agostinho de Santa Maria, pode servir de evidência de que o convento, para além da sua função de receptáculo de mulheres que as famílias não conseguiam ou não queriam casar, podia ser uma alternativa para aquelas que não desejavam se submeter à autoridade dos maridos ou dos parentes, ou seja, um espaço de autonomia em que poderiam galgar posições de

228 Ibid. p. 186.

229 SANTA MARIA. **Historia da vida admiravel...** p. 259-260.

destaque numa sociedade misógina e repressora. Além disto, como vimos, seria um lugar em que mulheres podiam ter acesso a uma educação mais substancial que a que teriam se fossem casadas, bem como poderiam exercer sua espiritualidade sem os fatores limitadores mencionados anteriormente. Este caso particular constitui exemplo de estratégias de mulheres da Época Moderna para fazer valer sua vontade, operando dentro do próprio sistema que as reprimia para, a partir disto, obter posições de destaque na sociedade em que viviam, seja por meio de curas miraculosas, de sábias revelações ou mesmo de uma vida austera com rigorosas mortificações. Todos estes elementos contribuíam para a construção de uma imagem de santidade que daria a estas mulheres um status diferenciado em seu tempo. O caminho mais seguro para a obtenção desta valorização social e desta relativa autonomia era a clausura conventual. Paradoxalmente, era dentro dos muros do convento que muitas mulheres podiam ser mais livres.

IV. Fama de santidade e ascetismo: notas sobre a trajetória do Fr. Estêvão da Purificação (1571-1617)

O caminho para a obtenção de uma “sancta morte” era árduo. As virtudes morais eram tidas como imprescindíveis para que alguém pudesse alcançar o Paraíso. Assim foi com Francisco da Encarnação, frade do convento dos Carmelitas Descalços do Porto. Este, tal como as viúvas prudentes da parábola narrada por Jesus Cristo, vivia “preuenido sempre para a jornada infalliuel com tochas acesas de boas obras nas mãos”. Por sua vida correta, o Senhor teria lhe permitido conhecer o fim dos seus dias. O frade, andava “publicando por vezes que auia de ser em Março (no ano de 1656)”. Tendo chegado este mês, após uma confissão geral, o pobre frade sofreu uma doença da qual o médico que o tratava disse que “estaua ainda para muitos dias”. Como se quisesse abreviar o caminho para a glória celeste, levantava as mãos pra os céus dizendo: “Senhor, ainda tantos?”, ao que, segundo o autor do *Agiologio Lusitano*, “parece que instou ao mesmo Senhor [que] lha abreuiasse”, pois, chegando o dia 22 desse mês, pela manhã, Fr. Francisco “certificou (presentes os religiosos) que naquelle dia auia de ser sua morte”. Com isto, buscou tomar as últimas medidas para garantir que tudo corresse bem quando fosse chegada a hora. Tomou os sacramentos e pediu perdão aos seus companheiros, até que, faleceu “deixando tam sancta morte admirada toda aquella comunidade”.²³⁰ Aparentemente, com os poucos dados que Jorge Cardoso nos deixou, comparados com outras pequenas biografias de sua vasta obra, além dos relatos que vimos nos capítulos anteriores, podemos afirmar que este frade foi um sujeito espiritualmente medíocre. Como vimos, as únicas coisas dignas de nota foram uma vaga menção à prática de boas obras e o fato de conhecer sua morte antecipadamente. Estes elementos, isolados, não seriam capazes de conferir destaque suficiente para que este religioso figurasse no panteão daqueles cujas virtudes, praticadas em um grau heroico, causassem tal admiração nos contemporâneos que estes os considerariam santos em vida, recolhendo assim suas “reliquias” ou buscando, ao menos, tocá-los enquanto passavam pela rua.

A história do Fr. Estêvão da Purificação poderia ter sido semelhante à do

230 CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano*, t.II, p.270-271, 273.

religioso narrada acima, se não tivesse havido um “chamamento” que o introduziria no caminho da perfeição.

Nas páginas que se seguem, acompanharemos a trajetória deste religioso, buscando compreender as razões que o teriam levado a uma vida austera, além de analisarmos o processo de obtenção da chamada “fama de santidade”, com especial atenção ao papel das práticas ascéticas.

Pais virtuosos e infância

Há um adágio popular que diz que “os frutos não caem muito distante da árvore”. Isto era verdade para os hagiógrafos dos séculos XVI e XVII, entre os quais era muito comum iniciar uma *vita* com um relato sobre as virtudes dos pais do “santo” retratado. Vimos isto na narrativa feita por Fr. Agostinho de Santa Maria da *vita* de Sórora Brígida de Santo Antônio. Fr. Luís da Apresentação seguiu o mesmo modelo.

Fr. Estêvão e seus pais eram oriundos da Vila de Moura, no Alentejo, “bem conhecida & nomeada neste Reyno de Portugal, por hũa das mayores, mais nobres, & ricas de todo elle”.²³¹ Seus pais eram, segundo Fr. Luís, “nobres e honrados, não sò por serem de boa, & limpa geração: mas tãobẽ pella espiritual nobresa, q' cõ a virtude anda anexa, & faz dos homens fidalgos nos liuros de Deos”.²³² Aqui, com uma interessante analogia, Fr. Luís da Apresentação nos permite vislumbrar a dimensão social destes modelos de santidade. Aparentemente, para o autor, os indivíduos “bem nascidos” teriam uma maior propensão a se tornarem santos, pois estas virtudes, inerentes ao sangue, seriam transmitidas pelos pais aos filhos. Defendendo este princípio, aquele religioso afirma que “da boa terra sempre se espera bom fruto, & da boa rayz boa áruore”. Por isto, segundo ele, “nem há duuida q' assi como a nobresa herdada dà mayor brio aos filhos, & descendentes pera empreenderem obras heroycas, assi a virtude dos mesmos pays dà mayor calor aos filhos pera serem os q' deuem”.²³³

De acordo com Fr. Luís da Apresentação, os pais de Fr. Estêvão, Antônio Rodrigues [Róiz] Contel e Margarida Rodrigues Sortelha, eram “hũ vivo retrato de bõs

231 APRESENTAÇÃO, Fr. Luís da. **Vida e morte do padre Fr. Estevão da Purificação [...]**. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1621. p.1 (Doravante **Vida...**).

232 Ibid. p.4.

233 Ibid. p.7-8.

casados”.²³⁴ Da sua mãe, em especial, se destaca o fato de “ser geralmente nomeada por hũa santa” no seu lugar, certamente por conta da vida reformada que levava: “Era mũy deuota da Virgem N. Senhora, muito amiga de rezar, de jejũar, de fazer esmollas, de gastar bem o tempo, muito solícita da boa criação de seus filhos, & muy prudente em castigar suas faltas”.²³⁵

Nesse ambiente de religiosidade nasceu, em 1571, Fr. Estêvão, o quarto de sete filhos que era, segundo seu biógrafo, “semelhante ao Sol entre os Planetas”, denotando o destacado lugar que ocuparia. Quanto a estes primeiros sete anos, o autor limita-se a dizer que não pôde alcançar “cousa notauel delle em q' ajamos de fazer detença”,²³⁶ por isso começa sua narrativa das virtudes do santinho a partir desta idade. Como vimos na *vita* de Brígida de S. Antônio, em geral, estes indivíduos eram retratados seguindo o *topos* da manifestação de virtudes futuras durante a infância e com Estêvão da Purificação não haveria de ser diferente. Diz seu hagiógrafo que depois de “vsar da rezão deu bons indícios do que auia de ser quando varão perfeito, porque era recolhido, amigo de ler, de estudar, & de rezar, inimigo de traessuras, inclinado ao jejum, & sobre tudo por extremo misericordioso, & amigo dos pobres”.²³⁷ A austeridade ascética que abraçaria já teria tido seu início ainda em tenra idade. Além do já mencionado jejum, porventura aprendido com sua mãe, o santinho, tendo a consciência de sua natureza pecaminosa, também lançava-se em sessões de autoflagelação, chegando mesmo a se juntar “com os meninos de sua idade, & todos, se hião disciplinar em hũa Igreja de santo Agostinho, que tem aquella Villa”. Suas austeridades não teriam se limitado à participação nesse esboço de confraria de flagelantes, mas também, segundo o autor, “fazia o mesmo em casa algũas vezes”, tendo chegado a ser descoberto “hum dia escondendo as disciplinas em hũ lugar secreto de hum aposento”.²³⁸ Enquanto a maioria das crianças se escondia por conta de suas travessuras, este santinho teria praticado suas mortificações em secreto para não ser tomado pela vanglória.

234 Ibid. p.4.

235 Ibid. p.6.

236 Ibid. p.9.

237 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p.10.

238 Ibid. p.11.

Guarda da castidade

A misoginia, característica da sociedade deste tempo, costumava atribuir à mulher dois caminhos, os quais eram sintetizados no trocadilho “Eva” / “Ave” [Maria].²³⁹ A primeira representava, para a época, o estado pecaminoso “natural” da mulher que, tal qual a Eva do Gênesis, era um poderoso instrumento do Maligno para fazer os homens pecarem. A remissão do gênero feminino viria se tomasse a forma da “Ave”, isto é, da Ave Maria, arquétipo da mulher santa e casta.²⁴⁰

O fato é que, quando não eram mulheres que devotavam sua vida a se tornarem “esposas de Cristo”, possivelmente seriam enquadradas no grupo das filhas de Eva. Por isso a preocupação do santinho em afastar-se “de cōmunicar cō molheres quanto lhe era possível. Nem lhe rendeo pouco esta cautela, pois em todo o tempo que viueo lhe fez Deos merce de o liurar dos perigos q o trato dellas tràs consigo; sendo assi que se vio em muitos, & foy muy tentado [...]”²⁴¹

Em outros casos podemos, igualmente, perceber esta ideia do “perigo” que o “trato com as mulheres” traria. O arrábido Bernardo de Évora (†1600), quando menino, assim como Fr. Estêvão “teue manifestos preludios de Sancto, pois por deuoção do Seraphico Padre, já em casa de seus paes, vestia o burel da Capucha, andaua descalço, & sem camisa, nem tomava dinheiro nas mãos”, características da espiritualidade franciscana. Sendo já estudante, haveria de passar por uma terrível prova. Bernardo costumava, por sua “compostura” andar sempre com os olhos baixos, para que não fosse tentado pela lascívia. Até que, num momento de falha em “hũa vez que os leuantou,

239 Este “trocadilho” pode ser visto no título da obra do portuense Antônio de Sousa Macedo (1606-1682). **Eva, e Ave Maria triumphante Teatro da erudição e Filosofia Christã, em que se representa os dous estados do mundo cahido em Eva e levantado em Ave.** Lisboa: Miguel Deslandes, 1676.

240 Weinstein e Bell abordam neste trecho a importância da castidade para os ideais de santidade feminina: “Hagiographic convention also reflects the special connection between women and sexuality – or, more accurately, men's obsession with it. For female saints but not for males, the official classification turned on sexual condition: women saints were recorded as either virgin or widow, where men were confessors, bishops, or whatever. For women virginity was everything – once having given up her maidenhood a woman was irrevocably excluded from the select company of those who lived in Mary's image. A woman who had married might become a saint, especially if she were a widow (or a good queen), but her path to holiness was arduous, and in her saintly title she would reveal the blemish of having know the flesh”. WENSTEIN, Donald, BELL, Rudolph M. **Saints and Society: the two worlds of western christendom (1000-1700.** Londres e Chicago: University of Chicago Press, 1986, p.87.

241 APRESENTAÇÃO. **Vida...** p.11.

certa femea, instigada pelo demonio, & spiritu de sensualidade”, com o falso intento de dar um recado para a mãe do jovem, o chamou na janela. Tendo subido o “innocente moço”, “a mulher o commeteo tam rijamente, que não sabendo elle, como se liurasse de suas mãos”, levantou os olhos para o céu “com grande ansia”, pedindo que o fizesse resistir a esta terrível tentação. A partir daí, dos seus olhos “brotauão copiosos rios de lagrimas”. A mulher, por sua vez “não menos confusa, que compungida” o deixou ir dizendo: “Tu não es homem, senão Anjo”. O “casto moço” então, rendeu graças a Deus, por tê-lo “liurado de tam manifesto perigo” e após isto, “procurou logo fugir do mundo ao seguro porto da religião”, onde não teria mais assaltos à sua castidade.²⁴²

O medo desses religiosos de violar a castidade já vinha de longa data. Caroline W. Bynum reproduz a fala do abade premonstratense Conrado de Marchtal, quando este diz: “a malícia [wickedness] das mulheres é maior do que todas as outras malícias do mundo e [...] o veneno de áspides e dragões é mais curável do que a familiaridade com mulheres’ [...]”.²⁴³ E continua, desta vez citando o importante abade de Cister:

[...] Diversos líderes monásticos do século XII temiam que homens celibatários pudessem ser contaminados por mulheres e procuraram limitar as oportunidades religiosas femininas visando proteger a frágil virtude masculina. Bernardo de Claraval [Clairvaux] (†1153) advertiu seus monges: “Estar sempre com uma mulher e não ter relações sexuais com ela é mais difícil do que ressuscitar os mortos. Você não pode fazer o mais fácil; você acha que eu acreditarei que você pode fazer o mais difícil?”.²⁴⁴

Weinstein e Bell, que também afirmam ser possível compreender a realidade social destes homens e mulheres através das hagiografias, procuram compreender as diferenças de gênero no que diz respeito à questão da castidade. Em sua lúcida análise, podemos perceber alguns elementos presentes em vários dos casos relatados, em especial os de Bernardo de Évora e Brígida de Santo Antônio, de quem tratamos alhures:

Enquanto as histórias de santos que lutaram contra seus desejos sexuais no contexto do casamento mostra a interconexão entre ideal religioso, convenção hagiográfica, e realidade social, uma relação similar ocorre na vida do homem celibatário que é assediado por mulheres lascivas, uma história tão comum que sugere que isto era outro *topos* da hagiografia medieval [vimos que isto não era

242 CARDOSO. *Agiologio...* p.480.

243 BYNUM, Caroline W. *Holy feast* p.15.

244 Ibid. p.15-16.

exclusividade do medievo]. Esta era uma forma de heroísmo espiritual particularmente apreciada pelos hagiógrafos, a de todos os clérigos celibatários que se deleitavam por encontrarem-se diante de ataques persistentes e extensos, da voluptuosidade das mulheres, da dificuldade de resistir. Por mais lascivas e frívolas que as histórias fossem, elas provavelmente serviram para acentuar poderosamente a estatura do santo, especialmente entre seus devotos clérigos.²⁴⁵

Estes autores concordam ainda com Bynum a respeito da visão negativa sobre a sexualidade feminina expressa pelos hagiógrafos, comparando com a imagem condescendente quando se tratava dos homens, os quais poderiam sempre acusar o diabo (ou, principalmente, a mulher usada pelo diabo), por terem sucumbido a uma tentação. A este artifício as religiosas não podiam recorrer, pois a lascívia seria inerente ao seu gênero:

Se, na vida de homens santos, as mulheres apareciam como predadoras sexuais e aliadas do diabo, as vidas de santas contam uma história diferente, quer esta história fosse contada por um homem, como na maioria dos casos, ou pela própria santa. Certamente, mesmo um biógrafo homem não costumava descrever uma mulher santa como uma caçadora sexual; mas também não caía no extremo oposto de descrevê-la como uma criatura celestial que não sentia necessidades corporais ou friamente resistia à tentação sexual. Ao contrário de santos homens, dos quais Filippo Neri era um bom exemplo, mulheres que descreviam seus próprios problemas sexuais não se davam ao luxo de culpar o diabo, talvez pelo fato de ser tão profundamente incutida a noção prevalente de que as mulheres eram o sexo lascivo para se pensar em transferir sua responsabilidade para forças exteriores. Por esta razão, os relatos autobiográficos das provações espirituais das ascetas apresentam o tratamento mais convincente da sexualidade humana encontrados na literatura hagiográfica.²⁴⁶

Os autores continuam, discutindo a visão dos hagiógrafos a respeito das mulheres, afirmando que as histórias que estes narravam estavam baseadas num conjunto de atitudes que os clérigos compartilhavam com os laicos, os quais, em geral, eram instruídos por eles. Para estes indivíduos

Mulheres eram sexualmente carregadas e moralmente lassoas, agentes prontas para o trabalho do diabo. Homens celibatários eram um alvo fácil e deleitável, não apenas para as prostitutas e mulheres aparentemente lascivas, mas até para matronas normalmente respeitáveis. Qualquer mulher poderia, de repente, tornar-se inflamada

245 WEINSTEIN, BELL. **Saints and Society...** p.81.

246 WEINSTEIN, BELL. **Saints and Society...** p.87.

pelo olhar de um homem, ou mesmo por sua aura de inocência, e maquirar para encontra-lo sozinho, para que pudesse seduzí-lo. O drama da história gira em torno da provação angustiada do herói e sua vitória sobre a tentação. Se a mulher é tratada como uma figura padrão, cujo comportamento era totalmente convencional para seu sexo, o homem era tratado com mais profundidade e individualidade. Somos levados a sentir seus tormentos e compreender o heroísmo de sua resistência.²⁴⁷

Vimos no relato de Bernardo de Évora a presença destes elementos. Fr. Estêvão, por sua vez, já muito depois de professo, teria procurado manter cautela com o veneno de áspides que “o trato com molheres”, do qual, como vimos, “fugio desde a meninisse”, poderia representar para a integridade de sua casta alma, mesmo que tivesse chegado, algumas vezes, a falhar.

Antes de receber um “chamamento” para maior “perfeição”, do qual tratarei de modo mais circunstanciado adiante, este frade teria padecido “algũs combates”, porque “não estaua taõ limado das affeições da terra, não se acautelaua muito no falar, & olhar [...] mostrandose muy agradecido a Deos pello ter liurado, & mui sentido das faltas na resistencia em batalhas anteriores”. Visando afastar suspeitas de “queda” contra seu biografado, Fr. Luís da Apresentação acrescenta: “& de crer he que naõ seriaõ muitas, nem muy grandes”.²⁴⁸

Já após o “vltimo chamamento [que] lhe concedeo Deos”, atingiu na virtude da castidade o “graõ mais perfeito que os Mestres da vida espiritual nella consideraõ”, pois teria tirado dele não só as tentações, “mas ainda liurãdoo das illusoẽs nocturnas do inimigo”.²⁴⁹ Ainda assim, o frade não abaixaria suas defesas contra as ações do diabo, procurando evitar, sempre que possível, o comércio com mulheres, já que, sendo ele um pregador, não poderia eliminá-lo totalmente. Fr. Luís da Apresentação narra algumas dessas histórias, que chegam a soar anedóticas quando lidas séculos depois. Conta-nos o autor que este frade “nunca se pode com elle acabar o assentarse perto de molheres”, recusando-se até a fazer sobre suas cabeças o sinal da cruz. “Modo estranhado” que provocou revolta em “hũa fidalga illustre”, à qual teria dito: “*Naõ tenha v.m. Pouca fê, que naõ perde o Euangelho, nẽ o sinal da Cruz sua efficacia por falta desta cerimonia, entenda q' naõ he necessaria*”. O frade ainda ignorava “sorriso, & outros gestos muy

247 Ibid. p.81.

248 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p. 223.

249 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p.223.

conhecidos” que teriam lhe lançado suas devotas, “fazendo que não entendia”.²⁵⁰ Note-se, em consonância com a afirmação de Weinstein e Bell, que nem mesmo mulheres de elevado nascimento estavam isentas da visão misógina da sociedade. Segundo o autor, este comportamento do religioso “era sabido entre muitas senhoras suas devotas, & se edificauão muito disso”, o que nos sugere que as próprias mulheres compartilhavam esta concepção.

Outro caso esclarecedor a respeito de Fr. Estêvão foi quando, certa feita, uma de suas devotas “quis fazer instância grande” para o padre se “assentar em hum coxim” onde ela estava, para aplacar sua vontade ficar mais perto deste que “tinha muita affeição, & o veneraua como santo”, ao que o religioso recusou-se veementemente, correndo o risco de ser tido “por homem secco”, mais “rustico” do que “cortesaõ”. Seu companheiro repreendeu aquela atitude, dizendo que “não fora bem attentado em deixar de condescender com a deuação daquella senhora”. A resposta de Fr. Estêvão está profundamente imbuída de uma visão negativa a respeito das mulheres:

*Padre não me estranhe que sou hũ miserauel: padre meu, como pode estar fogo com estopas? Assi me importa tratar: o Senhor que me conhesse o sabe. Não ve v.R. que coxins são proprio assento de molheres ? Pois entenda q' tal sou eu que me he necessario fugir até donde ellas se assentaõ.*²⁵¹

Outra senhora, de muita idade, teria lhe pedido para falar certas coisas em segredo, a que ele não teria consentido. Diante da insistência da interlocutora, o frade teria argumentado: *Naõ olharà V. senhoria q he molher, & eu homem ?*²⁵²

Nem mesmo se as mulheres fossem familiares próximos deixariam de oferecer risco para sua castidade. Quando importunado por outra senhora, que também queria um aconselhamento mais privado, respondeu:

*Minha irmã em Christo muito tempo há q' me não falla molher, nem soubèra que toada tem suas palauras, senão ouuira já em outro tempo: & nem minha irmã depois de pay, & mãy: consentirey que me falle por ser necessario para isso chegar a boca ao ouuido. E assi como aqui o escreue o fez, segũdo referẽ pessoas q' o viraõ em casa de sua irmã.*²⁵³

250 Ibid. p.224.

251 Ibid. p.224-225.

²⁵² Ibid, ibid.

253 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p.225.

Caso semelhante é o de John Berchmans († 1621), o qual, para preservar intacta a sua castidade, teria tomado, aos dez anos, voto de não permitir que nenhuma mulher o tocasse, nem mesmo sua mãe.²⁵⁴

Nos relatos aqui apresentados, é possível observar que as mulheres eram vistas como portadoras de uma espécie de “lepra moral”, que poderia conduzir os homens à decadência ao menor contato. Fr. Estêvão, como vimos, também compartilhava estas ideias.²⁵⁵

De noviço a professo

Passado o período escolar, em que aprendeu a ler e escrever, Fr. Estêvão foi posto pelos pais no Convento Carmelita da sua vila. Num convento não muito distante, também carmelita, na Vila da Vidigueira, tornou-se noviço e foi ordenado sacerdote. Fr. Luís da Apresentação não se detém nesse período em que este frade ainda não teria recebido o seu “chamamento” para uma maior perfeição. Limita-se a dizer que “de todo tempo que foy nouiço, & depois professou, & se ordenou sacerdote; finalmente depois de Prêgador ate idade de trinta, & sinco annos, não temos cousa em que seja necessario gastar muito tempo” e resumidamente narra sua trajetória em diversas casas religiosas e colégios, dentre os quais o Colégio de Coimbra. Apresentação acrescenta ainda que “sempre foy bom Religioso, amigo do Choro, obseruante nos seus votos, modesto, & charitatiuo, em especial depois de Sacerdote”, chegando a merecer de “hum padre velho que foy seu Subprior”, a afirmação de que “poucas vezes achaua nelle culpa, por onde o podesse penitenciar”.²⁵⁶ Até aqui, vemos um religioso que poderia ter sido semelhante a Fr. Francisco da Encarnação, mencionado no início deste capítulo: um bom frade, apenas. Porém, aos 35 anos, haveria de ocorrer um *bouleversement* na sua vida. Na falta de documentos sobre o período anterior a este marcante evento, deixemos Fr. Estêvão de lado por um pouco para analisar o caso de outros religiosos da época, sobre os quais temos relato da passagem pelo noviciado e profissão, cuja trajetória poderia ter sido

254 WEINSTEIN, BELL. **Saints and Society...** p.85.

255 Para uma ampla discussão acerca da demonização da mulher, vide DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente (1380-1800): uma cidade sitiada**. São Paulo: Cia de Bolso, 2009. Cap. 10 : Os agentes de Satã - III. A mulher.

256 APRESENTAÇÃO. **Vida...** p.14-15.

semelhante à deste religioso.

A história do irmão Luiz de S. João, Arrábido, natural da vila de Alcobaça, repetia o *topos*, pois era ele filho de “pays virtuosos”, embora “tão distituhidos de bens da fortuna, que não tinhaõ mais para viver, do que o que lhe administrava a industria do seu trabalho”. Este jovem haveria de trocar a carestia de sua casa pela *sorella povertà* de Francisco de Assis. Seus pais, então, pelo “amor, que tinhaõ a seu filho, não só por força da natureza, mas pelo verem inclinado à virtude, despertou nelles hum grande desejo de o consagrarem a Deos no estado Ecclesiastico, desherdando-o da pobreza, e penurias, em que viviaõ”.²⁵⁷ Na fala de José de Jesus Maria é possível perceber que o ingresso em uma ordem religiosa podia representar o provimento das necessidades básicas, bem como de possibilidade de educação formal. A carreira religiosa podia significar, desta forma, a possibilidade de uma efetiva ascensão social de indivíduos os quais, de outra maneira, dificilmente poderiam se livrar de sua humilde condição, num mundo que primava pela conservação do *status quo*.

O árduo trabalho dos pais de Fr. Luiz, ainda que resultassem em poucos proventos, foi suficiente para financiar seus estudos em gramática, nos quais teria se tornado excelente e “em poucos annos se habilitou para os fins, que desejavaõ seus pays, e elle com ardente espirito suspirava”.²⁵⁸ Ingressou como noviço na Província da Arrábida, como já vimos nos capítulos anteriores, famosa em Portugal pelo heroísmo ascético de seus monges. Nesse estado considerado imperfeito já “se portou de sorte, que tirou aos Frades todo escrupulo”. Ironicamente, livre da fome que o oprimia quando no século, escolheu adotar a fome voluntária, chegando ao ponto de, mais tarde, Fr. José de Jesus Maria descrevê-lo como “hum esqueleto da morte [...] resuscitado na sua pessoa o seu Patriarcha S. Franscisco”.²⁵⁹

Depois de professo, “declarou o seu espirito mais viva guerra ao corpo, para domar as rebeldias da carne nos estimulos da concupiscencia, com que o acometia”. Para isto valeu-se de austeras práticas ascéticas, a começar pelo jejum. Este exercício fazia em todas as quaresmas “que o nosso Serafico Partriarcha repartia os dias do anno”, buscando ser “seu perfeito imitador”, passando por este período sagrado dedicado à

257 MARIA, José de Jesus. **Espelho de penitentes, e chronica de Santa Maria da Arrabida[...]**.

Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1737. p.9 [Doravante **Espelho de penitentes...**].

Agradeço a Lúgia Bellini por ter, gentilmente, me cedido uma cópia deste documento.

258 Ibid. p.9.

259 MARIA. **Espelho de penitentes...**p.11.

penitência somente com pão e água. Nos demais dias, abstinha-se de carne e peixe, contentando-se com uma simples tigela de caldo. Mesmo esta pobre refeição “destemperava com água fria” se “sentia gosto particular” nela, pois o prazer na alimentação poderia levar ao pecado da gula, combatido na sua raiz por este padre.²⁶⁰ Por mais que a sua carne se mostrasse submissa ao espírito, Fr. Luiz não “se compadecia della” e seguia castigando-a com severas penitências. O autor continua, narrando a maneira como isto se dava:

Todos os rigores, que ideava, lhe pareciaõ inefficazes para segurar hum completo triunfo das suas astucias; e assim cada dia inventava outros de novo. Continuamente trazia meyo corpo coberto de cilícios; e o de que fazia mais apreço para segurar a vitoria, que desejava, era hum repartido em duas Cruzes, compostas de agudas pontas de ferro, das quaes huma lhe feria as costas, outra lhe atormentava os peitos.²⁶¹

As austeridades de Fr. Luiz de S. João não se resumiam a estas. Para evitar se expor ao pecado capital da preguiça, limitava o tempo do necessário sono, além de acrescentar elementos que o tornavam mais um tormento do que, propriamente, um descanso, pois “as poucas horas, que descansava na cella, era sobre huma cortiça, sem alguma cobertura, e hum madeiro à cabeceira, facilitandolhe esta mortificação a lembrança da cama, em que Christo Senhor Nosso espirou”.²⁶² Certa feita, inclusive, quando convocado para a votação do Capítulo Geral em Roma, teria viajado descalço, pois “nenhuma molestia o pode persuadir, a que usasse de algum genero de calçado”.²⁶³ Para seu conseguir o sustento durante o caminho, seguia o exemplo do *Poverello*,

260 Ibid. p.10.

261 MARIA. **Espelho de penitentes...**p.10.

262 Ibid. p. 10. A cama desconfortável poderia também visar reprimir a lascívia, como podemos ver no caso de Placido di Rosi († 1248), o qual fugiu para a solidão de um convento após ser perseguido por algumas mulheres, incluindo uma freira. Neste convento empregava diversas práticas ascéticas como disciplinas; cilícios; diversas restrições alimentares como abstinência de vinho e o consumo reduzido de água “for he feared these liquids might provoke his libido”, além de nunca dormir em uma cama, mesmo na “cortiça” em que devia render-se ao sono, não se deitava “as if to avoid even the hint of carnality”. WEINSTEIN, BELL. **Saints and Society...** p.85.

263 Os Estatutos da Arrábida são rigorosos a respeito do uso de calçados, como se pode notar no trecho a seguir: “O santo costume, que sempre houve na Provincia de andarem os Religiosos descalços, mandamos se observe com todo o rigor, para o que nenhum Frade usará de calçado de nenhum genero que seja, sem licença *in scriptis* do Irmaõ Ministro, a qual elle não dará, sem lhe constar primeyro da certeza de bastante necessidade para conceder, o que se lhe pede [...]”. É muito provável que Fr. Luiz de S. João tivesse conseguido uma licença para usar calçados durante a sua viagem; seu “extremismo” ascético se revela, justamente, por se recusar a fazê-lo. **ESTATUTOS da Provincia de Santa Maria da Arrábida da mais perfeyta observancia de nosso Seraphico Padre S. Francisco [...]**.Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1698. p.51. [Doravante **ESTATUTOS...**].

“mendigando pelas portas, como pobre Euangelico”.²⁶⁴

Fr. José de Jesus Maria continua o seu relato, mostrando o prestígio obtido por este religioso por conta da severidade de sua vida:

Todos estes rigores de penitencias, e mortificações guardou este servo de Deos para si; que para os próximos, assim domesticos, como estranhos, era a mesma compaixão, pela grande caridade, em que se lhe abrazava o coração, não vendo necessidade, que segundo os limites da pobreza, que professava, e guardava estreitamente, não remediasse: e senão podia com obras, com doces palavras lhes dava a consolação, que cabia no tempo; por cuja causa se fez querido, e venerado de todos, assim Religiosos, como seculares.²⁶⁵

A vida de rigores desse “espelho” de S. Francisco teve fim quando contava com pouco mais de setenta anos de idade, em que, “para coroar seus virtuosos exercicios, lhe deu Deos huma dilatada doença”, a qual, em consonância com o *topos* dos modelos de santidade da época, “tolerou com paciencia de justo, como quem em toda a sua vida teve por exercicio o padecer”. Na Enfermaria de Lisboa, a trinta de junho de 1625, encerrou seus dias, sendo sepultado no Convento de S. Francisco da mesma cidade.²⁶⁶

Um outro interessante caso é o do frade leigo da mesma província, Fr. Sebastião de Vila Franca, o qual também teria levado uma austera vida religiosa. Ainda como noviço, parece ter se valido das práticas ascéticas para obter destaque maior do que seria desejável para um humilde frade, cometendo assim, o pecado da vanglória. Este era um fantasma sempre a assombrar aqueles que se lançavam na árdua corrida pelo prêmio da perfeição. Diz o autor que “trabalhou por se adiantar a todos nos actos de mortificação, estudando como havia de usurpar os merecimentos aos Companheiros nos exercicios mais humildes das suas obrigações”. O mestre de noviços e o pedagogo logo “notaraõ nelle este espiritual orgulho” e procuraram regular suas práticas, “advertindolhe, que o Norte direito, e seguro de indireitar o caminho da virtude, era a obediencia; porque sem esta se póde declinar, ou para a soberba, ou para a illusaõ”.²⁶⁷

O noviciado era, essencialmente, um período de aprendizado, portanto, de construção da “perfeição”, a qual seria finalmente obtida quando o religioso se tornava

264 MARIA. **Espelho de penitentes...** p.10.

265 Ibid. p.11.

266 Ibid. p.11.

267 MARIA. **Espelho de penitentes...** p.15. Uma espiritualidade competitiva como esta poderia, efetivamente, suscitar tal tipo de comportamento. Por conta da natureza das fontes analisadas, relatos como estes são raros, mas é possível que indivíduos que se valiam de práticas ascéticas extremas visando obter, pura e simplesmente, prestígio pessoal, não fossem tão incomuns.

professo. Por isso, em relatos de memórias conventuais como este, que têm, para além do fato de guardarem a memória do convento ou província, o objetivo de construir uma imagem laudatória do mesmo para a posteridade, é comum a tendência de realçar as virtudes dos religiosos e omitir suas faltas. Em se tratando dos noviços, no entanto, temos, talvez, os relatos mais fidedignos, pois os autores não se preocupam em “maquiar” as imperfeições, já que, como estágio de aprendizado, seria aceitável que estas viessem à tona. Na vida de Fr. Sebastião podemos observar alguns destes elementos.

Este franciscano foi instruído, pelo confessor e pelo mestre, a “não obrar mais acção particular nestas materias” que não fosse devidamente autorizada por eles. Redimido de suas culpas, “lhe permitirão [que] o desaffogasse com algumas penitencias mais rigorosas, do que as ordinarias”. Mostrando ter aprendido a lição, passou a praticá-las em secreto:

[...] No mayor silencio da noite se ouvia dar sanguinolentas batalhas ao corpo, com repetidas disciplinas; e outros o viaõ estar na Capella posto em pé diante do Santissimo Sacramento com os bancos da Igreja aos hombros, em memoria dos passos, que Christo Senhor Nosso deu com a sua Cruz às costas pelas ruas de Jerusalem [...].²⁶⁸

Continuou o irmão na austeridade dos arrábidos, acrescentando outras penitências às que já teria praticado enquanto noviço. Segundo Fr. José de Jesus Maria, deixou de usar a sua túnica, ficando apenas com o hábito exterior, o qual era a única proteção nos rigorosos invernos; ainda “observou toda a vida pontualmente a descalcez, e quando os pes se retalhavaõ com o frio, tinha a piedade de lhes cozer as aberturas com huma sovela, e hum fio de cerol”. De maneira semelhante a Fr. Luiz, “privou o corpo da cortiça, que tinha na cella”, porque lhe parecia “demasiado regallo”, e passou a dormir em uma tábua nua, tendo por cabeceira uma pedra. Suas disciplinas também eram intensas, pois, além das sessões de confissão de culpas seguidas de autoflagelação presentes nos estatutos,²⁶⁹ açoitava-se de três a quatro vezes por noite “por largo espaço

268 Ibid. p.15.

269 “Os Irmãos, que estaõ debaxo da mão do Mestre, faraõ tres dias a disciplina na semana em a Comunidade do refeytorio, a saber, segundas, quartas, & sextas feyras (excepto a de Parasceve) & em todos os dias do anno por mais solemnes, que sejaõ, dirãõ suas culpas ao jantar sómente. Os Sacerdotes, & mais Frades, que estiverem fóra da mão do Mestre, dirãõ a culpa na sobreditta Comunidade tres dias na semana, segundas, quartas, & sextas feyras, não sendo dias Santos de guarda. Os Padres da Provincia, Custodio, & Diffinidores actuaes, & habituaes dirãõ somente a culpa à sexta feyra à Disposição do Guardiaõ”. **ESTATUTOS ...** p.38.

de tempo, com tão desapiedados golpes, que punhão em espanto a quem o ouvia, vendo, que as forças corporaes nelle eram poucas para tão grande mortificação”. Acrescenta ainda Fr. José de Jesus Maria que esse irmão era “hydropico de merecimentos” e por isso “accumulava novas mortificações aos continuos trabalhos, que por vida padecia”.²⁷⁰

Aparentemente, as contínuas penitências não seriam capazes de saciar a sede de “merecimentos” deste frade. Até que cresceu em si o desejo de “passar a terras de Infiéis para se coroar do martyrio”, via de santidade sempre almejada desde os começos da Cristandade, então reaberta pelas grandes navegações. Apesar da sua insistência, os Prelados lhe advertiram que “se contentasse com o martyrio, que dava ao corpo, pois as rigorosas, e extraordinarias penitencias, que fazia, eraõ hum continuo martyrio”, que lhe valeu a denominação de “o Martyr”.²⁷¹ Aqui percebemos a importância do ascetismo, visto que esse poderia, efetivamente, representar um substituto à altura para o martírio.

No ano de 1626, de “huma aguda febre”, o penitente religioso deixou este mundo para receber o eterno prêmio pelos méritos acumulados em vida.

“Noviciado da perfeição”

Voltemos a Fr. Estêvão da Purificação. Quando habitava no Convento de Nossa Senhora das Relíquias, da Vidigueira, à roda dos 35 anos, segundo o autor, “quis Deos dar hum nouo lustre à [...] obra” deste carmelita, e “auiuar as tintas da imagem espiritual da sua alma”, através de uma surdez que o teria tornado mais sensível “para ouir as vozes interiores de Deos”.²⁷²

Temos indícios que permitem compreender as possíveis causas da mudança radical que o transformou de um religioso comum num asceta extremo. A soteriologia católica, reafirmada em Trento, a qual punha o acento na necessidade de obras meritórias para a obtenção da salvação, bem como o temor das penas eternas do inferno, poderia provocar em alguns indivíduos uma profunda incerteza a respeito do destino eterno de sua alma, os quais, muitas vezes, penavam para aliviar o terrível peso de culpa do pecado, sempre presente em suas consciências. Faz-se necessário transpor as concepções de nossa sociedade contemporânea, cada vez mais secularizada, para tentar

270 MARIA. **Espelho de penitentes...** p.16.

271 Ibid. p.16.

272 APRESENTAÇÃO. **Vida...** p.23.

compreender a centralidade disto para a vida dos indivíduos dos séculos XVI e XVII, pois, para esses sujeitos, a vida neste mundo não importava tanto quanto a “vida eterna”.

Ninguém melhor do que o próprio Fr. Estêvão para expressar suas ideias. Numa carta “pera hũa pessoa tocada do espirito de penitencia”, narrou um exemplo de um Ermitão, o qual era “muito penitête, & muito favorecido de Deos”. Este teria tido a visão de “hũ grande salteador” que teve “tão heroyca dor de seus peccados quãdo morreo q' logo foy leuado ao Ceo”. Vendo isto, o ermitão encheu seu coração de ira, e exclamou “se assi se dê o parayso do Ceo, a quẽ gosou taõbem o da terra: eu para q' me mato cõ penitências ? Irei gozar do mundo, & la no fim me conuerterey”. Com estes “intêtos sem ordem, & tão danados”, talvez a caminho do lupanar mais próximo, atravessou uma ponte que, quebrando, o deixou cair num rio, onde morreu afogado. Assim, com ele “se afogaraõ todos seus intêtos, aly se perderaõ todos seus seruiços, & penitências; & sua alma antes sãta, por se sayr da terra sãta à terra de Moab; & do peccado, ficou nella, & se condenou”. A vida neste mundo deveria ser uma constante renúncia, pois “pretendendo ter dous paraysos juntamente, hum na terra carnal, outro no Ceo celestial, os perderemos ambos”.²⁷³

Comportamentos “extremos” nesse contexto eram, portanto, compreensíveis, desde que o objetivo fosse assegurar uma viagem segura às moradas celestes. O autor da *Vida e Morte* nos dá uma importante explicação, que permite compreender a importância da perseverança nas práticas para que o risco de perder a salvação, tal qual o Ermitão, fosse o menor possível: “Não chamaua menos a estes santos exercicios hum varão douto, & deuoto que arte pera acertar o caminho da saluação. E assi dizia que as pessoas que não tem os taes exercicios quãdo se saluaõ he a caso, porèm os que os vsaõ saluaõse por arte”.²⁷⁴

Sujeitos como Fr. Estêvão são um exemplo para analisarmos tais aspectos. “Muy

273 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p.216-217.

274 Ibid. p.79. Grifo meu. Uma outra afirmação que corrobora esta concepção é a enunciada por Jorge Cardoso, quando narra a biografia da franciscana Sor. Francisca da Cruz, onde parece haver a ideia de que se “perdendo” a vida terrestre com severas mortificações, ganhar-se-ia a celeste: “Em fim cõ tanto feruor se entregou a varias penitencias, & mortificações, que dentro em quatro annos se consumio, cambiando esta vida mortal pela eterna, menina na idade, mas mui prouecta na religião, i exercicio das virtudes”. CARDOSO, J. *Agiologio Lusitano*, t. I, p.228. É inevitável a associação com o sermão de Cristo, cuja “cruz” muitos religiosos interpretavam como as práticas ascéticas, nas quais “perdiam suas vidas” em favor da celestial: “Aquele que não toma sua cruz e não me segue não é digno de mim. Aquele que acha a sua vida, a perderá, mas quem perde sua vida por causa de mim, a achará”.

BÍBLIA de Jerusalém. Mt. 10.38-39.

têtodo de desconfiança” estava aquele carmelita, “parecendolhe que não auia pera elle saluação”,²⁷⁵ aparentemente um terrível peso de culpa massacrava a sua consciência, fazendo com que nunca se satisfizesse com as obrigações das horas canônicas e a leitura dos salmos, que repetia até a exaustão. Diz Fr. Luiz da Apresentação que estava “tendo com isto muy grande melancholia, & tentações de descõfiança; & quasi andaua a ponto de perder o juyzo, de modo que era necessario assistir hum Religioso de boas letras com elle na sua cella, pera lhe desfazer todas as phantasias, & imaginaçoens, que aquela enfermidade lhe causaua”.²⁷⁶ As “desconfianças” a respeito da própria salvação não eram incomuns no mundo moderno e as soluções para amenizar eram as mais diversas. Em algum momento do início do século XVI, um conhecido monge alemão de Eisleben que teria passado por dúvidas semelhantes a Fr. Estêvão encontrara a sua solução através daquilo que Chaunu chamou de “simplificação exorcisante da angústia da salvação pela fé”, considerando-se incapaz de obtê-la pelos próprios méritos, senão pela misericórdia divina.²⁷⁷

O padre carmelita, por seu turno, não recorreu à doutrina do herege Lutero, mas apoiou-se firmemente na afiançada e antiga ascética. Tomando resolução de que “não iria ofender mortalmente a Christo”, alcançou uma “consciência muito quieta: finalmente como hum homem que não era já aquelle” e viu crescer em si “hūs grandes desejos de fazer penitencia”. Neste espírito, tomou “grande auorrecimento às cousas do mundo, a quem logo começou a chamar inimigo, & fazerlhe publica guerra, pregoandose por do bando de Christo, & por soldado seu”.²⁷⁸ Para combater seu inimigo de maneira eficaz, muniu-se do “liuro de oração, & meditação do venerauel P. fr. Luys de Granada”, possivelmente o conhecido *Guia de Pecadores*, e aplicou-se no rigor das práticas nele indicadas:

Dormio sobre a terra fria quasi todo aquelle anno, seruindolhe de colchaõ hũa só cuberta. Vsou taõbem no mesmo tempo de grande abstinencia, não bebendo vinho em todo aquelle anno. E finalmente exercitou se muito na pobreza, na obediencia, na humildade, na paciencia, nas obras de misericordia; & em todas as mais virtudes. E assi podemos dizer, que neste seu nouiciado da perfeiçaõ fez hum rascunho de sua vida, por onde dahi por diante auia de hir tirando o

275 Ibid. p.26.

276 Ibid. p.15.

277 CHAUNU, Pierre. **Le Temps de Réformes..** Paris: Hachette Littératures, 2003. p.267.

278 APRESENTAÇÃO. **Vida...** p.26.

que mais fizesse.²⁷⁹

Na visão do autor, estas ainda não teriam sido mortificações mais severas. Para ele, teria sido a privação de água, “especialmente na casa da Vidigueira, pois são nella as calmas excessivas”, de modo que afirmava seu diretor espiritual que andava “o seu corpo como hũ cão raiuso pellos desejos que tinha de hũa gotta d'agoa”.²⁸⁰

Tais práticas quase o teriam levado à morte nesse primeiro ano do “noviciado da perfeição”, visto que, segundo o autor, “foy excessivo nas penitencias”²⁸¹ pois “debilitou o corpo de tal maneira, que o que antes era de muy boas forças, ficou depois muy falta dellas”. Não fosse a moderação ordenada pelo Prelado, “prouauel era que se lhe acabasse a vida muy depressa. Por onde daly por diante lhe mandou a obediencia beber algũs dias vinho, & dormir em cama, ainda que era pouco mimosa; pois naõ tinha nella mais que hum enxergaõ de palha, ou hum colchão”.²⁸² Citando S. Bernardo, Fr. Luiz da Apresentação argumenta que essas mortificações extremas não deveriam gerar grande preocupação no começo do “chamamento”, ainda que considere os “extremos [...] sempre viciosos” e que, mais tarde, se encontraria a moderação pela prudência, “porque quem assi naõ começa, naõ pode ficar em meyo conueniente”.²⁸³ Mas, como veremos, mesmo depois deste período inicial, continuou a caminhar entre os extremos da via ascética.

Tais práticas, integrantes da via purgativa, contribuían, como o nome já indica, para “purgar” o indivíduo de seus pecados e fornecer uma sólida base para vôos mais elevados. Desta maneira caminhou o frade, se aplicando a exercícos de oração mental, sem, contudo, abandonar a oração vocal.²⁸⁴ Suas práticas de oração seriam severas como tudo em sua vida, trazendo evidentes prejuízos para sua saúde:

279 Ibid. p. 29. A referência está apagada no exemplar por mim consultado.

280 Ibid. p. 33.

281 Ibid. p.30. Note-se bem que as designações de “excessivo” e “extremo” que utilizo ao longo do texto, são termos presentes na documentação.

282 Ibid. p. 32.

283 Ibid. p. 30.

284 Segundo o autor, teria praticado a chamada “oração mixta”, em que se combinam ambos tipos de oração, forma que considera “mais meritória, & sactisfatoria”, visto que nesta “concorre a alma, & o corpo juntamente pera o culto de Deos nosso Senhor: & nella se lhe offerece hum sacrificio inteiro [...]”. APRESENTAÇÃO. **Vida...**p.26. Fr. Luiz cuida ainda de fazer uma advertência, talvez para combater os *allumbrados*, os quais se apresentaram como uma das grandes heresias do século XVI, por isso argumenta que mais vale a prática das virtudes ordinárias em grau perfeito do que as virtudes contemplativas de maneira insuficiente: “Mais rico he (dizia hum varão espiritual) hum homem que tem dez mil cruzados em prata, que o que tem mil cruzados em ouro. Assi tãbem he mais rico o que com a oração ordinaria tẽ as virtudes em grao heroyco, q' aquelle q' possuindo o dom da contẽplação as possui a ellas em grao menos perfeito”. Ibid. p.73.

O tempo q' gastaua na oração entre dia, & noite regularmente (entrando nesta conta as horas canonicas) serão onze, ou doze horas: & o mais deste tempo estaua de joelhos, sem se encostar: algũas vezes se leuantaua tãobem em pè. Por esta causa adoeceo dos joelhos, & lhe derão os surgioês hũa lancetada em hum delles.²⁸⁵

Seguindo a trilha de sua Madre Teresa de Jesus, também teria vivenciado os fenômenos místicos mais diversos, tais como “Raptos, Extasis, & priuação de sentidos, & outros semelhantes”.²⁸⁶ Sobre isto, também adverte o autor dos seus perigos, em uma clara resposta à “febre” mística da época: “[...] essas cousas extraordinarias são de si perigosas, não se hão de desejar, nem pretender, antes se deuem fogir atè que nosso Senhor force a recebellas, ou declare sua vontade em querer leuar por este caminho ao que as sente”.²⁸⁷

O autor do *Vida e Morte do Padre Fr. Estevão da Purificação* se esforça para remover qualquer suspeita sobre o seu biografado, dizendo “q' a mudança q' fez não foy de vida mà, & estragada, pera vida santa: não distauaõ tanto estes extremos”, mas de uma vida sem heroicidade, como talvez tenha sido a de Fr. Francisco da Encarnação, do qual falamos no início, para uma vida extraordinária. Até receber o seu “chamamento”, ainda não estava livre “de algũas imperfeições, & venialidades as quaes posto q' nos não tiraõ a graça de Deos, tirão com tudo a estreita amizade, & familiar trato cõ elle”.²⁸⁸ Em outro trecho, parece se contradizer a respeito da gravidade dos pecados cometidos e deixa escapar que estes poderiam, inclusive, tê-lo levado a cair da Graça do batismo:

Deos lhe concedeo o dom da perseuerança na idade de trinta, & sinco annos, quando vltimamente o chamou. Do demais tempo de sua vida, ainda que sempre foy timorato, & muy escrupuloso, (como fica dito) não podemos dizer isto, pois elle era tão humilde que publicamente dizia suas culpas. E algũas dellas na verdade (se ignorancia, ou inaduertencia, ou falta de deliberação, ou algũa outra circunstância o não escusauaõ) mostraõ que cahio da primeira graça.²⁸⁹

É possível que estas culpas, sempre a atormentar a sua consciência, tenham sido a causa daquelas, já mencionadas, “melancholias” e “tentações de descõfiança” que motivaram a sua reforma de vida. Seus pecados passados estavam sempre sendo lançados em rosto.

285 Ibid. p. 61.

286 Ibid. p.73.

287 Ibid. p.71.

288 Ibid. p. 24.

289 Ibid. p. 46.

Dizia ele: *“não me dà cousa algũa que digão publicamente estas cousas. Além disto a meus confessores dou licença, que possaõ pregoar meus peccados pellas praças”*.²⁹⁰

Possivelmente, a constante lembrança de sua indignidade para receber o prêmio celeste contribuiu para que este religioso mantivesse um intenso programa ascético até seus últimos dias.

Suas penitências não se davam de qualquer maneira. Para não cair no mesmo erro de Fr. Sebastião, sempre as fazia em oculto. Apesar da aversão à “singularidade”, para usar um termo da época, mesmo tomando todos os cuidados para não ser notado, este frade acabou granjeando enorme fama. Vale lembrar que o autor ressalta que antes do seu “chamamento”, Fr. Estêvão não fizera nada digno de nota, o que nos sugere que os ascetas eram socialmente valorizados, pois gasta largo tempo com as menções das práticas ascéticas deste frade. Não só pela sua austeridade no combate aos desejos da carne, mas também por seus milagres e divina sabedoria, indivíduos como Estêvão da Purificação eram venerados como santos em vida.

Fama de santidade

A visibilidade de Fr. Estêvão foi tornando-se cada vez maior. À roda de 1608, já tinha “fama de santo”. “Consta [...] que o Padre Fr. Esteuaõ alcançou a fama de santo nella do anno 1608. pouco mais ou menos a esta parte. Antes deste tempo tinha Deos obrado nella a sua reformação pellos annos de 606. porém a fama naõ se diuulgou tanto senaõ do anno de 608. por diante”.²⁹¹

Seus esforços na emenda da própria vida e na reforma de muitos religiosos foram um grande contributo para que adquirisse notoriedade. Um destes foi Fr. Antonio da Luz, morto em 1618, o qual, quando residente no convento carmelita de Moura, teria sido acusado injustamente por ter feito “hũa trauessura”. Ao que parece, a atribuição de sua culpa pelo prelado estava fundada na má vida que levava, fazendo-o logo alvo das suspeitas, pelo que, revoltado, exclamou: “basta que tal he minha vida, & taes saõ meus costumes, que quando se naõ sabe author dos crimes se poem boca em mim, & se formão presûpções fundadas em meu procedimêto ? Não há mais de ser assi. Daqui por

290 Ibid. p.47. O texto está em itálico no original e representa a fala do próprio Fr. Estêvão da Purificação. O mesmo se dá nas demais citações.

291 APRESENTAÇÃO. **Vida...** p.83.

diante quero tratar com Deos, & não com os homens”.²⁹² Após isso, passou a ser orientado pelos conselhos espirituais de Fr. Estêvão, chegando a residir por um tempo na casa da Vidigueira, para aprender com o exemplo deste santo padre. Após sua reforma de vida, como era de se esperar, suas práticas ascéticas ficaram cada vez mais intensas:

Nella [i.e. na casa da Vidigueira], & na de Moura, & em todo o tẽpo q' lhe durou a vida fez grandes penitencias, carregandose de cilicios, & cadeas de ferro pello corpo, braços, & pês, trazendo hũs pesos de chumbo de meya arroba pendentos do pescoço ao modo de alforges por detras, & por diante: dandose a muy larga oração, & dormindo sobre tauoa, ou cortiça: & exercitãdose nas demais virtudes, veyo com o rigor destas penitencias (q' os Prelados tarde lhe moderarão) a ser do numero daquelles de quem disse Christo N. Senhor que não fazendo caso da vida do corpo alcançaõ a d'alma: & despresando a vida vegetatiua, & sensitiua, que he transitoria, vem a gozar da eterna [...].²⁹³

A intensidade dessas práticas, em consonância com argumentos apresentados anteriormente, pode ser explicada pela culpa dos pecados passados, aliada à incerteza a respeito do destino eterno de sua alma. Seus últimos momentos de vida deixam transparecer esta aflição interior: “Partio o Padre frey Antonio desta vida com tanta dor de seus peccados que os deixou escritos; & cerrados pera se darem ao Reuerendo Padre Prouincial fr. Ioaõ de S. Thomas em hũa carta que lhe fez de despedida, & a quem o seruo de Deos fr. Antonio amaua como a pay”. O fato é que, segundo os contemporâneos, Fr. Antônio, em virtude de suas práticas ascéticas extremas, adquiriu a graça de ter uma “morte santa”.²⁹⁴

Além da influência na emenda de vida de diversos religiosos, Fr. Estêvão teria operado milagres, o que, aliado à sua austeridade ascética, contribuiu para que lhe pusessem o signo de escolhido sobre a testa. O autor de sua *vita* enumera várias curas que teriam ocorrido pela intervenção do “santinho”: curou “hum minino de seis annos” chamado Manoel;²⁹⁵ removeu “hũ lobinho na maõ esquerda do tamanho de hũa noz” que atormentava o P. Pedro Fernandes Escacho de Palmela;²⁹⁶ operou a cura de Maria

292 Ibid. p.84-85.

293 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p.85.

294 Ibid. p.84.

295 Ibid. p.96-97.

296 Ibid. p.97-99.

Freire, mulher do licenciado Jorge Soares, “de hũas [febres] terçãs dobres”,²⁹⁷ além de Jerônimo Aires, o qual sofria de “hũa hernia humoral”. Seus milagres teriam sido também operados no seio da nobreza, onde curou “Dona Mariana da Sylua, filha de Roque da Sylua de Escouãr Caualeiro fidalgo da casa de sua Magestade [...] de hũa Ersypola, & esquinquencia com grandes dores”,²⁹⁸ bem como uma outra “molher nobre”, a qual se viu livre de “hũa dor” que tinha.²⁹⁹ Seus milagres não se limitavam às pessoas, mas também teria dispensado a graça da cura a uma mula, que teve sua visão restaurada. Talvez pelo cuidado que seu patriarca S. Francisco de Assis tinha com os animais, teve ainda a preocupação de não matar “cousa viua: nẽ ainda daquellas q' comem, & atormẽtaõ os corpos humanos”. Estes poderiam ser, inclusive, instrumento de penitência:

A seu Padre espiritual disse hũa vez: *Seja o Senhor louuado que vieraõ hum dia destes hũs poucos de soldados de meu Senhor Iesu Christo contra mim. Naõ he de marauilhar q' vinguem o sangue de seu Senhor q' eu derramei.* (Fallaua de hũ exercito de mosquitos q' o cercou, porque há muitos naquella casa da Vidigueira) os quaes lhe feriraõ como cõ agulhas o rosto, & mãos estãdo na capella do Crucifixo resando suas deuaçoẽs, & elle com muita paciẽncia os sofreo, ficando feamente sinalado de suas picadas.³⁰⁰

Seu cuidado com os seres vivos não foi a única imitação que fez do *Poverello*. Um dos mecanismos empregados para curar um homem por nome Matheus Gonçalves foi o chamado “beijo franciscano”:

Matheus Gonçalves [...] certificou, & jurou, q' estando elle enfermo de hũa chaga fistulada em hũa perna, auia oito, ou noue annos: foy o P. fr. Esteuãõ a sua casa, com o P. fr. Ioaõ de Mõchique, o qual com instancia lhe pediu quisesse benzerlhe aquella chaga. Elle o fez assi: & logo pondo nela a boca lha beijou: & quando veyo ao segundo dia se sentio cõ saude (com auer muito tempo que estaua na cama: & no discurso destes oito annos por muitos dias se naõ ter leuantado.) De modo que a chaga se cerrou em menos de dous dias, & esteue saõ de todo por espaço de seis meses.³⁰¹

As orações deste padre também eram consideradas particularmente eficazes, pois através dela teria alcançado a libertação do filho de “hũa dona nobre por nome

297 Ibid. p.99-101.

298 Ibid. p.102-103.

299 Ibid. p.103.

300 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p.114.

301 Ibid. p.101-102.

Cecilia de Matos moradora que foy na Villa da Vidigueira”, o qual se encontrava cativo nas Índias.³⁰²

Apesar de, como vimos, ter seu nome conhecido desde 1608, o destaque que obteve foi ainda maior quando passou a residir no Convento do Carmo de Lisboa. Todos fatores já mencionados, além da sua pujante oratória nos sermões, teriam contribuído para o “*Christi bonus odor*” que exalava. Segundo o autor da *Vida e Morte*,

deue hum Christaõ andar cheirando a Christo em todo o lugar; de modo que nossas palauras, nossas obras, & por consequente os pensamentos donde estas nascem, perpetuamête haõ de ser de Christo. E por este cheiro se conhessê muito os varoẽs santos, & se descobre bem o grao de sua perfeiçaõ. Como isto assi seja tanto que o Padre fr. Esteuãõ veyo à Cidade de Lisboa todos os que hũa vez o viaõ, & fallauãõ com elle, ou o ouuiaõ fallar, ou o viãõ fazer algũa obra de virtude o julgauãõ logo por homẽ santo sem lhe ficar receyo algum que podia auer nelle fingimento. [...] Teue tão grande fama de santo, que todos os altos, & baixos, o não nomeauãõ senãõ pello santo do Carmo. E outros pera significarem com hũa palaura sua grande humildade juntamente, lhe chamauãõ o santinho do Carmo.³⁰³

Quanto à fama do “santinho do Carmo”, o autor acrescenta ainda seu testemunho, talvez algo exagerado, mas que não deixa de exprimir quanta veneração recebia:

Hũa cousa direy, de que dou por testemunha quasi todo este Reyno de Portugal, que ainda q' de muitos santos antigos, & modernos lemos, q' viuẽdo forãõ tidos em grãde veneraçãõ, & aclamados por santos: poucos tiuerãõ a fama que elle teue, especialmente na Cidade de Lisboa: porque parece não podia chegar a cousa a mais do que chegou. Não comparo aqui virtudes com virtudes, senãõ fama com fama.³⁰⁴

Fr. Luís da Apresentação relata que as gentes, levadas por sua fama de santidade, vinham de muito longe para vê-lo passar, “& indo pellas ruas sahiaõ de suas casas, & se punhão de joelhos diante delle pedindolhe a bençãõ, & beijandolhe o habito”. Sua fama teria se dado em todos os estratos sociais, mesmo entre os mais elevados, posto que “grãdes senhores, & fidalgos muy illustres se tirauãõ dos coches, & apeauãõ dos caualllos per fazerẽ o mesmo”. Certa feita, inclusive, foi preciso um nobre lisboeta e seu filho “arrancarem [...] as espadas pera o defenderem da gente popular que o tinha cercado, sem poder yr atras, nẽ adiante, com hũa fome tão grande de lhe chegar [...]”.³⁰⁵

302 Ibid. p.104-105.

303 Ibid. p.184.

304 Ibid. p.184.

305 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p.184.

Suas pregações seriam igualmente concorridas, pois muitos “madrugauaõ pera tomar lugar a tempo”.³⁰⁶

No esforço para construir uma imagem sólida da santidade daquele carmelita, o autor relata ainda visões durante as pregações de Fr. Estêvão, importantes para fornecer-lhe mais crédito, tidas por um indivíduo que, embora “simples e sem letras”, era de “grande penitencia”.³⁰⁷ Na visão daquele anônimo, se via uma “hũa luz muy fermosa” nas mãos de Fr. Estêvão, a qual só se encontrava em suas missas. Neste relato, vale ressaltar também que Fr. Luís da Apresentação procura não se comprometer com a veracidade dos eventos, limitando-se apenas a narrá-los: “Mas o que esta particular luz nas maõs do P. fr. Esteuaõ significasse outrem o julgue: eu refiro o que passa”.³⁰⁸ Adiante, Fr. Luís relata outras visões tidas pela mesma pessoa de outros religiosos, “pera que isto fique mais acreditado”.³⁰⁹ Embora agisse com cautela, neste trecho parece, de fato, acreditar nos fenômenos: “E assi nem todas as visoões se deuem attribuir ao inimigo transfigurado em anjo de luz. Taõbem via esta mesma pessoa quando prègava o Padre fr. Esteuaõ hũa Estrella da parte direita, & na mesma altura em que ficaua o pulpito. Outra pessoa de vida muy penitente a qual tinha algũas visoões o vio em hũa muy pegado, & vnido com o santissimo Sacramento”.³¹⁰ É interessante notar que a vida ascética era um sinal acreditador do testemunho de visionários. Note-se que o autor ressalta sempre que aqueles são de “vida muy penitente”, o que deveria conferir, portanto, maior autoridade às suas visões.

A guarda de relíquias de santos e mártires remonta aos inícios do Cristianismo e consistia em possuir algum fragmento do corpo como ossos ou cabelos, bem como objetos que tivessem pertencido ao mesmo, tais como cartas, pedaços do hábito, cilícios ou disciplinas que usavam, dentre outros. Munidos desses aparatos, em certo sentido “mágicos”, teriam maior segurança de resposta às suas preces. Outras relíquias teriam ainda o poder de conferir indulgência pelos pecados e, assim, reduzir o tempo de sofrimento no Purgatório, por isso eram procuradas com tanta avidez. Em geral, esses itens sagrados eram recolhidos quando da morte do sujeito, mas, no caso de Fr. Estêvão, nem ao menos esperaram a sua morte, pois buscava-se recolher, ainda em vida, tudo o

306 Ibid. p.188.

307 Ibid. p.154-156.

308 Ibid. p.154.

309 Ibid. p.154-155.

310 Ibid. p.156.

que se podia deste irmão, visto considerarem-no indubitavelmente santo. Conta o seu hagiógrafo que os barbeiros do convento “andauão em compentencia sobre quem lhe auia de fazer a coroa pera ficarem mais bem aquinhoados nos cabelos, que lhe guardauão por reliquias”. Nem mesmo suas esmolos eram deixadas. Conforme Fr. Luiz, o santinho teria dado um pedaço de pão que trazia na manga do hábito a um mendigo, ao qual procurou um devoto a pagar-lhe um bom preço pelo tesouro que estava prestes a comer, “por se aproueitar daquelle penhor, & não ficar sem cousa sua”. Outros não conseguiam se conter e chegavam a cortar-lhe pedaços do hábito ou tocar nele seus rosários.³¹¹

Aparentemente, esta veneração lhe causava grande incômodo e, para compensar esta honra recebida, “lançauase aos pès do primeiro pobre, ou minino que achaua, o qual acto em vez de mitigar o feruor do pouo fomêtauao mais, como quando hum lança azeite no fogo pera o apagar”. Na imagem de pecador que tinha de si, teria como inaceitável a devoção recebida:

Credeme meu irmão que he grande a tentação que padeço pello caso que fazem de mim, & pello que de mim cuidaõ, por algũas cousas que vem de fora, não conhecendo a frieza de dentro; não sey em que há de para isto: queira o Senhor lembrarse de mim. E pois tanto me esperou, & tanto por mim faz; não seja pera me perder na barra à vista da Cidade. Peçouos façais por este particular algũa deuação.³¹²

Em outra ocasião permanece no seu discurso de auto-depreciação: “O mundo não sabe ter meyo em suas cousas: porque se dà em ter hum por mào, tem delle muito peor conceito que as culpas merecem: & se dà em chamar santo a outro, não acaba nunca: veja v. R. agora quem sou eu pera me terem em tanta conta?” Diz seu hagiógrafo que, em seguida a esta declaração, “se foy a hum pouco de cisco que estaua junto no canto de hũa varanda, & passando por elle o rosto ficou cheyo de pò, & terra”, instrumento frequentemente empregado quando se lhe faziam “algum grande acatamento”. Isto, inclusive, motivou o surgimento de uma expressão dita no convento: “O seu rosto pagarà: porque logo o viaõ cheyo de terra”.³¹³

Por alguns dos exemplos já mencionados, é possível perceber a existência de elementos que se repetem. Isto se explica, por um lado, pelo esforço dos hagiógrafos em

311 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p.188.

312 Ibid. p.190.

313 Ibid. p.190.

adequar os indivíduos relatados aos padrões de santidade em voga no período em que escrevem e, por outro, devido ao fato de que estes modelos eram, efetivamente, imitados. No caso de religiosos de ordens mendicantes, por exemplo, o referencial costumava ser S. Francisco de Assis, como pudemos observar em Fr. Luiz de S. João. No entanto, para além da miríade de santos que, com seu heroísmo ascético, forneciam vivos exemplos a serem seguidos, o mais imitado, por razões óbvias, era o próprio Cristo. A imagem do Crucificado cheio de dores, tão característica de uma certa “época barroca”, era constantemente ruminada pelos devotos.

Em uma carta “a hũa religiosa terceira” do Carmo, Fr. Estêvão da Purificação descreve com vivas cores o sangrento espetáculo da Paixão, exortando a religiosa que tratasse de “imprimir logo pella manhaã n'alma, & assi trazer todo o dia” esta terrível imagem que assim narra:

A terça feira amarrado a hũa columna grossa ficando nũ [...] rodeado de algozes sem piedade, todo esfollado cõ açoutes feito hum pêgo de sangue perdida [...]. A quarta feira com as mãos atadas, & nellas hũa cana por sceptro cõ hũa veste de purpura por escarneo, & hũa coroa de espinhos atrauessados na cabeça, os olhos mortais, & o rosto pisado dos golpes, denegrado cuberto de escarros, & de sangue hum fresco, outro já congelado, cercado de soldados que com grandes risadas o escarnecem: ja cospindolhe no rosto como a cousa infame, ja dandolhe com a cana na cabeça renouando as feridas das espinhas, [...] taõ magoado de dores do corpo, & taõ cercado de sentimentos d'alma.³¹⁴

Prossegue o santinho no relato da Paixão:

A quinta feira cõ hũa Cruz pesada sobre aquelles diuinos hombros tão moidos cõ açoutes; o corpo todo inclinado com o peso grande da Cruz; os joelhos tremendo, descalço caminhãdo ao lugar dos tormentos, os olhos baxos & mesurados; porêem cubertos de sangue, & de hũa sombra de morte [...], com aquella coroa tão espantosa sobre sua cabeça. A sexta feira posto em hũa Cruz com pês & mãos atrauessado de crauos esquinados, & grossos, & ja com a morte denegrados, & azulados: os ossos desconjütados os olhos sumidos, o rosto desfigurado pisado, & cuberto de sangue, o cabelo descomposto, & parte delle pegado com o sangue; a barba em muita parte arrancada, os narises, & boca banhados em sangue, q' recebeo ao tẽpo que o encrauarã na Cruz, o corpo todo feito hũa chaga; emfim tal, qual o tinha parado hũa morte tão cruel, & qual o tinhão deixado hũas mãos tão fêras.³¹⁵

314 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p.121-122.

315 *Ibid.* p.122-123.

É possível que esta devoção à Paixão de Cristo seja um dos elementos que expliquem a espiritualidade dolorista de Fr. Estêvão, na qual buscava reproduzir em seu corpo o sofrimento do Salvador. Em outras partes da sua *vita*, encontramos elementos que indicariam este desejo de imitá-lo. Diz-nos Fr. Luís da Apresentação que às sextas-feiras, “em honra da Paixaõ de Christo”, trazia uma grande cruz sobre os ombros nus e “algũas vezes com os pès descalços, & hũa corda ao pescoço corria certos passos de joelhos, & depois tomava hũa rigurosa disciplina”. Nas noites de quinta para sexta-feira, bem como das sextas aos sábados, “dormia tâbẽ com corda de esparto ao pescoço em memoria daquela que Christo N. Señor leou”, além de ter dormido por muito tempo com “hum cilicio cingido por este mesmo fim, mas a obediencia lho veyo a prohibir”.³¹⁶

Ao mesmo tempo em que estas práticas ascéticas podiam ser, num nível mais elevado, imitação de Cristo, seriam também, como já afirmei, imitação de outros. A construção das *vitae* era pensada também com este objetivo, que pode ser claramente visto no prefácio da obra de Fr. Luís da Apresentação. Escrevendo ao leitor, este frade ressalta a importância das *vitæ* enquanto propagadoras de modelos considerados eficazes para a obtenção da Salvação: “[...] o bom exemplo que os santos dão com suas vidas; porque com suas azas me prouoca auoar no caminho da perfeição, o que com suas boas obras me mostra os meynos mais accomodados de minha saluação”. Também, tratando do “público-alvo” de seu livro, reforça ainda mais esta ideia da importância da imitação de padrões de santidade, quando afirma que, muito embora seja ele fosse útil para “todos os estados”, os religiosos do Carmelo tinham maior obrigação de seguir os seus passos “pois em fim foy irmão nosso no habito, & profissaõ, & quanto mais de perto participamos esta honra, tanto mais fica sobre nos o pezo da obrigação, que há para o imitar”.³¹⁷

Esta obsessão por seguir padrões podia ocasionar problemas como a vanglória relacionada à ascética, como foi o caso da irmã Bernarda Maria dos Anjos, de quem tratei no capítulo anterior, mas, para além disto, havia um tipo de inveja que não figurava entre os sete pecados capitais, por ter um adjetivo que neutralizava seu efeito nocivo – era a chamada “santa enveja”. Não só a culpa pelo pecado e o desejo da salvação eram os motores do heroísmo ascético, mas também o desejo de acompanhar ou mesmo superar os feitos dos santos, os quais eram alvos prediletos da “santa inveja”

316 Ibid. p.108-109.

317 APRESENTAÇÃO. **Vida...** “Ao leitor”.

dos religiosos, embora, nem sempre, os únicos. Um simples pastor podia representar um modelo a ser imitado.

Certa feita, caminhando da Vila de Portel para a Vidigueira, Fr. Estêvão teria se perdido do seu caminho, até que encontrou um humilde pastor, o qual estava à volta de suas ovelhas rezando um terço. Esta imagem impactou o frade que talvez estivesse a negligenciar sua rotina diária de orações, ao que, movido de “hũa sancta enueja, deu bofetadas em si dizendo: Ah pobre de mim, pobre de mim, que seruem melhor os pastores, & idiotas a Deos, que eu que sou Religioso, & Pregador”.³¹⁸

Em outra ocasião, o frade teria recebido uma revelação divina de “certo Religioso da ordem que fazia penitencias muy rigurosas, & tinha vida muy austera” o que teria despertado no santinho “hũa enueja santa daquellas penitencias”. Ainda segundo o autor, Deus “pera o consolar” mostrou o religioso com “hũas disciplinas nas mãos açoutandose, & gemendo por seus peccados”, enquanto Fr. Estêvão dormia. Isto fez com que crescesse “nelle mais a propria confusaõ, & desejo de o imitar”. Tratando disto com seu confessor, este, em vez de recomendar-lhe mais rigor, interpretou o sonho da seguinte maneira: “Quis Deos mostrar a v. R. que se as asperesas que esse Padre vsar lhe saõ aggradaueis, taõbem se dà por seruido na charidade que v. R. vsa com os pobres, & enfermos”.³¹⁹ Não fossem estas moderações impostas pelo confessor, é provável que o santinho tivesse sua saúde destruída mais rapidamente.

Caminho para o Céu: enfermidades, morte e milagres post-mortem

No final de sua carreira de santidade, Fr. Estêvão da Purificação mudou-se para o Convento de S. Ana de Colares, onde atuaria não só como reformador, para tornar esta casa “recolecta”, isto é, reduzi-la à observância estrita da regra, mas também como elemento conferidor de prestígio para o Convento. A notícia de sua mudança não teria sido muito bem recebida pelos lisboetas. Segundo o autor, para a cidade de Lisboa, foi como “tirarlhe hũ pay commũ, hũa tocha que allumiaua, & hũa coluna que a sustentaua”. Os religiosos da casa de Colares, por sua vez, não prescindiram da residência do santinho, pois era “o P.fr. Esteuaõ a pedra fundamental daquelle edificio,

318 Ibid. p.162.

319 Ibid. p.247-248.

& que não se podia conseruar sem elle; & ainda era necessario pera ficar a casa mais authorisada”. Depois de muito lamentarem sua partida, o frade chegou ao convento em dois de maio de 1617.³²⁰ Conforme Fr. Luís da Apresentação, teria sido um vivo exemplo de virtudes nesta casa, pois “[...] com seu exemplo, & doutrina fez plano o caminho da perfeição a seus companheiros”.³²¹

Sua vida começou a ser consumida em uma terrível enfermidade adquirida após a pregação de uma missa sobre S. Teresa. Como bom católico, seguiu os passos necessários de preparação para uma “boa morte”: primeiramente, trata-se de fazer uma confissão geral dos pecados, estando saudável, cuidando também de “emendar a vida de modo que toda ella seja hum continuo ensayo da morte”; confessar-se pelas faltas notáveis de cada ano; além de fazer uma confissão geral na doença em que se “entende auer de morrer”.³²²

Durante a enfermidade que cria ser da parte de S. Teresa, o santinho do Carmo teria tido duas revelações, em que pôde conhecer a hora da sua morte. Isto, um *topos* recorrente nas hagiografias, era considerado uma grande dádiva e um indicativo de santidade, pois um dos maiores medos dos indivíduos da Época Moderna não era a morte, mas o morrer sem a cobertura dos sacramentos. Com a revelação prévia, Fr. Estêvão poderia se preparar adequadamente para entrar no Céu, quem sabe, sem nem sequer passar pelas penas do Purgatório. Outro elemento que também deve ser levado em consideração é a paciência na enfermidade, a despeito de quão severa ela fosse. Sendo a doença frequentemente associada ao martírio, haveria de se enfrentá-la com bravura e resignação, assim como os primeiros cristãos fizeram diante dos leões.

Na última hora da sua vida, Fr. Estêvão, pedindo perdão pelos “aggrauos, & escandalos” não se fiou nos abundantes méritos que durante a vida procurou acumular; segundo ele, depositou toda a esperança “no sangue do meu Iesu, & na intercessão da Virgem minha senhora”. No dia cinco de outubro, do ano do Senhor de 1617 teve sua vida ceifada. Como a maioria dos favorecidos pelos céus, manifestou o *topos* dos fenômenos extraordinários *post-mortem*. Seu cadáver, segundo o autor, demonstrou “tractabilidade”, isto é, ainda permanecia flexível, além de exalar um cheiro agradável. Fenômenos que eram vistos pelos contemporâneos como sinais de sua eleição, talvez

320 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p.329-330.

321 *Ibid.* p.332.

322 *Ibid.* p.334.

por representar a ausência da corrupção provocada pelo pecado.³²³ Além disso, tal qual se dera em vida, ainda mais cresceu na morte o concurso das gentes em busca de suas relíquias para garantirem o favorecimento do santinho que ora estaria mais perto de Deus.

Figura 1



Efígie Verdadeira do Venerável Padre Fr. Estêvão da Purificação, Carmelita.

Morto no ano do Senhor de 1617, sua idade 47.

Uma das mais importantes funções dos santos na Igreja reside na sua capacidade de interceder diante de Deus em favor dos devotos. Fr. Luís da Apresentação faz uma

323 Ibid. p.350.

compilação dos milagres que teriam sido realizados pelo santinho, mostrando sua capacidade intercessória, bem como de operar prodígios. Um destes agraciados com uma cura milagrosa, dentre outros, foi Domingos Leitão, o qual padecia de “huma dor”. É significativa a insistência de Luís da Apresentação para que ele emitisse uma certidão confirmando a graça recebida, possivelmente, tendo em vista recolher material para uma futura canonização, a qual traria mais lustro para sua Ordem. Domingos Leitão, inicialmente, recusou-se a confirmar o milagre, pelo que os achaques retornavam até que, por fim, rendeu-se em reconhecimento do poder do santinho. Tendo feito isto, sua doença teria desaparecido.³²⁴

Ainda segundo o autor, relíquias pertencentes ao santinho como cartas, disciplinas, pedaços do hábito, dentre outros, teriam operado diversas curas no Reino de Portugal, incluindo gente de elevada estirpe como a condessa da Vidigueira, D. Leonor Coutinho, curada de um fluxo de sangue por “hum sermaõ da letra do P. fr. Esteuaõ”; bem como de D. Guiomar de Vilhena, filha do conde Álvaro Pires de Távora, a qual padecia “hũa febre que auia tres meses lhe duraua”, estando desenganada pelos médicos, e teve sua saúde restabelecida 24 horas depois que “o Conde seu pay lhe pos o sermaõ”.³²⁵ Os mais humildes também podiam se valer da intercessão do santinho, como teria ocorrido com “hũa escraua por nome Maria”, residente na casa da condessa do Sabugal, D. Luiza Coutinho, da qual Fr. Luís da Apresentação era capelão. Maria sofria de “hũs accidentes a q' chamaõ epilepticos”. Depois de ter sido visitada por quatro ou cinco médicos, todos lhe diziam que “se lhe desse a santa Vnção porque em poucas horas auia de morrer”. A condessa, sua senhora, valeu-se de uma relíquia de Fr. Estêvão que tinha guardada, as disciplinas com que costumava se mortificar, assim “lhas mãdou por hũa dona de casa, para q' lhas possesse”, pois com elas “se auia de achar bem”. Estando a escrava em plena crise epiléptica, foi tocada pelas disciplinas do santinho, até que “entrou logo em hũ sono muy quieto, & acordou liure daquelle mal”.³²⁶

Além destes, outros sinais são relatados para fortalecer a imagem de santo, como uma aparição após a morte, em que teria dito “Eu sou padre frey Esteuaõ: morto neste mundo, mas viuo no outro”, bem como da intercessão em favor da conversão de um

324 APRESENTAÇÃO. *Vida...* p. 344-345.

325 *Ibid.* p. 351-363.

326 *Ibid.* p. 359-360.

escravo “turco”, na verdade um muçulmano de Argel. Estando o Padre Sebastião Álvares, Padre Antônio Gomes e o pintor Diogo Machado próximos ao corpo de Fr. Estêvão, “o viraõ suar, com a cor do rosto mudada, & como de hum homem affrontado em tempo de grande calma”. A curiosa explicação dada pelo autor foi que o suor mostrava o quanto estava a lhe custar a conversão do “turco”, “porque neste tempo estaua com Deos negoçando”.³²⁷ Sua intercessão parece ter sido eficaz, pois o escravo abandonou as hostes de Mafoma para ingressar num convento.³²⁸

O autor da *Vida e morte do Padre Fr. Estevão da Purificação* conclui sua obra convocando os religiosos a seguirem o exemplo de austeridade deixado pelo santinho de renúncia dos próprios desejos, pois acreditava ser este o caminho mais seguro para obter a salvação. Não por acidente, mas por arte.

327 Ibid. p. 351.

328 APRESENTAÇÃO. **Vida...** p.345-346.

Considerações finais

O fechamento deste trabalho não significa o fim da pesquisa. A temática é muito rica e o que foi discutido aqui não é, evidentemente, tudo o que ainda pode ser dito. Cabe, nestas considerações finais, retomar de maneira resumida alguns dos argumentos apresentados.

Em primeiro lugar, sustentei o argumento de que as práticas ascéticas extremas estão presentes no mundo católico e não no protestante em virtude das diferenças soteriológicas entre ambos. O fato de os protestantes defenderem uma visão monergística da salvação e, conseqüentemente, desvalorizarem o mérito das obras para fins salvíficos, teria desencorajado os “excessos”, pois as práticas ascéticas seriam consequência e não a causa do fiel chegar ao Paraíso. Entre os católicos, como vimos, é grande a ênfase na importância do indivíduo colaborar com a Graça para obter a salvação, acumulando méritos ou compensando atos pecaminosos por meio de aflição da própria carne com disciplinas, cilícios e jejuns. Esta salvação é, portanto, em certo sentido, conquistada. Desta forma, faz sentido comparar o heroísmo ascético com o cavaleiresco, como foi feito no segundo capítulo. Com base nesta ideia, podemos compreender a afirmação de Jorge Cardoso de que, através do severo regime ascético, Fr. Antônio de Cristo “se armava cavaleiro para conquistar o Céu”, talvez comparando o combate do cristão contra a carne e contra o demônio com a peleja dos guerreiros para expulsar os “infiéis” da Ibéria. No caso de Fr. Estêvão da Purificação, acabamos de ver que, pela concepção católica, a salvação poderia ser perdida, tal como ocorre com o Eremita do *exemplo* por ele narrado, o qual, mesmo tendo levado uma vida de grande rigor ascético, no final de sua existência a abandonou por desejar gozar dos prazeres mundanos. Após a queda de uma ponte, morreu afogado e perdeu a salvação por não ter perseverado até o fim. Essa teologia, decerto, podia provocar em alguns uma terrível crise, pois se viam como grandes pecadores e, portanto, indignos de se salvar, levando muitos destes a adotar práticas ascéticas extremas. Apesar de hoje isto parecer uma questão menor, para os homens e mulheres dos séculos XVI e XVII era, talvez, a mais importante de todas, pois se tratava de uma eternidade de sofrimentos no inferno ou de alegrias no Céu. Alguns solucionaram esta crise através da crença da *sola fide*, mas

tiveram de romper com a Igreja Católica. Muitos outros, como Fr. Estêvão, se mantiveram fiéis à Santa Madre Igreja e empregaram um método diferente para sanar sua crise interior: uma “conversão” para uma vida ascética. A “conversão” deste frade foi a passagem de uma vida comum de religioso, o que talvez fizesse com que passasse despercebido entre seus contemporâneos, para uma de heroísmo ascético, na qual tornou-se uma figura de amplo destaque social. Isto ficou claro ainda enquanto estava vivo, pois era chamado de “santinho” e, como vimos, sua presença e seus objetos pessoais eram tidos como santos.

Para além dessas questões, foi possível perceber a importância do ascetismo para os ideais de santidade. Nos casos estudados através do *Agiologio Lusitano*, foram identificados certos *topoi* e a repetição de fórmulas textuais, as quais evidenciam o caráter modelar desta literatura hagiográfica. *Topoi* recorrentes eram, por exemplo, a manifestação, ainda na infância, de uma propensão à santidade que viria a se concretizar quando esses ascetas se tornassem adultos. Além deste, havia, em muitos casos, a ocorrência de algum tipo de fenômeno *post-mortem* como a conservação do cadáver, “tractabilidade” (i.e. maleabilidade) dos membros, luzes, música ou cheiros miraculosos, os quais seriam para os contemporâneos uma “prova” do caráter santo destes indivíduos e, portanto, da aprovação divina às suas vidas. Um exemplo de fórmula textual bastante repetida era a associação da nobreza com a virtude, a qual foi apresentada na narrativa sobre sóror Maria da Conceição, quando se disse que “ao lestre da nobreza, agregou o splendor da virtude”.

Além disto, foi possível verificar que alguns indivíduos poderiam ter seus milagres mais acreditados por conta da austeridade com que viviam, bem como, a depender do rigor das suas práticas ascéticas, poderiam ser considerados santos em vida, como ocorreu com Fr. Estêvão da Purificação. As implicações sociais podiam ser as mais diversas: pessoas que, fora do contexto religioso dificilmente seriam reconhecidas, a exemplo de mulheres pobres, podiam ser até mesmo veneradas por serem ascetas.

Vimos também, através da *vita* da Madre Brígida de Santo Antônio, que o espaço conventual podia representar a possibilidade de relativa liberdade para algumas mulheres, incluindo a vivência de experiências religiosas mais intensas que as que teriam se fossem casadas. Isto oferece uma nova perspectiva à visão comumente difundida do convento como um espaço de opressão feminina, que servia como

receptáculo de mulheres nobres que não conseguiam um casamento considerado vantajoso para sua família. Isto decerto ocorria, mas não era, como foi discutido, o único caminho possível.

Com base nos dados estatísticos coletados, defendi, no segundo capítulo, a ideia de que, no Portugal de 1564 a 1700, as práticas ascéticas não seriam, necessariamente, característica do gênero feminino. Embora as mulheres fossem em maior número entre os ascetas, a pequena diferença entre os casos, para este contexto, não justificaria a tese de Weinstein, Bell e Bynum. Podemos dizer, portanto, que aquelas eram práticas compartilhadas e não específicas de um gênero.

Em que pese esta dissertação tenha conseguido responder, dentro dos limites de um trabalho de mestrado, algumas questões inicialmente propostas, ainda há muito a ser pesquisado. Uma possível direção futura seria a análise de documentos inquisitoriais sobre acusados de “falsa santidade”, numa tentativa de construir um quadro menos dependente da literatura modelar do *Agiologio Lusitano* e das *vitæ*. Conhecer os “falsos ascetas” e entender as razões que os levaram a fingir estes rigores pode ressaltar ainda mais a importância social do ascetismo para os indivíduos do período da Reforma Católica. Mesmo entre os casos de ascetas “verdadeiros”, é possível se beneficiar da riqueza de *vitæ* manuscritas, muitas das quais, pelas mais diversas razões, não chegaram a ser publicadas. A ausência de um crivo mais severo, como o encontrado nas fontes impressas aqui empregadas, pode fazer emergirem novos problemas e permitir construir um quadro mais nuançado da santidade pós-tridentina. Uma análise mais detida dos tratados de mística e ascética que circularam durante os séculos XVI e XVII pode trazer novas questões sobre os sujeitos e permitir uma melhor compreensão sobre as motivações dos ascetas.

Se esta dissertação trouxer alguma contribuição, ainda que modesta, para a historiografia ou fomentar o surgimento de novas pesquisas sobre a temática, bem como permitir uma visão mais tolerante acerca das diferentes manifestações de religiosidade, creio que o longo e árduo, porém prazeroso, trabalho de investigação não terá sido vão.

Fontes

AMADO E LUCA, Franco de Assis. **Satyra moral contra os vícios em comum [...]**. Lisboa Ocidental: Na Officina de Miguel Rodrigues, 1736, Parte I, verso 38. [Miscelâneas da Universidade de Coimbra - Vol. IV.]

APRESENTACAO, Luís da. **Vida e morte do Padre Fr. Estevão da Purificação [...]**. Lisboa : por Pedro Crasbeeck, 1621.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo. Ed. Paulus, 2011.

BLOIS, Louis de. **Espelho da alma com a luz da graça e aço da penitencia [...]**. Em Lisboa : na officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1678.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...** Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.

CALVINO, João. **A instituição da religião cristã**. São Paulo: Editora da UNESP, t.II , livro 3, 2009.

CARDOSO, Jorge. **Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas [...]**, Lisboa: Oficina Craesbeckiana, t.I, 1652.

_____. **Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas**, Lisboa: Na officina de Henrique Valente d'Oliveira, t.II, 1657.

_____. **Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas [...]**, Lisboa: na Officina de Antonio Crasbeeck de Mello, t. III, 1666.

ESTATUTOS da Provincia de Santa Maria da Arrábida da mais perfeyta observancia de nosso Seraphico Padre S. Francisco [...]. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1698.

FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. **Agiologio Lusitano: estudo e índices**. Porto: Edição da FLUP, t. V, 2002.

JESUS, Teresa de. **Obras de la gloriosa madre S. Teresa de Jesus [...]**. Madrid: Imprenta de D. Joseph Doblado, 1793.

LUTERO, Martinho. **Da Liberdade do Cristão (1520): prefácios à Bíblia** [Edição Bilingue]. São Paulo: EDUNESP, 1998.

MACHADO, Diogo Barbosa. **Bibliotheca Lusitana[...]**,Lisboa: Na Officina de Ignacio

Rodrigues, t.II, 1747.

MARIA, José de Jesus. **Espelho de penitentes, e chronica de Santa Maria da Arrabida[...]**. Lisboa : Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1737.

O SACROSANTO, e ecumenico Concilio de Trento: em latim, e portuguez. Lisboa: na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1781.

PIEIDADE, Antonio da. **Espelho de penitentes, e chronica de Santa Maria da Arrabida [...]**. Lisboa Occidental: Oficina de Joseph Antonio da Sylva, Impressor da Academia Real, 1737.

S. PLÁCIDO, Manoel de. **Sermam da profissão de suas irmãs, que vieraõ da Cidade da Bahia tomar o habito de Religiosas neste Reyno de Portugal [...] no Mosteyro de Marvilla da Ordem de Santa Brigida [...]**. Lisboa: Na Officina de Manoel Lopes Ferreira, 1698. [Miscelâneas da Universidade de Coimbra - Vol. CLXXVI].

SANTA MARIA, Agostinho de. **Historia da vida admiravel, & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de Santo Antonio [...]**, Lisboa: Na Officina de Pedrozo Galram, 1701.

SÃO JOÃO, Leonor de. **Tratado da antiga e coriosa fundação do convento de IESU de Setúbal.** Setúbal, 1630, (Manuscrito).

Bibliografia

“Ascética” In: DALMAU Y JOVER, S.A. **Enciclopedia de la religión católica.** Barcelona: Ediciones-Librería, t. I, 1950.

ASCÉTISME. In : JACQUEMET, G (Dir.). **Catholicisme: Hier, aujourd'hui, demain.** Paris: Letouzey et Ané, t.I, s.a.

BELLINI, Lígia. “Penas, e glorias, pezar, e prazer”: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (orgs.). **Ensaio de história religiosa no mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI.** Salvador: EDUFBA; Corrupio, 2006a.

_____ e PACHECO, Moreno Laborda. Memória conventual e política em Portugal no Antigo Regime. **Tempo** [online]. 2012, vol.18, n.32.

COSTA, Livia Fialho da. “Tocando o fundo do poço”. Uma análise do papel das emoções no processo de conversão de mulheres à Igreja Universal do Reino de Deus. In: _____. **Ensaio de história religiosa no mundo luso-afro-brasileiro,**

séculos XIV-XXI. Salvador: EDUFBA; Corrupio, 2006a.

BYNUM, Caroline Walker. **Holy feast and Holy fast: The religious significance of food to medieval women.** Berkely: University of California Press, 1987.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna : Europa 1500-1800.** São Paulo : Companhia das Letras, 2010.

CARVALHO, José Adriano Freitas de. Um “beato vivo”: o P. António da Conceição, C.S.J.E., conselheiro e profeta no tempo de Filipe II. In: **Via Spiritus**, 5, 1998.

CHAUNU, Pierre. **Le Temps de Réformes.** Paris: Hachette Littératures, 2003.

CONCEIÇÃO, Joaquim Fernandes da. **Espiritualidade e Religiosidade no Portugal Moderno: O Agiologio Lusitano do Padre Jorge Cardoso.** Dissertação (Mestrado em História Moderna e Contemporânea) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Universidade do Porto, Porto, 1996.

CURTIUS, Ernst Robert. **European literature and the Latin Middle Ages.** Nova York: Harper & Row, 1963.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento.** Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **História do medo no Ocidente (1380-1800): uma cidade sitiada.** São Paulo: Cia de Bolso, 2009.

_____; COTTRET, M. **Le Catholicisme entre Luther et Voltaire.** Paris: PUF, 1996.

_____. **La Reforma.** Barcelona: Ed. Labor, 1967.

DIAS, José Sebastião da Silva. **Correntes do sentimento religioso em Portugal (séc XVI – XVIII),** Coimbra: Universidade de Coimbra, t. I, 1960.

DUBLANCHY, E. “Ascétique”; “Ascétisme” In: .VACANT, A; MANGENOT, E.; AMANN, G (org.). **Dictionnaire de théologie catholique [...].** Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1910-1950, t.I / Parte 2.

FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero : um destino.** Alfragide : Texto Editores, 2010.

FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Estudos e índice. In: **Agiologio Lusitano, t.5.** Porto: FLUP, 2002.

FERNANDES, Maria de Lurdes C.. História, santidade e identidade. O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e seu contexto. **Via Spiritus**, nº 3, 1996, p.31.

GAUCHERON, M. “Ascèse”; BARDY, G. “Ascètes”; JACQUEMET, G. “Ascétisme” In : JACQUEMET, G (Dir.). **Catholicisme: Hier, aujourd'hui, demain.** Paris:

Letouzey et Ané, s.a. t.I.

GENÊT, Jean-Philippe. La genèse de l'État moderne . In: **Actes de la recherche en sciences sociales**. Vol. 118, 1997. pp. 3-18. Disponível em:

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1997_num_118_1_3219

GUIBERT, J. de *et al.* “Ascèse, ascétisme” In: VILLER, Marcel (Dir.). **Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire**. Paris: Gabriel Beauchesne Éditeurs, t. I., 1937.

HSIA, Ronald Po-Chia. **The World of Catholic Renewal (1540-1777)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____ (editor). **The Cambridge History of Christianity : Reform and Expansion (1500-1660)**. Cambridge: Cambridge University Press, vol.6, 2008.

HUIZINGA, Johann. **O outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naif, 2010.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Saint-Simon ou o sistema da corte**. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2004.

LESTER, Rebecca J. Embodied voices: women's food asceticism and the negotiation of identity. **Ethos**, v. 23. nº 2, 1995. pp.187-222. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/640423>

MACCULLOCH, Diarmaid. **Christianity: the first three thousand years**. Nova York: Viking, 2009.

MAGALHÃES, Joaquim Romero de (org.). **História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)**. Lisboa: Editorial Estampa, v.3, 1997.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: De Lutero a Nossos Dias**. São Paulo : Editora Loyola, t. I, 1997.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **O crepúsculo dos grandes: a casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003.

MOTT, Luiz. **Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

_____. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, v.1, 2012.

PAIVA, José Pedro. Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701). **A cidade e o campo. Colectânea de Estudos**. Coimbra, Centro de História da Sociedade e da

Cultura, 2000.

_____. **Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PALOMO, Federico. **A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)**. Livros Horizonte: Viseu, 2006.

POLÓNIA, Amélia. Espaços de intervenção religiosa do Cardeal Infante D. Henrique: actuação pastoral, reforma monástica e inquisição. In: **Em torno dos espaços religiosos – monásticos e eclesiais**. Porto: IHM-UP, 2005.

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005

SANTOS, Georgina Silva dos. A face oculta dos conventos: debates e controvérsias na mesa do Santo Ofício. In: VAINFAS, Ronaldo, MONTEIRO, Rodrigo B. **Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna**. São Paulo: Alameda, 2009.

SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 1986

STARK, Rodney. Upper class asceticism: social origins of ascetic movements and medieval saints. **Review of religious research**, v. 45, nº 1, pp.5-19, 2003. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3512496>

TAVARES, Pedro Villas Boas. **Beatas Inquisidores e Teólogos: Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos**. CIUHE, Porto, 2005.

TILLEY, Maureen A. The ascetic body and the (un)making of the world of the martyr. **Journal of the american academy of religion**, v. 59, nº3, pp. 467-479, 1991. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1465027>

VILLARI, Rosario (dir.). **O homem barroco**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

VILLER, Marcel (Dir.). **Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire**. Paris: Gabriel Beauchesne Éditeurs, t.I,1937.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo : Martin Claret, 2005.

WEINSTEIN, Donald e BELL, Rudolph M. **Saints and society: the two worlds of western Christendom (1000-1700)**. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1982.