



## Introdução

JOSÉ PEDRO PAIVA

Este volume congrega um conjunto de estudos preparados para serem apresentados no Seminário de História Religiosa Moderna, realizado na Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa, durante o ano de 2011, numa iniciativa que, desde 2008, é promovida pelo Centro de Estudos de História Religiosa da referida Universidade, pelo Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra e pelo Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, com coordenação de António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva. A esse núcleo foram agregados textos que decorrem das pesquisas de jovens investigadores, regularmente partícipes do referido seminário, e a quem se solicitou uma colaboração centrada no objeto então em análise: *A santidade*. É este o campo que neste volume da *Lusitania Sacra* se pretende cobrir para estudar a essência da experiência da santidade, os distintos territórios sociais em que se inscreveu e os métodos, que também são históricos, da sua construção.

Na sua aparente diversidade, o programa deste volume foi pensado para responder a três questões nucleares. Em primeiro lugar, averiguar a importância da santidade no plano da experiência religiosa e, mais concretamente, da piedade católica. Não por acaso se abre o percurso a inquirir por que é que há santos e como se constrói um santo.

Outro vetor será o de tentar compreender as diferentes formas de experiência da santidade em função dos contextos sociais e espaciais em que nasceram e se inscreveram. Por isso se propõem incursões por territórios tão diversos como os conventos femininos, a corte régia, as relações entre diretores espirituais e candidatos à santidade, ou o mundo mais informal, menos regulamentado e mais fluido da cultura popular, onde emergiram facetas de santidade que acabaram por ser consideradas heterodoxas.

O terceiro eixo está voltado para uma reflexão sobre as práticas historiográficas, isto é, para os problemas com que o historiador da santidade se confronta, assumindo-se que a sua reflexão funciona como uma imposição hermenêutica indispensável a todos quantos queiram abordar, numa perspetiva histórica, este difícil objeto. A evolução das tendências da historiografia e os problemas metodológicos, os difíceis escolhos suscitados pela definição, fixação e limites do texto hagiográfico, as questões colocadas no universo da santidade pela representação da imagem dos santos inscrita na pintura são pontos a considerar.

A análise e debate destas questões quase não requeria justificativas, tamanha foi a importância da santidade. É que os santos, até por necessidade de afirmação do seu culto no mundo católico, face à forte ofensiva de que foram alvo pelas correntes ditas protestantes, tornaram-se um dos pilares da experiência religiosa do catolicismo, sobremaneira nos séculos XVII e XVIII. Assim foi na corte régia e nos mosteiros, com a piedade dos leigos e clérigos, dos mais ricos aos mais pobres, das cidades aos campos, como fica claro pela profusão de imagens de santos, relíquias e narrativas hagiográficas que circulavam.

Entre 1515 e 1518, o designado Mestre da Lourinhã pintava um óleo sobre madeira, hoje no Museu Nacional de Arte Antiga, no qual se via um santo, S. João Baptista, amparando um jovem (figura entre menino e adolescente) de mãos postas, ajoelhado e com um livro de orações. Era o príncipe João, filho mais velho do rei D. Manuel I. Eis um sinal precoce, por via da imagem, da presença da santidade na vida do futuro rei D. João III. Cena semelhante voltou a ser representada, por António Moro, pelos anos 50, quando a morte do monarca se avizinhava, e, em cerca de 1564, por Cristóvão Lopes, este pintando a partir do original de Moro. A pintura é quase igual à do Mestre da Lourinhã. O Baptista ostenta uma faixa onde se lê, em latim, “cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo”. Um anjo segura uma coroa sob a cabeça de um homem integralmente coberto de negro luto, olhar melancólico e triste, barbado e tal como o menino do mestre da Lourinhã, genufletido, de mãos postas e com um livro de orações diante de si. Agora era o rei D. João III. O santo, o mesmo santo, continuava a acompanhá-lo.

A questão da santidade na corte foi já lembrada por José Adriano de Carvalho, em *Espiritualidade e corte em Portugal (séculos XVI a XVIII)* (Porto, 1993), onde salientou a escassez de fontes para estudar a questão. Na mesma linha, João Francisco Marques, em texto publicado na *História Religiosa de Portugal*, ao tratar de itinerários de santidade, milagres, relíquias e devoções (trilogia a não perder de vista ao refletir sobre a santidade moderna) mostrou que o culto de certos santos não era estranho a reis e rainhas. Deu o exemplo de D. Leonor, mulher de D. João II, e da particular devoção que nutria por Santa Auta, uma das 11 mil virgens, pelo que o imperador Maximiliano lhe oferecera o corpo da santa, que chegou a Lisboa e foi depositado no Convento da Madre de

Deus, com grandes festejos. Esta cena deu origem ao célebre painel atribuído aos designados mestres de Ferreirim, que se encontra no Museu Nacional de Arte Antiga. Mais uma vez a pintura como fonte privilegiada. Acresce que o gesto de Maximiliano, ao dar relíquias à rainha para estimular e consolar a sua piedade, foi mimetizado, como refere João Marques, pela rainha D. Catarina, mulher de D. João III, a qual ofereceu muitas relíquias de santos para a catedral de Miranda do Douro, ereta em 1545, quando D. Toríbio Lopes foi nomeado como seu primeiro bispo. Em suma, pese a escassez de fontes a que aludia José Adriano Carvalho, há muitas pistas a sugerir a afeição e importância do culto de santos por parte do casal real D. João e D. Catarina, e na corte régia portuguesa em geral.

A corte régia foi intensificando na modernidade o seu cariz de espaço de definição e modelação de códigos de conduta, num movimento dialético permeável ao que lhe chegava do exterior e, simultaneamente, a condicionava, como resulta dos estudos de Norbert Elias. Pelo que incumbe indagar até que ponto a piedade régia e, em especial, a devoção santoral não contaminaram, por mimese e até moda, as devoções dos seus vassalos, desde logo os cortesãos (nobres e clérigos) e depois, a partir deste centro, outros súbditos.

Os santos também assumiam funções importantes nos cenóbios e na vida individual das freiras e monjas que os habitavam, como bem evidenciado no caso do mosteiro cisterciense de Cós, estudado por Saul Gomes e Cristina Sousa. Eram propulsores e alimento de devoções individuais e interiores, instrumento de distração e desenfado, intercessores em momentos de aflição, educadores estéticos e assinaladores de riqueza material, e até modo de promoção externa do próprio prestígio da comunidade, porquanto algumas imagens miraculosas e o ciclo de festas eram aproveitados para exteriorizar o prestígio da congregação monacal na comunidade envolvente, suscitando, inclusivamente, romarias e peregrinações dos devotos.

Este cenário estimula um abrangente questionário a que a historiografia não deu ainda cabal resposta. Que papel tinham os santos como formas de vencer o tempo longo dos silêncios frequentes que as regras comunitárias impunham? Havia panteões de santos privilegiados em função das regras dos conventos? Que formas concretas de devoção se praticavam em louvor dos santos? Oração vocal, oração mental, mortificações, jejuns? Serviam os modelos de santidade como espelhos de conduta da vida em clausura? Foram ou não os santos estimulantes para a proliferação de experiências místicas e projetos de santidade por parte de religiosas? Até que ponto a vulgarização de uma mentalidade aberta à ideia do milagre não decorria da intensidade do culto dos santos no interior dos mosteiros? Estimulavam os santos e as suas representações imagéticas formas de emulação e de vaidade no interior das claustras? Que custos materiais tinham todas estas devoções, pois muitas foram fonte da edificação de construções arquitetónicas, de escultura, gravuras, pinturas, azulejaria,

as quais, na maior parte das vezes, têm sido estudados pelos historiadores da arte numa dimensão estritamente formal e pouco ou mal aproveitadas por quem se interessa pela história religiosa. Quem patrocinava este aparato artístico? Como era consumida a literatura hagiográfica nos conventos e de que forma contribuía para moldar devoções privadas e comunitárias, pois este foi género literário que teve inúmeras leitoras, como assinalou Maria de Lurdes Correia Fernandes em *“Recordar os “santos vivos”: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português (Via Spiritus, 1994)*. Lia-se em silêncio ou havia leituras comunitárias? Através do livro, de manuscritos, de ambos?

Para algumas destas questões poder-se-iam procurar respostas nas narrativas hagiográficas, que proliferaram, se bem que não tenham sido uma invenção moderna. O género, se assim se pode dizer, teve o seu berço na alta Idade Média e tem sido bem estudado em Portugal por Cristina Sobral. No entanto, se a modernidade o não inventou, foi responsável pela sua larga produção, difusão e consumo, potenciados tanto pelo alargamento social e demográfico dos que passaram a estar apetrechados com a competência da leitura, como por movimentos originários do centro romano que estimulavam a defesa e revisão de certos cânones de santidade.

Estes textos hagiográficos eram conformados, nalguns casos até mesmo decalcados/copiados, a partir de referenciais que se tomavam ou impunham por modelos de santidade. Na vida do padre João Cardim, estudada por Maria de Lurdes Correia Fernandes (*Lusitania Sacra, 1993*) encontram-se a maioria dos tópicos que marcavam uma certa visão da santidade: a humildade, pobreza, obediência, castidade, modéstia, penitência e desprezo do mundo, sempre acompanhadas pelo fervor da oração e das devoções, solidificadas pelas virtudes teologais, sem esquecer as “cousas maravilhosas” que “Deus obra pelos seus merecimentos”, para usar linguagem coeva. Ora, isto corresponderia ao modelo, ao padrão de santidade almejado, pelo que é vulgar descortinar estas qualidades na larga maioria de textos hagiográficos do período. O que obriga o historiador a tentar decifrar, em cada caso concreto, o que é que se aproxima da experiência real e individual de cada um e o que decorre de um padrão agregador. Não é tarefa fácil.

No século XVII, sobretudo, assistiu-se a um aumento impressionante da produção de biografias devotas e de vidas de santos, acentuando tendência que se começara a declarar nos finais da centúria anterior e se prolongaria até meados de XVIII. Compuseram-se vidas de gente que se pretendia apresentar como modelo e por isso justificadoras de atribuição de santidade. Em todo este processo assumiu especial relevo a compilação do *Agiolégio Lusitano*, repositório de largas dezenas destas vidas, da autoria de Jorge Cardoso, objeto de criteriosa edição por Maria de Lurdes Fernandes. Obra em vários volumes, de que o primeiro foi editado em 1652, nele se explicava, logo no início, dando conta desta vaga hagiográfica, que os santos eram “elles tantos, que excedem o numero das estrellas e as areas do mar”, o que confirma e diz, de modo expressivo, o vigor e abrangência social dos santos.

No entanto, a relação da modernidade com a experiência da santidade foi controversa e nada linear. Poder-se-ia enunciar do modo seguinte: passou-se de um relativo ceticismo de matriz humanista – pois a crítica a uma certa vivência da santidade não foi exclusivamente oriunda de quem se posicionou fora da autoridade da Igreja romana – para o vibrante culto barroco da santidade. Abundam traços deste processo. Em 1517, Gaspar Contarini, mais tarde cardeal, escreveu o *De officio episcopi*, publicado em 1571, devido à censura romana que sobre ele recaiu. Na versão original, antes de censurado, e na esteira de tendências comuns às correntes humanistas de Quatrocentos e dos inícios de Quinhentos – de que Erasmo de Roterdão, no *Elogio da Loucura*, foi um dos máximos expoentes – criticou o culto dos santos, sublinhando como, por norma, era “supersticioso” e tinha semelhança com as práticas pagãs, abusava da veneração de relíquias, notando ainda as exageradas referências a curas milagrosas e o estilo “imaginativo” da maioria das hagiografias que então se produziam.

As críticas de origem protestante e do pensamento humanista mereceram resposta durante o Concílio de Trento. Ali, ainda que com brevidade, foi reafirmado o culto dos santos e das relíquias, tendo-se promulgado, em 1563, o decreto *Da invocação, veneração e relíquias dos santos e das sagradas imagens*. Basicamente, afirmava-se que os bispos tinham a obrigação de ensinar os fiéis, conforme a praxe e a tradição católica, na intercessão dos santos, sua invocação, veneração das relíquias e legítimo uso das imagens, e a que ordenassem a sua vida à imagem da dos mesmos santos. Consideravam-se ímpios aqueles que diziam que os santos não gozavam de eterna felicidade no céu e não deviam ser invocados. Por fim, num exercício de auto-crítica, condenava-se “a superstição na invocação dos santos, veneração das relíquias e sagrado uso das imagens” reclamando-se a erradicação de “todo o lucro sórdido, toda a lascívia evitada de modo que as imagens não sejam pintadas com formosura dissoluta e os homens não abusem da celebração dos santos e visita das relíquias para glotonerías e embriaguezes, como se os dias festivos empregados em luxo e lascívia fossem em honra dos santos”.

Este ambiente crítico, os problemas vividos pela Igreja e a necessidade de redefinição dos poderes que controlavam a afirmação da santidade fizeram com que no século XVI fossem poucas as novas canonizações. De acordo com dados de Peter Burke, apresentados em *How to be a counter-reformation saint* (1984), no século XVI houve apenas 6 novas canonizações, nenhuma entre 1523 e 1588, voltando a assistir-se a forte crescendo no século XVII (24 novos santos) e no XVIII (mais 29). Como disse Adriano Prospero, a “fábrica de santos”, que se havia bloqueado no século XVI humanista, reentrou em atividade no século XVII. E Miguel Gotor, chamou mesmo a esta centúria, o século dos santos, a maioria esmagadora oriundos das Penínsulas Itálica e Ibérica, tendo desaparecido os ingleses e escandinavos, notando-se ainda o forte peso dos clérigos regulares entre o panteão da nova santidade, com destaque, entre

tantos outros, para fundadores de novas congregações como Felipe Néri (fundador dos oratorianos), Inácio de Loiola (jesuítas) ou Teresa de Ávila (reformadora das carmelitas).

Este revigoramento conduziu Jean Michel Sallmann a sustentar a ideia de que, “no catolicismo barroco”, a santidade esteve “no centro do mercado dos bens religiosos”, isto é, o culto dos santos, sobretudo na Europa do Sul, pois ele estudou em particular a zona de Nápoles, seria a forma de devoção mais valiosa e a que mais cativava os fiéis. Foi assim em Portugal?

A modernidade foi ainda o tempo das “santas vivas”, para usar expressão inicialmente cunhada por Gabriella Zarri. Tratava-se de uma santidade realizada pelo povo relativamente a pessoas ainda vivas, normalmente mulheres, que se reclamavam protagonistas de visões, milagres, poderes taumatúrgicos e de antevisão do futuro, para além de outros favores diversos originados do céu. Não as houve em Portugal?

A glorificação barroca da santidade produziu também um forte movimento editorial, de que são exemplos, alguns deles com impacto em Portugal, o *Tratado de la verdadera y falsa profecia* (1588) de Juan Orozco Covarrubias, os *Desengaños misticos a las almas detenidas o enganadas en el camino de la perfeccion* (1706), de Antonio Arbiol y Diaz, ou o *Il direttore mistico, indirizzato a quelle anime che Iddio conduce per la via della contemplazione* (1754) de Giovanni Battista Scaramelli.

Esta revivificação da criação de santos, a força da adesão a uma piedade que contava com eles e com as suas relíquias, foi acompanhada pela forte centralização e burocratização da vigilância da definição de santidade. Esta é outra marca indelével do período e isso colocou novos problemas.

Nos tempos primordiais da Igreja a santidade foi um fenómeno mais espontâneo e popular. Gradualmente o processo de santificação foi-se formalizando e centralizando. Gregório IX (1227-1241) foi o primeiro papa a explicitar um conjunto de regras a serem observadas num processo de canonização e com ele se afirmou a exclusividade da competência papal no reconhecimento da santidade, estava-se em 1234.

Em 1588, por iniciativa de Sisto V, foi criada a *Congregação dos Ritos e Cerimónias*, dicastério ao qual foi confiada a administração dos ritos litúrgicos, das cerimónias e das causas de canonização. Nesta altura, já havia consenso em torno da ideia de que só ao papa competia sancionar a canonização de alguém. O debate central, neste caso do século XVI e na alba da centúria seguinte, foi em torno de saber que poder atribuir a instâncias intermédias (como os bispos ou congregações romanas) no difícil percurso que aos candidatos se reclamava para verem sancionada a santidade. Esta época, grosso modo correspondente aos pontificados de Clemente VIII (1592-1605) e de Paulo V (1605-1621) foi, assim, um tempo de grande e aberto debate interno no seio da Igreja a propósito da santidade.

Em novembro de 1602 fez-se a primeira reunião, em Roma, de outra congregação, a dos Beatos. Aqui tratava-se, sobretudo, de discutir as regras mais seguras

para transformar a memória histórica de uma experiência carismática numa tradição hagiográfico-religiosa partilhável pelo maior número possível de fiéis. Por via da sua ação, o poder romano alargou-se aos beatos, instituindo um processo de beatificação, preliminar ao de canonização, através do qual a Santa Sé concedia a prerrogativa e legitimava o culto de uma experiência partilhada por muitos fiéis numa região específica ou até no interior de uma ordem religiosa, um culto local, portanto. O último santo a ser canonizado sem a existência de um precedente processo de beatificação foi Carlo Borromeo, arcebispo de Milão, em 1610. E o primeiro cuja beatificação foi efetuada solenemente em Roma, e não localmente, como era usual, foi S. Francisco de Sales, promovida por Alexandre VII, na Basílica de S. Pedro, em 28 de dezembro de 1661.

O dia 13 de maio de 1625 constitui outro marco importante na história da santidade. Naquele dia a *Congregação do Santo Ofício* promulgou um decreto proibindo os crentes de prestarem culto, tanto privado como público, em honra de um morto que tivesse falecido com fama de santidade, ou até a publicação de biografias, antes de isso ser aprovado pelo papado. O decreto excluía da proibição os cultos antigos fundados em consenso eclesiástico ou na tradição das Escrituras. Uma das suas consequências foi que passaram a ser ilícitos uma série de atos até então admitidos no seio da Igreja. Outra foi que os bispos deixavam de poder reconhecer cultos particulares locais. Finalmente, e este aspeto merece ser sublinhado, tal como o fez Miguel Gotor, este decreto marcou o início oficial da vigilância inquisitorial na elaboração de modelos de santidade canonizada, o que provocou tensões entre inquisidores e bispos, pois limitava os poderes destes em matéria de reconhecimento da santidade a nível local. É que, anteriormente, quando alguém morria com fama de santidade era usual que aqueles que desejavam o seu culto fossem diante do antístite local e lhe pedissem autorização para praticarem algumas formas de culto, o que foi reafirmado no Concílio de Trento.

A 2 de outubro de 1625, o Santo Ofício voltava a publicar novo decreto, reafirmando as normas do anterior, mas acrescentando que a recolha de donativos, imagens e votos dos fiéis não devia terminar como se decretara anteriormente. Este uso podia manter-se em segredo até que o papado decidisse a abertura de um processo a quem morresse em fama de santidade. A intromissão da Congregação do Santo Ofício em matéria de santidade estava doravante consignada.

Em 15 de maio de 1628, Urbano VIII promulgou um outro decreto que vedava a possibilidade de proceder à canonização ou beatificação de alguém antes de passarem 50 anos sobre a sua morte. A ascensão à santidade ia-se tornando cada vez mais difícil e controlada.

Estas não foram as únicas medidas promulgadas. Assinalaram-se, tão só, algumas das mais relevantes. Como corolário de todas elas pode sustentar-se que na época do disciplinamento social que caracterizou a Igreja pós-tridentina se assistiu, simultaneamente, a um disciplinamento do culto dos santos. Resulta ainda que a

obtenção do reconhecimento da santidade passou a ser um processo muito controlado e complexo e para o sucesso do qual era insuficiente a aparente espontaneidade de devoções locais sentidas pelos fiéis. Para perceber estes caminhos da santidade é fundamental atentar e estudar o que se passava nas instâncias que tudo decidiam, incluindo influências individuais de certos cardeais e bispos, colectivas resultantes do peso de certas congregações romanas ou ordens religiosas, jogos de poder no seio da Igreja, vinculações teológicas, etc.

Ilustre-se isso com o exemplo de Felipe Néri, o fundador da Congregação do Oratório. Sigo Miguel Gotor em interessante capítulo do seu excelente livro *I beati del papa* (2002), no qual analisa uma série de casos que designa por vencedores, isto é, o daqueles que alcançaram a santidade desejada, e, também, de perdedores, os que tinham reconhecimento do povo, fama e culto de santidade mas que nunca foram reconhecidos. Entre eles, não por acaso seguramente, contavam-se um leigo, um pregador franciscano e um curandeiro e profeta. O que remete para outro problema fundamental, o dos modelos de santidade.

Néri faleceu em Roma, em maio de 1595, após vida em que foi granjeando grande admiração. À data da sua morte vários fiéis se dirigiram ao local onde estava exposto o cadáver, rasgaram-lhe as vestes que guardaram como preciosas relíquias, cobriram-no de rosas e tiraram-lhe as unhas, também elas transformadas em relíquias. Muitas mulheres colocavam os seus anéis nos dedos do corpo defunto, carregando-se assim de esperança e de devoção. Rapidamente começaram a circular narrativas sobre as suas capacidades taumatúrgicas, bem como outros sinais, comuns a tantos outros processos que denunciavam a sua santidade: o cheiro suave que exalava o seu cadáver, a flexibilidade dos membros do seu corpo e a integridade da sua carne. Tudo ia transformando o cadáver num “corpo santo”.

Quando, poucos anos depois, em 1602, se reuniu a *Congregação dos Beatos*, os oratorianos estavam atentos e tudo fizeram para promover a canonização do seu fundador. Um desses oratorianos compôs, inclusivamente, um diário das honrarias oferecidas a Néri desde a sua morte, onde anotou a atividade desenvolvida a favor do seu santo. Era uma verdadeira política cerimonial de propaganda composta por refeições e funções litúrgicas com a participação da nobreza romana e dos cardeais da cúria papal. E o tal oratoriano assinalava sempre no diário a presença e ausência das diversas individualidades. As páginas do diário permitem conhecer outros esforços feitos, entre os quais as tentativas para que se reconhecesse a sacralidade dos espaços em que ele viveu. E conseguiram-no. Em 1598, Clemente VIII autorizou que se comessem a celebrar missas no quarto onde dantes dormira Néri, que logo após a sua morte fora transformado numa espécie de capela e, nesse mesmo ano, obtiveram autorização para erigir um altar no seu túmulo. Outra das estratégias foi encomendar uma série de pinturas que retratasse aspetos da vida de Néri, a qual foi patrocinada



por patrícios da nobreza romana com ligações aos oratorianos. A tudo acrescentaram narrativas da vida e dos grandes milagres ou curas que teria feito. E, de facto, ele acabou por ser canonizado em 1622, por Paulo V. Sem estas diligências, seguramente tudo teria sido mais difícil.

É sabido que o padrão da santidade não foi sempre o mesmo. Teve uma história. E esse arquétipo modelar foi alterado na modernidade. Lurdes Rosa num texto riquíssimo que compôs para o *Dicionário de História Religiosa*, já inquiriu como se constituiu esse modelo e qual o questionário prévio essencial que este problema suscita. Retomo-o aqui: “É fundamental nessa constituição a Igreja institucional, porque instância de reconhecimento da santidade? Qual o papel das crenças das comunidades locais ao adotarem como seu santo determinado personagem? Como se cruzam elas (isto é, as crenças) com os modelos institucionais difundidos através da doutrina, da pregação, da leitura hagiográfica, da iconografia? Qual o percurso individual de um candidato a santo, e a partir de que outros modelos tempera o seu comportamento? Em função de que parâmetros se deve periodicizar a evolução dos modelos santidade?”

Jean Michel Sallmann, por sua vez, insistiu na noção de que uma leitura em chave antropológica da santidade tem que estar particularmente atenta ao “binómio formado pelo santo e pelos seus devotos”, para explicar de que modo o santo sente a sua vocação, a reivindica e manifesta ao mundo, e como é que, em resposta, o grupo percebe essa santidade, a aceita ou a recusa. Perspetiva que torna claro como a santidade tem, para além da sua dimensão religiosa, uma decisiva componente social.

Ora, durante boa parte do século XVI, na ideia de Gabriella Zarri, êxtases, jejuns e profecias eram considerados sinais de santidade ainda que, por vezes, aceites com desconfiança pelas autoridades eclesásticas. Já as marcas no corpo de elementos da Paixão de Cristo, de que em Portugal a célebre Maria da Visitação, a priora da Anunciada de Lisboa, é um caso emblemático, eram aceites com menos reservas. Os estigmatizados, pode dizer-se, continuavam a ser venerados como santos.

Peter Burke propôs já uma avaliação de todos os canonizados entre 1588 e 1767 para concluir que a maioria dos santos oficialmente reconhecidos era constituída por homens, italianos ou espanhóis, nobres, clérigos (dos 55 só 6 foram laicos), maioritariamente de ordens religiosas. A relativa marginalização das mulheres e dos leigos é evidente neste modelo do santo da época barroca. Note-se, ainda, como estes padrões eram igualmente fixados em textos. Como exemplarmente já assinalou Maria de Lurdes Fernandes, a hagiografia como texto e género literário é um instrumento privilegiado para estudar os modos de “conservação, fixação, difusão, reprodução e renovação dos modelos de santidade”.

Mas quais eram, de facto, os diversos modelos de santidade existentes? Em todos foram comuns as mesmas características, como, por exemplo, a oração constante, a humildade, o desprezo pelos bens materiais do mundo, a pobreza, o desprezo por si próprio,

o mimetismo da vida de Cristo e de outros santos, a afeição pela penitência espiritual e também física expressa nos cilícios, na autoflagelação, na heroicidade em suportar o martírio ou as mais comezinhas dificuldades do quotidiano, como fazia a tecedeira açoriana Isabel de Miranda, estudada por Maria de Lurdes Fernandes. Esta suportava, ao mesmo tempo que o confessor a orientava espiritualmente, disciplinas e mortificações, entre as quais a dos piolhos, que não matava sem ordem do confessor. E dado que estes padrões eram conhecidos e divulgados, não haveria fórmulas ou receitas para se poder ser santo? E esses modelos tinham ou tiveram sempre um centro comum que os definiu, irradiou e vigiou ou, pelo contrário, houve uma pluralidade de polos confeccionadores da santidade, desde os diversos institutos religiosos, passando pelas congregações romanas onde estas matérias passaram a ser definidas após Trento, e até pelos círculos de cariz mais popular e local que também apresentariam vias alternativas de santidade? E qual o grau de autonomia face à centralidade romana existente numa periferia, como era Portugal, na definição de um percurso de santidade? E os crentes, o que procuravam nos santos? As suas orações, os seus milagres, o exemplo, o patrocínio junto de Deus, um simples conselho? Sim, porque muitos falavam, literalmente, tanto com as “santas vivas” como com os santos dos altares. Eis outra importante dimensão do fenómeno da santidade.

Regresse-se ao modelo. Durante o período medieval e primeira idade moderna o martírio pela fé parece ter sido muito apreciado. Convivia com o modelo dos santos oriundos das ordens mendicantes, como S. Francisco de Assis, S. Tomás de Aquino, ou Santa Clara, para dar alguns exemplos que muito atariam certos sectores da monarquia e da corte régia, o que também justifica a sua proliferação pelo patrocínio de obras de arte que terão estimulado. Posteriormente, emergiu a vaga dos santos místicos, como Teresa de Ávila, João da Cruz ou Inácio de Loiola. Existe cronologia deste processo de difusão dos diversos modelos de santidade em Portugal?

Em Portugal este foi também um tempo de forte imbricação entre caminhos de santidade e estratégias políticas. Outra linha a merecer atenção. Lurdes Rosa já propôs algumas fases decisivas desse caminho, sublinhando que, por exemplo, “o reinado de D. Manuel I é como que uma fronteira, uma arrumação de todo este mundo religioso, que ainda fascina na sua diversidade (...).” Por isso o rei se empenhou na beatificação de Isabel de Aragão, na canonização do mourisco Gonçalo Vaz, morto em África sem renunciar à fé cristã, ou na do fundador do reino, D. Afonso Henriques. Mais tarde, o período da Restauração foi, continua-se a seguir Lurdes Rosa, “um momento crucial de uma nova mobilização dos santos do país agora em torno de um critério evidente – a defesa da independência”. Ideia confirmada no estudo mais sólido atualmente disponível sobre o *Agiológico Lusitano*, no qual Maria de Lurdes Fernandes explicou como esta galeria de virtuosos articulava a santidade com a história e com a identidade do reino, numa época em que isso era indispensável para afirmar a autonomia. Por isso, a obra foi também patrocinada pela Coroa, e D. Afonso VI, em 1664, atribuiu

ao seu autor uma tença de 100 mil réis. Mas a obra, naturalmente, respondia ainda a um “gosto da época”, pois este género de literatura era muito apreciada e consumida por diversos grupos: desde as religiosas nos conventos, a senhoras virtuosas. Eis outro aspeto a que cumpre estar atento: o da receção e apropriação dos textos hagiográficos.

A obtenção da santidade não se articulou apenas com a afirmação da identidade portuguesa. Ela foi igualmente trampolim de promoção nobiliárquica, como lembrou José Adriano de Carvalho, em estudo publicado na *Via Spiritus*, sobre a vida de D. Leão de Noronha (c. 1500-1572), pois, como escreve: “um santo ilustra a sua família, já que nele e por ele se demonstra a força dessa aliança da virtude, da santidade e da nobreza”, ou seja, do sangue. Num outro plano houve também bispos que usaram a santidade para promover territórios imperiais que governaram, como sublinhou Evergton Sales de Souza, a respeito da ação desenvolvida pelo arcebispo da Baía D. Sebastião Monteiro da Vide, o qual mandou compor a *História da vida, e morte da madre sóror Victória da Encarnação. Religiosa professa no Convento de Santa Clara do Desterro da Cidade da Bahia (...)*, (Roma, 1720).

Se as estratégias eram muitas, deve também atentar-se que os modelos propostos não parece terem seguido exatamente e com as mesmas cronologias os cânones que se iam afirmando no centro romano. Lurdes Rosa sublinhou que, de fins do século XVI até ao XVIII, assumiram grande importância três grupos: “os mártires da evangelização (Salsete, Marrocos, Japão, Brasil) em boa parte jesuítas; as princesas freiras (Teresa, Sancha, Mafalda e Joana); e os grandes organizadores da vida da Igreja (Bartolomeu dos Mártires e João de Deus)”. Acrescentou outros que fogem a este padrão. No período filipino a canonização da Rainha Santa, pela sua costela aragonesa, e a abertura de processo de sujeitos que adquiriram fama de santidade em territórios da América espanhola, como Gregório Lopes. No pós-Restauração o Infante Santo e D. Nuno Álvares Pereira. Mais uma vez santidade/identidade/política. Por fim, o século XVIII foi tempo das causas das ordens religiosas com competição entre elas.

Nos finais do século XVII e primeira metade de XVIII há ainda que referir as experiências do mundo beateril feminino, que, no dizer de Pedro Vilas Boas Tavares, constituíam um “esboço ou réplica simplificada e popular da piedade claustral”, muito atreita, desde finais de Seiscentos, pelos caminhos da oração mental, o que também favoreceu a circulação de certos cultos de santos, bem como a emergência de imitadores de modelos de santidade que se inculcaram como supostas vidas santas, como foi o caso da lisboeta Catarina Maria da Cruz, particularmente admirada pela sua capacidade de prognosticar o futuro, contactando as almas e, ao que parece, “vendo-as”, e mimetizando Santa Catarina de Siena, de quem era devota, “sentindo muitas vezes dores nas mãos, nos pés e de lado”.

Mas havia algo de comum que a quase todos os santos intersectava: o seu poder taumatúrgico. Sublinhou a importância deste aspeto na religiosidade portuguesa João

Francisco Marques, citando vários exemplos, como o de S. Frutuoso, em Constantim de Panóias, perto de Braga, onde se venerava uma “cabeça de santo” a quem se atribuíam curas milagrosas de mordeduras de animais raivosos, culto autorizado por D. Frei Bartolomeu dos Mártires.

Ora, estes padrões parecem não ser absolutamente idênticos aos que se encontram noutros espaços. Seja como for, esta grelha analítica remete para a importância da própria história de um país e para as suas memórias míticas no contexto da elaboração da sua própria santidade. Daí não espantarem as experiências vinculadas ao cristianismo no império e à memória da fundação do reino, conducente à santidade do rei criador de *Portucale*.

Para além das perspetivas e dos problemas inventariados, uns já bem estudados, outros a requererem mais investigação, há ainda tantos a merecerem atenção e a reclamarem novas pesquisas.

Há vestígios em Portugal do impacto dos decretos romanos que reduziram o poder/autoridade episcopal em matéria de aprovação de cultos locais?

O que se regulamentou nas constituições diocesanas a propósito do culto dos santos, para além dos calendários das festas do ano em que se devia observar o jejum ou a abstinência, ou a respeito da forma de representação das pinturas e imagens dos santos?

Qual o papel do episcopado na fixação de textos, cultos e sua difusão?

Quais as formas e modos de comunicação da santidade? O discurso parenético proferido e ouvido nas igrejas, as hagiografias e vidas devotas lidas no recolhimento da cela, no aconchego do lar ou comentadas entre diretor espiritual e dirigidas, as belas e eruditas ou mais rudes peças escultóricas ou telas que abundavam em altares de igrejas disseminadas por todo o território, as figurinhas e pequenas imagens de devoção que muitos crentes possuíam, e até o teatro Quinhentista, como já foi estudado por Maria Idalina Resina Rodrigues a propósito de um *Auto do bem aventurado senhor Santo António*, com várias edições desde os finais do século XVI ao XVIII, ou as breves canções e poemas com que muitas vozes populares os cantavam e, simultaneamente, os cultuavam. Ou mesmo, como tem demonstrado Isabel Morujão, a própria poesia, muitas vezes inserta nas biografias devotas?

E qual era a geografia da santidade em Portugal? Pedro Penteadou explicou que na modernidade houve um florescimento e domínio dos centros marianos, mas que também havia locais de romagem destinados à devoção dos santos, como S. Bento da Porta Aberta, S. Pedro de Rates em Braga ou Santa Quitéria, advogada dos animais, em Meca (perto de Alenquer), estes e outros a reclamarem uma cartografia rigorosa.

Seguramente que este volume não tem a pretensão de ser exaustivo, nem esgota as múltiplas vias de abordagem que o assunto reclama, algumas delas acima enunciadas, mas ajudará, sem dúvida, a melhor configurar esta paisagem, a da santidade.