



Atlante

Revue d'études romanes

15 | 2021

**Imagen y santidad entre el Mediterráneo y América
ibérica durante la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII)**

«Santificar» graças às imagens: olhares através da biografia devota e da historiografia religiosa em Portugal nos séculos XV-XVII

*"Sanctifying" thanks to images: looks through devotional biography and
religious historiography in Portugal in the 15th-17th centuries*

*« Sanctifier » grâce aux images : regards sur la biographie dévotionnelle et
l'historiographie religieuse au Portugal aux XV^e-XVII^e siècles*

Paula Almeida Mendes



Edição electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/atlante/4764>

DOI: 10.4000/atlante.4764

ISSN: 2426-394X

Editora

Université de Lille – Laboratoire CECILLE ULR 4074

Este documento é oferecido por Faculdade de Letras da Universidade do Porto



Refêrencia eletrónica

Paula Almeida Mendes, ««Santificar» graças às imagens: olhares através da biografia devota e da historiografia religiosa em Portugal nos séculos XV-XVII», *Atlante* [Online], 15 | 2021, posto online no dia 01 outubro 2021, consultado o 25 julho 2022. URL: <http://journals.openedition.org/atlante/4764> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/atlante.4764>

Este documento foi criado de forma automática no dia 30 junho 2022.

All rights reserved

«Santificar» graças às imagens: olhares através da biografia devota e da historiografia religiosa em Portugal nos séculos XV-XVII

*"Sanctifying" thanks to images: looks through devotional biography and
religious historiography in Portugal in the 15th-17th centuries*

*« Sanctifier » grâce aux images : regards sur la biographie dévotionnelle et
l'historiographie religieuse au Portugal aux XV^e-XVII^e siècles*

Paula Almeida Mendes

- 1 Na obra *La Santità* (1999), Sofia Boesch Gajano sintetiza e equaciona, com estas claras e concisas palavras, o complexo fenómeno da santidade, articulando a dimensão da memória com o valor do corpo:

Il corpo del santo vivo è già un corpo santo. E ogni santo continua a vivere nel suo corpo morto. La centralità del corpo nel percorso di santità ha come conseguenza il potere taumaturgico a esso attribuito anche dopo la morte, un potere che rimane la prova della sopravvivenza dell'anima: luogo in cui si vede iscritto il percorso spirituale, il corpo del santo testimonia l'unità possibile tra umano e divino, che la morte – cioè l'unione dell'anima a Dio – non può interrompere, ma solo potenziare¹.

- 2 Com efeito, se o corpo do santo, perspectivado como relíquia, ocupa um lugar de destaque na moldura configurada pela percepção pública da santidade, é também verdade que as imagens – pesem embora situações de iconoclastia² e polémicas de vária natureza que, em determinadas épocas e contextos, condicionaram a sua produção e circulação – e a literatura hagiográfica se foram configurando, desde o cristianismo primitivo, como instrumentos fundamentais no contexto da coagulação e cristalização de cultos e devoções.
- 3 Como é sabido, a hagiografia, cujas raízes se ancoram na Antiguidade, mais concretamente nos primórdios do cristianismo, em que se começaram a produzir e divulgar os *Acta Martyrum*, que relatavam o processo, condenação, prisão e execução

dos mártires cristãos³, constitui um dos subgéneros da literatura religiosa e de espiritualidade que conheceu maior fortuna ao longo do tempo⁴. Não obstante facto de, ao longo da Idade Média, se ter cristalizado um modelo hagiográfico de raiz monástica⁵, que declinava, naturalmente, o forte ascendente da opção pela vida religiosa e do prestígio do claustro, apesar de se defender que a salvação era algo acessível a todos, independentemente do seu estado⁶, é importante não perder de vista que, desde os inícios do século XVI, o género hagiográfico foi recebendo «sopros» de renovação e de modernização. Para isso muito terão contribuído as contestações de alguns humanistas, como Erasmo, que havia já chamado a atenção para as dimensões filológica, arqueológica e historiográfica, direcionadas para uma investigação rigorosa das fontes⁷, as posições dos protestantes e, posteriormente, já no século XVII, a actividade dos bolandistas⁸ e dos beneditinos de Saint-Maur (sem, contudo, olvidar os contributos de Georg Witzel, Luigi Lippomano⁹, Lourenço Surius¹⁰ e Heribert Rosweyde), principalmente através das fortes críticas à desmedida valorização do maravilhoso (sobretudo dos milagres) nas narrativas das vidas de determinados santos, assim como à veracidade de alguns desses relatos, especialmente aqueles que integravam a *Legenda Aurea*, um florilégio hagiográfico compilado por Jacques de Voragine, no século XIII¹¹.

- 4 É bem sabido como a ofensiva, desenvolvida durante a Contrarreforma, que visava a orientação e a reconfiguração de comportamentos dos fiéis, na moldura de uma estratégia de disciplinamento social¹² – que havia começado com a tentativa de reorganização do culto dos santos e que passou pela criação, em 1588, da Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, que contribuiu para a reafirmação da autoridade papal no reconhecimento da santidade –, estimulou a produção e a difusão maciças de «Vidas» de santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres «ilustres em virtude» devotas¹³, de função claramente «paradigmática» e «normativa», que se foram impondo como uma espécie de «literatura alternativa» face ao filão constituído pela literatura de ficção, largamente enformada pela dimensão do maravilhoso e do heróico e, nessa medida, considerada perigosa sobretudo para mulheres e jovens¹⁴.
- 5 A progressiva centralização e burocratização da vigilância em torno do culto dos santos, nos tempos pós-Trento, favoreceu a emergência de modelos de santidade escorados na prática das «virtudes heróicas», convertendo os altos exemplos corporizados por estes «cristãos excepcionais» em pautas modelares propostas à imitação dos fiéis. De facto, se pretendêssemos encontrar um traço comum na definição da santidade durante a Contrarreforma, ele residiria, justamente, na heroicidade das virtudes cristãs¹⁵, que, como é sabido, exerceu uma significativa e sintomática influência na consagração da expressão «virtude heróica», no âmbito dos procedimentos processuais que tinham em vista a beatificação ou a canonização do candidato a «beato» ou «santo»¹⁶, prendendo-se com o que Carlota Miranda Urbano designou como uma interpretação heróica da existência, originada pelo interesse humanista em relação à «Igreja primitiva em geral, pelos seus modelos de santidade, veiculados na literatura hagiográfica, os seus bispos, os seus ascetas e em especial os seus mártires», que se tornaram «referências heróicas na imitação radical do mártir por excelência, Jesus Cristo»¹⁷.
- 6 Se é verdade que a hagiografia estimulou a devoção em torno de muitos santos e beatos, também não se poderá perder de vista que a maior parte dos cultos se escorava, em boa medida, no recurso à iconografia e à estatuária¹⁸. De resto, as imagens, que se revestem de uma clara função doutrinal e devocional, revelaram-se um meio eficaz não só para a

veiculação de princípios catequéticos e morais que deviam regular a experiência religiosa e o comportamento dos fiéis, mas também para a difusão de uma prática devocional mais interiorizada¹⁹. Como realçou Ottavia Niccoli, as práticas espirituais e devotas, entre o final da Idade Média e o início da Época Moderna, foram privilegiando o recurso à imagem, na medida em que esta poderia instaurar uma espécie de «mundo multimedial», pois é visível aos olhos do corpo e aos olhos do coração²⁰.

- 7 Em todo o caso, impõe-se realçar que o debate, que remontava à Idade Média, em torno das imagens de devoção²¹ configura, em larga medida, a fractura que divide a cristandade europeia ao longo da Época Moderna (lembramos, a título de exemplo, as críticas de Erasmo à «aparatosidad visible» das representações figurativas, no seu *Enchiridion militis christiani*²², ou de Alfonso de Valdés, no *Dialogo de las Cosas Acaecidas en Roma*²³) enformada, em alguns casos, por situações iconoclastas, desencadeadas, sobretudo, pelos Protestantes, na sua acérrima defesa do princípio da *sola Scriptura*²⁴.
- 8 Pese embora a ambiência de iconoclastia que ganhava terreno, nomeadamente nos territórios europeus reformados, a devoção às imagens conhecerá um novo fôlego a partir da segunda metade do século XVI. Como é sabido, o Concílio de Trento revalidou o seu culto, através do decreto *De invocatione, veneratione, et reliquis sanctorum, et sacris imaginibus*, aprovado a 3 e 4 de Dezembro de 1563, na sessão XXV, respondendo assim, do ponto de vista jurídico e canónico, a uma necessidade de eficácia pastoral, no sentido de uma homogeneização dos usos e das práticas no mundo católico, da qual um significativo filão literário fará eco. Disso são exemplo *De la veneracion que se deve a los cuerpos delos Sanctos y a sus Reliquias y de la singular con que se a de adorar el cuerpo de Iesu Christo nuestro Señor en el Sanctissimo Sacramento* (Madrid, por Luis Sanchez, 1611), de Sancho Dávila y Toledo, e *Antigüedad, Veneracion i fruto de las sagradas Imagenes i Reliquias* (Sevilla, por Gabriel Ramos Vejarano, 1623), do Padre Martín de Roa (S.I.).
- 9 Como já realçou Vítor Serrão, «o triunfo da Contra-Reforma católica, consubstanciado nas directrizes dogmáticas que o Concílio de Trento estipulou no sentido de reorganizar a cristandade e de a expurgar de pretensos desvios heterodoxos, acarretou uma nova atitude da Igreja face às obras de arte»²⁵. Como acentuou o mesmo autor, no período compreendido entre a segunda metade do século XVI e o século XVIII, a actividade artística passou:

a ser visionada sob mais estrita vigilância, cuidando-se do rigor «histórico» das representações evangélicas, da clareza da sua mensagem alegórico-moralizante, da intensidade do seu convite à prática devocional dos fiéis e, naturalmente, proibindo-se zelosamente todas as liberdades formais tidas por «obscenas», de «pouco decoro», ou sublinhando a «formosura dissoluta», consideradas, por isso, impróprias para os lugares de culto²⁶.
- 10 Em Portugal, as directrizes determinadas pelo Concílio de Trento foram aplicadas com força de lei²⁷ e, naturalmente, a vigilância e o controlo estenderam-se à actividade artística. Disso são exemplo as acções de censura a que foram sujeitas as representações da Virgem Maria na arte maneirista portuguesa²⁸.
- 11 Contudo, a proliferação de imagens religiosas e de devoção levou Urbano VIII (pontífice entre 1623-1644) a intensificar o controlo em torno a partir de 1625. Nos decretos promulgados nesse mesmo ano, Urbano VIII proibia qualquer forma de devoção pública a personagens, cujo culto não tivesse sido ainda reconhecido oficialmente pela Santa Sé e que se pudesse traduzir na veneração dos seus sepulcros ou de imagens em igrejas ou oratórios²⁹. Esse controlo fazia-se exercer também no âmbito da edição das «Vidas»

(que incluíam, na maior parte dos casos, milagres e descrições de fenómenos místicos), sem o prévio conhecimento do Ordinário e da inclusão de uma «Protestação do Autor» daquelas personagens falecidas em «odor de santidade», que não tivessem sido ainda beatificadas ou canonizadas pela Santa Sé. Estas proibições não se aplicavam, todavia, aos santos de culto imemorial. As restrições decretadas pelo papa Urbano VIII fizeram-se repercutir, a título de exemplo, no âmbito da devoção que, internamente, as casas da Companhia de Jesus dedicavam aos seus «mártires», cuja morte em circunstâncias diversas, do naufrágio ou às mãos de protestantes ou de «infiéis», aparecia envolvida pela aura de uma heroicidade merecedora das honras dos altares e altamente prestigiante para a ordem a que pertenceram³⁰. A título de exemplo, valerá a pena lembrar as palavras do Padre António Franco, na *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra em Portugal* (1719):

Este modo de celebrar aos nossos Martyres, antes de a Igreja os celebrar por tais, que praticava o Padre Vasco Pires, se extinguiu entre nos; sendo disso causa os decretos dos Summos Pontifices, em que prohibem o culto publico aos servos de Deos, a quem a Igreja Catolica não tem beatificado, nem Canonizado³¹.

- 12 O mesmo cuidado se estendeu às representações iconográficas de mártires jesuítas, incluídas nos Elogios, e ramalhete de flores borrifado com o sangue dos religiosos da Companhia de Jesu. A quem os tyrannos do Imperio do Jappão tirarão as vidas por odio da Fê Catholica (Lisboa, por Manoel da Sylva, 1650) da autoria do Padre António Francisco Cardim, e isto na medida em que a tal obra apenas retrata com auréolas e resplendores personagens que já haviam sido beatificadas ou canonizadas, como, por exemplo, São Francisco Xavier.

Cultos e devoções antes e depois de Trento: normas e transgressões

- 13 No entanto, mau grado estas restrições impostas por Urbano VIII e pela Santa Sé, a leitura e análise de algumas obras de pendor hagiográfico, tendo em conta os objectivos imediatos que presidiram à sua composição (a saber, a edificação espiritual, a glorificação da personagem em questão e a promoção do seu culto), permitem-nos perceber que muitos varões e mulheres falecidos com *fama sanctitatis*, mas cuja «santidade» ainda não tinha sido reconhecida oficialmente, foram objecto de culto e de devoção, os quais passavam, não raras vezes, pela produção e difusão da sua imagem, através de retratos e estampas. Tendo como pano de fundo esta problemática e partindo da análise de várias obras que se inscrevem no filão da biografia devota (análise que poderá, naturalmente, ser alargada a textos de outra tipologia), procuraremos chamar a atenção para os moldes em que, nestes textos, se foi construindo a devoção em torno destas personagens ainda não beatificadas ou canonizadas, realçando a sua «cristalização» através das imagens, muitas vezes produzidas «à margem» do controlo das autoridades eclesiásticas.
- 14 Como é sabido, a proliferação de cultos locais, a partir do século X, que, frequentemente, escapavam à vigilância e ao controlo das autoridades eclesiásticas e civis, justificaria uma intervenção do papado. Como sublinhou André Vauchez, certas comunidades monásticas ou eclesiásticas instituíram, por iniciativa própria, cultos a novos «santos», os quais, na maior parte dos casos, tinham pertencido a essas mesmas ordens ou instituições, ou a relíquias «oportunamente» (re)descobertas³². Pretendendo

uma intervenção decisiva, nas primeiras décadas do século XII, o papado vai colocando, progressivamente, em marcha a instituição de um novo procedimento que não tardará a impor-se: o processo de canonização. Como salienta André Vauchez, a criação deste procedimento, no século XII, durante o pontificado de Alexandre III, marca o nascimento de uma concepção de santidade em que os critérios objectivos deixaram de ser apenas o poder taumatúrgico ou o número de milagres que tinham sido obrados por intercessão do santo, tal como se verificava anteriormente, para passarem a incluir também a doutrina e o comportamento (*fides et mores*) e a reputação de santidade (*fama sanctitatis*) do candidato³³.

- 15 Em todo o caso, uma ampla bibliografia chamou já a atenção para o florescimento, em Portugal, antes do Concílio de Trento, de alguns cultos locais, nomeadamente em mosteiros e conventos, em torno de figuras falecidas em «odor de santidade»³⁴. Apesar de a «santidade» dessas personagens nunca ter sido reconhecida oficialmente, tal circunstância não significou que estas não tivessem sido objecto de práticas devocionais, declinadas, não raras vezes, através de manifestações artísticas.
- 16 Um dos casos a que poderemos recorrer é o do infante D. Fernando (1402 - 5 de Julho de 1443), o filho mais novo de D. João I e de D. Filipa de Lencastre. Tendo participado, em 22 de Agosto de 1437, na expedição portuguesa a Tânger, que se saldou em um autêntico desastre, D. Fernando ofereceu-se como refém, disponibilizando-se como penhor para a restituição da praça de Ceuta aos mouros. Contudo, as Cortes de Torres Novas, em 1438, estipularam que Ceuta não deveria ser devolvida e, perante esta decisão, D. Fernando permaneceu em cativo, primeiro em Tânger e depois em Arzila e em Fez, onde suportou, estoicamente, humilhações e sofrimentos, até ao seu falecimento. Neste sentido, a morte do infante D. Fernando, no cativo, em Fez, em «odor de santidade», para além de exaltar o ideal do martírio ao serviço da fé, constituiu também, como sublinhou Maria de Lurdes Rosa, através do projecto de «vingança da sua morte e da recuperação do seu corpo um forte argumento ideológico na prossecução de uma política orientada para a conquista de praças no Norte de África»: deste modo, o infante insere-se «numa estirpe de reis e príncipes que faziam dessa tarefa o principal objectivo das suas vidas pessoais e públicas»³⁵. Como realçou António Manuel Ribeiro Rebelo, as figuras mais interessadas na sustentação da santidade do mártir de Fez seriam os seus parentes mais próximos, nomeadamente D. Henrique, que «não só encomendou a biografia portuguesa a Fr. João Álvares, como também elegeu o irmão mártir como orago do altar correspondente ao túmulo que lhe estava destinado na Batalha», D. Afonso V e D. Isabel, duquesa da Borgonha³⁶, que «tomou a iniciativa de promover o culto ao irmão, impetrando do Papa a instituição de celebrações litúrgicas na Igreja de Santo António, em Lisboa, em honra daquele e acompanhadas de indulgências»³⁷.
- 17 O desejo de canonização do *Infante Santo*³⁸, que muito enobreceria a dinastia de Avis, na medida em que convertê-la-ia numa *beata stirps*³⁹, logo motivou a composição de duas «Vidas»⁴⁰. A primeira foi o *Trautado da Vida e Feitos do Muito Vertuoso Senhor Infante D. Fernando*, de Fr. João Álvares⁴¹, em que o autor narra as (tópicas) circunstâncias maravilhosas em que ocorreu o seu nascimento, as suas virtudes morais e cristãs, a sua entrega aos muçulmanos, como refém, os sofrimentos atrozes que lhe foram infligidos durante o cativo e os milagres *post mortem*. A segunda biografia, redigida em latim, e intitulada *Martyrium et Gesta Infantis Domini Fernandi*, de autor anónimo, contida no códice nº 3634, do *Fundo Latino* da Biblioteca Apostólica Vaticana, e que tomou como

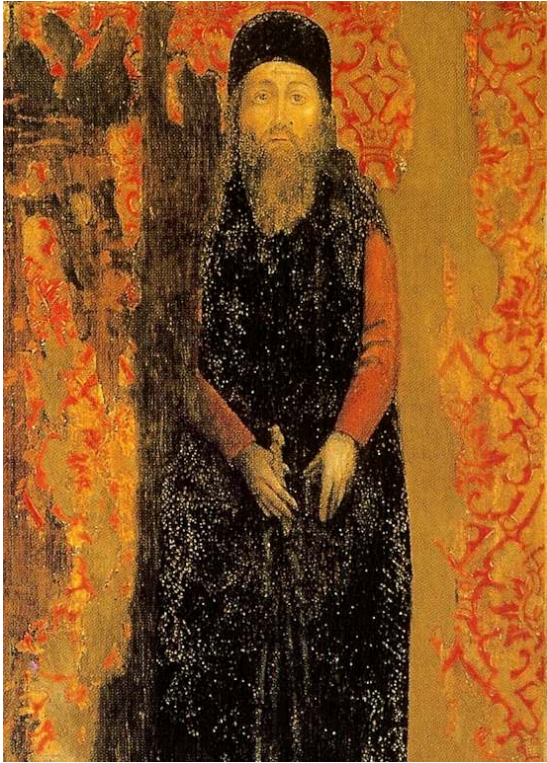
fonte principal o anterior *Trautado*⁴², foi enviada a Roma, talvez pela própria D. Isabel, com o propósito, como já se referiu, de formalizar, junto da Santa Sé, o processo com vista à canonização do *Infante Santo*⁴³.

- 18 O infante D. Fernando foi, como acima mencionámos, sepultado no mosteiro da Batalha, panteão da dinastia de Avis. A propósito, valerá a pena lembrar as palavras de Fr. Luís de Sousa, na *Primeira Parte da História de São Domingos*:

A ultima sepultura, e quarta he do ultimo, e quarto irmão, o Infante Santo dom Fernando filho sexto em numero del-Rei dom João. Foi Mestre de Aviz [...]. A empresa, que se vê no campo do moimento, são huns ramos como os do Infante dom João; mas com esta diferença, que aquelles vão estendidos, e estes enlaçados em circulo huns com os outros: e os frutos d'estes tem diferença no nacimiento d'aquelles. Por onde houve quem quis dizer que estes dizião bem, se lançarão puas ou espinhos, o que não fazem. A empresa n'este sentido era bem fermosa, e juntamente profética: e os espinhos, que não teve quando se esculpio, se foi muito antes de seus trabalhos, experimentou o Santo entre os Mouros. Pode bem ser, que como amava a coroa de Christo, e seus tormentos, como Santo que era, não se atreueo, por humildade, a declarar ao mundo o que tinha em seu animo; por parecer que blasonava virtudes ante tempo [...]. Da mesma maneira que os reis tem seu altar junto de si, que he da invocação da Cruz, tem os quatro Infantes outros quatro altares juntos, e distintos por seus arcos formados na grossura da parede no lanço da quadra, que fica contra os pés do Reis: ornados todos com seus retabulos pequenos segundo o sitio, e de pintura antiga, mas perfeita [...]. O primeiro, que segue logo apoz a sepultura do Infante Santo, he da Assumpção de N. Senhora. Mostra-se que pertence ao mesmo Santo, porque nos painéis, que cercão a Senhora, se vê retratado com suas cadeas, e sucessos de seus trabalhos [...]. No terceiro fez o Infante dom Anrique pintar o Infante dom Fernando, porque o tinha por Martyr, e com elle erão todas suas devações⁴⁴.

- 19 Esta pintura será, muito provavelmente, aquela que actualmente se encontra à guarda do Museu Nacional de Arte Antiga e que parece, efectivamente, atestar o culto dedicado ao infante no mosteiro, o qual se estenderia à Família Real (fig. 1). Neste sentido, somos conduzidos a subscrever a tese de Domingos Maurício, de acordo com a qual «D. Fernando teve culto – ao menos não contestado – da última metade do século XV até pelo menos ao último quartel do século XVII, na Batalha, e muito provavelmente também em Lisboa, ao menos no século XV»⁴⁵. Assim o atesta o Códice Vaticano latino 3634⁴⁶ e as fontes reunidas pelos *Acta Sanctorum*⁴⁷. Daniel Papebrochio, na obra editada pelos bolandistas, incluiu um excerto, extraído de uma relação enviada pelos religiosos dominicanos do Mosteiro da Batalha ao Padre Francisco da Cruz, bibliotecário de D. Luís de Sousa, arcebispo de Lisboa, onde se refere que, nos finais do século XVII, existia, na Batalha, uma pequena capela, ao lado do túmulo de D. Fernando, em cujo altar estava exposto um pequeno retábulo com o retrato do Infante Santo, e «no altar havia uma estátua de mármore», representando-o «em traje grosseiro e algemado, fisionomia abatida, barba infonsa, cabelos descuidados». Por tudo isto, somos levados a concluir, tal como já o fez Domingos Maurício, que, mesmo depois da promulgação dos decretos de Urbano VIII, a imagem do infante D. Fernando estava publicamente exposta, com vista à veneração dos fiéis, apesar de aquele não ter sido beatificado nem canonizado⁴⁸.

Figura 1



Autor desconhecido, *Tríptico do Infante D. Fernando*, painel central, ca. 1450-1460, óleo sobre madeira de carvalho, 100 x 139,5 cm, Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa.

- 20 Fr. José Pereira de Santana conta-nos, na *Chronica dos Carmelitas da antiga e regular observância* (1751), que Fr. Constantino Pereira († 14 Fevereiro 1465), sobrinho de D. Nuno Álvares Pereira, religioso carmelita e fundador do convento de Santa Ana do Carmo em Colares, foi igualmente retratado, apesar de a sua santidade não ter sido reconhecida pela Santa Sé. Naquela casa religiosa,
- entrando-se pela Portaria [...] antes do pórtico, ha um átrio com tres arcos de pedra da parte exterior. No interior abre a porta para huma casa espaçosa, e clara, na qual entre outras pinturas esta hum retrato de estatura natural, que por constante tradição se afirma ser a verdadeira efigies do virtuoso Padre Frey Constantino Pereira. Neste publico lugar o collocarão os Religiosos para lembrança de que fora daquelle Edificio o primeiro Fundador⁴⁹.
- 21 É provável que este retrato tenha sido pintado antes da promulgação dos decretos de Urbano VIII. Mas, mais importante que esse aspecto, será talvez o facto de, a avaliar pela tónica das fontes, Fr. Constantino Pereira ser objecto de devoção no interior da comunidade do convento de Santa Ana de Colares, seguramente devido à *fama sanctitatis* que deixou.
- 22 Um outro exemplo a que poderemos recorrer é o do beato Fr. Bernardo Arnaut do Rivo († 2 de Maio de 1502), conhecido vulgarmente como Fr. Arnaut. Era filho de Guilherme Arnaut, cavaleiro inglês que integrou o séquito que acompanhou a vinda de D. Filipa de Lencastre para Portugal em 1387. Este religioso dominicano, que viveu a maior parte da sua vida no convento de São Domingos de Benfica, em Lisboa, era considerado, pelos coevos, um «santo vivo». Com efeito, como relata Fr. Luís de Sousa, na *Segunda Parte da História de S. Domingos*:

el-Rei d. João segundo, por seu respeito folgou de fazer mercê a este Convento de huma boa fazenda, que possui, junto á villa da Eiriceira, que chamão os Casais de Ilhas, e rendem quasi vinte moios de pão: e pola mesma rezão continuava mais com os Frades. A Rainha D. Leonor lhe tinha tanta devação, que todas as vezes que o via, o tratava, e honrava como a grande Sancto [...]»⁵⁰.

- 23 Efectivamente, a excepcionalidade das suas virtudes e o fervor das suas práticas espirituais e devotas granjearam-lhe fama de santo. Com efeito, os fiéis consideravam que ele estava mais próximo de Deus e que, por seu intermédio, poderiam obter favores divinos. Neste sentido, lembremos a seguinte passagem da *Segunda Parte da História de São Domingos*:

Os doentes, que o conheciam, se lhe encomendavão: e era com tão bom successo, que Rodrigo Affonso da Autouguia, senhor de Bellas, e instituidor d'aquelle morgado, não se contentou com menos, que mandal-o retratar em hum painel do retabolo da capella, que ali tem. Foi a causa, que estando apertado de huma perigosa doença, e sentenciado á morte polos médicos, que tinham desconfiado d'elle, mandou hum amanham, que fossem correndo a visitar o Sancto, e pedir-lhe soccorro diante de Deos. Era conjunção, que sahia pera celebrar: prometeo lembrança, e foi ella tal, que, quando o messageiro tornou a casa, estava o doente não só melhorado, mas inteiramente são, ou pera melhor dizer ressuscitado: e fez-se pintar também a si, posto de joelhos aos pés do Sancto, dando-lhe graças da saude⁵¹.

- 24 Encontramo-nos, assim, perante um outro exemplo que declina o caso de uma figura que é objecto de representação iconográfica, em moldes devotos, que não tinha sido beatificada nem canonizada, ainda que valha a pena sublinhar que este caso se ancora nos tempos pré-Trento.
- 25 Um outro caso poderá ser respigado em *Ha Sancta Vida, e religiosa conversão de Fr. Pedro Porteiro do Mosteiro de Sancto Domingos de Evora* (Évora, por André de Burgos, 1570), da autoria de André de Resende. O autor conta-nos que Pedro era natural de Aveiro e no mosteiro dos dominicanos, situado nessa cidade, começou a executar os «offícios mais baixos e vis»:

Depois de já estar em grande reputação de todos, pareceu bem ao Prelado encomendar-lhe o cargo da portaria do mosteiro, assi por sua honestidade e madureza para o tal offício requisita, como por razão da muita caridade que em ele sentia, de procurar e ministrar a esmola que se usa dar aos pobres, acabadas as mesas da comunidade. O qual cargo o santo religioso sempre exercitou com tanto fervor e zelo de caridade, que, além das ordinárias esmolos e relíquias que ficavam das mesas dos religiosos, ele mesmo tinha cuidado na cozinha poer um asado particular para os pobres. E quando lhes ia repartir as esmolos, com tanto amor e gosto o fazia, como se em cada um visse corporalmente estar Jesu Cristo. Com o que já publicamente era chamado o servidor dos pobres⁵².

- 26 Com efeito, a prática da caridade, que contribuiu, em larga medida, para a construção da fama de santidade de Fr. Pedro, era tão notória, que «ũa devota senhora, D. Caterina, por sua memória mandou pintar as paredes da portaria de fora, e entre os pobres postos em ordem, Fr. Pedro, repartindo as esmolos. A qual pintura durou ali muitos anos»⁵³.
- 27 Como já realçámos, o Concílio de Trento reafirmou a devoção e o culto em torno das imagens. Na biografia devota, podemos respigar alguns casos que assim o testemunham.
- 28 Fr. Estêvão da Purificação (1571 - † 1617), cognominado «o Santinho», foi um religioso carmelita que viveu em moldes eremíticos, em Colares, destacando-se no âmbito da

oração vocal (ainda que esta tenha sido já, por esses tempos, alvo de desvalorização, na linha da *Devotio moderna*), na prática das virtudes heróicas e também na direcção espiritual, por meio da redacção de cartas. Fr. José Pereira de Santana conta-nos que Fr. Estêvão da Purificação:

ate o ultimo bocejo sempre conservou o seu perfeito juízo, e depois da alma separada ficou o seu venerando corpo tão cheyo de sinaes próprios dos predestinados, que logo se julgou ser aquella morte feliz, e das que o Senhor costuma dar aos seus Justos. No mesmo instante, com o original à vista, se lhe tirou huma copia muito ao natural, donde se multiplicarão os transumptos de pincel, e de estampa, que hoje veneramos. Conformão-se estes com a discreta pintura, que doutamente delineou o nosso insigne Frey Luiz da Apresentação, companheiro, amigo, e Director do mesmo Veneravel Padre⁵⁴.

- 29 Fr. Luís de Mértola incluiu mesmo, na *Vida e morte do Padre Fr. Estêvão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da província de Portugal* (Lisboa, por Pedro Craesbeeck, 1621), o relato de um milagre operado através do recurso ao retrato de Fr. Estêvão da Purificação⁵⁵. Parece-nos, pois, legítimo indagar se estas imagens terão continuado a circular e a ser utilizadas como relíquias depois dos decretos de Urbano VIII.

- 30 Fr. Amadeu da Silva, que no século se chamou D. João de Meneses da Silva, foi um religioso que viveu a maior parte da sua vida em Itália, onde viria a falecer no convento da Paz, em Milão, em 1482⁵⁶. D. António Caetano de Sousa, no IV tomo do *Agiologio Lusitano*, realça que:

O lugar próprio, em que foy enterrado, se ignora, não padecendo duvida, que foy na Capella môr. Pertendendo curiosa a devoção dos Religiosos averiguar o lugar, se conta hum bem estranho successo; e foy, que ao tempo que se principiava aquella diligencia, se levantou huma tal tempestade dentro na Igreja, que com muito trabalho se puzerão em seguro, largando a pertença [...]. O seu retrato se conserva na Sacristia, e no nosso Reyno ha alguns, e em Casa do Marquez de Gouvea vimos hum, com outro de sua irmã D. Brites, de excelente pintura, o qual tem a honra de ser parente de tal Santo, como descendente da Familia de Sylva⁵⁷.

- 31 Pese embora o facto de Fr. Amadeu da Silva ser designado como «beato», o seu culto nunca foi reconhecido oficialmente pela Cúria Romana. Em todo o caso, tal não impediu que fosse retratado com resplendores, como se de um santo se tratasse: disso é exemplo a gravura que acompanha a *Vita del Beato Padre Frate Amadeo di Portogallo*, editada em Milão, dedicada a D. Felipe da Silva.

- 32 Um outro caso a que poderemos recorrer é o do P. João Cardim (1585-1615), jesuíta falecido em «odor de santidade», que se distinguiu no exercício de «virtudes heróicas», cujo exemplo é, praticamente, decalcado de modelos muito recentes divulgados pela Companhia (a saber, o italiano Luís Gonzaga e o polaco Estanislau Kostka, beatificados em 1605, por Paulo V) e na participação em missões em terras do interior, embora tivesse gostado de ter imitado o exemplo dos seus tios, enquanto missionário além-mar, e de sofrer o martírio, ideal que, todavia, não pôde cumprir devido a várias dificuldades, nomeadamente a sua debilidade física. A sua memória, enformada por matizes hagiográficos, foi difundida, diversamente, por duas «Vidas», escritas, muito compreensivelmente, por dois jesuítas: a *De vita, et moribus P. Ioannis Cardim Lusitani è Societate Iesu* (1645), da autoria do P. Filipe Alegambe, e a *Vida, e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu Portuguez natural de Vianna de Alentejo* (1659), composta pelo P. Sebastião de Abreu⁵⁸.

- 33 O biógrafo Sebastião de Abreu relata alguns milagres obrados por intercessão de retratos e de estampas do P. João Cardim. O primeiro retrato do religioso foi mandado pintar por D. Duarte, tio de D. João IV, que o deu:

ao R. P. Frei Manoel de Iesus Maria Religioso do Carmo descalço, seu confessor, pella grande devaçam, que o dito R. Padre tinha ao servo de Deos, o qual retrato elle mandou como presente de grande estima a Dona Catherina de Andrada sua mãy, que ella em quanto viveo, teve sempre em grãde veneraçam, & por sua morte o deixou a sua filha a Madre Isabel de S. Francisco Religiosa no Convento de Sam Jeronimo de Vianna, no qual se conserva, & tem na mesma veneraçam⁵⁹.

- 34 Depois deste retrato, foram feitas muitas estampas, de tal modo que, segundo Sebastião de Abreu:

rara he a testemunha em todos os processos, que no anno de 1643 se fiserão nas principaes Cidades deste Reyno, que nam affirme em seu testemunho, que tem algumas das ditas estampas em muita estima, & reverencia, & que todas as pessoas, que dellas sabem, as procurão, como imagens de hum notavel servo de Deos⁶⁰.

- 35 O biógrafo relata não só algumas curas miraculosas que ocorreram por intercessão de retratos e estampas do Padre João Cardim, como também alguns episódios que se inscrevem na moldura do «maravilhoso». Disso é exemplo a descrição da ruborização do rosto do jesuíta, num retrato, «que parecia huma escarlata, & se abrazava em fogo, & mostrava se affligia», quando a Madre Maria da Trindade, religiosa no Convento de Jesus, solicitava o auxílio do Padre João Cardim para a recuperação de uma parente sua, que se encontrava gravemente doente em Abril de 1657⁶¹.

- 36 Conta-nos também Sebastião de Abreu que D. Catarina da Silva e sua filha, D. Filipa de Matos de Noronha, colocaram, com muita devoção, o retrato do Padre João Cardim no seu oratório. Contudo, «sucendendo, que entrando certo Religioso no Oratorio, & sabendo de quem era o retrato; lhes meteo escrúpulo, disendolhes como o nam podião ter naquelle lugar por nam estar ainda beatificado pella Sè Apostolica»⁶². Em todo o caso, apesar desta admoestação, a devoção em torno do retrato não se esgota e este acabará por constituir o elemento centralizante de um episódio que, de acordo com o Padre Sebastião de Abreu, se configura como um sinal de que o Padre João Cardim havia alcançado a bem-aventurança. Segundo o biógrafo, encontraram-se umas gotículas de água na testa e lágrimas nos olhos do retrato do Padre João Cardim⁶³. Este facto foi confirmado nos processos por D. Catarina da Silva e sua filha e pelo Padre Diogo Cardim, que:

ajunta que quando lhe mostrarão o retrato do servo de Deos seu irmão com as gotasinhas de agoa na testa a modo de suor, & nos olhos á maneira de lagrimas, lhe lembrara logo o que se escreve na vida do grande Padre Sam Francisco Xavier, o qual quando na India estava em algum aperto, & trabalho, suava em Navarra o Santo Crucifixo, que estava na Capella do Castello de Xavier, onde se elle tinha criado, & que levado desta consideraçam, dissera que algum trabalho padecia naquelle tempo o P. Antonio Cardim, o qual significavão o suor, & lagrimas, que estavam vendo no retrato de seu santo irmão⁶⁴.

- 37 Um presságio que, posteriormente, se veio a confirmar, pois:

como depois se soube em dous de Setembro do ditto anno de 1649 fes o dito P. Antonio Cardim naufrágio no galeam Sam Lourenço, nos bayxos de Mochingale, no qual perdeu tudo quanto de Roma, & Europa levava pera a sua Provincia de Iappam, & com muito trabalho salvou a vida, & chegou a Monçambique, onde inverno, & esteve ás portas da morte. E depois de chegar á India embarcandose de Goa pera Macao foi tomado dos Holandeses, & levado a Negumbo, onde esteve

prisioneiro dous annos, & sete meses; dos quaes quatorse com uma braga, & com muitos trabalhos⁶⁵.

- 38 Um outro exemplo é «corporizado» por Fr. Gonçalo Dias de Amarante († 1618), por antonomásia «o Pai dos Pobres». Desde muito jovem, Gonçalo determinou seguir uma vida ascética: como em casa dos pais «no podia mortificar su carne, sin nota, ni castigar su cuerpo cõ asperas disciplinas»⁶⁶, abandonou o lar e fez-se pastor; mais tarde, começa a assistir em um hospital, auxiliando os enfermos e os peregrinos que, da Galiza, vinham visitar o túmulo de São Gonçalo de Amarante. Foi durante este período que Gonçalo conheceu uns marinheiros que vieram em peregrinação ao túmulo de São Gonçalo; deste modo, resolve acompanhá-los, dedicando-se à vida marítima. A alteração na vida de Gonçalo opera-se quando, durante uma viagem à ilha de Hispaniola (actual República Dominicana), sofre um naufrágio, do qual foi um dos poucos sobreviventes. Após passar por várias circunstâncias conturbadas, consegue chegar a um convento de mercedários, mas só muito mais tarde, quando já contava cinquenta anos, decide entrar em religião, no convento de Callao, em Lima. A exemplaridade de Fr. Gonçalo Dias de Amarante escora-se em um modelo pautado pelo exercício das virtudes, muito especialmente da caridade para com os pobres e os doentes, e pela devoção à Virgem e à Paixão de Cristo. Mas a sua *fama sanctitatis* adquire um alcance mais lato graças aos milagres operados por sua intercessão (entre os quais se contam o auxílio nos partos difíceis, a multiplicação do pão) declinados na estampa que acompanha a sua «Vida», escrita por Fr. Filipe Colombo, milagres que ocupam um lugar muito significativo na economia narrativa, e cuja inclusão na obra não pode, claramente, ser dissociada da necessidade de torná-la um instrumento significativo no âmbito do processo que tinha em vista a sua beatificação.

- 39 Um leigo português da mesma ordem, chamado Fr. António de Oliveira, nutria uma grande devoção por Fr. Gonçalo e, por isso, colocou, na igreja do convento dos mercedários, em Lima, «en el banco de vn Altar colateral de la Capilla mayor», um retrato de Fr. Gonçalo, «de escultura de media talla, como de media vara de alto»⁶⁷. No mês de Janeiro de 1639:

*estando dizendo Missa en dicho Altar el Padre Maestro Fray Geronimo de el Castillo, Doctor Teologo [...], Religioso de la dicha Orden, en el Martes Santo. Al querer dezir la passion, como tenia tan cerca el retrato del Sieruo de Dios, reparo, que estaua tan encendido, y demudado el color, que admirado llamó al Acolito, y le dixo: Mire, hermano, que mudança esta deste sieruo de Dios, y reparando mas en èl, le hallaron cubierto el rostro de agua, como sudor, y lagrimas, que salian de los ojos, en tanta abundancia, que caian gotas. Y auiendo acabado dicho Padre de dezir Missa, y diulgandose este prodigio en dicho Conuento. Fue tan grande el concurso de gente que huuo desde aquella hora, hasta las nueue de la noche, que se cerrò la Iglesia, y su Capilla mayor no cabian, teniendose por dichosos los que podian llegar a coger el sudor, o lagrimas, que vertia el retrato de el Sieruo de Dios, com algodones. [...]. Los Prelados atendendo, que Fray Gonçalo no tenia culto por la Iglesia, y temiendo, lo que de aquella marauilla podia resultar, quitarò el retrato de la publicidade en que estaua*⁶⁸.

- 40 Um outro exemplo que poderemos evocar é o de Fr. Amaro da Esperança († 1656), religioso que foi comissário da Ordem Terceira da Penitência, no convento de São Francisco, em Lisboa. De acordo com Fr. Fernando da Soledade, na *Historia Seraphica chronologica de S. Francisco da província de Portugal*. Tomo V. *Refere os seus progressos no tempo de cento e quarenta e seis annos do de 1569 até o de 1715 (1721)*⁶⁹, Fr. Amaro da Esperança foi muito estimado pela rainha D. Luísa de Gusmão, de tal modo que:

este Veneravel Padre [...] não tinha outro nome na Corte senão o de Santo; & crescendo com excesso o fervor desta piedade, occupavão-se os pintores á instancia

de muitas pessoas em o copiar, querendo possuir o seu retrato, como se já estivesse seguro no porto da Bemaventurança, navegando ele ainda pelos mares tempestuosos da vida mortal⁷⁰.

- 41 Com efeito, Fr. Amaro da Esperança «corporiza» um modelo de «santidade» - de resto, comum ao longo do século XVII em Portugal -, escorado na prática (obsessiva) da oração mental, de penitências e mortificações, não raras vezes dolorosas e até mesmo sangrentas, e de «virtudes heróicas». Neste sentido, não nos deve causar estranheza que aquele religioso franciscano tenha sido considerado como um «santo vivo» pelos coevos, que, alimentando sentimentos de devoção, pretendiam fixar na sua memória a sua imagem. Mas a verdade é que a sua «santidade» nunca foi reconhecida oficialmente.

À guisa de conclusão

- 42 Por tudo isto, a despeito das restrições impostas por Urbano VIII e pela Cúria romana, algumas obras de pendor hagiográfico permitem-nos perceber que vários cristãos considerados excepcionais, mas cuja «santidade» ainda não tinha sido reconhecida oficialmente, foram objecto de culto e de devoção, o qual passava, frequentemente, pela produção e cristalização de representações iconográficas que, em alguns casos, parecem escapar ao controlo das autoridades eclesiásticas. Neste sentido, procurámos chamar a atenção para a pertinência do estudo de devoções e imagens, recorrendo a fontes informativas de tónica hagiográfica, para que se compreenda melhor o modo como aquelas alimentaram o imaginário da época moderna. Além da questão da imagem enquanto veículo de uma fama de santidade ou virtude e complemento e promoção de uma devoção (e/ou culto), será importante não perder de vista o tratamento - diferenciado - ao longo do tempo, dessa mesma imagem e do próprio processo de construção e autorização canónica da santidade. Se é verdade que o Concílio de Trento e as reformas decretadas por Urbano VIII constituem, efectivamente, marcos importantes no contexto dos procedimentos processuais com vista à beatificação e canonização de personagens falecidas com *fama sanctitatis*, não se poderá concluir - e os textos evocados assim o atestam - que a legislação canónica tenha sido observada e aplicada do mesmo modo em todos os casos. A problemática é, de facto, complexa, na medida em que os tempos pós-Trento promovem o uso da imagem, mas simultaneamente disciplinam-no, assim como redefinem e, em novos moldes, regulam o processo de autorização de santidade. Embora este estudo possa iluminar alguns caminhos de investigação em torno deste tema, urge proceder a uma análise comparatista de fontes de natureza diversa - desde textos de natureza hagiográfica e biográfica devota até outra documentação de carácter mais «arquivístico» e institucional, ainda inédita ou desconhecida, passando pelas representações iconográficas e escultóricas , de forma a reconstruir e a tornar mais compreensível o contexto da santidade, dos cultos e das devoções em Portugal.

NOTAS

1. Sofia BOESCH GAJANO, *La Santità*, Roma-Bari, Laterza & Figli, 1999, p. 20.
2. Hans BELTING, *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la era del arte* (trad. Cristina Díez Pampliega e Jesús Espino Nuño), Madrid, Akal, 2012, p. 193-219.
3. Francesco SCORZA BARCELLONA, «Dal Modello ai modelli», in Giulia BARONE, Marina CAFFIERO, *Id.*, ed., *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, p. 9-18; Francesco SCORZA BARCELLONA, «Le origini», in Anna BENVENUTI et alii, ed., *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Viella, 2005, p. 19-89.
4. René AIGRAIN, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire* (reproduction inchangée de l'édition originale de 1953), Bruxelles, Société des Bollandistes, 2000; Peter BROWN, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (traduction d'Aline Rousselle), Paris, Cerf, 1984; Réginald GRÉGOIRE, *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (2ª ed.), Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 1996; S. BOESCH GAJANO, *La Santità*, *op. cit.*
5. Jean LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1957; Alain BOUREAU, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
6. André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1988, p. 446-448. Sobre a «santificação dos casados», cf. Maria de Lurdes CORREIA FERNANDES, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa/ Faculdade de Letras do Porto, 1995.
7. Stefano CAVALLOTTO, *Santi nella Riforma. Da Erasmo a Lutero*, Roma, Viella, 2009; Serena SPANÒ, «“Bien qu'il n'existe pas une hagiographie humanistique”. Spunti diversi, da Boccaccio a Erasmo», in Concetta BIANCA, Anna SCATIGNO, ed., *Scritture, Carismi, Istituzioni. Percorsi di vita religiosa in Età Moderna. Studi per Gabriella Zarri*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, p. 123-137.
8. Baudoin de GAIFFIER, «Hagiographie et critique. Quelques aspects de l'œuvre des bollandistes au XVII^e siècle», in *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967, p. 289-310 (*Subsidia Hagiographica*, n° 43).
9. S. BOESCH GAJANO, «La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica», in *Id.*, ed., *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Fasano di Brindisi, Schena Editore, 1990, p. 111-130.
10. Serena SPANÒ MARTINELLI, «Cultura umanistica, polemica antiprotestante, erudizione sacra nel *De probatis Sanctorum historiis* de Lorenzo Surio», in S. BOESCH GAJANO, ed., *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo*, *op. cit.*, p. 445-464.
11. De uma vastíssima bibliografia, remetemos para: Brenda DUNN-LARDEAU, *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion*, Montréal-Paris, Éditions Belarmin/Jean Vrin, 1986; Barbara FLEITH, «*Legenda Aurea*: destination, utilisateurs, propagation. L'histoire de la diffusion du légendier au XIII^e et au début du XIV^e siècle», in S. BOESCH GAJANO, ed., *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*, Fasano di Brindisi, Schena Editore, 1990, p. 41-48; Barbara FLEITH, Franco MORENZONI, ed., *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la «Légende dorée»*, Genève, Droz, 2001.
12. Marina CAFFIERO, «Tra modelli di disciplinamento e autonomia suggestiva», in G. BARONE, *Id.*, F. SCORZA BARCELLONA, ed., *Modelli di santità e modelli di comportamento*, *op. cit.*, p. 265-278; Dilwyn KNOX, «“Disciplina”: le origini monastiche e clerical del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento», in Paolo PRODI, ed., *Disciplina*

dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, Bologna, Società editrice Il Mulino, 1994, p. 69-99.

13. Paula ALMEIDA MENDES, *Paradigmas de Papel: a edição de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, Porto, CITCEM, 2017. Veja-se também: M. de L. CORREIA FERNANDES, «Espiritualidade (Época Moderna)», in Carlos MOREIRA DE AZEVEDO, dir., *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 187-193; Zulmira C. SANTOS, «Literatura religiosa (Época Moderna)», in C. MOREIRA DE AZEVEDO, dir., *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, op. cit., vol. III, p. 125-130; Id., «Hagiografia. A prosa religiosa e mística nos séculos XVII-XVIII», in *História da Literatura Portuguesa*, vol. 3: *Da Época Barroca ao Pré-Romantismo*, Lisboa, Alfa, 2002, p. 165-169; Id., «Fonti e ricerche per la storia della santità in Portogallo nel Seicento», *Sanctorum*, n° 10, 2013, p. 143-158; Maria de Lurdes ROSA, «Hagiografia e santidade», in C. MOREIRA DE AZEVEDO, dir., *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, p. 326-361.

14. Maria Francisca de Oliveira ANDRADE, «Reacção quinhentista da Filosofia Moral contra os Romances de Cavalaria», *Revista Portuguesa de Filosofia. Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, tomo XI, vol. II, fascs. 3-4, 1955, p. 455-457; Jorge A. OSÓRIO, «Um “género” menosprezado: a narrativa de cavalaria do séc. XVI», *Máthesis*, n° 10, 2001, p. 9-34; Z. C. SANTOS, «Sobre livros de cavalaria, leituras e leitores nos séculos XVI e XVII», in Lênia Márcia MONGELLI, org., *De cavaleiros e cavalarias. Por terras de Europa e Américas*. Humanitas, 2012. Disponível em <editora.fflch.usp.br/sites/editora.fflch.usp.br/files/669-677.pdf>. [Consulta realizada em 01/07/2012].

15. Para além desta condição, os decretos estabelecidos por Urbano VIII determinaram que todos os candidatos a um processo de canonização (à excepção dos mártires) tinham que obedecer a mais dois requisitos: a pureza doutrinal e a intercessão miraculosa *post mortem* (cf. Donald WEINSTEIN, Rudolph M. BELL, *Saints and Society. The two worlds of western Christendom. 1000-1700*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1982, p. 141-142). Cf. também Romeo DE MAIO, «L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della controriforma», in Id., *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*, Napoli: Guida Editori, 1992, p. 253-274; Giulio SODANO, «Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina», in Cesare MOZZARELLI, Danilo ZARDIN, ed., *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma, Bulzoni Editore, 1997, p. 189-205; Miguel GOTOR, «Le théâtre des saints modernes: la canonisation à l'âge baroque», in Florence BUTTAY, Axelle GUILLAUSSAU, dir., *Des Saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*, Paris, PUPS, 2012, p. 23-33.

16. R. DE MAIO, op. cit., p. 270-271.

17. Carlota Miranda URBANO, «Heroísmo, santidade e martírio no tempo das reformas», *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, n° 1, 2004, p. 270.

18. Fernando CHECA CREMADES, «La imagen impresa en el Renacimiento y el Manierismo», in *Summa Artis. Historia General del Arte*. vol. XXI: *El grabado en España (siglos XV al XVIII)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, p. 11-200; María Cruz de CARLOS VARONA et alii, coord., *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008; Ilaria BIANCHI, *La politica delle immagini nell'età della Controriforma: Gabriele Paleotti teorico e committente*, Bologna, Compositori, 2008; Massimo FIRPO, *Storie di immagini. Immagini di storia. Studi di iconografia cinquecentesca*, Roma, Storia e letteratura, 2010; Cécile VINCENT-CASSY, *Les Saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVII^e siècle. Culte et image*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011; Sílvia CANALDA, Cristina FONTCUBERTA, ed., *Imatge, devoció i identitat a l'època moderna*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2014.

19. Daniele MENOZZI, *Les Images. L'Église et les arts visuels*, Paris, Cerf, 1991; David FREEDBERG, *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid, Cátedra, 1992; Pierre CIVIL, *Image et dévotion dans l'Espagne du XVI^e siècle : le traité Norte de Ydiotas de Francisco de Monzón (1563)*, Paris, Publications de la Sorbonne/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996, p. 57-107.

20. Ottavia NICCOLI, *Vedere com gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle image*, Roma, Laterza, 2011. Veja-se também o estudo de Guillaume CASSEGRAIN, *Représenter la vision. Figurations des apparitions miraculeuses dans la peinture italienne de la Renaissance*, Arles, Actes Sud, 2017.
21. Refira-se, a título de exemplo, as «Virgens abrideiras», duramente criticadas por Jean Gerson, no «*Sermo de Nativitate Domini*» (1402): «*quandam Imaginem, quae est in Carmelitis & similis, quae in ventribus earum unam habent Trinitatem, velut si tota Trinita in Virgine Maria carnem assum sisset humanam*» (Jean GERSON, *Opera Omnia* (ed. Louis Ellies du Pin), vol. 3, Hildesheim-New York, Olms, 1987, col. 947).
22. ERASMO, *Enquiridión o Manual del Caballero cristiano* (ed. D. Alonso), *Anejos de la Revista de Filología Española*, tomo XVI, 1932, p. 254.
23. Alfonso de VALDÉS, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (ed. Rosa Navarro Durán), Madrid, Cátedra, 1992, p. 210.
24. Lembremos o caso de Calvino, na *Institution de la Religion Chrétienne* (1536). Cf. Dione FLÜHLER-KREIS, «Entre destruction et conservation: l'image des saints au temps de la Réforme», in Sylvie ABALLÉA, Frédéric ELSIG, dir., *L'Image des saints dans les Alpes occidentales à la fin du Moyen Âge*, Roma, Viella, 2015, p. 191-203.
25. Vítor SERRÃO, «As “Imagens de Formosura Dissoluta” e a arte da Contra -Reforma: o caso de uma pintura quinhentista», *Vértice*, 2ª série, nº 3, 1988, p. 23. Veja-se também: Flávio GONÇALVES, «A Inquisição portuguesa e a arte condenada pela Contra-Reforma», *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, nº 26, Dezembro de 1963, p. 27-30; V. SERRÃO, «Impactos do Concílio de Trento na arte portuguesa entre o Maneirismo e o Barroco (1563-1750)», in António CAMÕES GOUVEIA, David SAMPAIO BARBOSA, José Pedro PAIVA, coord., *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas. Olhares Novos*, Lisboa, CEHR/UCP, 2014, p. 103-132.
26. V. SERRÃO, «As “Imagens de Formosura Dissoluta” e a arte da Contra -Reforma...», *op. cit.*, p. 23.
27. Marcelo CAETANO, «Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal», *Revista da Faculdade de Direito de Lisboa*, nº 19, 1965, p. 7-87; J. P. PAIVA, «A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas», in A. CAMÕES GOUVEIA, D. S. BARBOSA, J. P. PAIVA, coord., *O Concílio de Trento em Portugal...*, *op. cit.*, p. 13-40.
28. Como realçou Vítor Serrão, «Em Portugal, as coisas passavam-se da mesma maneira, senão com maior rigidez e mais rigorosa vigilância: caso bastante conhecido ocorreu com o painel Calvário, do primitivo retábulo da Igreja de Jesus em Setúbal, onde o grupo choroso da Virgem e das Santas Mulheres, desfalecidas na sua dor, foi oculto sob grossa repintura, sendo representadas as mesmas figuras de pé, hirtas e firmes, dominando corajosamente o intenso sofrimento – como estipulavam os teólogos de Trento. O «Calvário» representado no fundo do painel *Entrega dos Estatutos da Ordem a Santa Clara* da Igreja do Mosteiro da Madre de Deus, em Xabregas, sofreu idêntica modificação, bem como um *Calvário* que existiu na Sé do Funchal. Destruíram-se painéis por desrespeitarem as prescrições teológicas (caso de uma das tábuas que Domingos Vieira, o «Escuro», pintou em 1627 para a matriz do Monte da Caparica, o que motivou a sua admoestação no tribunal do Santo Ofício, assim como do pároco que encomendara a obra). E numerosos são os retábulos e imagens que, por serem reputados de antiquados, foram retirados do culto, onde poderiam suscitar confusões entre os fiéis» (V. SERRÃO, *A pintura maneirista em Portugal*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982, p. 114-115).
29. URBANO VIII, *Decreta in seruanda... Accedunt Instructiones & declarationes quas Em. Et Ver. S. R. E. Cardinales Praesulesque Romanae Curiae ad id muneris congregati ex eiusdem Summi Pontificis mandato condiderunt*, Romae, ex typographia Reu. Cam. Apost., 1642, p. 4. Veja-se também: Giuseppe dalla TORRE, «Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV», in G. Zarri, ed., *Finzione e Santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg et Sellier, 1991, p. 231-263.

30. Brad. S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge-London, Harvard University Press, 1999.
31. Padre António FRANCO (S.I.), *Imagem da Virtude em o noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra, no qual se contem as vidas, e virtudes de muitos Religiosos que ensta Santa Casa forão noviços. Segundo tomo*, Coimbra, na Officina do Real Collegio das Artes, 1719, p. 597.
32. A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 18-20.
33. *Ibid.*, p. 71-120.
34. M. de L. ROSA, «A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida», *Lusitania Sacra*, 2ª série, n° 13-14, 2001-2002, p. 369-450; Cristina SOBRAL, «Hagiografia em Portugal: balanço e perspectivas», *Medievalista*, n° 3, 2007, Disponível em [Consulta realizada em 10/01/2022]: <https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt/index.php/medievalista/article/view/398/392>.
35. M. de L. ROSA, «Do Santo Conde ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte-africana (1415-1521)», in *Id.*, *Longas guerras, longos sonhos africanos. Da tomada de Ceuta ao fim do Império*, Porto, Fio da Palavra, 2010, p. 97.
36. Sobre a figura de D. Isabel de Portugal, duquesa de Borgonha, veja-se: Monique SOMMÉ, *Isabelle de Portugal duchesse de Bourgogne. Une femme au pouvoir au XV^e siècle*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.
37. António Manuel RIBEIRO REBELO, *Martyrium et Gesta Infantis Domini Fernandi. A Biografia Latina de D. Fernando, o Infante Santo*, Lisboa, FCG/FCT/Ministério da Ciência e do Ensino Superior, 2007, p. 641-642.
38. Domingos Maurício GOMES DOS SANTOS, *O Infante Santo e a possibilidade do seu culto canónico*, separata da revista *Brotéria*, vol. IV, fascs. III e IV, 1927; *Id.*, «O Infante Santo e a Cúria Pontifícia», *Brotéria*, n° 10, 1930, p. 20-28.
39. A. M. R. REBELO, *op. cit.*, p. 640-641. Sobre o conceito de *beata stirps*, ver A. VAUCHEZ, «“Beata stirps”: sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles», in George DUBY, Jacques LE GOFF, org., *Famille et parenté dans l’Occident médiéval. Actes du Colloque de Paris, 1974*, Rome, École française de Rome, 1977, p. 397-407.
40. A. M. R. REBELO, *op. cit.*
41. Este texto foi editado por Adelino de Almeida CALADO, *Fr. João Álvares. Obras*, vol. I, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959-1960.
42. Esta *Vita* foi recentemente estudada e editada por A. M. R. REBELO, *op. cit.*
43. A. M. R. REBELO, *op. cit.*
44. Fr. Luís de SOUSA, «Primeira Parte da História de São Domingos», in *História de S. Domingos*, vol. I, Porto, Lello & Irmão Editores, 1977, p. 641-642. Veja-se também: Saul António GOMES, «Ética e Poder em torno do Mosteiro da Batalha: o século XV – materiais para o seu estudo», in *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, Porto, vol. 4, 1, 1991, p. 95-188; João Luís INGLÊS FONTES, *Percursos e Memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*, Cascais, Patrimonia, 2000.
45. D. M. GOMES DOS SANTOS, *O Infante Santo e a possibilidade do seu culto canónico*, *op. cit.*, p. 9.
46. *Ibid.*, p. 9-10.
47. *Acta Sanctorum*, Jun. t. I, p. 561.
48. D. M. GOMES DOS SANTOS, *O Infante Santo e a possibilidade do seu culto canónico*, *op. cit.*, p. 12.
49. Fr. José Pereira de SANTANA, *Chronica dos Carmelitas da antiga e regular observância*, tomo II, Lisboa, na Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galram, 1751, p. 123.
50. Fr. Luís de SOUSA, *Segunda Parte da História de São Domingos*, *op. cit.*, p. 847.
51. *Ibid.*, p. 847-848.
52. André de RESENDE, *A santa vida e religiosa conversação de Frei Pedro*, in *Obras Portuguesas* (prefácio e notas do Prof. José Pereira Tavares), Lisboa, Sá da Costa Editora, 2008, p. 163.
53. *Ibid.*

54. Fr. José Pereira de SANTANA, *Chronica dos Carmelitas da antiga e regular observância*, tomo II, *op. cit.*, p. 24.
55. Fr. Luís de MÉRTOLA, *op. cit.*, p. 354.
56. Veja-se BEATO AMADEU, *Nova Apocalipse* (introd., trad. e notas de Domingos Lucas Dias; ed. crítica e fixação do texto latino por Domingos Lucas Dias, Arnaldo Espírito Santo e Sebastião Tavares de Pinho), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
57. D. António Caetano de SOUSA *Agiologio Lusitano dos Santos, & Varoens illustres em virtude do Reyno de Portugal, & suas conquistas*, Tomo IV, Lisboa, na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1744, p. 510.
58. Maria de Lurdes CORREIA FERNANDES, «Entre a família e a religião: a “Vida” de João Cardim (1585-1615)», Separata da revista *Lusitania Sacra*, 2ª série, tomo V, 1993, p. 93-120; P. A. MENDES, *Biografia e Espiritualidade em Portugal na Época Moderna: as Vidas de João Cardim, S.I. (1585-1615)*, 2 tomos, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, Dissertação de mestrado em Culturas Ibéricas – Época Moderna.
59. Padre Sebastião de ABREU, *op. cit.*, p. 302.
60. *Ibid.*, p. 315.
61. *Ibid.*, p. 307-308.
62. *Ibid.*, p. 315.
63. *Ibid.*
64. *Ibid.*, p. 316-317.
65. *Ibid.*, p. 317.
66. Fr. Felipe COLOMBO, *Vida del siervo de Dios V.P. Fray Gonzalo Diaz de Amarante...*, Madrid, Antonio González de Reyes, 1678, p. 10.
67. *Ibid.*, p. 414.
68. *Ibid.*, p. 415.
69. Impressa em Lisboa, por António Pedroso Galvão.
70. Fr. Fernando da SOLEDADE, *Historia Seraphica chronologica de S. Francisco da província de Portugal*. Tomo V. *Refere os seus progressos no tempo de cento e quarenta e seis annos do de 1569 até o de 1715*, Lisboa, por António Pedroso Galvão, 1721, p. 696-697.

RESUMOS

Nos decretos pontifícios promulgados em 1625 e 1634, Urbano VIII proibia todas as formas de culto público, sem o prévio conhecimento do Ordinário, de personagens falecidas em «odor de santidade» que não tivessem sido ainda beatificadas ou canonizadas pela Santa Sé. No entanto, pesem embora estas restrições, algumas obras de pendor hagiográfico permitem-nos perceber que muitos varões e mulheres, cuja «santidade» ainda não tinha sido reconhecida oficialmente, foram objecto de culto e de devoção – que passava, não raras vezes, pela produção e difusão da sua imagem, através de retratos e estampas. Tendo como pano de fundo esta problemática e partindo da análise de várias obras que se inscrevem no filão da biografia devota e da historiografia religiosa, este artigo procura chamar a atenção para os moldes em que, nestes textos, se foi construindo a devoção e o culto em torno de algumas personagens ainda não beatificadas ou canonizadas, realçando a sua «cristalização» através das imagens, muitas vezes produzidas «à margem» do controlo das autoridades eclesásticas.

In the pontifical decrees promulgated in 1625 and 1634, Urban VIII prohibited all forms of public worship, without the prior knowledge of the Ordinary, of personages who died in “odor of sanctity” who had not yet been beatified or canonized by the Holy See. Despite these restrictions, some works with hagiographic nature allow us to understand that many men and women, whose “holiness” had not yet been officially recognized, were object of cult and devotion - which often passed through production and dissemination of their image, through portraits and prints. With this issue as a background and starting from the analysis of several works that fall within the streak of devout biography and religious historiography, this article seeks to draw attention to the ways in which devotion and worship were built in these texts around some personalities not yet beatified or canonized, highlighting their “crystallization” through images, often produced “outsider” the control of ecclesiastical authorities.

Dans les décrets pontificaux promulgués en 1625 et 1634, Urbain VIII interdisait toute forme de culte public, sans l'autorisation de l'Ordinaire, des personnes mortes en « odeur de sainteté » et qui n'avaient pas encore été béatifiées ou canonisées par le Saint-Siège. Cependant, malgré ces restrictions, certaines œuvres hagiographiques nous permettent de constater que de nombreux hommes et femmes, dont la « sainteté » n'était pas encore officiellement reconnue, faisaient l'objet d'un culte et d'une dévotion - ce qui impliquait souvent la production et la diffusion de leur image par le biais de portraits et de gravures. À partir de cette problématique, et sur la base de l'analyse de plusieurs ouvrages qui s'inscrivent dans la veine de la biographie dévotionnelle et de l'historiographie religieuse, cet article cherche à attirer l'attention sur la manière dont, dans ces textes, la dévotion et le culte se sont construits autour de certaines figures qui n'avaient pas encore été béatifiées ou canonisées, en mettant en évidence leur « cristallisation » à travers des images, souvent produites « à la marge » du contrôle des autorités ecclésiastiques.

ÍNDICE

Palavras-chave: biografia devota, historiografia religiosa, época moderna, Portugal, iconografia, escultura

Keywords: devout biography, religious historiography, modern period, Portugal, iconography, sculpture

Mots-clés: biographie dévote, historiographie religieuse, époque moderne, Portugal, iconographie, sculpture

AUTOR

PAULA ALMEIDA MENDES

CITCEM – Universidade do Porto