

## Os eremitas no Brasil-Colônia: Frei Pedro Palácios e a projeção de um modelo de santidade<sup>1</sup>

Célia Maia Borges<sup>2</sup>

### Introdução

Em meados do século XVI chegou à Vila Velha, no atual Estado do Espírito Santo, Brasil, um irmão leigo, franciscano, natural de Medina de Rioseco, Espanha, província de Valladolid (RIBEIRO, 2006: 43). Conhecido por Fr. Pedro Palácios, ele teria residido algum tempo no Convento da Arrábida e, tanto quanto se sabe, dedicou-se aos pobres em Lisboa até se decidir a embarcar para a América Portuguesa e a adotar uma vida de eremita. De acordo com várias versões, ele escalou o morro, em 1558, transportando um quadro de Nossa Senhora, e ali ter-se-ia recolhido numa cabana ou mesmo numa gruta ao pé de um rochedo. Depois edificou uma ermida e mandou vir de Portugal uma imagem escultural de N.ª S.ª da Penha, após ter erigido uma capelinha a São Francisco de Assis (Idem: 44). Viveu na gruta por muitos anos e, segundo os relatos, descia o morro de vez em quando para fazer o trabalho de catequese junto aos indígenas.

À semelhança de Pedro Palácios, outros homens na Europa Católica e na América Espanhola procuraram dedicar-se a uma vida solitária, no transcurso da qual não faltaram as práticas ascéticas que ajudaram a configurar o modelo do eremita. No México, durante o período colonial, foram vários as personalidades que se empenharam numa vida anacorética, como o provam os estudos de Antonio Rubial Garcia (GARCIA, 2006:21). No caso da Nova Espanha, tais personagens eram provenientes da Península Ibérica e, dentre elas, contam-se alguns portugueses. As colônias americanas tornaram-se assim refúgio de um elevado número de homens sedentos de novas experiências, sendo de citar o eremita Gregório Lopez que passou trinta e quatro anos na Nova Espanha, assim como Manuel Fernández, Juan Gómez, Juan Fabián Arias, Juan Bautista de Jesús e Pedro de Asturias (*idem*: 21). A fama de santidade de Gregório Lopez levou a que os seus

<sup>1</sup> A presente comunicação é parte da pesquisa realizada para o projeto « O ideário Eremítico na Colônia» que conta com o apoio da FAPEMIG(Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais). Agradeço ainda à FAPEMIG o apoio financeiro para participar do XVII Simpósio da ANPUH na cidade de Natal.

<sup>2</sup> Profª do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG. Doutora em História Social/UFF.

contemporâneos entrassem com o processo de sua canonização. Na época eram inúmeros os candidatos e frente ao fenômeno Urbano VIII, a partir dos decretos de 1625 e 1634, resolveu controlar os pedidos exigindo que, para dar início ao processo de reconhecimento, o requisito do postulante à santidade é que não tivesse sido objeto de culto ( VAUCHEZ, 1987:298).

Nem sempre tais pessoas saíram da Metrópole com o propósito de se aventurarem pelo ermo ou construírem ermidas. Ao contrário, alguns tomaram o rumo das terras além-mar em busca de riquezas, outros faziam parte do séquito de algum grande funcionário, motivo por que a descoberta da vocação para vida eremítica só viria a ter lugar na Colônia (*idem*: 21). Segundo Rubial Garcia, na América espanhola os eremitas provinham de todos os grupos sociais; desde brancos a mestiços, mulatos e crioulos (*ibidem*).

No caso de Pedro Palácios, que chegou no Brasil em meados do século XVI, é provável que tenha sido influenciado pelo ideal eremítico em solo europeu. É significativo o fato de ter passado pelo convento dos franciscanos capuchos da Arrábida, erigido após o Santuário e a Serra da Arrabida serem doados em 1539 pelo duque D. João de Lencastre ao Padre Fr. Martinho de Santa Maria (MARQUES, 2009: 55-56).

Apesar de leigo, uma vez que não fizera a sua profissão, a fama de *santidade* de Palácios<sup>3</sup> repercutiu de tal forma que forçou a Ordem Franciscana a mobilizar-se para requerer a sua canonização. No início do século XVII os frades na Colônia empenharam-se no sentido de colher depoimentos a respeito dos seus feitos sobrenaturais. O início do processo ficou a cargo do administrador do Convento de São Francisco de Vitória, Matheus da Costa Amorim (NEVES, 2002). Com base nos primeiros registros biográficos sobre Frei Pedro Palácios, coligidos para a instrução do seu processo que seria enviado a Roma, elaboraram-se versões sobre o seu percurso existencial e sobre os seus dons sobrenaturais (*idem*). O livro de Jorge Cardoso, ao inventariar os «santos e santas» de Portugal e além-mar editado em meados do século XVII em Lisboa, menciona o eremita que adotou o morro de Vila Velha para viver. Mais tarde, no século XVIII, Frei Antônio da Piedade, discorreu sobre a vida de santidade de Frei Pedro Palácios no *Espelho dos Penitentes e Chronica da Província de Santa Maria da Arrábida*, editado em Lisboa, em 1728. O autor procurou

<sup>3</sup> Como mostra André Vauchez, o conceito de “santidade” encontra-se na maioria das religiões. Ao longo da História da Igreja Católica o significado mudou; os atributos de reconhecimento da santidade variam em função das escolhas de cada época. A esse respeito ver VAUCHEZ, 1987:165.

traçar o percurso existencial do eremita e a ereção da ermida e a Festa da Penha, bem como o sepultamento de Palácios, e ainda o que aconteceu com os seus restos mortais. Apoiado nas narrativas arroladas para compor o processo de canonização de Palácios, frei Antônio da Piedade descreveu minuciosamente os «milagres» de quantos tiveram «contacto com suas relíquias» (PIEIDADE, 1728: 492-503). Outro tanto se pode dizer do trabalho de Frei Apolinário da Conceição na sua obra *Primazia Seraphica na Regiam da America*, editado em Lisboa, em 1733. Movido pelo intuito de promover a Ordem, Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, autor do *Novo Orbe Seraphico Brasílico* ou *Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil*, teve como preocupação central mostrar os dons sobrenaturais de Palácios na obra publicada em Lisboa, em 1761. Os textos da época utilizam termos laudatórios para qualificar a ação do eremita e ressaltam a ênfase conferida às suas mortificações, meio pelo qual se projetava a sua aura de santidade.

A respeito de ascetismo, Roger Caillois chamou a atenção para o fato das mortificações conferirem um ganho àquele que o pratica (CAILLOIS, 1988:28):

*o ascetismo é a própria vida da potência. Um indivíduo mantém-se voluntariamente aquém das suas possibilidades legais ou materiais, abstém-se das ações que lhe seriam permitidas pelas leis ou pelas suas forças, conservando assim uma certa margem, sempre aumentada, sem o que poderia fazer, por direito ou de fato, e aquilo com que se contenta: e eis que, no mundo mítico, cada renúncia é inscrita no seu ativo e lhe assegura uma margem igual de possibilidades sobrenaturais* (CAILLOIS, 1988:28).

Abdicar do corpo fazia parte da caminhada espiritual, onde o jejum, a abstinência sexual, a privação dos sentidos possibilitavam a consolidação de um ideal de santidade. O sacrifício espelhava para os demais um ideal de vida religiosa. Nas palavras de Caillois, «esta troca [a da renúncia] constitui no fundo o mais vantajoso dos investimentos, porquanto o que ele [o asceta] desdenhara como profano é por ele recobrado como sagrado» (*idem*: 28). À medida que ia alcançando a renúncia e a abdicação dos prazeres mundanos longe dos homens, o asceta acercava-se dos deuses e, por vezes, tornava-se o seu rival ao converter-se no centro das preces dos fiéis.

A opção pela vida eremítica em Pedro Palácios talvez possa ser entendida à luz da influência de um ideal de vida religiosa que circulou então na Península Ibérica. A sua passagem pela Serra da Arrábida, em Portugal, logo nos primeiros anos da fundação do convento, pode, segundo creio, oferecer-nos informações relativamente à sua opção espiritual. Inclino-me a pensar nesta hipótese por uma razão: desde a criação do convento franciscano Capucho da Província de Santa Maria da

Arrábida, no final da primeira metade do século XVI, a vida dos religiosos daquela casa conventual assentava em um forte ascetismo e num modelo de vida perfeita e dele irradiava para a sociedade um ideal de santidade. Nesse sentido cabe aqui fazer um parêntesis para mostrar a presença da Ordem Franciscana em Portugal e, principalmente, a vida religiosa dos Franciscanos Capuchos no convento da Arrábida.

### **O Ideal Ascético da Arrábida**

A Ordem franciscana na terceira década do século XIII já se achava instalada em Portugal; consta a sua presença em Leiria em 1232, seis anos após a morte de Francisco de Assis (1182-1226). Na Europa, quarenta anos após a morte do fundador da Ordem, oito mil conventos já tinham se espalhado por obra de 200 mil frades (MARQUES, 2009: 62). Somente em Portugal, no final do século XIV, o número de conventos ascendia a cerca de duas dezenas e a Ordem Terceira de S. Francisco, cercada de prestígio, passou a contar com a proteção dos monarcas, a exemplo de D. Sancho II, D. Afonso IV e da rainha Isabel (MARQUES, 2009:68). Como se sabe, em razão dos conflitos internos, a Ordem Franciscana fraccionou-se em duas Ordens independentes por decreto do Papa Leão X em 1517: a dos «Frades Menores da Regular Observância», ou Frades Menores, e a dos «Frades Menores Conventuais». Já nos séculos XIV e XV dois modelos coexistiam: a conventualidade e os eremitérios de tendências espirituais (*idem*: 62).

Em 1528 surgiriam os Frades Menores Capuchinhos em consequência de um movimento mais radical em favor de uma maior aproximação dos ideais de São Francisco, com governo independente e Constituições próprias (*idem*: 63). O grande protagonista de tal movimento de renovação na Itália foi Mateus de Basci que defendia deverem os religiosos combinar «a pregação no meio do povo e o retiro austero em lugares afastados dos homens» (CHÂTELLIER, 1994:22). Em vésperas do Concílio de Trento, os missionários capuchinhos eram vistos como exemplares: aliavam o afastamento do convívio mundano a fim de se aplicarem na meditação e, somente quando inflados pelo impulso do Espírito, desciam da montanha para falar ao povo. Seguiam assim a Regra que dizia:

*E a fim de que eles (os capuchinhos) pregando aos outros, não se tornem réprobos, que deixem por vezes a freqüência dos povos, e regressem à solidão, e seguindo os passos do dulcíssimo Salvador, subam a montanha da santa oração e contemplação, e aí permaneçam até que, cheios de Deus, o ímpeto do Espírito de novo os leve a espalhar pelo mundo as suas*

*Divinas graças, esforçando-se por se inflamarem como Serafins do Divino amor, por forma a que, estando bem quentes, possam também aquecer os outros; ...» (La Reigle et Constitutions des frères Minerurs cappucins de S. François (apud: CHÂTELLIER, 1994: 22).*

Foram os Franciscanos Capuchinhos os responsáveis pela administração da Arrábida quando o Papa Pio IV, em 1560, concedeu à Custódia de Santa Maria da Arrábida o estatuto de Província<sup>4</sup> (*idem*: 68 e 152). O Estatuto que só viria a ser publicado no final do século XVII, ou seja, em 1698, enfatizava as condições precárias do Convento Velho (*Estatuto da Província...cap. IX, 1698, p.77*).

Segundo os cronistas da Ordem, Frei Martinho de Santa Maria foi o primeiro a instalar-se na Serra da Arrábida como eremita após a doação em 1539 do Santuário e de toda a área circundante pelo duque D. João de Lencastre (MARQUES, 2009: 55-56). As narrativas que correm a respeito do Padre Martinho de Santa Maria dão ênfase às suas autoflagelações, aos jejuns e às vigílias (PIEDADE, cap. XII, p. 46). Por estarem imersos nos valores da sua época, os cronistas procuravam desta forma refletir ao máximo os rigores das práticas ascéticas.

As primeiras celas do convento, datadas de meados do século XVI e descritas pelos religiosos da Ordem, assemelhavam-se a pequenas grutas, limitadas a espaços reduzidos (MARQUES, 2009: 71). Da experiência eremítica e depois cenobítica, outras pessoas se juntaram a Frei Martinho, entre as quais Francisco Pedraita, Frei Diogo de Lisboa, Fr. João Aguila e São Pedro de Alcântara (1499-1562) (*idem*: 69). Este último destacou-se por ser um dos líderes espirituais de Teresa d'Avila que, em diversas passagens do seu *Livro da Vida*, não se cansou de elogiar a vida austera do franciscano. Assim dizia a mestra dos carmelitas descalços a respeito daquele frade:

*Ele [Frei Pedro de Alcântara] me contou [...]que por quarenta anos dormiu apenas uma hora e meia por dia. Contou que no início a sua maior penitência foi vencer o sono e que, para isso, ficava sempre de joelhos ou de pé; quando dormia, era sentado, com a cabeça encostada a uma pedaço de madeira que tinha pregado na parede. Ainda que quisesse, não podia deitar-se, porque a sua cela, como se sabe, não tinha nem um metro e meio. Em todos esses anos, nunca se cobriu com um capuz, por mais fortes que fossem o sol ou a chuva, nunca cobriu os pés e só vestia o corpo com um hábito de saial sem nada mais sobre a carne.[...]. Ele costumava comer somente de três em três dias, afirmando ainda que isso não era motivo de espanto, por ser muito possível a quem se acostumassem. Um companheiro seu me contou que ele às vezes passava oito dias sem comer. É possível que isso ocorresse quando ele estava em oração, porque tinha grandes arroubos e ímpetos de amor de Deus, como testemunhei certa feita (JESUS, Livro da Vida: cap. 27, n. 17).*

<sup>4</sup> Dá-se o nome de *Província* a um conjunto de conventos de uma mesma Ordem religiosa. O superior religioso, governante do conjunto de casas da Ordem, é chamado *Provincial*.

Ao embrenharem-se pelos desvãos da serra em meados do XVI, aqueles frades capuchinhos provavelmente teriam em comum a idealização de uma vida despojada e ascética que lhes impunha as mais sérias privações e o isolamento nas suas celas. No que se refere à vida dos primeiros religiosos que se estabeleceram na Serra da Arrábida, o volume de Fr. António da Piedade, já aqui citado, perfila-se como sendo a obra de maior referência. Com o apoio de Fr. André de São Paulo, o autor compila os registros feitos por outros frades, tais como Fr. Luiz d'Ascensao, Fr. João da Conceição e Fr. Francisco da Cruz (MARQUES, 2009.146).

Dessa forma, considero que a passagem de Pedro Palácios pela Arrábida proporciona indícios sobre a sua formação religiosa e, além disso, permite-nos entender a sua opção pela vida solitária em Vila Velha quando resolveu viver na crista de um morro e ali erigir um santuário. Por sua vez, o cronista Frei Antônio da Piedade ao realçar a vida de privações do anacoreta tinha em mente chamar a atenção para o modelo de santidade visto pelos seus contemporâneos. Nos relatos testemunhais sobre estas vidas, as narrativas foram escritas com o propósito de exaltar e autenticar a santidade e, ao mesmo tempo, estimular a devoção. Ao procederem deste modo, os ascetas pregadores eram transformados numa espécie de enviados de Deus ao serviço da Ordem. A estas narrativas somavam-se várias outras que circulavam na Europa Católica e nas Américas e valorizavam a solidão e o ascetismo como via espiritual para alcançar a união divina.

### **A idealização do Eremita nos Século XVI e XVII**

Abunda nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica uma produção literária e iconográfica de enaltecimento da figura do eremita (CARVALHO, 2002: 83-145)<sup>5</sup>. O eremitismo como prática espiritual sofreu uma acentuada renovação no século XVI e estendeu-se pelo século XVII (MORUJÃO, 2002: 258). O tema encontrou um invulgar acolhimento na literatura e a sua importância ecoou em diversas obras. A tradução e edição da produção anônima, *O Boosco Deleitoso*, datada do final do século XIV ou do início do XV, seria reeditada em Portugal na segunda década de Seiscentos. Nela o eremita aparece a aconselhar este gênero de vida<sup>6</sup>. O interesse

<sup>5</sup> Eremita e ermitão contêm entre si uma distinção conceitual. Ainda que haja uma conotação próxima, guardam uma diferença. Segundo Domingos Vieira, eremita é a «pessoa que vive espiritualmente no ermo, deserto» e ermitão/ermitoa é «o que cuida de alguma ermida», in *Thesouro da Língua Portuguesa*, III, Porto, 1983 (Apud CARVALHO, José Adriano de Freitas. «Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e Imagens», *Via Spiritus* 9, 2002, 83-145).

<sup>6</sup> Impressa em Portugal em 1515 por Hermão de Campos [BNL, Secção de Reservados, microfilme F. 7007]. Em 1950 o filólogo brasileiro Augusto Magne realizou uma edição crítica, publicada no Rio de Janeiro pelo Instituto Nacional do Livro.

pela publicação do livro neste período é por si revelador. A narrativa na primeira pessoa apresenta o protagonista, um pecador, a descrever a sua viagem de regresso à casa da boa consciência com trânsito por sete moradas interiores (PAULOS, 1994: 20). Ao longo do percurso o pecador é aconselhado a aceitar a renúncia a fim de conseguir a graça e seguir os passos do Senhor. Abandonar a cidade, ir para o deserto e abraçar a ascese condensavam o ideário de todos os que queriam alcançar o topo da espiritualidade.

A projeção da imagem da cidade como lugar de vícios em contraponto ao deserto como *locus* de virtudes estão presentes em várias passagens bíblicas, reproduzidas e atualizadas em todo o período medieval e início da Idade Moderna. No Antigo Testamento o tema citadino é tratado como fonte de todos os males. No Gênesis encontra-se a noção de cidade amaldiçoada, fundada por Caim, sobre a qual recaiu a ira de Deus pelo assassinio de Abel (ROSA:1999:99). A oposição Jerusalém-Babilônia aparece em Isaías (GOFF,1994:38); por seu turno, a obra *Boosco Deleytoso* enfatizou os vícios da cidade ao compará-la com as virtudes do ermo (ROSA, 1999:100). O bosque (ou *boosco*) liga-se assim ao jardim, à floresta, que traduz a idéia de um jardim do Éden, abundante de fontes e frutos; numa palavra, um lugar mítico anteposto à confusão das cidades (*idem*: 49).

Outros modelos desempenharam papel central na formulação deste ideal eremítico. O livro de Jacopo de Varazze, *Legenda Áurea*, ajudou a divulgar na Baixa Idade Média os feitos espetaculares da vida dos santos que foram para o deserto (VARAZZE, 2003: 157-158). Em 1513 Diogo do Rosário reescreveu em língua portuguesa o *Flos Sanctorum* que colocou na primeira pessoa a visão de S. Jerônimo sobre os eremitas:

*Mas eu Jerônimo vos digo e vos juro por Cristo e por seus evangelhos, que no ermo [...] vi dois ermitães, que em trinta anos viveu um deles que nunca comeu outro pão senão de orto, nem bebeu outra cousa nenhuma senão a água que dali corria: e o outro morava em uma cisterna, cada dia era manteúdo com cinco bocados [...]* (ROSÁRIO, 1513: fl. XXIV).

A passagem de Jerônimo pelo deserto enfrentando uma série de provações e a vida espetacular do homem conhecido por suas habilidades no domínio do grego, latim, hebraico, e consagrado ao estudo dos textos sagrados, atraíram o interesse do vulgo no início do período moderno. O modelo de austeridade conjugava-se com o ideal humanista de homem sábio. Jerônimo seria amplamente representado em composições plásticas igual a um eremita no deserto, ao lado de

alguns elementos que caracterizam a sua hagiografia, tais como a Bíblia, a lembrar a tradução por ele realizada conhecida por Vulgata.

Matriz de toda uma tradição hagiográfica foi a vida de S. Paulo, *Vita Pauli Eremitae*, de autoria do já citado S. Jerônimo, no séc. IV, que está na base de grande parte dos escritos literários, de cunho hagiográfico (MORUJÃO, 2002: 255-286). Paulo, identificado por Jerônimo como primeiro eremita, retirou-se para o deserto na época da perseguição aos cristãos e ali viveu sessenta anos no fundo de uma caverna.

A narrativa heróica da vida do santo, além de atrair o interesse de uma parte da Cristandade medieval, alcançou proeminência no início da Idade Moderna. Paulo serviria de inspiração a várias representações iconográficas. A imagem da figura esquelética do asceta lembrava toda uma vida de privações e, por outro lado, as caveiras pintadas nas telas faziam parte do ambiente despojado dos eremitérios que as ordens religiosas recriavam nas suas buscas espirituais.

Em meados do século XVI, Fr. Heitor Pinto na sua *Imagem da Vida Christã* recriou diálogos entre algumas personagens, onde defendeu a excelência da vida eremítica (PINTO, 1563). Nos diálogos da primeira parte, quanto nos da segunda, o autor apresenta argumentos que sustentam que a vida solitária constituía um modo de vida superior. A imagem de virtude do eremita é identificada nesses diálogos como sendo a pessoa que se afastou da sociedade e se aproximou dos mistérios de Deus. Traça um itinerário espiritual para se chegar ao divino, seja por desapego de si próprio, seja por uma entrega total no amor a Cristo, à sua paixão e morte. Por esta via Heitor Pinto resgatou a matriz de uma tradição filosófica cristã que atribuía aos que abraçavam a vida solitária do deserto um ideal de perfeição. Com base neste pensamento, os diálogos vão justamente pôr em evidência que só pela união mística se pode alcançar a felicidade suprema (SANTOS, 1984: 90).

Também em Gaspar Barreiros [segunda metade do séc. XVI] se confere prioridade à imagem positiva do eremita. Ao fazer o registro de sua passagem por Monserrat, ele preocupou-se em enaltecer a vida de alguns homens solitários, distribuídos na serra por doze ermidas (BARREIROS, 1561, *passim*):

*nam tem estes ermitões ó mais do tempo outra communicacam, senam com Deos por meio de sua oraçam, e com seus livros, de que recolhem sancata doctrina. E depois com os passarinhos, os quaes andando derramados por aquelles fragosos arvoredos, lhe vem comer nas mãos ao som de hum assovio, com que recebem algũa consolaçãm spiritual (Idem: 120 v<sup>a</sup>).*

Além do interesse pelo estilo de vida dos ascetas, o seu olhar deteve-se na arquitetura e na disposição das ermidas enquanto elementos inspiradores da experiência mística e contemplativa dos religiosos.

Cristóvão Acosta no livro dedicado a Felipe II, no final do século XVI, reforçaria este imaginário coletivo ao enaltecer a vida solitária (ACOSTA, 1592: 125); relata a sua abnegação à vida eremítica após refletir no exemplo de sábios que optaram pela fuga do mundo confiados na ajuda de Deus. Não está em causa discutir se se trata de obra de simples ficção ou se o registro inclui as experiências do autor, mas apenas mostrar a construção ideal de um mito.

Ao longo do século XVI e no decorrer do XVII esta literatura continuou ativamente a promover a figura do eremita, juntamente com a idealização do deserto, simbolizado como lugar mítico de retiro dos religiosos em busca da contemplação. O diálogo criado por António Carvalho Parada [† 1655] entre um eremita e um teólogo converge nessa direção (PARADA, 1611: 136). Jorge Cardoso no seu *Agiologio Lusitano dos Sanctos e Varoens*, em meados do séc. XVII, deu corpo a um imaginário coletivo que circulava na Península ao inventariar homens e mulheres celebrados pela sua santidade<sup>7</sup>. O nosso personagem Pedro Palácios está ali catalogado no meio dos heróis, alçado à condição de “santo”.

Conclusão: foi nossa intenção demonstrar a existência de uma motivação coletiva que ajudou a valorizar a figura do eremita. Frei Pedro Palácios pode ter sido influenciado por esse ideal, da mesma maneira que o foram todos quanto viram na sua atitude uma prática de virtude. E foi justamente este imaginário coletivo de exaltação das práticas ascéticas e da vida do anacoreta que impulsionou tantos religiosos e os persuadiu a registrar a vida solitária do eremita, as suas mortificações, a ponto de distinguirem nele indícios de santidade. Apesar dos esforços dos franciscanos do Brasil-Colônia, no início do século XVII, para levantar as provas do processo para

<sup>7</sup> O autor fez um levantamento dos “santos”, beatos, mártires de «Portugal e suas conquistas» ao longo da história da Igreja. Na hierarquia dos “santos”, os franciscanos encontram-se no ápice dos mais citados. Os Carmelitas Descalços ocupam também um lugar proeminente (ver os três tomos do *Agiologio Lusitano dos Sanctos e Varoens Illustres em Virtude do Reino de Portugal e suas Conquistas Consagrado aos Gloriosos S. Vicente e S. Antonio Insignes Patronos desta Inclyta Cidade Lisboa*, tomo I (Jan-Fev.), Lisboa, na Officina Craesbeekiana, 1652; tomo II (Março-Abril), Lisboa, Na Officina de Henriques Valente de Oliveira, 1657; tomo III (Maio-Junho), Lisboa, Na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, ano 1666. Completa a coleção o IV volume, redigido por D. Antonio Caetano de Sousa.

ser enviado a Roma para o reconhecimento da santidade de Palácios, este, como tantos outros, não entrou no rol daqueles que mereceram a atenção da Santa Sé.

### Referências Bibliográficas:

#### \* Manuscritos, Impressos e Obras de Referência

- BARREIROS, Gaspar, *Chrorographia de Alguns Lugares que Stam em Hum Caminho que Fez Gaspar Barreiros Ô Anno de MDXXXVJ começado na cidade de Badajoz em Castella te à de Milam em Italia*; [...], Coimbra, João Alvares, 1561.
- CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano dos Sanctos e Varoens Illustres em Virtude do Reino de Portugal e suas Conquistas Consagrado aos Gloriosos S. Vicente e S. Antonio Insignes Patronos desta Inclyta Cidade* Lisboa, tomo I (Jan-Fev.), Lisboa, na Officina Craesbeekiana, 1652.
- JESUS, Teresa de. Livro da Vida. In: *Obras Completas*. [texto estabelecido por Fr. Tomas Alvarez, O.C.D]. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- PARADA, Antonio Carvalho Parada. *Dialogos sobre a Vida, e Morte do Muito Religioso Sacerdote Bartholomeu da Costa Thesoureiro Mor da Sé de Lisboa*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1611.
- PIEIDADE, Frei Antônio. *Espelho dos Penitentes e Chronica da Província de Santa Maria da Arrábida*. Lisboa. Oficinas de José Antônio da Silva, 1728.
- PINTO, Heitor, *Imagem da Vida Christã* (1.ª parte), Coimbra, João Barreira, 1563.
- ROSÁRIO, Diogo de. *O Flos Sanctorum em Linguagem Português*. Lisboa: Hermão de Campos, 1513.

#### \* Artigos, Livros e Teses

- CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas. «Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e Imagens», *Via Spiritus* 9, 2002, 83-145.
- CHÂTELLIER, Louis. *A Religião dos Pobres. As Fontes do Cristianismo Moderno. Séc. XVI-XIX*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- GARCIA, Antonio Rubial. *Profetisas y Solitarios. Espacios y Mensajes de uma Religion Dirigida por Ermitaños y Beatas Laicos em las Ciudades de Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Fondo de Cultura Econômica, 2006.
- GOFF, Jacques Le. *O Imaginário Medieval*, Lisboa, Editorial Estampa [Coleção: «Nova História»], 1994.
- MARQUES, Luís. *Arrábida e a Sua Religiosidade Popular*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.
- MORUJÃO, Isabel. «O Tema do Eremitismo na Literatura Conventual Feminina: S. Paulo Eremita em A Preciosa de Soror Maria do Céu: dos Relatos em Prosa à Narrativa Épica», *Via Spiritus* 9 (2002) 255-286.

- NEVES, Getúlio Marcos Pereira. *Fonte para a história do Convento da Penha e de seu Fundador Frei Pedro Palácios*. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, 2002. 28 p. (Memórias da ilha de Vitória, n.º 2).
- PAULOS, Maria de Jesus. *A Viagem Interior no Boosco Deleitoso. A Alma em Busca do Centro* [Dissertação de Mestrado em Literatura Comparada Portuguesa e Francesa], Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1994.
- RIBEIRO, Francisco Aurélio. *O Convento da Penha: fé e religiosidade do Povo Capixaba*. Vitória: Companhia Siderúrgica de Tubarão-CST, 2006.
- ROSA, Maria do Rosário Paulino. *O Boosco Deleytoso e a Vida Solitária. Um Caminho da Salvação* [Dissertação de Mestrado], Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1999.
- SANTOS, Cândido Dias dos. *Os Monges de S. Jerônimo em Portugal na Época do Renascimento*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Ministério da Educação [Biblioteca Breve, vol. 90], 1984.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental. Sécs.VIII-XIII*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.
- \_\_\_\_\_. «Santidade». In: *Enciclopédia Einaudi* (Dir. ROMANO, Ruggiero), Mythos/Logos. Sagrado/Profano. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, vol. 12, pp. 287-300.