

ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Volumes publicados

1. Pedro Penteado – *Peregrinos da Memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa, 1998. ISBN: 978-972-8361-12-9
2. Maria Adelina Amorim – *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-20-4
3. *Colóquio Internacional A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu – The Church and the Portuguese Clergy in the European Context*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-21-1
4. António Matos Ferreira – *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaiás Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-25-9
5. *Encontro Internacional Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão (séc. XII-XIV) – Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-26-6
6. Rita Mendonça Leite – *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-28-0
7. Jorge Revez – *Os «Vencidos do Catolicismo»: Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-29-7
8. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*. Lisboa, 2010. ISBN: 978-972-8361-32-7
9. Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-35-8
10. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (coord.) – *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-36-5
11. Ana Isabel López-Salazar Codes – *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-39-6
12. Daniel Ribeiro Alves – *Os Dizimos no Final do Antigo Regime: Aspectos Económicos e Sociais (Minho, 1820-1834)*. Lisboa, 2012. ISBN: 978-972-8361-42-6
13. Hugo Ribeiro da Silva – *O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-49-5
14. Anísio Miguel de Sousa Saraiva – *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego, sécs. XII a XX*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-57-0
15. Maria João Oliveira e Silva – *A Escrita na Catedral: A Chancelaria Episcopal do Porto na Idade Média*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-54-9
16. Anísio Miguel de Sousa Saraiva e Maria do Rosário Barbosa Morujão (coord.) – *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-59-4
17. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.) – *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-60-0
18. João Furtado Martins – *Corrupção e incúria no Santo Ofício: ministros e oficiais sob suspeita e julgamento*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-65-5
19. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-61-7

**VOZES DA
VIDA RELIGIOSA FEMININA
EXPERIÊNCIAS, TEXTUALIDADES
E SILÊNCIOS (SÉCULOS XV-XXI)**

Título: Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)

Coordenação: João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques

Edição

Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)
Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
secretariado.cehr@ft.lisboa.ucp.pt | www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt

Concepção gráfica e execução

Sersilito-Empresa Gráfica, Lda. | www.sersilito.pt

ISBN: 978-972-8361-61-7

Depósito legal: 391919/15

Tiragem: 500 exemplares

Edição apoiada por

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00647/2013

JOÃO LUÍS FONTES
MARIA FILOMENA ANDRADE
TIAGO PIRES MARQUES
(COORDENAÇÃO)

VOZES DA
VIDA RELIGIOSA FEMININA
EXPERIÊNCIAS, TEXTUALIDADES
E SILÊNCIOS (SÉCULOS XV-XXI)

UNIVERSIDADE | CENTRO DE ESTUDOS
CATÓLICA | DE HISTÓRIA RELIGIOSA
PORTUGUESA

LISBOA 2015

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre as mulheres, na especificidade das suas experiências históricas e das categorias de género que lhes estão associadas, chegaram tarde a Portugal. Iniciados nos finais dos anos 60 do século XX, nos Estados Unidos da América, no contexto dos movimentos reivindicativos (contra a guerra e anti-raciais) que assolaram a sociedade americana e envolveram muitas mulheres intelectuais que, nessa altura, lutavam igualmente pelos seus direitos, tais estudos chegaram a Portugal já nos finais da década de 70, após a Revolução do 25 de Abril. Embora escassos e esporádicos, estes refletem, claramente, as tendências da investigação histórica coeva que incorporou os conceitos feministas e de género, recorrendo a uma pluralidade de fontes e metodologias. Os períodos mais tratados são, então, os séculos XIX e XX, épocas banidas pela historiografia do Estado Novo e agora recuperadas. Destas primeiras tentativas (esporádicas e lacunares) passou-se a uma gradual institucionalização das temáticas associadas ao estudo das mulheres, com cidadania reconhecida nos *curricula* universitários e em cursos específicos, sobretudo no âmbito de mestrados e doutoramentos. Tal movimento espelhou-se, de forma mais consistente, num aumento dos trabalhos universitários consagrados a estas temáticas, mais significativo a partir da década de 90 do século XX. Esta seria, aliás, a década da produção, em França (1991-1992) e em Espanha (1997), de duas *Histórias das Mulheres*, a primeira rapidamente traduzida para português (1993), e do surgimento, entre nós, das primeiras revistas, no âmbito das ciências sociais, consagradas aos estudos de género (*Faces de Eva*, dirigida por Zília Osório de Castro, e a revista *Ex aequo*, da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, ambas com o primeiro número editado em 1999).

Atualmente, as temáticas e as épocas alargaram-se. A História das Mulheres pauta-se agora pela diversidade de temas e de abordagens, mas ainda busca um caminho que importe cimentar, concretamente, uma perspetiva de história de género que reconheça nas mulheres agentes, ao lado do homem, na construção da sociedade, mas também as estruturas históricas de dominação masculina em que se moveram. Por outro lado, hoje ainda se estuda mais as mulheres na

época contemporânea, ou então grandes figuras como as rainhas e as princesas, esquecendo-se outras épocas e outras vivências.

Na história religiosa, e em particular na história do cristianismo, as vozes das mulheres têm estado particularmente ausentes tanto por razões historiográficas como por razões propriamente históricas. Com efeito, o lugar das mulheres no cristianismo foi, desde o seu início, marcado pela tensão entre a ideia de igual dignidade diante de Deus e uma interdição sacerdotal e apostólica com efeitos nas possibilidades de se fazerem ouvir. Por exemplo, na *Carta aos Gálatas* pode ler-se: “Chegada a fé... já não há diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher, pois todos vós sois um só em Jesus Cristo” (Gal. 3, 25-28). No entanto, também em São Paulo se lê que as mulheres não devem tomar a palavra nas assembleias de culto (1 Cor. 14, 34-35). Mas é obviamente em cada contexto histórico específico que a maior ou menor capacidade de interlocução e agência das mulheres se deve observar. Em todo o caso, é inegável que muitos universos cristãos, e nomeadamente nos que à história do catolicismo se referem, se estruturaram sobre uma distinção rígida entre homens e mulheres, com consequências significativas nas formas de vida religiosa, no seio das ordens e entre os leigos.

Esta problemática específica tem sido objeto de grande número de estudos. Porém, estes tendem a centrar-se no tópico da santidade e nas representações da mulher. Clericais, hagiográficas, teológicas, inquisitoriais, entre outras, estas são quase sempre representações de homens ligados à instituição eclesiástica. A partir do século XII, porém, a via mística e novas formas de vida comunitária permitiram às mulheres aceder à palavra religiosa, ainda que o discurso religioso feminino permanecesse excepcional. Sempre objeto de suspeita, tal discurso foi sistematicamente submetido a um rigoroso escrutínio clerical, a variadas formas de disciplina e silenciamento, quando não a vigilância médica.

Reconhecendo a importância desta problemática e a sua pouca presença na historiografia portuguesa, a linha de investigação “Formas de vida religiosa, identidades e pertenças” do Centro de Estudos de História Religiosa propôs-se realizar umas jornadas de estudo com o objetivo de perscrutar o que as mulheres portuguesas têm dito sobre si próprias, em vários contextos de vida religiosa e espiritual, consagrada ou laical, e não o que sobre elas se disse, escreveu ou representou. Os textos que aqui se reúnem são, em larga medida, o resultado dessas jornadas, com temáticas que vão das leituras, da produção literária e das estratégias discursivas de algumas monjas e leigas, ao seu ímpeto fundacional ou ainda às expressões musicais existentes e desenvolvidas nos mosteiros.

Gilberto Coralejo Moiteiro abre este itinerário com um estudo intitulado “Texto e experiência religiosa feminina. Estratégias discursivas hagiográficas no seio da observância dominicana portuguesa”. Partindo da análise das estratégias discursivas utilizadas pela autora da *Crónica da Fundação do Convento de Jesus*

de Aveiro, certamente uma das monjas dessa comunidade de dominicanas, que escreve entre 1513 e 1525, o autor demonstra como estas servem claramente o intuito fundamental da obra, a saber, a plena identificação do seu auditório com os modelos de comportamento e de vivência religiosa nela apresentados.

Isabel Morujão, no seu estudo “Uma tipologia de quase silêncio – Um sermão de clarissa: texto e contexto”, analisa e edita o *Sermão do Glorioso Santo Aleixo* (1699), redigido por uma clarissa portuguesa do convento de Nossa Senhora da Esperança de Lisboa. Obra singular entre a produção monástica feminina, por se reportar a um género quase exclusivamente reservado aos homens, o *Sermão* é aqui cuidadosamente estudado, reconstituindo-se as circunstâncias que devem ter presidido à sua redação, a sua finalidade e provável autoria.

Um acesso privilegiado às fontes e um fundamentado e profundo conhecimento do mosteiro cisterciense de Cástris faz da análise de Antónia Fialho Conde, em “Expressões de religiosidade e misticismo no *jardim fresco e ameno* de S. Bento de Cástris”, um importante contributo para a compreensão do movimento devocional contra-reformista que se viveu nos conventos e neste caso em Cástris, revelado, tanto na produção literária e nas práticas de piedade como numa expressão artística menos conhecida dos cenóbios, a música.

No âmbito da mesma expressão artística – a música – mas no contexto do fado, Cátia Tuna, em “A voz religiosa feminina no repertório das cantadeiras de fado (c.1930-c.1960)”, procura, segundo as suas próprias palavras, “estudar a forma como a mulher fadista exprime uma intencionalidade de natureza religiosa na construção e na forma como faz uso da voz para se sublevar como protagonista no âmbito social e espiritual.”

Voltando ao ambiente monacal, Fernanda Maria Guedes de Campos analisa as leituras protagonizadas pelas monjas em “Vidas exemplares femininas nas leituras do Convento de Santo Alberto, Lisboa (século XVIII)”. O estudo, feito a partir de inventários de livros que existiam, regra geral, nas casas religiosas, destaca os livros de “vidas prodigiosas” de santos e santas. A voz feminina alia-se muitas vezes a preferências de obras que refletem a realidade da mulher.

Em “Joana de Jesus (1620-1680). Ânias amorosas a partir de João 20:17”, a investigadora Joana Serrado mergulha no texto dessa mística e monja cisterciense, procurando analisar como Joana de Jesus desenvolve toda uma exegese do texto de S. João a partir do conceito místico e filosófico de “ânias amorosas”.

Em “Vozes femininas na génese de institutos regulares: Genoveva Maria do Espírito Santo (1732-1821) e o Mosteiro de Vila Pouca da Beira”, Maria Luísa Jacquinet debruça-se sobre uma fundadora não-institucional do mosteiro do Desagravo do Santíssimo Sacramento, perscrutando a sua vida e devoções.

Por fim, Paula Borges Santos dirige o nosso olhar para os séculos XX e XXI e, em “Aspetos do discurso religioso de Maria de Lourdes Pintasilgo (1968-2004): a experiência da fé e o papel das mulheres no cristianismo”, analisa o discurso

religioso de Maria de Lourdes e toda a sua formação e atividade na Igreja, revelando uma clara necessidade de fundar uma *nova Igreja*, valorizando nela o papel da mulher com uma espiritualidade própria.

A este conjunto de estudos acrescem dois outros textos, de teor algo distinto, que decidimos incluir nesta obra e que, de algum modo, servem de pórtico de entrada para a leitura dos restantes. O primeiro, intitulado “As mulheres na vida religiosa portuguesa: fontes, itinerários e problemáticas”, da autoria de Ivone de Freitas Leal, corresponde à entrada sobre a “Mulher” por ela redigida para o *Dicionário da História Religiosa* do CEHR. O seu carácter pioneiro e a forma como coloca os problemas pareceram-nos merecer esta reedição, que tivemos o cuidado de integrar e de reorganizar em ordem a tornar o texto mais legível e pertinente. A este se juntou o ensaio de Zulmira C. Santos, intitulado “Escrita conventual feminina: um “arquipélago submerso”. Apenas algumas notas”, no qual a autora propõe um conjunto de considerações, de cariz mais epistemológico, relativas ao estudo da escrita conventual feminina, sobretudo para o período dito “Moderno”, retomando e desenvolvendo alguns dos comentários por si inicialmente tecidos, a convite da organização, no decurso das Jornadas de Estudo.

Resta-nos agradecer a todos os autores e a quantos aceitaram integrar o círculo mais vasto de reflexão – da comissão científica aos comentadores convidados para questionarem os intervenientes durante as Jornadas e ao comité de leitura dos textos finais – contribuindo para o maior rigor, espessura e profundidade dos textos aqui apresentados. Esperamos, com este volume, alargar o âmbito das pesquisas sobre a mulher religiosa e dinamizar os estudos sobre esta temática, tornando as vozes, os silêncios e os silenciamentos das mulheres, mais audíveis, pelo menos na historiografia.

João Luís Inglês Fontes
Maria Filomena Andrade
Tiago Pires Marques

AS MULHERES NA VIDA RELIGIOSA PORTUGUESA: FONTES, ITINERÁRIOS E PROBLEMÁTICAS*

† IVONE DE FREITAS LEAL

Temas e fontes

Para avaliar ou, ao menos, descrever as interferências das Igrejas na vida das mulheres deveriam analisar-se, pelo menos, os temas que apenas é possível enunciar: as mulheres na família, os papéis sociais das mulheres, a situação jurídica das mulheres, o trabalho e a mão-de-obra feminina, a instrução e a educação das mulheres nas várias camadas sociais, a espiritualidade feminina, as mulheres como veículo de ideologias e mentalidades, a imagem e a realidade do corpo feminino, a consciência da feminilidade e a consequente afirmação inovadora das mulheres na sociedade, na cultura e na política. Obviamente que sintetizar qualquer destes itens é impossível, por falta de investigações anteriores em que tal síntese se apoie. Como é sabido, os estudos históricos sobre as mulheres só tiveram início a partir das novas perspetivas historiográficas introduzidas pela escola dos *Annales*, e só se desenvolveram a partir dos anos 60 mercê dos trabalhos realizados pelas feministas francesas e americanas. Entre nós estão a dar-se os primeiros passos.

As fontes a consultar são em número extraordinariamente elevado e muito diversificadas para qualquer dos temas, mesmo que só para uma determinada

* Texto inicialmente publicado no *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Ed. Científica do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 284-289 (s.v. Mulher). Introduziu-se um título, da plena responsabilidade dos coordenadores desta obra, cuja formulação procurou respeitar, no essencial, o percurso e o propósito expressos pela autora neste texto. Reorganizaram-se alguns dos subtítulos originais e retiraram-se as remissões para a bibliografia final ou para outras entradas do mesmo Dicionário. O conjunto das obras citadas foi mantido sem qualquer alteração ou atualização, separando-se apenas as fontes dos estudos.

época. Que dizer da visão diacrónica que se pretende? Considerando só as fontes impressas, as únicas aqui utilizadas, cumpre mencionar as que assumem maior relevância: biografia, cartas, crítica de costumes, guias de confissão, hagiografias, literatura, incluindo a de cordel, livros em louvor e defesa das mulheres, manuais de civilidade, moralismo, regras monásticas. Quanto à legislação, as ordenações e as constituições sinodais são indispensáveis como, relativamente aos quotidianos, as visitas pastorais e os processos da Inquisição. Através destas fontes encontram-se a cada passo, expressos ou implícitos, os quotidianos, a ideologia e a legislação, os três vetores que, em cada sociedade, definem a condição feminina. Convém ainda não esquecer o acervo de documentos manuscritos guardados em alguns arquivos, com especial relevância para os espólios provenientes dos conventos femininos. Não se vai continuar a listagem de fontes. Só lembrar que todas as fontes da história nacional, mesmo as já conhecidas e estudadas e que parece nada conterem que diga respeito à mulher, pedem uma releitura. As fontes só respondem ao que se lhes pergunta, mesmo pela omissão. Que o silêncio também fala.

Contexto

Grosso modo, poderá dizer-se que as mulheres entraram para a história da Igreja Católica em Portugal entre finais do século XII e princípios do século XIII, personalizadas nas beatas Teresa, Sancha e Mafalda, irmãs do rei D. Afonso II. As infantas, sentindo-se atingidas nos seus direitos senhoriais pelo rei, recorreram ao papa. A questão arrastou-se e foi encerrada em 1223 por Honório III, a favor do rei que entretanto regularizara com a Santa Sé os censos em atraso. A mesma D. Mafalda celebrou esponsais com o rei de Castela, Henrique I. O casamento não chegou a realizar-se porque o papa anulou os esponsais por motivo de incesto e pela mesma razão foi anulado o casamento, realizado em 1190, da infanta D. Teresa com o rei de Leão, Afonso IV. Abstratizadas numa obra doutrinária, o seu aparecimento é um pouco mais tardio, pela mão de Frei Álvaro Pais, que deve ter redigido cerca de 1330 a célebre obra *De Planctu Ecclesiae*, em que consegue contar 102 defeitos nas mulheres. Os episódios ocorridos com as beatas Teresa, Sancha e Mafalda servem bem para ilustrar em que ponto se encontrava o objetivo de alcançar a supremacia do poder espiritual sobre o temporal que a Igreja prosseguia há séculos e estava, finalmente, a ponto de conseguir. O século XII revela-se um período decisivo no esforço de afirmação doutrinária e de regulamentação disciplinar por parte da Igreja sobre a instituição matrimonial. É sobretudo no, e através do, casamento que a Igreja deixa transparecer a sua ideologia sobre as mulheres. Do ponto de vista religioso, o cristianismo concedeu às mulheres um estatuto de igualdade com os homens, todos filhos de Deus. Mas aceitou as regras da sociedade patriarcal em que o poder pertence aos homens. Ao

longo dos séculos, os padres e os teólogos medievais fazem doutrina e apresentam argumentos que, todos, podem resumir-se na prova da inferioridade das mulheres. Também é possível que a Igreja tenha retido do ambiente sociocultural envolvente as mitologias que associavam as mulheres à matéria, ao caos e ao mal. Além de inferiores, perigosas. Contudo recebem o baptismo, são filhas de Deus, devido à sua fragilidade devem ser defendidas e protegidas, nomeadamente quando órfãs, viúvas ou repudiadas, exaltadas quando mártires, apreciadas se virgens ou mães, o que se liga intimamente ao desenvolvimento do culto mariano.

A seguir ao reconhecimento oficial do cristianismo por Constantino, a Igreja foi sempre apurando a sua doutrina, depurando-a de heterodoxias, impondo regras disciplinares, organizando uma estrutura de poder cada vez mais ouvida, consentida e obedecida pelo poder político. É neste contexto histórico que deve entender-se o seu pensamento sobre as mulheres, papéis sociais que lhes atribui, regras de conduta que lhes impõe, muito principalmente na família, núcleo fundamental da organização social, de produção e reprodução biológica e cultural. Quando Portugal se afirmou como nação independente, fê-lo à sombra do prestígio e da autoridade da Igreja Católica. Seguidamente, sem fugir aos conflitos com a Santa Sé, o fortalecimento do poder régio implicou uma sintonia com a doutrina e os ditames da Igreja relativamente à vida social. E talvez em nenhum outro aspeto o entendimento entre as duas instâncias de poder tenha sido mais fácil do que nas matérias que às mulheres diziam respeito. As mentalidades de clérigos e leigos não diferiam e o objetivo da estabilidade social era idêntico. Este contexto perdurou até ao século XIX.

Itinerário

É a partir do século XV que há sinais escritos claros de que está viva entre nós a velha querela sobre os valores e desvalores da condição feminina que se reacendera no século XIII na corte francesa com o célebre *Roman de La Rose*, e que veio a ser um dos objetos de reflexão e entretém nos meios cortesãos como nos populares da Europa Ocidental. A já referida obra de Frei Álvaro Pais foi impressa em 1474 e reimpressa em 1517 e 1560. Redigida em latim, destinava-se a público seleta, os clérigos responsáveis pela informação de outros clérigos e de leigos cultos. Considerados o radicalismo da obra e a sua expansão, temos de reconhecer que foi importante o contributo português para a misoginia feroz manifestada na civilização cristã e ocidental, conservada e afervorada durante séculos, se tivermos em conta que o *De Planctu Ecclesiae* é o tratado de maior hostilidade clerical contra as mulheres. Entretanto já era conhecido em Portugal um livro que nos permite uma ideia global acerca do estatuto e dos papéis sociais das mulheres. É dirigido a uma princesa mas destinado pela autora à “ensinança de todo o universo de mulheres”. É *Le Livre de Trois Vertues* ou o *Espelho de Cristina*, como

foi conhecido em Portugal. A obra foi traduzida de francês para português entre 1447 e 1455 e dada à estampa em 1518. Nela encontramos os princípios, as regras e os modelos pelos quais as mulheres deviam regular as suas atitudes e palavras para corresponderem às expectativas da sociedade a seu respeito. Os princípios são os da religião e da moral cristãs. As regras, respeitando os princípios, são condicionadas pelos papéis sexuais e estes, por sua vez, dependentes do lugar ocupado pelas mulheres na pirâmide social. Os exemplos são as vidas de mulheres conhecidas da autora através da leitura, da tradição oral ou do trato pessoal. Livros de pedagogia contendo princípios doutrinários e regras de comportamento, biografias exemplares, eis os livros especificamente destinados às mulheres. Chegaram até nós algumas biografias do século XVI: a *Relação da vida de Dona Isabel Rainha*, e as vidas das santas Eufrasina, Maria Egípcíaca, Társis. Livros de doutrina e regras de comportamento devem ter existido também, hoje perdidos porque não passaram de manuscritos. Mas a importância do assunto transparece em obras bem diferentes que vão do moralismo à ficção.

No *Leal conselheiro* D. Duarte refere-se às mulheres nos capítulos que dedica ao casamento, distinguindo as “boas” das “más” mulheres. Ao casamento, assunto tão importante para a Igreja como para o Estado, dedicaram obras o Dr. João de Barros no século XVI, e no século XVII Diogo de Paiva de Andrade e D. Francisco Manuel de Melo. Devem citar-se também os *Contos de proveito e exemplo* de Gonçalo Trancoso, pois que essas narrativas refletem bem o que, então, eram considerados os valores e desvalores do ser e do viver das mulheres. No seu conjunto tais obras não podem considerar-se misóginas, sendo de assinalar também o aparecimento das obras escritas em louvor das mulheres. Na maior parte dos casos estes autores consideram que, para os maridos, as mulheres são aceitáveis e até podem ser agradáveis se eles souberem manter-se e mantê-las no devido lugar. Mas é talvez na *Descrição do reino de Portugal* que encontramos resumidos em poucas palavras os grandes traços que caracterizam a bondade possível nas mulheres: a modéstia e o recolhimento, sinais inequívocos de castidade e limpeza que “é o maior ornamento que as mulheres podem ter sem o qual nelas não há mais que se possa louvar”. Apontaram-se obras destinadas à classe culta. Entre o povo, na literatura de cordel, a maledicência contra as mulheres solteiras ou casadas é cerrada e contínua, iniciada, segundo parece, com o auto da *Malícia das mulheres*.

Havia, portanto, obras de louvor e outras de ataque às mulheres, mas o mais curioso é que as que têm por objetivo o louvor e a defesa das mulheres são conciliadoras e contidas até ao início do século XIX e, salvo uma ou outra exceção, não foram reeditadas. Pelo contrário, as que se mostravam mais radicais contra as mulheres ou, sem o dizer, em defesa dos homens, conheceram numerosas reedições. Cingindo-nos aos livros anteriormente citados e a um ou outro igualmente significativo, vejamos. Não conheceu nova edição o *Livro das*

três virtudes, onde Cristina de Pisano tecia duras críticas aos homens quanto aos comportamentos relativamente às mulheres. Também não foram reeditados o *Espelho de casados*, o *Jardim de Portugal* e o *Tratado en loor de las mugeres*. Estes autores, sem serem feministas como, por vezes, se tem dito, manifestavam consideração pelas mulheres, e calavam-se sobre os seus possíveis defeitos, preferindo falar das suas qualidades. Mas o auto da *Malícia das mulheres* que Baltazar Dias deve ter escrito cerca de 1538 foi objecto de incontáveis reimpressões nos séculos seguintes, parecendo ser a última a de 1851. Os *Contos e histórias de proveito e exemplo* foram reeditados 13 vezes até 1764, e a *Carta de guia de casados* de D. Francisco Manuel de Melo, que correu manuscrita até ser editada em 1651, mereceu nove reedições até ao fim do século XIX, em 1898. Era do interesse dos poderes constituídos, a Coroa e a Igreja, dos homens em geral e dos pais e maridos em particular, que se mantivesse o estatuto de subalternidade das mulheres, em que, também, a maior parte delas acreditaria. Os pregadores e os confessores, o Santo Ofício primeiro, a Real Mesa Censória depois, lá estavam para zelar pelo sossego e liberdade dos homens.

Não admira, pois, que em finais do século XVIII um doutrinador escrevesse: “A mulher não há-de ter a mesma autoridade que o marido; porque não tem igual capacidade [...] Deixe o marido prudente que sua mulher governe a casa e não consinta que se mande a si. É bruto muy desbocado para se lhe largar toda a rédea” (Castro – *Aula*). Mas a história não é feita só dos acontecimentos visíveis e datados. Na longa duração, tão importante como esses, há o lento surgir e amadurecimento de novas ideias cujas sementes os ventos vão atirando ao tempo. No século XVIII a palavra escrita de uma mulher reaparece, desta vez a ripostar às acusações dos homens contra as mulheres. Em 1791 são impressas a *Primeira e segunda carta apologética* de Gertrudes Margarida de Jesus, em resposta a Frei Amador do Desengano que, no *Espelho critico*, indicava os defeitos que faziam das mulheres seres inferiores aos homens. Tinham passado cerca de 400 anos sobre os ensinamentos de Cristina. Mas os princípios, as regras e os modelos impostos continuavam, para as mulheres, a ser os mesmos. Os séculos que separam os livros de Cristina de Pisano e de Gertrudes Margarida de Jesus tornaram possível o assumir de posições públicas, também por parte das mulheres, relativamente à posição subalterna em que a sociedade as colocara. E é o momento de evocar a importância dos mosteiros e conventos femininos na promoção da condição feminina em Portugal. Mesmo sabendo que muitas das que aí se recolhiam o não faziam por escolha pessoal e que em algumas épocas não faltam os casos conhecidos de comunidades femininas que, pouco zelosas da observância das suas regras, se distinguiam pela mundanidade e devassidão ou abuso de poder das superiores sobre as suas irmãs.

Ainda após a extinção das ordens religiosas no século XIX continuaram a verificar-se desvios e deram brado alguns casos de prepotência e falta de caridade

das superiores. Contudo foi constante o esforço, por parte da Igreja e da Coroa, para sanar estas situações, e a vida conventual das mulheres era considerada modelar mesmo para as senhoras que viviam no século, e constituía para todas as recolhidas, com votos ou não, um meio de promoção social e cultural inestimável. As que tinham apetência para o estudo podiam ir longe e as outras criaram uma cultura própria com trabalhos de imaginação e paciência nas chamadas artes femininas que deixaram sinais e lembrança inesquecível. Notáveis nas letras, nas artes, na matemática, os nomes abundam, embora a maior parte das obras se tenha perdido porque passavam de mão em mão manuscritas, muitas vezes anónimas ou sob pseudónimo masculino. A marquesa de Alorna confessa numa das suas cartas que foram os anos de prisioneira no convento de Chelas que lhe permitiram estudar e desenvolver-se intelectualmente. Os conventos e mosteiros femininos foram a grande escola que permitiu às mulheres que aí permaneceram toda a vida ou residiram temporariamente ilustrarem-se, tomarem consciência da sua feminilidade, organizarem-se longe do olhar masculino, dos constrangimentos e discriminações de que eram alvo no século. Também no que se refere às mulheres o século XIX é um marco importante na história da Igreja.

Do consentimento dos noivos para o casamento que a Igreja vinha exigindo desde o século XII, pelo menos, passa-se para a proposta da união por livre escolha; em vez da submissão absoluta da mulher ao marido, defende-se a divisão de tarefas de acordo com a natureza de cada um. O princípio da inferioridade moral e cultural da mulher é, pouco a pouco, substituído por outro mais suave embora de efeitos muito semelhantes: o da natureza feminina. À mulher os cuidados domésticos e das crianças; ao homem o sustento da família e a educação dos rapazes. E, mais uma vez, a adopção, pela Igreja, como ideais seus, dos princípios queridos da classe dominante, agora protagonizada pela burguesia em plena afirmação. Mas o surto feminista da época traz novos problemas. As mulheres portuguesas surgem, como as de outros países, reivindicando sucessivamente o direito à instrução e formação profissional, ao divórcio, à participação na vida política. A Igreja Católica foi sensível ao primeiro aspeto já que os motivos evocados foram sempre preocupação sua: a pobreza das solteiras ou viúvas a ter como respostas usuais a mendicidade e/ou a prostituição. Não faltaram escolas e outras instituições sociais apoiadas ou mesmo promovidas pela Igreja. Quanto à participação política parece ter havido um primeiro momento de hesitação provocado pela novidade. Mas a Igreja compreende que, pela intervenção do voto das mulheres poderá, em parte, contrabalançar os efeitos do anticlericalismo masculino que continua a alastrar. Não pode, evidentemente, aceitar o divórcio. A indissolubilidade do matrimónio foi afirmada e defendida desde sempre pelo cristianismo, embora a sua sacramentalidade tivesse levado séculos a ser declarada e aceite. Inicia-se assim um diferendo entre a Igreja e as mulheres (e os homens) que percorre o século XIX e chega até aos nossos dias.

Para conseguir impor a sua autoridade neste domínio, a Igreja Católica procurou e aceitou o apoio do poder político, conseguindo pela Concordata de 1940 que não fosse permitido o divórcio civil aos casados pela Igreja Católica, mas em 1975 este artigo foi revogado por pressão da sociedade civil. A laicização crescente da sociedade edificada e sustentada por homens leva as Igrejas a ver por outro prisma os papéis sociais da mulher. Afirma com mais ênfase em documentos pontifícios a sua igual dignidade relativamente ao homem e chama-a para uma participação mais ativa e visível na vida eclesial, confiando-lhe novos trabalhos de instrução e assistência. A espiritualidade feminina, inspirada nas congregações religiosas e que passava pelas ordens terceiras e pelo confessorário e direção espiritual sobretudo de membros dessas congregações, extintas as casas de religião, é forçada a beber em outras fontes que, agora, brotam, sem distinção, para homens e mulheres. Na vida religiosa das mulheres como dos homens, passam a ocupar lugar de relevo as duas grandes devoções ao Sagrado Coração de Jesus e ao Imaculado Coração de Maria. O Apostolado da Oração e as congregações marianas vivem o seu apogeu já depois de implantada a República, devendo a sua animação sobretudo aos Jesuítas. É já prestes a findar o primeiro quartel do século XX que surge apresentado um ideário moderno que, não se identificando com o feminismo laico, reconhece às mulheres iguais capacidades e lhes abre um campo de ação mais vasto do que o confinado pelas paredes do lar. No trilha do caminho aberto pelos vários movimentos feministas, sobretudo franceses, das mulheres católicas, afirma-se a igualdade entre mulheres e homens no direito civil, o favorecimento do sufrágio feminino e do livre acesso das mulheres a todas as profissões. Trata-se, contudo, de princípios teóricos, pois na prática é preciso considerar que a mulher deve contentar-se com o que a sua natureza lhe permite, uma ação social ampla dirigida às crianças e às outras mulheres.

De certo modo pressente-se que a terra está preparada para o passo decisivo que vem a ser a criação da Ação Católica Portuguesa em 1933, em que mulheres e homens, através de organizações autónomas, são chamadas/os e responsabilizadas/os por igual na transmissão da mensagem evangélica pela palavra e pela ação. Este facto mostra o reconhecimento, por parte da hierarquia católica, de duas coisas: que as mulheres estão cada vez menos em casa e enchem cada vez mais as escolas e o mundo do trabalho; que as mulheres organizadas são capazes de pensar e atuar por si próprias, o que é um princípio feminista. Não se pense, contudo, que a conversão à igualdade está acabada. Quando se trata de inovações, a afirmação de princípios precede frequentemente a prática. O raciocínio corre mais desembaraçado do que as mentalidades, que oferecem resistência. Quando se escrever a história da Ação Católica Portuguesa ver-se-á como a parte feminina do laicado, com o incentivo e a confiança da hierarquia, luziu em múltiplas formas inovadoras de envolvimento social de cariz, agora, não só caritativo. A grande renovação que se opera na vida eclesial portuguesa e que se inicia pouco depois

da implantação da República conta com a participação ativa das mulheres, que inventam muitas vezes os seus próprios caminhos. Além da ação intensa, extensa e profunda dos organismos femininos da Ação Católica há que apontar também o surgimento de algumas congregações femininas genuinamente portuguesas, umas de âmbito diocesano, outras de alcance nacional. Pertencem a um ou outro destes grupos as congregações da Apresentação de Maria, na Madeira, das Servas da Igreja, em Évora, Servas de Nossa Senhora de Fátima, em Lisboa, Irmãs Concepcionistas ao Serviço dos Pobres, em Elvas. Estes são alguns exemplos de como as mulheres responderam às missões que a Igreja lhes confiou, com uma dinâmica de iniciativa.

Nesta renovação espiritual da Igreja sobressaíram grupos e pessoas. Entre estas avulta pela singularidade e pela modernidade Sílvia Cardoso. Renunciou ao casamento pela força das coisas, visto que o noivo morreu pouco antes de casar. Conselheira desejada e ouvida quanto aos objetivos e estratégias de algumas destas novas congregações femininas, não quis nunca enredar a sua versatilidade operosa em regras e interditos disciplinares e recusou sempre vincular-se a uma instituição, embora ao longo da vida tivesse ouvido algumas sugestões nesse sentido. Fez-se servidora dos pobres. Foi precursora, fundadora e animadora dos retiros espirituais, fundadora de asilos, hospitais e creches, do Instituto de Santana, obra multifacetada que incluía a assistência e recuperação de prostitutas. Durante mais de 30 anos Sílvia Cardoso gastou-se ao serviço da Igreja desdobrando-se numa atividade multimoda que a mostra como precursora da atuação dos leigos que viria a ser preconizada pelo II Concílio do Vaticano, já depois da sua morte.

Problematização

O primeiro aspeto a merecer grande reflexão é que, se, por um lado a doutrina da Igreja Católica sobre as mulheres não se desvia, entre nós, do movimento comum a toda a Cristandade, aparece aqui mais carregada, mais arregaçada e mais duradoura do que nos outros países. Todos os estrangeiros que passaram em Portugal nos séculos XVIII e XIX e deixaram memória da sua estadia em cartas ou diários são unânimes no registo da invisibilidade das mulheres na vida social, e do espanto que isso lhes causa. Não raro estabelecendo comparação com o que se passa nos seus países e também na vizinha Espanha. Explicação encontram-na por vezes, eles como investigadores recentes, na influência de costumes mouros. Embora este dado não seja de excluir, parece, só por si, insuficiente. Pode evocar-se também o atraso de cerca de 50 anos que até quase aos nossos dias os movimentos culturais europeus levavam até conseguir impor-se entre nós. Portugal esteve, durante séculos, na génese e bem no centro da construção do humanismo universalizante que as Descobertas, as conquistas, a colonização e a missão desencadearam. Não se sentiram os efeitos em Portugal? Um observador tão

atento quanto Garcia de Resende faz-nos ver que sim. Na *Miscelânea* traçou um quadro espantoso pela singularidade, do que foram os eventos e mudanças em que se exprime a instauração de uma nova idade: “As muytas e grandes cousas que em nossos dias passaram e desvairadas mudanças de vidas e de costumes”. Mas como poderiam as mulheres ser afetadas por essas coisas, se viviam encerradas em casa ou nos conventos, guardadas pelos pais, maridos e confessores?

Segundo problema que se nos depara é o de que, se quanto a princípios leigos e clérigos aparentam estar todos de acordo, aparecem contudo clivagens no modo de entender a vivência do quotidiano. É certo também que, estando toda a sociedade de acordo quanto ao que é dito, as regras são frequentemente infringidas e, dos modelos, as boas maneiras parecem ser seguidas mais fielmente do que os bons costumes. A prevalência da aparência sobre a essência. Do maior interesse para esclarecer este problema é um maior conhecimento das situações de adultério, bigamia, barregania, prostituição, mães solteiras, crianças abandonadas. Conhecem-se as posições doutrinárias da Igreja acerca destes fenómenos. Contudo, a sociedade, no seu conjunto, parece ter sido muito permissiva. Como não, se nem o clero era casto?

Terceiro ponto. Toda a atenção que a Igreja prestou à mulher se apresenta revestida de uma certa ambiguidade. Das palavras e dos atos de Jesus Cristo permaneceu a marca indelével de que é filha de Deus, digna de tanta atenção e carinho como os homens. Tão capaz de testemunhar o evangelho como os homens. Esta é a teoria. Na prática há uma condição: contanto que a ordem instaurada não se subverta. Daí que, reconhecendo implicitamente a sua dignidade, afirmá-la expressamente demorou séculos. E viver até às últimas consequências de acordo com essa afirmação ainda não é dos nossos dias. Com o universo das mulheres relativamente ao dos homens, com o das senhoras relativamente ao das mulheres comuns. Sabe-se e prega-se a preferência pelos pobres. Mas procura-se sobretudo o que interessa a quem vive bem. Daí que, embora às vezes tenha acontecido, não se encontre constantemente ao longo dos séculos aquele cuidado direto pelo grupo numericamente maioritário que se encontra na base da pirâmide social. No tecido histórico encontra-se quase sempre a piedade feminina a ir ao encontro das suas irmãs pobres. Sabido e afirmado desde o século XV, pelo menos, que as mulheres são “os mais pobres dos pobres”.

Um último problema transporta-nos do passado ao futuro. Indomável e incansável na afirmação da doutrina e no estabelecimento de normas que a respeitem, a Igreja sabe contemporizar com as forças sociais que escapam ao seu controlo, embora por vezes leve um certo tempo a reconhecer que os caminhos que propõe estão a ficar desertos. O divórcio há mais de 100 anos, já nos nossos dias a contraceção e o aborto e, mais recentemente, na esfera do religioso, o acesso das mulheres aos ministérios, constituem temas do maior relevo no relacionamento da instituição eclesial com as mulheres. Os tempos mudaram,

não se pode continuar a discorrer ou decidir sobre a mulher, entidade abstrata que só existe na cabeça dos filósofos. Trata-se das mulheres concretas, seres livres que pensam e tomam a palavra que querem dizer sobre si próprias. A mentalidade clerical é como todas, lenta a mudar, e confunde muitas vezes tradição, um dos seus grandes argumentos, com tradicionalismo. Toda a história do casamento ou, mais latamente, da sexualidade, constitui prova da paciência perseverante mas dúctil na imposição dos pontos de vista eclesiais. Porém, as Igrejas souberam sempre procurar o equilíbrio possível em cada estágio da sociedade. Sirva de exemplo, relativamente à sexualidade, a oscilação entre a resistência do clero nicolaíta a renunciar ao matrimónio e o híper ascetismo dos monges que consideravam fornicção qualquer relação sexual. Só que esta como as outras questões dirimiam-se entre homens. A novidade e maior dificuldade agora é que o divórcio, a contraceção e o aborto já não podem ser resolvidos só entre homens, muito menos apenas entre clérigos. Recentemente, na Conferência de Nairobi, promovida pelas Nações Unidas, os estados membros reconheceram às mulheres o direito ao próprio corpo. A Santa Sé votou contra, na companhia dos estados árabes. Este é o presente das relações entre a Igreja Católica e as mulheres. Será história no amanhã que certamente nos revelará algumas surpresas como todos os futuros. Sem tomar posições ocorre perguntar se o poder eclesial não está confundido com poder eclesiástico. E por este motivo demora a tornar-se mais democrático e a ouvir as razões dos que governa, no caso vertente, as mulheres. O mesmo se passa numa temática diferente, como a do acesso das mulheres aos ministérios. Não estão ainda completamente ultrapassadas as milenárias suspeições quanto à malícia e à incapacidade das mulheres.

Bibliografia

Fontes

Alorna, Marquesa de – *Inéditos, cartas e outros escritos*. Lisboa: Sá da Costa, 1941. Andrade, Diogo de Paiva de – *Casamento perfeito*. Lisboa: Iorge Rodriguez, 1630. Anjos, Luís dos, fr. – *Jardim de Portugal*. Coimbra: Nicolao Carvalho, 1626. Barros, João de – *Espelho de casados*. Porto: Vasco Dias Tanco, 1540. Castro, Damião de Lemos Faria e – *Aula da nobreza lusitana*. Lisboa, 1749. Costa, Cristóvão da – *Tratado en loor de las mugeres y de la castidad, onestidad, constancia, silencio, y iusticia*. Venetia: Giacomo Cernetti, 1592. Desengano, Amador do – *Espelho crítico*. Lisboa: António Vicente da Silva, 1771. Dias, Baltasar – *Malícia das mulheres*. Lisboa: Manoel Fernandes da Costa, 1738. Duarte, D. – *Leal conselheiro*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982. Gama, Paula da – *Ditos da freyra*. Évora: André de Burgos, 1555. Gonçalvez, Ruy – *Dos priuilegios e praerogatiuas que ho género feminino tem*. Lisboa: Iohanne Barreriu, 1557. Jesus, Gertrudes Margarida de – *Primeira carta apologética e Segunda carta apologética em favor e defesa das mulheres*. Lisboa: Francisco Borges de Sousa, 1761. Leão, Duarte Nunes de – *Descrição do reino de Portvgal*. Lisboa: Iorge Rodriguez, 1610. Melo, Francisco Manuel de – *Carta de gvia de casados*. Lisboa: Craesbeckkiana, 1651. Perym, Damião de Froes – *Theatro heroíno*. Lisboa: Theotónio Antunes Lima, 1736-1740. Pisan, Cristine de – *O espelho de Cristina*. Lisboa:

Herman de Campos, 1518. Resende, Garcia de – *Miscelânea*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1973. Silva, M. Abúndio da – *Feminismo e ação feminina*. Braga: Cruz & C.^a, 1912. Trancoso, Gonçalo – *Contos e histórias de proveito e exemplo*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1974.

Estudos

Boxer, C. R. – *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Horizonte, 1977. Carr, Anne – *A mulher na Igreja*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994. Carvalho, José Adriano – *Bibliografia cronológica de literatura de espiritualidade em Portugal*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1988. Colóquio «A Mulher na Sociedade Portuguesa» – *Actas*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, 1986. Congresso «O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa» – *Actas*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995. Delumeau, Jean – *La Peur en occident*. Paris: Fayard, 1978. Idem – *Le Péché et la peur*. Paris: Fayard, 1982. Dias, José Sebastião da Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1960. DUBY, Georges – *O cavaleiro, a mulher e o padre*. Lisboa: D. Quixote, 1988. Idem – *Mâle moyen âge*. Paris: Flammarion, 1988. Idem – *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982. *Femmes dans la société et dans l'église*. Paris: Cerf, 1980. Fernandes, M. L. C. – *Artes de confissão*. Porto: Humanística e Teologia, 1990. Idem – *Espelhos, cartas e guias, casamento e espiritualidade na Península Ibérica: 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1995. *Histoire de la vie privée*. Paris: Seuil, 1987. *História das mulheres*. Porto: Afrontamento, 1994. *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1992. Leal, Ivone de Freitas – *O livro das três virtudes ou o espelho de Christina*. Lisboa: Comissão da Condição Feminina, 1982-1983. Artigos publicados no boletim da CCF. Idem – *Um século de periódicos femininos*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1992. Idem – *Fontes portuguesas para a história das mulheres*. Lisboa: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1994. *Literatura de cordel*. Lisboa: FCG, 1970. Catálogo. Lopes, M. Antónia – *Mulheres, espaço e sociabilidade*. Lisboa: Horizonte, 1989. LORRIS, Guillaume de; MEUN, Jean de – *Le roman de la rose*. Paris: Garnier-Flammarion, 1974. Mattoso, José – *A escrita da história*. Lisboa: Estampa, 1988. Morujão, Isabel – *Literatura monástica feminina portuguesa*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica, 1995. *Mulher (A) na Bíblia, na Igreja e na sociedade*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1994. Revista. *Mulheres (As) e o sacerdócio*. Lisboa: S. Paulo, 1993. *Mulheres na Igreja*. Lisboa: Centro de Reflexão Cristã, 1989. Revista. *Mulheres na Igreja: Que lugar? Que missão?* Lisboa: Centro de Reflexão Cristã, 1995. Revista. *Nouvelle histoire*. Paris: CEPL, 1968. PIERRO, Rita; LONG, Franca – *L'Autre moitié de l'église: les femmes*. Paris: Cerf, 1979. Power, Eileen – *Les femmes au moyen âge*. Paris: Montaigne, 1979. Seminário «La Mujer en la Historia de España» – *Actas*. Madrid: Universidad Autónoma, 1984. Seminário «Mulheres em Portugal» – *Actas*. Lisboa: Análise Social, 1986. Seminário «Nuevas Perspectivas sobre la Mujer» – *Actas*. Madrid: Universidad Autónoma, 1982. Silva, M. Regina TAVARES da – *Exposição bibliográfica sobre a mulher*. Lisboa: Comissão da Condição Feminina, 1983. Vasconcelos, Carolina Michaëlis – *A infanta D. Maria de Portugal*. Porto: Arthur José de Souza, 1902.

ESCRITA CONVENTUAL FEMININA:
UM “ARQUIPÉLAGO SUBMERSO”.
APENAS ALGUMAS NOTAS*

ZULMIRA C. SANTOS**

A escrita conventual feminina tem merecido, nos últimos anos, sobretudo na bibliografia italiana, mas também portuguesa, espanhola, francesa e americana, não esquecendo as múltiplas contribuições do Brasil e dos países da América Latina, um destaque e uma atenção que obras, recentemente publicadas, de muitos modos espelham¹. O tema que estrutura este encontro, “Vozes e silêncios femininos na Vida Religiosa”, evoca uma feliz designação, de larga fortuna – embora nem sempre claramente referenciada –, usada, em 2005, por Elizabeta Graziosi², para qualificar a escrita feminina em âmbito monástico. Ainda que a autora pretenda inscrever a sua reflexão no quadro específico da poesia, chamando a atenção para o estatuto de minoridades deste tipo de produção, no contexto dos estudos históricos e literários, que o contemplam como “un

* Estas notas foram redigidas no contexto do comentário à conferência de Maria Antónia Conde “Expressões de religiosidade e misticismo no jardim fresco e ameno de S. Bento de Cástris”.

** CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»; CEHR - Centro de Estudos de História Religiosa.

¹ Nieves Baranda Leturio; M^a Carmen Marín Pina (eds) – *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid: Ibero-Americana, Vervuert, 2014.

² Elizabeta Graziosi – *Arcipelago sommerso. Le rime delle monache tra obbedienza e transgressione*. In *I Monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*. A cura di Gianna Pomata e Gabriella Zarri. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 146-173.

ente separado y extraño”³, ou uma “scrittura estranea alla Repubblica”⁴, as considerações explanadas, frisando a importância dos mosteiros femininos como centros de produção, difusão e conservação de cultura, salientam as dificuldades que envolvem a investigação sobre os textos produzidos por mulheres em ambiente conventual⁵, caracterizando este tipo de escrita como um “arquipélago submerso”, no sentido em que tal “território” se conhece apenas parcialmente, encontrando-se em grande parte “escondido”, sobretudo em termos de produção manuscrita, em diferentes arquivos e bibliotecas⁶.

³ Para usar a expressão de Nieves Baranda Leturio e M^a Carmen Marín Pina – El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas. In Nieves Baranda Leturio; M^a Carmen Marín Pina (eds) – *Letras en la celda...*, p. 35. V. também Nieves Baranda Leturio – *Cortejo a Lo Prohibido: Lectoras y escritoras en la España Moderna*. Madrid: Arco Libros, 2005.

⁴ Elizabeta Graziosi – Arcipelago sommerso..., p. 148.

⁵ Em Portugal e no Brasil os estudos sobre a escrita conventual feminina, na Época Moderna – e também sobre leituras de freiras e monjas –, têm vindo a crescer nos últimos anos. Na impossibilidade de inventariar uma ampla bibliografia, apenas algumas referências: José Adriano de Freitas Carvalho – Do recomendado ao lido. Direção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII. *Via Spiritus*. 3 (1996) 7-56; IDEM – *Lectura Espiritual en la Península Ibérica (Siglos XVI-XVII)*. Salamanca: SEMYR-CIUHE, 2007; 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 da Universidade do Porto, 1995; IDEM – A construção da santidade nos finais do século XVI: o caso de Isabel de Miranda, teceadeira, viúva e santa (c. 1539-1610). In *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular: sociabilidades, representações, espiritualidades*. Org. José Mattoso, et al. Lisboa: Centro de História da Cultura, 1999, p. 243-272; Pedro Vilas Boas Tavares – *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2002. Veja-se também de José Pedro Paiva – Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701). In Maria Helena da Cruz Coelho (coord.) – *A cidade e o campo. Colectânea de Estudos*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2000, p. 243-265. Para a poesia portuguesa escrita em âmbito conventual, v. Isabel Morujão – *Por trás da grade - poesia conventual feminina em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: INCM, 2013; IDEM – Entre a voz e o silêncio: literatura e espiritualidade nos mosteiros femininos. *Rever* 11:1 (Jan.-Jun. 2011) 35-54; Vanda Anastácio (org.) – *Uma Antologia Improvável. A Escrita das Mulheres (Séculos XVI a XVIII)*. Lisboa: Relógio d'Água, 2013; Maria Antónia Conde – Modelos em vida, paradigmas na morte: a construção da perfeita religiosa em Portugal. In *Sociabilidades na vida e na morte (séculos XVI-XX)*. Coord. Maria Marta Lobo de Araújo, Alexandra Esteves, Ricardo Silva e José Abílio Braga Coelho. Braga: CITCEM, 2014, p. 455-468. Para “vidas” e autobiografias, a dissertação de doutoramento de Paula Mendes de Almeida – “*Porque aqui se vem retratados os passos por onde se caminha para o Ceo*”: a escrita e a edição de “*Vidas*” de santos e de “*Vidas*” devotas em Portugal (sécs. XVI-XVIII). Porto: Faculdade de Letras, 2013. Para a escrita “memorialística”, também a recente dissertação de Moreno Laborda Pacheco – “A magoa de ver hir esquecendo...”. *Escrita conventual feminina no Portugal do século XVII*. Tese de doutoramento. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2013. V. ainda Leila Mezan Algranti – *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec - Fapesp, 2004; Lígia Bellini – “Penas, e glórias, pesar, e prazer”: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime. In *Formas de crer. Ensaios de história religiosa do mundo lusoafro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Org. Lígia Bellini, Evergton Sales Souza, Gabriela dos Reis Sampaio. Salvador: Edufba-Corrupio, 2006, p. 81-105.

⁶ Elizabeta Graziosi – Arcipelago sommerso..., p. 146-173. Elissa Weaver – Le muse in convento. La scrittura profana delle monache italiane (1450-1650). In *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*. Ed. Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri. Roma: Laterza, 2009, p. 252-276.

O complexo de problemas suscitado, se bem que em sede de “poesia”, pode, sem violência, adequar-se à prosa ou à escrita conventual feminina em geral, no sentido em que se realçam características comuns, que emolduram as questões tratadas ao longo deste encontro científico: circulação maioritariamente manuscrita, textos frequentemente anónimos, edições limitadas, operações editoriais normalmente executadas depois da morte da autora e quase sempre com objetivos bem definidos, que podem passar pela edificação ou imitação devota, destinada a promover o prestígio do convento ou da ordem, ou, então, quase sempre, pelo funcionamento em contexto de causas de beatificação ou santificação, ou ainda por escritos de fundação visando objetivos de memória identitária. Se a este quadro interpretativo juntarmos a constatação, plena de implicações, de que, como afirmam Nieves Baranda e M.^a Carmen Marín Pina, “La escritora típica de la Edad Moderna española fue una monja”⁷, juízo que, formulado para Espanha e para a América espanhola, facilmente se presume poder estender-se a Portugal e Itália, concordaremos com Sofia Boesch Gajano que, ao visitar percursos no âmbito da história comparada das religiões, discutindo paradigmas interpretativos, sublinhou como os textos pertencentes ao domínio da história religiosa, seja ela antiga, medieval ou moderna, conservam uma memória excepcional de experiências religiosas femininas, impossível de encontrar em outro tipo de fontes, na medida em que estes “escritos”, das biografias às autobiografias ou memórias⁸, redigidas ou não por “mandado” de confesores ou diretores espirituais⁹, aos escritos de “fundação” ou às crónicas em geral¹⁰, abrem novos horizontes, não apenas no que se tem tradicionalmente designado como “história das mulheres”, mas também no estudo das dimensões institucionais da religião¹¹.

⁷ Nieves Baranda Leturio e M.^a Carmen Marín Pina – El universo de la escritura conventual femenina..., p. 11.

⁸ Isabelle Poutrin – *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.

⁹ Entre un conjunto amplo de bibliografia sobre o tema: Antonio Castillo Gómez – La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada. *Via Spiritus*. 6 (1999) 103-119.

¹⁰ Silvia Evangelisti – Memoria di antiche madri. I generi della storiografia monastica femminile in Italia (secc. XV-XVIII). In *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres*. Ed. Cristina Seguro Graño. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayua, 1992, p. 221-249; K. J. P. Lowe – *Nun's Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Charlotte Woodford – *Nuns as historians in early modern Germany*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

¹¹ Sofia Boesch Gajano; Enzo Pace – Introduzione. In Sofia Boesch Gajano; Enzo Pace (eds.) – *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*. Brescia: Morcelliana, 2007, p. 7-21: “Le donne possono essere soggetto o oggetto delle scritture – autobiografie, biografie e altre memorie in genere scritte dai confessori, ma non prive di tracce autobiografiche –, ma in un caso come nell’altro si aprono nuovi orizzonti per la storia delle donne e per i rapporti fra uomini e donne, nella dialettica fra sfera individuale/spontanea e sfera comunitaria normativa, fra dimensione interiore e dimensione istituzionale della religione”. A frase

Do ponto de vista do enorme contributo que a escrita conventual feminina representa para a “História das Mulheres”¹² – por mais que esta continue, ainda, a depender da definição de uma base epistemológica consistente –, ou para o estudo das modalidades de circulação do escrito na Época Moderna, no sentido em que este tipo de obras, manuscrito ou impresso, percorre, normalmente, caminhos diversos dos textos de autoria masculina¹³, haverá que ter em conta que esta produção depende, entre muitos outros aspetos, dos resultados de uma investigação que se tem vindo a processar em áreas diversas e que, para além do estudo da vida monástica como possibilidade de aprofundamento cultural ou centro de complexas relações sociais, do enquadramento de diferentes modelos de santidade femininos relacionados com estratégias “familiares”, visando processos de beatificação ou canonização, não pode ignorar perfis biográficos de relevo nem marginalizar os diferentes papéis sociais desempenhados pelas mulheres¹⁴. Gabriella Zarri, no recente artigo “La scrittura monastica”, inserido na estimulante e recente obra *Letras en la Celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en La España moderna*¹⁵, enfatiza os problemas teóricos e práticos dos sentidos múltiplos de “escrita” e da definição precisa de “universo conventual”, reforçando a convergência entre escrita feminina e escrita monástica, na Época Moderna, uma espécie de “binomio inscidibile”¹⁶, tão indissolúvel como parece ser, também, a natureza do nexo entre motivações religiosas e económico-sociais

citada encontra-se na página 5. V. ainda Gabriella Zarri – *La memoria di Lei. Storia delle donne, storia di genere*. Torino: SEI, 1996.

¹² O longo caminho percorrido neste campo de estudos tem vindo a estimular a “reconstrução” do debate teórico em torno da história das mulheres como disciplina científica. Consagrado por uma ampla bibliografia, o tema encontra duas sínteses fundamentais e inspiradoras nas páginas de Gabriella Zarri – *Le donne come oggetto e soggetto di storia* (p. 3-70), inseridas na obra *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*. Torino: SEI, 1996, e de Sofia Boesch Gajano – *Saperi e poteri religioso. Complementarità e conflitti fra uomini e donne*. In Sofia Boesch Gajano; Enzo Pace (eds.) – *Donne tra saperi e poteri...*, p. 7-24.

¹³ Fernando Bouza Álvarez – *Cultura escrita e história do livro: a circulação manuscrita nos séculos XVI e XVII. Leituras: Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*, S. 3. 9-10 (2001-2002) 63-95, p. 68; IDEM – *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2002; Diogo Ramada Curto – *A história do livro em Portugal: uma agenda em aberto. Leituras: Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*. S. 3. 9-10 (2001-2002) 13-61, p. 30-31; Ana Isabel Buescu – *A persistência da cultura manuscrita em Portugal nos séculos XVI e XVII. Ler História*. 45 (2003) 19-48, p. 19. Harold Love – *The Culture and Commerce of Texts. Scribal Publication in Seventeenth-Century England*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1998.

¹⁴ Marina Caffiero – *Per una storia delle scritture delle donne*. In Marina Caffiero a Manola Ida Venzo (a cura di) – *Scritture di donne. La memoria restituita*. Atti del Convegno. Roma, 23-24 marzo 2004. Roma: Viella, 2007, p. 9-27, p. 17.

¹⁵ Gabriella Zarri – *La scrittura monastica*. In Nieves Baranda Leturio; M^a Carmen Marín Pina (eds) – *Letras en la celda...*, p. 49-64.

¹⁶ Gabriella Zarri – *La scrittura monastica...*: “Nell’età rinascimentale e nella prima età moderna scrittura femminile e scrittura monastica possono considerarsi un binómio inscidibile, come inscidibile è il nesso tra motivazioni religiose e motivazioni economico-sociali e culturali che determinano l’ingresso di tante giovani donne in monastero” (p. 50).

e culturais, que determinaram o ingresso de tantas jovens mulheres em conventos e mosteiros.

Alargando o campo de análise, a mesma autora tinha convocado, anos atrás, no início do artigo “Alle soglie della modernità. Santità femminile e religione maschile”¹⁷, o estimulante debate, desenvolvido tanto por sectores católicos como por protestantes – provavelmente de novo na “ordem do dia” nos programas de evocação da(s) Reforma(s) – perguntando se, para as mulheres, a religião tinha constituído motivo de repressão ou emancipação¹⁸. Recorda, neste contexto, palavras de Nathalie Zemon Davis, que, ao analisar a adesão das mulheres de Lyon ao calvinismo, afirmava que estas tinham adquirido mais dignidade, na medida em que podiam ler a Bíblia em conjunto com os maridos, gozando da mesma liberdade de consciência e interpretação, mas haviam perdido em “autodeterminação”, no sentido em que tinham sido privadas de instituições como conventos e colégios, que acabaram por constituir áreas específicas de gestão e exercício do “poder” feminino.

Todas estas coordenadas, que envolvem e condicionam os “espaços” de escrita por mulheres, abrem caminho para um conjunto de interrogações formuladas pela mais recente bibliografia e que podem configurar linhas de investigação a prosseguir, ou mesmo a iniciar, e aqui apenas indiciadas: valeria a pena continuar a indagar sobre o eventual carácter “espontâneo” da entrada em religião de muitas mulheres¹⁹; apesar dos avanços do conhecimento nessa área, sobretudo em termos institucionais, continuar a questionar o entendimento da clausura monástica como eventual espaço de liberdade²⁰; prosseguir o estudo dos

¹⁷ Gabriella Zarri – Alle soglie della modernità. Santità femminile e religione maschile. In *Donne in-fedeli. Temi, modelli, interpretazioni della religiosità femminile*. A cura di Anna Maria Calapaj Burlini e Saveria Chemotti. Padova: Il Poligrafo, 2005, p. 77-102; “Su un piano diverso, più propriamente sociologico, le storiche femministe avevano già da tempo dovuto confrontarsi con l’altrettanto equilibrata posizione di Nathalie Zemon Davis che, analizzando l’adesione delle donne di Lione al Calvinismo, affermava che esse avevano guadagnato in dignità, potendo leggere la Bibbia insieme al marito con pari libertà di coscienza e interpretazione, ma avevano perso in autodeterminazione, essendo private di quelle istituzioni monosessuali come i conventi o i collegi che costituivano un’area di autogestione femminile e un efficace bilanciamento della vita familiare” (a passagem citada encontra-se na p. 77).

¹⁸ Sara Cabibbo – Le religiose: pratiche, modelli, contraddizioni nelle aree della riforma cattolica. In *Donne Sante, Sante Donne: esperienza religiosa e storia di genere*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1996, p. 175-188.

¹⁹ Anne Jacobson Schutte – *By Force and Fear: Taking and Breaking Monastic Vows in Early Modern Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 2011 (Howard R. Marraro Prize, American Catholic Historical Association, 2012).

²⁰ Craig A. Monson – *Nuns Behaving Badly: Tales of Music, Magic, Art & Arson in the Convents of Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 2010. Ver, como exemplo, ainda que em contexto de crítica à “lascivão”, as palavras de Ana Maria do Amor Divino em *Memórias Históricas do Real Convento de Jesus de Setúbal*: “Tal foi hua, que perguntada ca dentro pelo motivo da sua vinda; respondeu = Se não ha achar hum homem capaz = Tal foy outra, que a semelhante pergunta disse = Eu não gostava; mas a Mana N. (era huma freira, que prezente estava) me dizia, que isto cá dentro era melhor do que se cuida lá fora, por que há mais liberdade que lá fora”. A. M. do Amor Divino, tomo I (ANTT, *Manuscritos da Livraria*, Liv. 846),

mecanismos de circulação manuscrita e impressa dos textos de autoria de freiras e monjas, investigar publicações de ocasião difundidas, provavelmente, em número escasso de cópias, em círculos restritos, tentar uma espécie de “taxonomia” das modalidades da escrita por “mandado”, dos mecanismos de censura interna e externa²¹, examinar as formas e atributos do exercício do poder dentro e fora de conventos e mosteiros, no sentido da ligação a estruturas exteriores, equacionar as possibilidades de aprendizagem e estratégias educativas relativas ao universo feminino.

É provável que a maioria destas questões não obtenha uma resposta unívoca, por razões que se prendem, simultaneamente, com razões objetivas, dada a extrema variedade de situações histórico-documentais, e subjetivas, em virtude das opções ideológicas de cada investigador, em terreno epistemologicamente espinhoso²². Porém, resgatar todas estas autoras e respetivas produções, mesmo quando produto de uma opção, voluntária ou não, pelo apagamento da autoria ou da escolha de pseudónimo, contribui, seguramente, para precisar e responder a algumas das questões enunciadas.

As dificuldades em encontrar textos nas diferentes bibliotecas e arquivos, públicos ou particulares, pode traduzir e dar a medida da marginalidade da escrita feminina, face àquela que vem definida pela tradição literária, pelo cânone ou pela “biblioteca” por excelência. Nesse sentido, haverá que continuar a interrogar e a problematizar a condição claustral, a “rigidez” da clausura monástica, o sistema de controlo e repressão, a “permeabilidade” do claustro, as ligações entre instituições monásticas e círculos de corte ou de sociabilidades cortesãs, as estratégias familiares de grupos aristocráticos, aceitando, praticamente como ponto de partida, que os mosteiros femininos tiveram um importante papel na promoção da instrução das mulheres, favorecendo o acesso à escrita, associando vida claustral feminina e acesso a educação letrada, conclusão repetida em vários estudos que procuram explicar o florescimento da literatura conventual moderna²³.

As abundantes investigações que têm sido levadas a cabo sobre este tipo de produção, ao longo das últimas décadas, quer da perspetiva dos estudos literários,

fol. 110. A referência pertence a Moreno Laborda Pacheco – “A magoa de ver hir esquecendo...”, p. 42; Vanda Anastácio – A virtude é um fantasma nestes sítios. In Ana Cristina da Costa Gomes e José Eduardo Franco (coord.) – *Dominicanos em Portugal. História, Cultura e Arte*. Lisboa: Aletheia, 2010, p. 124-141.

²¹ Xenia Von Tippelskirch – *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*. Roma: Viella, 2011.

²² Gabriella Zarri – *La scrittura monastica...*

²³ Sara Cabibbo – Perspectives pour une histoire institutionnelle et culturelle des espaces religieux féminins dans l'Italie moderne. In Silvia Mostaccio (ed.) – *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2010, p. 13-27; Gabriella Zarri – *Libri di spirito. Editoria religiosa e volgare nei secoli XV-XVII*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2009.

quer do ângulo da história e dos estudos de género, têm vindo a sublinhar que a prática do que se tem designado como “escrita conventual” não deve desligar-se de outras práticas de carácter institucional e social, especialmente das de direcção de consciência. Em todo o caso, os diferentes textos, de crónicas a escritos de “fundação”, de biografias e autobiografias a obituários, necrológicos, ofícios para festas de santos e orações, sermões, poesia e teatro, ou obras de naturezas tão diversas quanto os comentários a vidas de santos e notas sobre devoções, que organizam os temas reflexivos desenvolvidos por diferentes estudos²⁴, têm vindo a demonstrar que a “permeabilidade” do claustro se evidencia na escrita de cartas, de “história”, de vidas, de poesia, sustentando a constatação de que a escrita conventual está muitas vezes ao serviço das estratégias de prestígio de cada uma das instituições, visando a exaltação do mosteiro ou do convento de pertença, para a qual, de muitos modos, embora não exclusivamente, concorriam instruções de noviças, vidas exemplares, relatos de milagres, textos para recreação das monjas...

Todavia, a questão fundamental permanece: será que as razões para escrever se esgotavam na contribuição para o prestígio e coesão da instituição religiosa a que pertenciam estas mulheres, no sentido da identidade do grupo ou da família monástica, ou ainda na “prosápia” familiar, ou talvez na vontade de promover o mosteiro ou convento como centro de difusão de cultura, atraindo a munificência pública e privada? Resolver estas questões pressupõe, como se disse, também a reflexão sobre práticas de carácter institucional e social, especialmente no caso da direcção espiritual, e implica pensar a construção social da feminilidade, explorando tematicamente a ligação santidade/escrita, mas supõe também valorizar bibliotecas e inventários, avaliando redes de influência e de circulação de manuscritos e impressos, analisando processos de criação e receção relativamente diversificados, não ignorando que a produção e conservação de todos estes testemunhos escritos e a sua difusão impressa corresponderam, seguramente, ou aos interesses das ordens religiosas ou aos círculos a que todas estas autoras pertenciam.

À laia de conclusão destas brevíssimas notas de reflexão, recordemos palavras de Elizabeta Graziosi, no artigo inicialmente citado: todas estas questões são mais do que suficientes para fazer pensar que as monjas “nei chiuso dei loro conventi, si appropriarono di quell’arma potente che sottrae il linguaggio all’usura del quotidiano, transformandolo in un modo diverso di dire un’esperienza degna di memoria”²⁵.

²⁴ Gabriella Zarri e Nieves Baranda. “Presentazione - Presentación”. In: G. Zarri e N. Baranda (a cura di) – *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc.XV-XVII*. Firenze: University Press - Uned: Firenze, 2011, p. 1-11. Ver também o recente e já referido conjunto de estudos inserido em Nieves Baranda Leturio; M^a Carmen Marín Pina (eds) – *Letras en la celda...*

²⁵ Elizabeta Graziosi – *Arquipelago sommerso...*, p. 173.

TEXTO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA FEMININA: ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS HAGIOGRÁFICAS NO SEIO DA OBSERVÂNCIA DOMINICANA PORTUGUESA

GILBERTO CORALEJO MOITEIRO*

O contexto observante

Na história das sociedades, há períodos extraordinariamente significativos do ponto de vista da ação deliberada dos indivíduos e das coletividades na senda da transformação. Os tempos marcados por necessidades reformistas surgem, por isso, aos olhos da investigação histórica como momentos privilegiados de observação, pois tendem a oferecer materiais particularmente apreciáveis, manifestos na riqueza dos seus conteúdos e na capacidade que têm para estimular novos questionamentos historiográficos. Os séculos XIV-XVI mostram-se, quanto a este aspeto, bastante frutíferos. Eles foram atravessados por dinâmicas que incidiram sobre todos os domínios da vida social e que se estenderam a todo o território europeu, acabando por conhecer impactos muito relevantes na esfera das sensibilidades religiosas.

Os últimos séculos da Idade Média conheceram uma ampla necessidade de reforma no seio das ordens monásticas e conventuais. A *observantia regulae* tocou as principais famílias religiosas e difundiu-se, embora a ritmos diferenciados, pela generalidade dos territórios da cristandade, devido à iniciativa de variados atores sociais e pautada segundo distintas formas de atuação. Foi, todavia, atravessada por objetivos similares, radicados na necessidade percebida de transformação.

* Instituto Politécnico de Leiria; Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

A instabilidade generalizada que atravessara a Europa nos séculos XIV e XV criara as condições para o relaxamento da vida regular, para um certo afastamento das formas de vida gizadas e propostas pelos respetivos fundadores. A reforma por que algumas vozes clamavam significava, portanto, a necessidade de regresso à pureza perdida, concebida nos tempos da criação das ordens – e nos seus sucessivos momentos de refundação – e que tinha na busca do tempo das origens e das práticas que lhe estavam subjacentes o seu elemento denominador comum¹.

Os reinos peninsulares não deixaram de participar neste amplo movimento reformador, em ações mais ou menos concertadas, mais ou menos intensas, e que tanto tocaram as ordens há muito estabelecidas como assistiram ao nascimento de projetos de vida religiosa empenhados na restauração de modelos supostamente abandonados². É no quadro do Cisma da Igreja que devemos encontrar as condições de possibilidade para a nítida consciencialização dos problemas e para o aproveitamento de um contexto político particularmente complexo, marcado pela fragmentação, e no âmbito do qual emergiram territórios de uma renovada tradição³. De facto, a divisão sentida ao nível das estruturas eclesiásticas com origem no Cisma, a partir de 1378, foi acompanhada, no âmbito das unidades políticas ibéricas, por um contexto de conflituosidade quase permanente, que ditou divisões no próprio seio das ordens religiosas.

A guerra que opôs os reinos de Portugal e Castela, desde 1369, constituiu o mote para o progressivo afastamento dos conventos mendicantes portugueses em face das circunscrições administrativas castelhanas, nas quais se encontravam integrados desde a sua introdução na Península Ibérica. Franciscanos, Carmelitas, Eremitas de S.^{to} Agostinho, Dominicanos, todos conheceram processos de autonomização⁴, numa lógica de aproximação às obediências seguidas pelas respetivas realidades, com as províncias castelhanas a aceitar o papa de Avinhão e as portuguesas a aceitar o de Roma. Simultaneamente, as ordens mais representadas em

¹ Para uma visão global do movimento da observância, veja-se Francis Rapp – *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, p. 207-225 e, mais recentemente, Bert Roest – *Observant reform in religious orders*. In *The Cambridge History of Christianity*. Ed. Miri Rubin e Walter Simons. Vol. 4: *Christianity in Western Europe c. 1100-c. 1500*. Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009, p. 446-457.

² De que são exemplos a criação da Ordem de S. Jerónimo e da Congregação dos Cónegos Seculares de S. João Evangelista, também designados Lóios ou Cónegos Azuis.

³ O quadro genérico da introdução e dos caminhos seguidos pelas reformas observantes nas ordens religiosas peninsulares foi traçado por José García Oro – *Conventualismo y Observancia: la Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI*. In *História de la Iglesia en España*. Dir. Ricardo García-Villoslada. Vol. III, tomo 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, p. 211-290 e por José Adriano Freitas de Carvalho – *A Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV: anseios e limites*. In *Congresso Internacional de História – El Tratado de Tordesillas y su Época*. Madrid: Sociedad V Centenario del Tratado de Tordesillas e Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1995, p. 635-660.

⁴ Cf. *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento. Guia Histórico*. Dir. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 251-435.

território português – Frades Menores e Pregadores – sofreram cisões internas, pela adesão de alguns mosteiros aos movimentos observantes chegados a Portugal na última década do século XIV⁵.

A reforma da Ordem de S. Domingos fora pedida, em 1388, por Fr. Conrado da Prússia ao mestre geral, Fr. Raimundo de Cápua, para converter à estrita observância duas casas pertencentes aos dois ramos da ordem, Colmar e Schönensteinbach (próximo de Basileia), as quais viriam a constituir focos de difusão das reformas dos conventos situados no curso do Reno, ao Sul da Alemanha e na Suíça. O exemplo alemão haveria de ser replicado nas restantes províncias obedientes ao papado de Roma, e ao respetivo mestre geral aí residente, e acabaria por conhecer resultados efetivos no eixo germânico e italiano⁶, assim como em Portugal. A metodologia consistia na fundação ou reforma de uma casa, a partir da qual se converteriam paulatinamente os restantes cenóbios dessa província, graças à ação concertada de reformadores nomeados para o efeito. Este princípio, adotado por Raimundo de Cápua, viria a ser utilizado pelos sucessivos mestres e capítulos gerais com o apoio da Santa Sé⁷.

Em Portugal, a introdução e apostolado da reforma foram protagonizados por Fr. Vicente de Lisboa, associado ao processo de fundação dos conventos do Salvador de Lisboa (1392) e de S. Domingos de Benfca (1399)⁸. Nas primeiras décadas do século XV foram mais dois os cenóbios criados nesta obediência: o Convento da Misericórdia de Aveiro (1423) e o da Piedade de Azeitão (1435). Governados por um vigário dependente do prior provincial, apenas em 1466 os observantes portugueses alcançaram a desejada autonomia e passaram a obedecer diretamente ao mestre geral da ordem. Aliás, nesse mesmo ano, a congregação da observância dominicana recebia mais uma casa, o vetusto Convento de S. Domingos, em Évora. Em 1513, fruto de solicitação régia e de intervenção pontifícia, os dois ramos da ordem, claustrais e observantes, viriam a unir-se na obediência a um

⁵ Para a Ordem dos Frades Menores, veja-se Vítor Gomes Teixeira – *O Movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517): história, património e cultura de uma experiência de reforma religiosa*. Porto: Centro de Estudos Franciscanos e Editorial Franciscana, 2010. Quanto aos Pregadores, cf. as notas que se seguem.

⁶ A partir de S. Domingos de Veneza, convento fundado por Fr. João Dominici, em 1390.

⁷ Sobre este processo, veja-se o estudo de Ramón Hernandez – *La reforma dominicana entre los concilios de Constanza y Basilea*. *Arquivo Histórico Dominicano Português*, IV:2 (1989) 151-179, assim como Juan José Gallego Salvadores – *Aproximaciones a la reforma dominicana de Raimundo de Capua y repercusiones en los dominicos de Portugal*. *Arquivo Histórico Dominicano Português*, IV: 2 (1989) 219-249.

⁸ Cf. António do Rosário – *Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV*. *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 7 (1979) 597-598. Cf. as reservas de António Domingos de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja, cortesão, bispo, arcebispo, cardeal e fundador do Convento das Dominicanas do Salvador de Lisboa. *Arquivo Histórico Dominicano Português*, IV:2 (1989) 64-69, em atribuir a Mestre Vicente o cargo de vigário da observância.

mesmo provincial, observante, seguindo-se um novo período de reforma que se prolongaria até 1560⁹.

A introdução da observância no ramo feminino da Ordem dos Pregadores não se encontra ainda suficientemente esclarecida. É comum reconhecer-se o Convento do Salvador de Lisboa como o primeiro a associar-se à orientação de priores integrados naquela religião, no entanto, desconhece-se exatamente a cronologia desse enquadramento¹⁰. A primeira prova inequívoca de uma ligação a padres observantes data já da segunda metade do século XV, quando a sua separação dos claustrais se efetivara e se via inclusivamente reconhecida pelas instâncias pontifícias (1466). A animosidade que essa cisão provocara no seio da província refletiu-se naquele convento lisboeta quando, em 1461-1464, a própria comunidade se dividiu quanto à aceitação de confessores observantes. As súplicas enviadas pela priora ao papa demonstram que o provincial pretendia impor-lhes confessores claustrais, o que implicava uma rutura com os padres da observância. Parece que o partido observante vingou, uma vez que contou com o apoio do arcebispo de Lisboa, D. Afonso Nogueira, e do próprio monarca, D. Afonso V¹¹.

Foi a partir do Salvador de Lisboa que seguiram duas religiosas¹² para o Convento de Jesus de Aveiro, fundado sob a orientação dos dominicanos do Convento da Misericórdia de Aveiro e a necessária anuência do papa Pio II, por bula datada de 1461¹³. Este cenóbio haveria de conhecer uma posição muito significativa no conjunto das dominicanas portuguesas, pela capacidade em atrair figuras de vulto, como a infanta D. Joana, e por ter desempenhado um papel de destacado relevo na difusão da observância junto dos numerosos conventos que viriam a ser criados entre o final do século XV e as primeiras décadas do seguinte, para além de participar, em 1513, na reforma da mais antiga casa dominicana portuguesa, o Convento de S. Domingos das Donas de Santarém. De facto, a partir de

⁹ Cf. *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 369-392; Cf. Beltrán de Heredia – Los comienzos de la reforma dominicana en Castilla, particularmente en el Convento de San Esteban de Salamanca, y su irradiación a la Provincia de Portugal. *Archivum Fratrum Praedicatorum*. XXVIII (1958) 221-262 e José García Oro – La reforma de la vida religiosa en España durante el Renacimiento y sus relaciones com Portugal. In Norberta Amorim, Isabel Pinho e Carla Passos (Coord.) – *III Congresso Histórico de Guimarães D. Manuel e a Sua Época*. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, 2004, p. 81-108.

¹⁰ De acordo com a cronista do convento, a sua pertença ao ramo dos observantes datava pelo menos de 1438. Cf. Soror Maria do Baptista – *Livro da Fundação do Mosteiro do Salvador da Cidade de Lisboa*. Lisboa: Por Pedro Crasbeeck, 1618, fl. 26v.

¹¹ Cf. António Domingos de Sousa Costa – D. João Afonso de Azambuja..., p. 61-70. Cf. *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e Memorial da Infanta Santa Joana Filha del Rei Dom Afonso V*. Ed. António Gomes da Rocha Madahil. Aveiro: Ed. Francisco Ferreira Neves, 1939, p. 41.

¹² Cf. *Crónica da Fundação...*, p. 191.

¹³ A bula, de 16 de maio, dirigida ao abade do Mosteiro de S. Pedro de Pedroso, foi publicada por Domingos Maurício Gomes dos Santos – *O Mosteiro de Jesus de Aveiro*. Vol. II. Lisboa: Companhia dos Diamantes de Angola, 1967, p. 363.

1498, assistiríamos à saída sucessiva de freiras de Aveiro rumo ao Centro e Sul de Portugal, para os diversos conventos aí criados dentro do movimento da observância: Leiria (1498), Montemor-o-Novo (1513), Lisboa (Anunciada, 1515, e de N.^a S.^a da Rosa, 1519), Évora (1516) e Setúbal (1529). Do Convento do Paraíso de Évora saíam religiosas para a fundação de S.^{ta} Catarina de Sena (1516), da mesma cidade, e para a criação de uma casa em Elvas (1528). O movimento de reforma não ficaria por aqui, pois em 1542, Fr. Jerónimo de Padilha, reformador dos dominicanos em Portugal, enviava duas religiosas de Aveiro para o Mosteiro do *Corpus Christi* de Vila Nova de Gaia¹⁴.

A função discursiva

O dinamismo evidenciado neste processo mostra claramente como o ramo feminino da Ordem dos Pregadores protagonizou uma ação concertada e empenhada na difusão do espírito reformador. As dominicanas de Aveiro constituíram, neste âmbito, verdadeiras agentes de reforma. Para além da missão de fundar e reformar cenóbios no quadro da observância, estas religiosas deixaram provas de um outro tipo de atuação, de ordem discursiva, testemunhada num conjunto de textos de natureza moral e didática. Mais ainda, elas não se limitaram a adquirir esses textos por intermédio de doação, compra ou cópia; em Aveiro, a comunidade envolveu-se também na sua produção, fazendo assentar o quotidiano monástico em suportes de matéria escrita. Entre os conteúdos recebidos contam-se textos litúrgicos, normativos e hagiográficos¹⁵. Internamente, coube a uma das religiosas a responsabilidade de redigir uma narrativa hagiográfica, a *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro*, pelos anos 1513-1525, a qual constituirá o objeto da

¹⁴ Cf. *Ordens Religiosas em Portugal...*, p. 393-403. É de salientar, como se depreende do trabalho realizado pelos autores, que a expansão do movimento observante entre as religiosas dominicanas seguiu três vias complementares: através da fundação de novas casas, por intermédio do enquadramento institucional de beatérios, e por meio da reforma dos antigos conventos.

¹⁵ Foi sobre este conjunto de textos que desenvolvi os meus trabalhos de doutoramento em História, numa tese intitulada *As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525). Memória e identidade de uma comunidade textual*, a qual foi recentemente apresentada e defendida na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Os textos considerados foram os de natureza não litúrgica: uma versão latina da *Regra de S.^{to} Agostinho* (Museu de Aveiro, 34/CD, fl. 154-161 [Bitagap Manid 1092]), as *Constituições*, de Fr. Humberto de Romans (*ibidem*, fl. 86-111), a *Exposição da Regra de S.^{to} Agostinho*, tradicionalmente atribuída a Hugo de S. Victor (*ibidem*, fl. 1-84), uma *Vida de S.^{to} Agostinho* (*ibidem*, fl. 114-153), os *Sermões de S.^{to} Agostinho aos Frades no Ermo*, um texto apócrifo do séc. XIV (BN, *Livros Iluminados*, n.º 219, fl. 17-105 [Bitagap Manid 1899]), o qual integra uma pequena *Vida de S.^{ta} Mónica* (*ibidem*, fl. 102v-104), uma outra *Vida de S.^{to} Agostinho* (*ibidem*, fl. 1-16), a versão impressa da *Arbor Vitae Crucifixae Jesu*, de Ubertino da Casale, datada de 1485 (Biblioteca Pública Municipal do Porto, Inc. 234), para além de referências cronísticas à tradução portuguesa da *Vita Christi*, de Ludolfo de Saxónia, impressa em 1495 sob o patrocínio da rainha D. Leonor e que esta doara ao Mosteiro de Jesus, à *Vida de S.^{ta} Cecília* e à *Vida de S. Martinho*. Todos estes textos foram recebidos na primeira fase da história do cenóbio, sensivelmente entre as últimas três décadas do século XV e 1525.

minha atenção neste trabalho¹⁶. Estes textos satisfaziam as necessidades diárias das irmãs. Cumprindo funções simultaneamente litúrgicas e didáticas, alimentavam a oração e a meditação sobre a normativa monástica, a vida e ensinamentos de Cristo, e o exemplo dos santos, os quais não emanavam apenas da história geral do cristianismo, mas procediam igualmente do interior da própria comunidade.

Um contexto de produção semelhante àquele que encontramos em Aveiro é verificado por Gertrud Jaron Lewis nos conventos dominicanos femininos alemães, que, desde o século XIV, produziram os *nonnenbücher* ou *schwwesternbücher*. Estes textos híbridos, simultaneamente hagiográficos, historiográficos e biográficos formam, para a autora, um corpo literário autónomo, inspirado no modelo das *Vitae Fratrum*, que, por sua vez, havia bebido o paradigma das *Vitae Patrum*¹⁷. Do ponto de vista genológico, é também necessário concebê-los como desenvolvimentos das *historiae foundationum monasteriorum*, que conheceram a sua génese no século XII¹⁸. Anne Winston-Allen vê nesta tendência tardo-medieval um indício da conquista feminina da sua própria identidade através da palavra escrita, num processo que viria a aprofundar-se no decurso dos séculos seguintes. De acordo com a autora, esse desenvolvimento foi estimulado nos meios observantes, cujos reformadores chegaram inclusivamente a ordenar a redação de memórias conventuais¹⁹, o que permite considerar esta produção historiográfica como um subtipo específico, destinada a consumo interno e empenhada em inflamar os seus destinatários na necessidade de renovação espiritual segundo os princípios da reforma²⁰. Aliás, o encorajamento dado a este ímpeto redacional ultrapassou as fronteiras dos conventos femininos, concordando com uma tendência verificada nas casas masculinas observantes e, inclusivamente, com práticas implementadas

¹⁶ Museu de Aveiro, 33/CD, editada por António Gomes da Rocha Madahil – *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e Memorial da Infanta Santa Joana Filha del Rei Dom Afonso V*. Aveiro: Ed. Francisco Ferreira Neves, 1939.

¹⁷ Da autoria de Gerard de Frachet, a obra foi redigida por volta de 1256-1260. Trata-se da narrativa dos primeiros dominicanos e resulta de decisão tomada pelos superiores da Ordem dos Pregadores, no capítulo geral que teve lugar em 1256. Cf. *L'événement sans fin : récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Belles Letres, 1993 e Alain Boureau – *Vitae Fratrum, Vitae Patrum. L'Ordre Dominicain et le modèle des pères du désert au XIII^e siècle. Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge, Temps Modernes*. 99:1 (1987) 79-100.

¹⁸ Cf. Gertrud Jaron Lewis – *By Women, for Women, about Women: The Sister-Books of Fourteenth-Century Germany*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996, p. 48-57.

¹⁹ Cf. Anne Winston-Allen – *Convent Chronicles: Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2004, p. 199. A autora sublinha que eram mesmo dadas indicações rigorosas quanto aos conteúdos que esses relatos conventuais deveriam conter: quanto ao governo das superiores, com referência a factos significativos ocorridos no seu tempo, quanto aos principais dons e seus benfeitores, quanto aos serviços a que as religiosas estavam obrigadas e quanto aos nomes das religiosas, com as datas dos seus falecimentos (p. 200-201).

²⁰ “Indeed, most reform chronicles were composed in a late or declining phase of the Observance. Thus their aim is to inspire the current generation to preserve in or renew the reform.” (Anne Winston-Allen – *Convent Chronicles...*, p. 201).

nos cenóbios das Irmãs da Vida Comum, cujos textos denotam a mesma natureza híbrida²¹.

A função desempenhada por este género de narrativas prende-se, como já referi, fundamentalmente com motivos didáticos. As suas autoras estão empenhadas em manter vivo o fervor das fundadoras representado nos textos junto das noviças e professoras, para que estas perpetuem a imitação daqueles modelos e cumpram o horizonte de expectativa fixado nos documentos orientadores da vida monástica. Para que as mensagens produzam o efeito desejado, torna-se necessário adotar um conjunto de estratégias enunciativas capazes de instruir, persuadir e mover. Instruir a comunidade nos princípios essenciais, persuadir o auditório num processo de reconhecimento com a matéria ativada pelos enunciados escritos, movê-lo no sentido da transformação comportamental visada.

O meu objetivo é justamente a identificação desses mecanismos, operação que permite avaliar o próprio ambiente intelectual em que se movimenta a comunidade, e cujo uso atesta um nível de literacia apreciável. Por outro lado, o exame do modo como os conteúdos são apresentados autoriza a inclusão destas mulheres na própria história da retórica, da qual se viram excluídas por demasiado tempo²². Na impossibilidade de analisar aqui detalhadamente o testemunho aveirense em toda a sua amplitude, focar-me-ei exclusivamente nas passagens em que a autora assume a primeira pessoa, naquilo que poderei considerar as marcas do narrador homodiegético²³, quando este se manifesta de modo mais

²¹ Cf. Anne Winston-Allen – *Convent Chronicles...*, p. 201-202. No que diz respeito à área italiana, a *Crónica do Convento do Corpus Domini*, em Veneza, segue o mesmo modelo. Após descrever a história da fundação e da primitiva comunidade dominicana, apresenta uma sucessão de quarenta e nove pequenas narrativas das irmãs que morreram na clausura, no período entre 1395 e 1436. Cf. Daniel Bornstein (ed. e trad.) – *Sister Bartolomea Riccoboni. Life and Death in a Venetian Convent: The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. Para uma caracterização das crónicas monásticas femininas italianas dos séculos XV-XVI, veja-se o estudo de K. J. P. Lowe – *Nun's Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 5-60.

²² Os últimos anos têm assistido a um renovado interesse pelos textos de autoria feminina e em colocar as mulheres no seio da História da Retórica. Vejam-se, a este propósito, os seguintes estudos: *Reclaiming Rhetoric: Women in the Rhetorical Tradition*. Ed. Andrea A. Lunsford. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995; *Listening to Their Voices: The Rhetorical Activities of Historical Women*. Ed. Molly Meijer Wertheimer. Columbia: University of South Carolina Press, 1997; Cheryl Glenn – *Rhetoric Retold: Regendering the Tradition from Antiquity through the Renaissance*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1999; Christine Mason Sutherland – *Women in the History of Rhetoric: The Past and the Future*. In *The Changing Tradition: Women in the History of Rhetoric*. Ed. Christine Mason Sutherland e Rebecca Sutcliffe. Calgary: University of Calgary Press, 1999, p. 9-31; Christine Mason Sutherland – *Medieval and Renaissance Rhetorical Studies of Women*. In *Handbook of Rhetorical Studies*. Ed. Andrea A. Lunsford, Kirt H. Wilson e Rosa A. Eberly. Thousand Oaks: Sage Publications, 2009, p. 53-66.

²³ Cf. Carlos Reis e Ana Cristina M. Lopes – *Dicionário de Narratologia*. 7.ª ed. Coimbra: Almedina, 2011, p. 265-267. O narrador homodiegético está implicado na própria narrativa, não como o narrador autodiegético (*ibidem*, p. 259-262) – que relata as suas próprias experiências como personagem central da história –, mas como aquele que veicula informações da sua própria experiência diegética para construir

explícito. Orientarei a minha atenção para aqueles momentos em que a narradora suspende a exposição dos factos e se dirige diretamente ao auditório – tecendo apreciações, juízos, sentenças, conclusões e recomendações – ou quando reza a Deus, introduzindo enunciados subjetivos manifestos, os quais se projetam no auditório, influenciando-o no seu sistema de crenças e valores, para que este os concretize em ações²⁴.

O método assenta no pressuposto de que os textos historiográficos, biográficos e hagiográficos²⁵ constituem discursos. E é à luz dessa condição discursiva que eles devem ser lidos, a qual radica na sua natureza intencional, situada não apenas num dado ambiente espaço-temporal e social como num contexto funcional simultaneamente devocional, didático e comportamental. Enquanto discursos, eles revelam processos linguísticos, mobilizam argumentos, princípios ou razões, provas que visam alcançar a credibilidade, os quais provêm de determinadas fontes, de diferentes lugares (*loci* ou *topoi*)²⁶, adequados à natureza do caso tratado, às características da audiência a que o discurso se dirige e ao próprio contexto da sua enunciação. Para persuadir e deleitar, eles recorrem igualmente a uma linguagem figurada, expressa em recursos estilísticos de ordem semântica e sintática²⁷.

O período medieval e renascentista, sem esquecer a cultura barroca, herdou dos clássicos um saber sistematizado, que estudou e aplicou em diversos géneros de discurso: judicial, deliberativo e epidíctico ou demonstrativo²⁸. O sistema de

o seu relato, uma vez que assume uma condição testemunhal, posicionando-se entre a adoção de uma posição imparcial e a condição de personagem secundária solidária com a central (*ibidem*, p. 265-266).

²⁴ Cf. Carlos Reis e Ana Cristina M. Lopes – *Dicionário de Narratologia...*, p. 207-210.

²⁵ Sobre a condição discursiva da hagiografia, vejam-se os trabalhos de Thomas J. Heffernan – *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press, 1988; John P. Bequette – *The Eloquence of Sanctity: Rhetoric in Thomas of Celano's Vita Prima Sancti Francisci*. Quincy: Franciscan Press e Quincy University, 2004 e Cristina Sobral – O modelo discursivo hagiográfico. In Ana Sofia Laranjinha e José Carlos Ribeiro Miranda (coord.) – *Modelo. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p. 97-107.

²⁶ Sobre o conceito, as finalidades e a tipologia dos *topoi* ou lugares, cf. Aristóteles – *Tópicos*. Tradução, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007, p. 108 e ss.

²⁷ Para uma panorâmica geral da teoria, funções e aplicações da retórica, veja-se a obra de Heinrich Lausberg – *Elementos de Retórica Literária*. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

²⁸ A bibliografia sobre retórica é muitíssimo extensa, ainda mais na atualidade, fruto de uma renovada atenção à sua história e métodos. Limite-me aqui a lembrar apenas alguns compêndios sobre o tema para o período medieval. O incontornável James J. Murphy – *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St Augustine to the Renaissance*. Berkeley: University of California Press, 1974; James J. Murphy – *Medieval Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1978. Mais recentemente, Matthew Kempshall – *Rhetoric and the Writing of History, 400-1500*. Manchester e Nova Iorque: Manchester University Press, 2012. Em Portugal, o assunto mereceu a atenção de alguns investigadores que se ocuparam do tema nas suas teses de doutoramento, entretanto, publicadas: Isabel de Barros Dias – *Metamorfozes de Babel: a Historiografia Ibérica (sécs. XIII-XIV): Construções e Estratégias Textuais*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003;

ensino garantiu a transmissão desse conhecimento, não podendo deixar de fazer sentir os seus efeitos na produção textual. A cultura letrada desses tempos bebeu os processos capazes de persuadir, não apenas na atividade pedagógica dos mestres como, também, na leitura dos textos a que tinha acesso, captando, assim, os modelos que acabou por imitar.

O estudioso moderno não pode ignorar a longa tradição retórica da civilização ocidental, nem o movimento de recuperação e renovação dos estudos retóricos a partir da segunda metade do século XX. A tendência desenhada desde então contagiou todas as ciências humanas, num impulso motivado pelo reconhecimento da natureza situada do saber – independentemente da sua origem filosófica, científica ou teológica – e na asserção da natureza discursiva (intencionada) da própria textualidade, independentemente de o seu suporte poder assumir uma condição escrita, oral ou iconográfica²⁹.

As estratégias discursivas

Detenhamo-nos então na análise do texto que constitui o objeto deste ensaio. Não se sabe ao certo a quem coube a tarefa de compor a *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus*³⁰, mas não resta qualquer espécie de dúvida quanto à sua auto-

Belmiro Fernandes Pereira – *Retórica e Eloquência em Portugal na Época do Renascimento*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2012, onde o autor reserva uma extensa primeira parte à retórica medieval. Há que lembrar ainda três trabalhos com interesse teórico e metodológico especialmente dedicados ao período barroco: Aníbal Pinto de Castro – *Retórica e Teorização Literária em Portugal: do Humanismo ao Neoclassicismo*. 2.ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008; Margarida Vieira Mendes – *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989 e Mafalda Ferin Cunha – *Persuasão e Deleite na Nova Floresta do Padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2002.

²⁹ Há que destacar o contributo da Nova Retórica desenvolvida a partir dos anos 50 pela denominada Escola de Bruxelas, com Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca – *Tratado de Argumentação*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006 e Michel Meyer – *Questões de retórica: linguagem, razão e sedução*. Lisboa: Edições 70, 2007. De facto, o período que se seguiu à 2.ª Guerra Mundial assistiu a um movimento de reabilitação da retórica que o positivismo oitocentista havia condenado à extinção. As enormes transformações políticas verificadas desde então, a ascensão dos regimes democráticos e a expansão dos meios de comunicação social, a aceleração do processo de globalização e das dinâmicas interculturais à escala global lançaram um novo olhar sobre as produções discursivas, renovando pressupostos e métodos. Sobre este fenómeno, vejam-se as sínteses de Antony Holstein – *Histoire et rhétorique: rappels historiographiques et état des lieux. Hypothèses*. 1 (2002) 219-234 e Laurent Perrot – *Clio et Calliope. Hypothèses*. 1 (2002) 281-287.

³⁰ Sobre a problemática da datação e autoria da *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro*, destacam-se os trabalhos de António Gomes da Rocha Madahil – *Crónica da Fundação...*, p. I-XXXV; Telmo Verdelho – Breve nota sobre a autoria do Memorial da Infanta Santa Joana e da Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus. *Revista da Universidade de Aveiro. Letras*. 6-7-8 (1989-1991), 241-264; e Cristina Sobral – A Vida da Princesa Santa Joana de Portugal: hipóteses de autoria. *Revista de Literatura Medieval*. No prelo. As candidatas à autoria foram, respetivamente, Margarida Pinheira e a sua irmã Catarina Pinheira. Mais recentemente, Cristina Sobral atribuiu-a a Isabel Luís, reduzindo o período provável de redação aos anos

ria feminina³¹. A intenção que preside ao labor compositivo é primordialmente hagiográfica, confirmada pela própria autora, quando utiliza designações que, na época, se lhe reportavam: “vida” e “leenda”³². Redigindo no interior do mosteiro, para um auditório constituído pelas próprias dominicanas de Aveiro³³ – “aas leentes e ouvintes” (p. 145) –, a cronista não deixa de clarificar os seus objetivos logo na introdução, assinalando-o de um modo assaz eloquente. Começa por recorrer a um lugar de qualidade³⁴ para sublinhar o valor do conhecimento empírico enquanto fonte do saber.

“Porque a vista e experiençia que he a maes certa çiençia nos demostra e yssina a grande fraqueza da virtude e forças da humana natureza do presente tempo e mayormête na caridade e amor verdadeyro. e por esta causa a memoria dos benefiços e daqueles que os fazẽ he mũy çedo tirada e acabada. ¶ Por evitar e fugir a este tã grãde mal. e seguindo ho exẽplo dos antiiguos sabedores filosoffos. e outrossi dos doctores e sanctos padres. hos quaaes hos ffeytos e cousas dignas de boa memoria trabalharã leyxar postas ã lenbrãça por scritura viva...” (p. 1)

1513-1525 e sugerindo que Margarida Pinheira tenha copiado o apógrafo que hoje se conserva no Museu de Aveiro, trabalho que terá concluído em 1525.

³¹ Os autores referidos na nota anterior destacaram os elementos que permitem situar internamente a redação da *Crónica da Fundação*, através da análise dos marcadores autorais. O facto de a autora assinalar a sua pertença à comunidade, referindo-se a S. Domingos como “nosso padre”, às superiores como “nossa madre”, ao hábito dominicano como “nosso sancto avito”, à Infanta como “nossa Senhora”. A cronista identifica-se com a comunidade monástica através de expressões como “nos faca dignas” ou “gracas a nos ffeytas”, assumindo-se como testemunha dos factos que narra: “Isto vymos e ouvymos todas as que presentes stavamos”. Sobre si mesma, a cronista refere “Nõ seria eu Indina...”. Cf. estes e outros exemplos citados por António Gomes da Rocha Madahil, no prefácio à edição da *Crónica da Fundação...*, p. XXV-XXVII, assim como os numerosos casos referidos por Cristina Sobral – *A Vida da Princesa Santa Joana...* (no prelo).

³² “Tiinha a sobredita sancta madre brityz leytoa. de Cuja vida e Regimêto tractamos...” (*Crónica da Fundação...*, p. 51). A cronista anuncia a entrada de D. Joana na clausura: “... Cuja vida e entrada E perseveranca atee ho muito santo fym da dita Senhora Iffante nossa Senhora he scrypta sobre ssy brevemente adiante segũdo he posto no Cabo desta leenda.” (*Crónica da Fundação...*, p. 54). Aliás, já antes anunciara a vida da Infanta: “... segũdo per sua mui sancta vida se podera veer...” (*Crónica da Fundação...*, p. 28). Na parte dedicada à vida de Joana faz remissão para a de Beatriz Leitoa: “... Como Ja ffoy dito na vida da santa madre brityz leytoa...” (*Crónica da Fundação...*, p. 118). A este propósito, veja-se Cristina Sobral – *A Vida da Princesa Santa Joana...* (no prelo).

³³ O texto aveirense constitui um corpo homogéneo, dividido em quatro partes. A primeira relata os contextos de fundação e consolidação da comunidade religiosa, destacando a figura de Beatriz Leitoa, mas sem deixar de apresentar as vidas exemplares de Mécia Pereira e Catarina de Ataíde. A segunda – e maior parte – é dedicada à vida da Infanta D. Joana. A terceira é constituída por aquilo que poderei designar o *Livro das Profissões*, e a última, pelo *Necrológio*.

³⁴ A tipologia dos tópicos adotada depende de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca – *Tratado de Argumentação...*, p. 94-107, a propósito das premissas de ordem geral que servem os autores dos discursos nos seus processos de fundamentação dos valores e hierarquias, as quais subjazem no substrato cultural dos auditórios a que se dirigem e que garantem mais facilmente o seu acordo.

Com a asserção “Porque a vista e experiência que he a maes certa çiência...”, a cronista não postula apenas uma hierarquia. Faz depender todo o seu longo discurso da prova testemunhal, alegação que repetirá amiúde no decurso da narrativa. Desta forma acaba por atribuir autoridade ao texto, não só porque a faz assentar numa razão empírica, mas também porque estabelece um paralelismo entre o seu trabalho e o dos antigos escritores: filósofos, doutores e santos padres. Assim como eles, também o seu labor procura vivificar os feitos dignos de serem recordados. Ao sê-lo, esses acontecimentos adquirem uma nova vida. A “escritura viva” a que alude a dominicana postula a tomada de consciência do próprio poder das letras. A narrativa representa, faz presente um passado memorável, reatualiza-o, comemora-o. A escrita constitui a solução para o problema do esquecimento, que mancha tanto o presente como o futuro³⁵. Em cada momento em que o conteúdo dessa escrita for recebido, a audiência terá oportunidade de se confrontar com um passado exemplar permanentemente revivido na leitura e na audição do texto.

Para anotar o valor da escrita, a cronista recorre a um lugar de ordem, hierarquizando as camadas do tempo, através da referência a uma idade de ouro – a das origens do mosteiro, aonde residem as santas que deram carácter àquela fundação – em face de uma idade subsequente, inferior, onde habita “a grande fraqueza da virtude e forças da humana natureza”. Este lugar de ordem, que afirma a superioridade do anterior relativamente ao posterior³⁶, traduz a proposição frequentemente contida na elocução latina *in illo tempore*, que aqui é expressa numa hierarquia de valores que a hagiógrafa faz questão de destacar – “mayormête na caridade e amor verdadeyro” –, os quais explicam o esquecimento prematuro dos factos mercedores de memória.

“¶ E porque dos benefiços e ffeytos dignos de louvor das pessoas a que ssomos ã obriguaça sempre possa seer avida lenbrãça. e nũca per squeçimẽto e ignorãcia seer achados ingratos. Justa e mũy digna cousa he põor em scricto e que seja pera perpetua memoria das irmãas Religiosas presentes e por vñr que neste moesteiro de Jhesu Nosso Senhor ho vierẽ servir...” (p. 1-2)

A narradora dirige-se à comunidade de que faz parte como se para tal fora mandatada. Assume-se sua intérprete, sublinhando a responsabilidade em garantir a recordação de um tempo superior – o pretérito –, de modo que a comunidade viva descubra no exemplo da comunidade morta a conduta a seguir, corroborada

³⁵ Note-se que o tópico da luta contra a amnésia povoa igualmente os textos historiográficos, tendendo a concentrar-se nos seus prólogos. Vejam-se, a este propósito, os exemplos citados por Matthew Kempshall – *Rhetoric and the Writing of History*, entre outros lugares, às p. 156-158, onde o autor recorda a influência da retórica hagiográfica sobre a historiografia.

³⁶ Cf. Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca – *Tratado de Argumentação...*, p. 105.

pela santidade das mulheres apresentadas no seu texto, as quais são reanimadas pelo poder da escrita. A autora sublinha aí a necessidade de inscrever a memória enquanto sustentáculo do comportamento esperado. Mas invoca igualmente uma outra razão, compreendida no dever de memória. Esta obrigação, cujo inverso implica ignorância e ingratidão, projeta-se em dois sentidos: naquele que é devido às personalidades do passado, cuja vida excepcional merece ser recordada, e no que se dirige àquelas que, tanto no presente como no futuro, se servirão desse passado para o imitarem e, por essa via, alcançarem a mesma salvação com que Deus provara ter recompensado aquelas que, no passado, tão bem a souberam conquistar. Esse dever de memória é reafirmado no prólogo à segunda parte da narrativa, referente ao memorial da infanta D. Joana, nos seguintes termos:

“Porque seria muỹ grande erro e culpa digna de muita penna dar a esquecimẽto. E nõ tẽer em memoria hos beneficios E gracias a nos ffeytas ẽ geeral e spicial. per ho muito alto E poderoso Senhor deus nosso. pera que de cõtino lho demos louvores. E facamos dignos servicos. Justa e Razoada Cousa he. põor em scryto E lenbrãca. ho spicial dom e graca. que Nosso Senhor Jhesu. fez a este moesteyro e Casa sua. ẽ trazer a ella a muỹ sclarecida E excelente Senhora E princesa deste Regno de portugall a Senhora Iffante dona Johana nossa Senhora (...) ¶ Da qual algũas poucas cousas de sua virtuosa vida e ffym ajũtarey ẽ soma e poerey neste nosso memorial. porque nom se perca de todo a Recordaçõ e memoria desta graca E beneficio. cõ os outros que ho Senhor Jhesu ffez a esta sua Casa. em trazer a ella hũa tâ excelẽte lumieyra E pedra preciosa. pera alumiar e exaltar com exemplo de sua santa vida e doutrina. ¶ Pidyndo a quẽ ysto vir e ouvir leer. Creya seer verdade. E que aynda se nõ disse nõ screveo quãta e canto santa vida foe a desta sobredita Senhora. ¶ Deste pouco e mal Razoado. tome materia e Causa dar gracias E louvores ao eterno deus e muỹ poderoso. ao qual som todas cousas possiblees. ¶ E em este nosso tẽpo pode outorgar e dar ho amor E graca sua aos que lho aprouver. assy Como nos outros costumava fazer e dar. porque elle he o que vive e Regna verdadeyro E poderoso Senhor deus. In secula seculorum. AmeN.” (p. 75-76)

A razão da escrita não é meramente circunstancial ou ditada por razão de um memorialismo restrito, relacionado com motivos puramente emocionais³⁷. Segundo a sua autora, a memória assume uma natureza devocional, dirigida a Deus, que agraciou, com a Sua vontade, a comunidade recordada, ao trazer a ela personalidades que souberam viver santamente, entre as quais se destaca a própria princesa do reino. Nesta aceção, o texto é oração, o que justifica, desde logo, a sua funcionalidade no seio do convento. Ele deverá ser aí usado, individual

³⁷ “Por seu amor [de Deus] peço e de sua parte Requeyro a quẽ leer e ouvir ho que ẽ este lyvro he scrypto. nõ Julgue nem pense seer dito. ou crecentado falsamente. nõ cõposto cõ affeycõ e lisonjarya.” (*Crónica da Fundação...*, p. 186).

e coletivamente, em ação de graças³⁸ e enquanto instrumento de meditação e aprendizagem, para inflamar os corações das religiosas, de modo que elas se identifiquem com as suas antepassadas e, via memória, traduzam os seus exemplos em ações agradáveis a Deus³⁹. Ainda que, como expus atrás, a cronista reconheça a superioridade do tempo pretérito sobre o presente, ela não deixa de depositar a sua fé no poder de Deus, o qual recompensa aqueles que seguem os seus mandamentos. Esta proposição é projetada no auditório através da afirmação: “E em este nosso tẽpo [Deus] pode outorgar e dar ho amor E graca sua aos que lhe aprouver. assy Como nos outros [tempos] costumava fazer e dar”. O t3pico da onnipot3ncia divina – “porque elle he o que vive e Regna verdadeyro E poderoso Senhor deus. In secula seculorum” – constitui assim um lugar de exist3ncia⁴⁰ permanente, usado, por um lado, para justificar a obra da hagi3grafa e, por outro lado, para incutir no audit3rio uma motiva3o suplementar. No basta reconhecer a inferioridade do presente, onde reina a fraqueza, onde escasseiam a caridade e o amor verdadeiros, 3 necessrio inflamar os cora3es das religiosas, ativando sentimentos de esperana na salvao das suas almas, pelo que, em suma, lhe resta apelar  ateno da audi3ncia para os exemplos e valores a que o seu texto d vida.

No 3 por acaso que, frequentemente, a cronista se dirige diretamente ao Alto, num misto de meditao e orao, assumindo-O como testemunha e agente dos eventos que narra: “¶ Assy Senhor. assy secretam3te obravas os teus mu3y secretos c3selhos do que por tua grde misericordia tiinhas ordenado ao depoyos fazer.” (p. 12). A narradora faz uso do discurso direto para orar a Deus, para Lhe garantir a certeza da sua profunda convico e f3 na ao divina sobre os acontecimentos, dissimulando, simultaneamente, uma pr3dica votada ao pr3prio audit3rio. 3 junto deste que pretende agir, 3 a este que procura transmitir a sua mensagem, segundo a qual os acontecimentos vividos naquele local tiveram sempre por detas a mo de Deus. O argumento surge como corolrio de um epis3dio no qual D. Beatriz Leitoa, encontrando-se viva, ainda jovem e com duas filhas menores a seu cargo, manifesta aos frades dominicanos de Aveiro a sua vontade em recolher-se junto do seu convento para se consagrar inteiramente a Deus. Ao referir-se  nova pousada que, entretanto, decidira construir, a cronista exalta a humildade do edif3cio, que prefigura j a funo que Deus lhe reservara, uma

³⁸ “¶ E ffoy todo scrycto sem outro algũu interesse favor n3 proveyto t3poral. salvo soo por servico louvor e gloria do mu3y alto Senhor deus. E lhe seer3 dadas gracias e louvores...” (*Cr3nica da Fundao...*, p. 186). Sobre a Infanta, diz a cronista: “¶ Hey por scusado tornar de novo outra vez a Relatar e c3tar a sancta vida e mu3y Recolheyta que esta Senhora faziia depois de star e t3er ho que tanto desejava E ho por que muito trabalhara. porque por ho que ja dito he a3da que brevem3te e n3 Como e quto foy e he Raz3 e merecia seer scripto pera perpetua memoria. E se dar3 a deus as devidas gracias...” (*Cr3nica da Fundao...*, p. 111).

³⁹ A cronista reafirma que apenas escreveu o texto para que Deus queira “... accender hos Cora3es destas suas servas 3 tanto fervor e desejo. pera c3 sua ajuda fazer3 esto E muito mais.” (*Cr3nica da Fundao...*, p. 186).

⁴⁰ Cf. Cha3m Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca – *Tratado de Argumentao...*, p. 106.

casa religiosa onde haveriam de se salvar muitas almas. Ao fazê-lo deste modo, a narrativa prende a atenção do auditório, através da ativação de sentimentos de surpresa e segurança, anunciando, ao mesmo tempo, os factos que haveriam de suceder-se.

Por outro lado, a narradora utiliza estas orações para incutir nas irmãs a fortaleza de vontade que a vida religiosa reclama. Para isso, utiliza pares de opostos semânticos que acabam por incorporar o lugar do seu contrário: o fraco e o forte, o rico e o pobre, o baixo e o alto, o escuro e o luminoso. Como mostram as citações seguintes, o processo serve para realçar a onnipotência divina, cuja sabedoria e vontade recaem onde a humanidade não vislumbra, mostrando que Deus escolhe os mais frágeis para os fazer fortes e induz nos ricos o amor à pobreza, a qual se converte em riqueza, criando, assim, a imagem do desprezível deleitoso, abjeto aos olhos do mundo, mas agradável a Deus.

“¶ E tu Senhor Reỹ Inmortal que scolhes as Cousas fracas porque per tua soo virtude cõfundas as deste mũdo grãdes e fortes. guarnecias e signavas das tuas armas esta muỹ delicada Iffante que des sua minynice amaste e dotaste de syngular gracia e privilegio. que sêedo posta ẽ tanta alteza da gloria deste mũdo sê delle lhe fallecer Cousa algũa. a ty soo amãdo e cobicãdo todas desprezasse e ouvesse por viis.” (p. 85)

“Mas tu Senhor deus cujos cõsselhos e alta sabedoria que a todos he ÿconprehẽsyvel e sã poder seer entẽdida nẽ achada. Ordenavas como tudo fosse a mays louvor teu E teu grãde poder visto e conhecido. E as cousas desprezadas e bayxas aos homẽes. fazes altas e maravilhosas. E as scuras e feeas. muỹ Resplandecẽtes e gloriosas.” (p. 89)

A dimensão sobrenatural dos factos poderia ser objeto de desconfiança⁴¹. Recordemo-nos de que os eventos descritos se situavam num quadro temporal não muito distante daquele em que a cronista escrevia, aos quais tinham assistido algumas das potenciais leitoras. É esta a justificação do reiterado empenho em demonstrar a autenticidade do discurso. A verdade radica, desde logo, na intervenção divina sobre a história da salvação, como o tinham já demonstrado os inúmeros casos veiculados pela narrativa bíblica e pelas vidas dos santos⁴². É à luz dessa ação suprema que o impossível tem lugar.

⁴¹ Depois de descrever os rigores da vida das primeiras habitantes da casa monástica: “Vivendo assy estas duas angelicaes Senhoras E madres. e suas filhas e cõpanheiras que todas eram per conto Seys. E todas ẽ hũa paz e irmiindade angelical tam cõsolladas. que seria mũj Inpossyvel se creer. poder seer antre mortaaes vivẽtes nesta vida do mũdo.” (*Crônica da Fundação...*, p. 24). “¶ E porque he ÿpossyvel poder sse Creer e dar ffe quẽ nõ yvo per ssy as virtudes e mui excelẽte e perfeyta vida desta Senhora Iffante nossa Senhora. Lendo a E ouvıdo a contar sem per ssy a veer e provar per experyencia.” (*Crônica da Fundação...*, p. 141-142).

⁴² Cf. o excerto da *Crônica*, p. 180: “¶ Tomarey tryvimento alguũ pouco dyso dizer aquy. dãdo me pera yssso exẽplo e lugar algũos passos da santa scriptura. assy do tẽpo da ley velha. Como da nova. ¶ E ẽ exẽplos

A escritora sublinha persistentemente a sua dificuldade em narrar tudo aquilo que sabe. A incapacidade para descrever os eventos de modo completo, somada ao enfadamento que poderia causar no auditório, fá-la remeter-se muitas vezes ao silêncio. A propósito dos últimos momentos da vida de D. Mécia Pereira, que se encontrava muito doente, diz a hagiógrafa:

“¶ Nõ seria eu Indina presumir declarar as doctrinas e fallas suas ã estes autos. E as cõssollacões e amoestacões que todos E todas de sua virtude Recebiã. E assy a olhavã nã como a criatura mortall. mas como spiritu celsestriall. ¶ Dysto me callarey porque a Rudeza de minha pena. nõ ponha algũa tacha ã aquillo que nõ tinha par e acolho me ao mais seguro sillêcio. leixando o que a muitas poderia dar mais espanto que credito. ¶ Minha tãecam he nõ dizer senõ muita verdade ã todo o que aqui escrever. ¶ E disto tome cada hũ o que lhe prouver. ¶ Confesso sã prolixã. ¶ Porẽ nõ se pode tãto dizer que muito nã fique do louvor desta pedra preciosa que ã tudo foy principio.” (p. 34)

A autora utiliza a mesma estratégia para narrar o falecimento da filha da fundadora, Catarina de Ataíde:

“¶ De seu falicymento qual e como foy. E de tudo o que fez e disse esses poucos dias que viveo de sua abreviada doẽca. certo eu conheco erraria gravemente presumyr de o cõtar. nẽ seria cousa a mỹ possyvel pode lo screver. E muito mais ãpossyvel crer sse lãedo e nõ ho vãedo. ¶ E portãto tomo o mays certo e seguro porto de calar como fyz e entẽdo fazer neste memoryal ã Cousas muito dynas seerẽ scriptas e postas ã memoria se das pessoas do tẽpo presente e do por vãir ouvesẽ de seer criidas e seguidas. mas a certidã da ãpossibilydade da hũa E da outra tolhe tomar esse trabalho (...) ¶ Como e cõ quãta devacã a cotricã os rrecebeo [os sacramentos]. e as pallavras que a Cada hũa das madres dizia. Reporto me como Ja ã cyma disse ao callar. pois me he ãpossivel ho ãteyramente dizer.” (p. 46)⁴³

A afirmação da impossibilidade da narrativa – que aglutina os tópicos Antigos da *breuitas*, *ineffabilitas* e *humilitas* – constitui, aliás, um processo frequentemente utilizado nos textos medievais, destinado a tornar os discursos verosímeis, especialmente quando o conteúdo narrado foge ao critério natural. Ele tem a capacidade de incutir no recetor a convicção de verdade, a qual é tratada com todo o rigor, mas também permite abrir espaço a que seja o próprio auditório a completar a narrativa num quadro de imaginação controlada, procedente do conhecimento de casos semelhantes – as vidas de santos –, e ao facto de, ainda

de algũus santos. se cõta e screve algũas cousas lhe serẽ ditas e amoestadas per mãdado do Senhor deus em sonhos.”

⁴³ O mesmo tópicos da impossibilidade de tudo contar é registado nas p. 53, 61, 63, 141-142, 152.

assim, a cronista acabar por revelar o conteúdo supostamente omitido. Essa revelação poderá assumir uma forma breve, como nos exemplos que acabei de referir, mas no caso da infanta D. Joana, ainda que a autora recorra à mesma figura da preterição (ou paralipse), não deixa de desenvolver significativamente a narrativa, manifestando os factos previamente suprimidos, como se poderá inferir da citação que se segue.

“Nom he possyvel poder sse dizer. nẽ creer a quẽ nõ vyo nẽ ouvio esta Senhora estes seus derradeyros dias ante de seu santo fallecimẽto. ho qual passo Callãdo. pois conheco nõ seer a mỹ Como Ja disse possyvel. poder cõtãr E escrever o que yso meesmo he ypossyvel neste tam perversso tẽpo e cheo de tãta maldade e mal viver. aver sse de Creer ouvĩdo ho que nom fazẽ. porque vẽedo cõ hos proprios olhos e ouvĩdo o. aỹda Retorcẽ ho bem ẽ mal cõ pura malicia. ¶ Mas ẽperoo cõ todo esto nõ he rrazã e seria mal aver de Callar tudo. E do muito direy algũu pouco prosequĩdo ho Comecado. porque o muỹ alto Senhor deus. sabe todo he verdade. e tẽ o poder e gracia. seja ẽ esta sua serva louvado e glorificado E dela se aja sẽpre algũa memoria aĩda que pequena por nossa grãde fraqueza ẽ todo bẽ.” (p. 152)

Curiosamente, a cronista acaba por dedicar nada menos que oito extensos capítulos aos últimos dias da vida de D. Joana (p. 153-169). A capacidade de dilação exponencial do conteúdo é evidente. O tópico da infabilidade da matéria serve, assim, uma estratégia de hiperbolização, radicada na natureza extraordinária dos eventos narrados. Tudo o que se diga acerca deles, não passa de uma pequena parte.

A preocupação com a autenticidade do discurso impõe a mobilização de provas. Elas são encontradas, desde logo, nessa entidade Todo-Poderosa para Quem nada é irrealizável. Em vários momentos, a cronista apresenta Deus por testemunha: “¶ Nosso Senhor sabe que tudo Isto digo cõ verdade. e aĩda nõ a meetade nẽ ho terco do que foy...” (p. 63). Numa outra ocasião: “¶ E deus sabe que Isto he verdade.” (p. 142). Mas associa essa invocação à própria condição testemunhal de que se arroga. Na descrição de um episódio extremamente dramático, no qual, devido à peste que deflagrara em Aveiro, a priora D. Beatriz teve de abandonar o mosteiro para acompanhar a infanta D. Joana em direção às vilas de Avis e Abrantes, onde viria aliás a falecer, ao descrever a última noite que a madre passara no mosteiro, a cronista atesta:

“¶ Deus sabe que eu que esto screvo digo verdade. porque cõ meus olhos a vy e cõ minhas proprias orelhas ouvvy que cõ outras madres filhas suas spiciaes andavamos muỹ passo por que da madre sancta nossa nõ fossemos sentydas. mas cõ grãde door e abastãca de lagrimas aadelonge a seguĩamos vẽdo e ouvĩdo todo o que ẽ Cada hũu lugar ella fazia e diziia.” (p. 57)

As religiosas são igualmente chamadas a certificar a verdade dos factos⁴⁴, assim como os frades dominicanos, que, na qualidade de confessores, acabam por atribuir autoridade à narrativa⁴⁵. Ainda que o auditório aceda a estes testemunhos de forma mediada, o seu uso permite criar no recetor a convicção de plausibilidade.

No excerto que se segue, vemos a hagiógrafa resumir alguns dos lugares já identificados para provar a santidade da infanta D. Joana. A narradora implica-se não apenas a si como a toda a comunidade religiosa e até a outras pessoas, de “diversos estados”, as quais recorriam à terra da sua sepultura, onde achavam o remédio dos seus males. A invocação do testemunho divino é aqui associada ao próprio depoimento das religiosas que experimentaram tais ocorrências milagrosas. A cronista soluciona o problema da credibilidade do discurso através da mobilização de dois argumentos curiosos, mas que acabam por recorrer ao tropo tantas vezes evocado da sua incapacidade para tudo contar: por um lado, o falecimento prematuro das religiosas que experimentaram os factos e, por outro lado, a desmedida extensão da narrativa que os seus depoimentos acarretariam.

“Assy Como esta verdadeyra sposa e serva de christo Jhesu trabalhou de ã sua vida o seguyr ã profunda humildade e muỹ fervẽte Caridade a todas. mayormente aas que erã postas ã angustias doores e Infirmidades. Assy stãdo cõ deus e fora desta vida corporal. a muitos e muitas de diverssos stados. E muito mais aas Religiosas e Irmãas desta Casa. provamos e experimẽtamos que ã suas ãgustias ãffermidades e doores socorrẽdo sse a ella hiindo onde ho seu Corpo he ãterrado. ¶ E outras cõ ffe ã deus e ã Rogos e mericymentos da dita Senhora. tomãdo da terra da sua sepultura manyfestamẽte e millagrosa sentyrã ajuda e alyvamento ¶ E desto assy ser verdade. tomo ho Senhor deus que de todo he sabedor por verdadeyra testimunha. E elle sabe Isto assy seer. E que eu nõ mynto. ¶ E se cada hũa juramẽtada ouvesse de dizer ho que acerca disto experimẽtou. vyo. e sabe. faryamos hũa grande leytura. nẽ ho queriryã creer. E mayormẽte que segũdo a brevidade das vidas ã pouco tẽpo fallecerõ e forõ pera deus. a cujos ditos E muỹ verdadeyro testimonho hera pera dar ãteyra fee.” (p. 184-185)

⁴⁴ A necessidade de demonstrar a autenticidade daquilo que narra está patente, por exemplo, a propósito do facto de a Infanta D. Joana sacrificar o seu corpo: “¶ Ho Senhor deus todo poderoso sabe e he testimunha que tudo Isto que aquy he scrypto E dito desta Senhora sua serva he verdadeiramente dicto. E depois que a dita Senhora veo pera este moesteiro de Jhesu Nosso Senhor. antre a outra fazẽda sua que foy entregue aa muỹ virtuosa madre prioressa brityz leytoa per mãdado da dita Senhora Iffante nossa Senhora. ãtregou esta Covylheyra e secretaria sua aa dita madre em grãde thesouro e segredo hũa archa ffechada. na qual viinham a Roupa da Cama da pendẽca. e as Camisas muỹ asperas. as quaes algũas Religiosas depois vestirõ e trouxerã cõ muita pena por sua grãde aspereza...” (*Crónica da Fundação...*, p. 83-84). Quando as religiosas tiveram de preparar o corpo morto da Infanta, “¶ Carradas as Cortynas da Cama. quatro madres vestirã e cõcertarã ho Corpo desta santa Senhora. ho qual assy era ã todo muỹ doce e leve de tractar. muito mais do que he ho Corpo de hũa menyra viva. segundo ellas davã per seu testimonho.” (*Crónica da Fundação...*, p. 169).

⁴⁵ A aproximação da morte embelezara o rosto de Joana: “¶ Ho eterno Senhor deus sabe que tudo esto que digo e direy. he scripto cõ muita verdade. E testemunhas verdadeyras desto som os padres seus cõfessores que Ja disse presentes erã. E assy as sobreditas madres.” (*Crónica da Fundação...*, p. 167).

É justamente com o argumento da fé que a narradora apela às suas leitoras. Fé na onnipotência divina e na capacidade de infundir nos corações das irmãs a aptidão para imitarem e superarem os exemplos das santas mulheres ali inscritos. Aliás, a cronista lembra que não escreveu tudo aquilo que, de facto, sucedera, exatamente para evitar juízos maledicentes.

“¶ E como esta ffe tevermos fyrme. Certo ã cousa algũa scicta nõ duvidaremos. nõ nos parecera falssa e ãganosa. (...) ¶ E elle [Deus] sabe que por scusar este Juyzo. E por fraqueza de meu pouco entẽder. muitas Cousas leixey e nõ ssom aquy scriptas. ¶ E estas como disse soo por deus. E por estarẽ em memoria hos servicos que a elle estas suas servas fezerã. E a nos obryguarã cõ suas mercees e beneficios que podera bem veer e conhecer. quẽ ysto tudo cõ amor caridade E boa vontade bem leer e creer. E nõ por hos detraer e scarnecer...” (p. 186)

* * *

Os exemplos aduzidos e analisados neste trabalho estão longe de esgotar a matéria retórica presente no texto aveirense. A religiosa que o redigiu revela com clareza o domínio de competências literárias a que recorre não apenas na qualidade de narradora homodiegética, como ainda, e persistentemente, no decurso da sua restante e longa narrativa. Interessar-nos-ia conhecer a sua identidade, as suas origens familiares, assim como a sua formação intelectual. Ainda que estes problemas não estejam resolvidos, a moderna receção da linguagem vertida no produto do seu labor não deixa grandes dúvidas quanto às suas capacidades retóricas, apreendidas possivelmente no decurso de uma educação formal ou simplesmente inspiradas no contacto com textualidades concebidas em contextos semelhantes àquele em que vivera. Contextos empenhados na demonstração de horizontes éticos e comportamentais guiados pela necessidade de transformação, num sentido tantas vezes repetido no decurso da história do cristianismo.

Independentemente da génese dessas aptidões, a autora da crónica monástica revela ter presente um horizonte de expectativa ao qual procura responder com proficiência. O modo como seleciona e urde os argumentos revela o seu empenho em produzir um instrumento de comunicação capaz de convencer e potenciar a adesão de um auditório com o qual partilha um acordo, para nós, facilmente presumível. E é na base desse acordo que a mensagem poderá surtir o efeito desejado. É ele que oferece a condição de possibilidade da ação, não apenas ao emissor, que localiza os *topoi* mais adequados à tessitura da matéria, assim como a melhor forma de os apresentar ao auditório, mas também ao recetor, ávido de conteúdos com os quais se possa identificar, através de um itinerário simultaneamente racional e emotivo. É neste encontro que a ação tem lugar, uma ação dirigida segundo cláusulas reconhecidas por todos, para que a experiência do texto – escrito, lido e auditado – dê sentido à linha da história que, doravante, se pretende construir.

JOANA DE JESUS (1617-1681): ÂNSIAS AMOROSAS E LEITURAS BÍBLICAS

JOANA SERRADO*

“Não me detenhas, porque ainda não subi para Meu Pai; mas vai ter com os Meus irmãos e diz-lhes que vou subir para Meu e vosso Pai, Meu Deus e vosso Deus” (João 20:17) [Bíblia Almeida Corrigida e Fiel].

Introdução

Joana¹ de Jesus, nascida Joana Freire de Albuquerque, em 1620, na aldeia de Mioma, do concelho de Satão, foi uma freira cisterciense que dividiu a sua vida religiosa entre o Mosteiro do Lorvão, perto de Coimbra, para onde partiu em 1659, e a Recoleta do Mocambo em Lisboa, que se tornara o Mosteiro da Nossa Senhora da Nazaré, também conhecido como a recoleta das “Bernardas Descalças”². Em Lisboa, possivelmente a partir de 1661, sob o apoio de Vivardo de Vasconcelos, seu confessor em Lisboa e abade geral da Ordem Cisterciense, escreve um texto autobiográfico onde relata a sua vida, as suas visões, e a sua relação com Cristo e

* Gordon Milburn Junior Research Fellow in Mysticism na Faculdade de Teologia e Religião da Universidade de Oxford.

¹ Utiliza-se a grafia atualizada de Joana em vez de Joanna.

² Este artigo tem como base a investigação encetada pela autora na sua tese de doutoramento Joana Serrado – “*Ancias /Anxiousness*” in *Joana de Jesus: Feminist, Historical and Philosophical Approaches*. Tese de doutoramento em teologia e ciências religiosas apresentada à Universidade de Groningen, Países Baixos. Groningen: [s.n.], 2014.

com a comunidade³. Terminará mais tarde em Lorvão o seu texto, apoiada pelo seu segundo confessor, António de Conceição, poucos anos antes de falecer, em 20 de agosto de 1681⁴. Do documento que escreveu, conserva-se o presumível original (Soror Joana de Jesus, *Livro dos seus Apontamentos*⁵) e a cópia (*Vida da Venerável Joana Freire de Albuquerque*⁶). Parto do presumível original como base da presente exposição, a ele se referindo as citações utilizadas.

Do texto autobiográfico de Joana de Jesus emerge um conceito que se me afigura novo no contexto místico e filosófico: a noção de ânsias amorosas. Neste ensaio, debruçar-me-ei essencialmente sobre a exegese bíblica que esta cisterciense faz relativamente à passagem de João e as suas implicações para um estudo da subjetividade pré-moderna de Joana de Jesus. Dividirei o texto em quatro momentos: em primeiro lugar, nomearei brevemente a receção e investigação que se tem feito acerca de Joana. De seguida, apresentarei mais aprofundadamente esta autora, o texto e contexto espiritual da sua obra. Num terceiro momento explanarei o conceito de ânsias amorosas que atravessa o pensamento de Joana. Seguir-se-á a leitura de João 20:17 que inclui o dogma da *filiação*, e a interpretação que Joana faz acerca de tal passagem. Terminarei com uma breve reflexão sobre a emergência de um sujeito místico, vivido, pensado.

Disciplinando Joana de Jesus

A vida e obra de Joana de Jesus foi recebida e referida brevemente nas áreas da história religiosa e da literatura devocional. A primeira referência que obtive foi no *Agiológico Lusitano*, obra do século XVIII, que a refere no dia 20 de agosto, dia de São Bernardo, e data da morte da Cisterciense. António Caetano de Sousa faz uma breve descrição das suas doenças e das suas profecias⁷. A sua informação é baseada essencialmente no *Memorial das Vidas e óbitos do Mosteiro do Lorvão*,

³ Sobre Vivardo de Vasconcelos, ver João Manuel Esteves Pereira e Guilherme Rodrigues – Vivaldo [sic] de Vasconcelos. In *Portugal: dicionário histórico, chorográfico, heraldico, biográfico, bibliográfico, numismático e artístico*. Vol. III, T-Z. Lisboa: João Romano Torres e C^a, 1915, p. 336.

⁴ Apesar de António da Conceição ser descrito como lente da Universidade de Coimbra, não consegui encontrar o seu nome nas listas de docentes. Ver: F. T. Fonseca – A Teologia na Universidade de Coimbra. In *História da Universidade em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra; Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 782-783, 788. Teófilo Braga – *História da Universidade de Coimbra*. Tomo II. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1895, p. 654-690.

⁵ Cf. Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus. Livro de Seus Apontamentos*. Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Coleção Mosteiro do Lorvão, Livro n. 360, c. 1661.

⁶ Cf. Joana Freire de Albuquerque – *Vida Da Venerável Madre Joana De Albuquerque*. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, F. 8666, *post hoc* 1748.

⁷ Cf. António Caetano de Sousa – *Agiológico Lusitano*. Vol. IV. Lisboa: Regia Officina Sylviana, 1744, p. 622-623.

obra que expõe os relatos de vidas das abadessas do dito mosteiro⁸. No entanto, D. António Caetano de Sousa menciona um dado que se revelaria importante para a minha própria investigação (quer das ânsias, quer da subjetividade em geral), a saber: a negação oficial do uso do nome religioso que Joana escolhera para assinar a sua obra. Este facto está patente também no seu relato autobiográfico⁹.

No fim do século XIX, Tomás Lino de Assunção escreve uma monografia intitulada *As Freiras do Lorvão*, onde o ex-diretor da Biblioteca Nacional de Lisboa dedica um capítulo inteiro a Joana, e transcreve longas passagens dos seus escritos¹⁰. Assunção inicia a reflexão e faz uma análise das vivências de Joana a partir da psicologia de Charcot. É esta obra que fornece a Sílvio Lima o material que o levará em 1935, em *O amor místico*, a mencionar Joana de Jesus como uma das figuras portuguesas mais importantes para compreender a questão do teo-erotismo¹¹. Este conceito traduz o desejo de uma experiência de/para Deus onde a componente física e sensual, baseada numa exegese do Cântico dos Cânticos, tem um papel predominante. Vários são os exemplos na história da mística: Bernardo de Claraval, Gertrudes de Helfta, Hadewijch de Antuérpia, Matilde de Magdeburgo, entre outros.

Sílvio Lima apresenta Joana de Jesus no contexto das “núpcias espirituais”, e pensa-a a par de outras escritoras místicas como a espanhola Teresa de Ávila ou a francesa Madame Guyon, refletindo sobre a forma como Joana trabalha a noção de ósculo, transverboração, e a busca de uma unidade amorosa espiritual e carnal. No entanto, Joana não se limita a ler a tradição: Joana reformula-a e contribui para um pensamento original português. O teo-erotismo de Joana de Jesus, apesar de não ser o tema direto desta investigação, está na base, quer de uma apropriação teológica, quer de uma interpretação *proto-feminista* da sua figura, ao recuperar a questão do corpo e a produção escrita por mulheres na área do misticismo de cariz nupcial¹².

Na investigação das últimas décadas, há que destacar Mafalda Férrin Cunha, nos estudos literários, que refere Joana de Jesus a par de outras freiras setecen-

⁸ Cf. *Memorial das Vidas e Obitos das Religiosas deste Mosteiro*, ANTT, Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, liv. 310, PT/TT/MSML/A/L310 [em linha: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4616414>. Consultado a 27 de fevereiro de 2012].

⁹ Cf. Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 153.

¹⁰ Cf. Tomás Lino de Assunção – *As Freiras de Lorvão: ensaio de Monographia Monastica*. Coimbra: França Amado, 1899, p. 189-270.

¹¹ Cf. Sílvio Lima – *Amor Místico*. In *Obras Completas*. Vol. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 677-678, 697.

¹² A temática como os místicos (e, em especial, as místicas) questionam o corpo e a sua subsequente erotização tem sido objeto de controvérsia dentro da investigação feminista. Veja, por exemplo o trabalho de Amy M. Hollywood – *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History. Religion and Postmodernism*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

tistas. Na sua tese de mestrado, Férin Cunha desenvolve a questão da retórica e do género literário das autobiografias, e cita exemplos a partir de Joana¹³. Pedro Villas-Boas Tavares também aponta o título da obra de Joana no contexto das beatas e mulheres religiosas que foram suspeitas de “molinosismo”¹⁴. É interessante anotar que estes autores, ao contrário de Lino de Assunção que trabalhou o original, debruçaram-se apenas na versão da cópia de Joana.

Quem menciona a cópia e o original na bibliografia da sua tese de doutoramento de história de arte, é Nelson Correia Borges¹⁵. Neste trabalho Correia Borges esboça a história do mosteiro e das suas práticas. Este professor de Coimbra aponta para uma espiritualidade coletiva das mulheres do Lorvão, em que Joana não seria apenas um caso isolado. No entanto, é apenas de Joana que sobreviveu uma “autobiografia”. Há também uma biografia de Antónia Joaquina, mas que também escapa ao âmbito da presente investigação¹⁶.

No entanto, há um importante trabalho de outros investigadores contemporâneos, ainda que não mencionem Joana diretamente, que ajuda a situar e compreender o fenómeno religioso, literário e histórico em que a obra deve ser contextualizada. Refira-se a obra de José Adriano de Freitas Carvalho na área da espiritualidade dos séculos XVI e XVII¹⁷, de Isabel Morujão, por exemplo, mais concentrada na literatura feminina pré-moderna¹⁸, de Lígia Bellini, no Brasil,

¹³ Cf. Mafalda Maria Ferin Cunha – “*A Fiel e Verdadeyra relação que dá dos sucessos de sua vida a Creatura Mais Ingrata a Seu Criador...*” *Um género, um texto único*. Tese de Mestrado em Literatura Moderna apresentada à Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1992, p. 16.

¹⁴ Cf. Pedro Villas-Boas Tavares – *Beatas, Inquisidores e Teólogos: reacção portuguesa a Miguel Molinos*. Tese de doutoramento em Cultura Portuguesa apresentada à Universidade do Porto. Porto: [s.n.], 2002, p. 202, III and VI. Pedro Villas-Boas Tavares – *Caminhos e Invenções da Santidade Feminina em Portugal nos Séculos XVII e XVIII: alguns dados, problemas e sugestões*. *Via Spiritus*. 3 (1996) 163-215.

¹⁵ Cf. Nelson Correia Borges – *Arte Monástica em Lorvão: sombras e realidade: das origens a 1737*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2002, p. 197-202.

¹⁶ Cf. Antónia Joaquina – *Vida da Venerável D. Antónia Joaquina*, ANTT, Mosteiro do Lorvão, cod. 1228-1229, s/d.

¹⁷ Cf. José Adriano de Carvalho – *Traditions, Life Experiences and Orientations in Portuguese Mysticism (1513-1630)*. In Hillary Kallendorf (ed.) – *A new companion to Hispanic mysticism*. Leiden: Brill, 2010, p. 39-7; José Adriano Freitas Carvalho e Maria de Lourdes Belchior Pontes – *Portugal B. 16e 18e siècles*. In Marcel Viller (org.) – *Dictionnaire Spiritualité Ascétique et Mystique*. Vol. 12. Paris: Beauchesne, 1937-1995, p. 958-973; José Adriano Moreira de Freitas Carvalho – *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal 1501-1700*. Vol. 2. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1988; cf. <http://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/7014>.

¹⁸ Cf. Isabel Morujão – *Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII: impressos*. Vol. 1. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 1995, In <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4720.pdf>; Isabel Morujão – *Poesia e Santidade: alguns contributos para uma percepção do conceito de santidade, a partir de duas biografias devotas de religiosas do séc. XVIII português*. *Via Spiritus*. 3 (1996) 235-261.

da área da história social e das instituições¹⁹ e de Gilberto Moiteiro, na área do estudo das emoções e vivências religiosas das dominicanas de Aveiro²⁰.

Da investigação citada, vou restringir-me essencialmente à linha que Sílvio Lima apontou: a do teo-erotismo. No entanto, não vou aqui incidir na questão psicossomática, nem relacioná-la com a tradição psicanalítica que Lima acentuou. A questão das ânsias é subsidiária da grande questão do teo-erotismo e da mística que tradicionalmente se tem apelidado como afetiva ou nupcial, e, como já referi, objeto de controvérsia na área da teologia e filosofia feministas. Aqui abordarei a exegese bíblica que Joana desenvolve na sua narrativa. É, sem dúvida, o diálogo que Joana faz com as fontes religiosas que tem ao seu dispor, e menos o contexto histórico ou social, que inspiraram a presente leitura.

Joana enquanto Joana Freire de Albuquerque

Joana de Jesus pertence à poderosa família dos Albuquerque, o que é um dado vital para compreender a trajetória pessoal, espiritual e institucional desta setecentista. Como se referiu Joana de Jesus nasceu em Mioma, perto de Sátão. Segundo o estudo genealógico *Os Albuquerque*, esta família possuía uma casa em Sátão. Mas, devido à ligação de Lopo Vaz de Albuquerque, avô de Joana, com o Cardeal D. Henrique, sucessor ao trono após a morte de D. Sebastião, a casa desta família beirã foi incendiada por opositores, levando-o e ao seu filho Mateus de Albuquerque Freire a instalarem-se em Mioma, e, conseqüentemente, perderem o estatuto social adquirido. Mateus de Albuquerque é apenas um “escrivão de câmara”. Algumas irmãs de Mateus, tias de Joana, obtiveram posições de destaque

¹⁹ Cf. Lígia Bellini – Penas, e glórias, pezar, e prazer: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime. In Lígia Bellini, Evergton Sales Souza and Gabriela dos Reis Sampaio (org.) – *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: EDUFBA; Corrupio, 2006, p. 81-105; Cultura escrita, oralidade, e gênero em conventos portugueses (séc. XVII e XVIII). *Tempo*. 29 (2010) 211-223; Spirituality and women’s monastic life in seventeenth and eighteenth-century Portugal. *Portuguese Studies* (Review of Modern Humanities Research Association, London). 21 (2005) 13-33; Vida monástica e práticas da escrita entre mulheres em Portugal e no Antigo Regime. *Campus Social*. 3-4: (2006-2007) 209-218; Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo. *Estudos Ibero-Americanos*. 32:2 (2006) 187-203. Espiritualidade, autoridade e vida conventual feminina em Portugal no Antigo Regime. In *Fazendo gênero. Seminário Internacional* (Universidade de Santa Catarina), 24.

²⁰ Cf. Gilberto Coralejo Moiteiro – As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Aveiro: expressão de uma comunidade emocional. In *Olhares sobre a História: estudos oferecidos a Iria Gonçalves*. Lisboa: Caleidoscópio, 2009, p. 391-411 e Concepções e técnicas corporais na edificação do discurso hagiográfico. O caso das santas de Aveiro. In *Hagiografia Medieval*. Org. Ana Maria Machado. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011 (Cadernos de Literatura Medieval, 3); Gilberto Coralejo Moiteiro – *As dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525): memória e identidade de uma comunidade textual*. Tese de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: [s.n.], 2013.

no Mosteiro de Ferreira das Aves, e o irmão, António de Albuquerque, tornou-se capuchinho na recoleta de Santo António dos Olivais²¹.

Joana menciona a influência destas tias na escolha de um mosteiro beneditino para o seu futuro religioso²². No entanto, esta escolha havia sido posta em causa através da intensa devoção que Joana mantinha por São Bernardo, fazendo com que, antes do pai se decidir, D. Luísa de Albuquerque, uma familiar do lado paterno, escrevesse para D. Mateus e pedisse para enviar Joana para Lorvão em vez de enviá-la para Ferreira das Aves²³. Apesar de esta descrição ser um *topos* religioso, Joana dá a antever as relações poderosas que vão lançar e proteger a sua vida e obra. No Mosteiro de Lorvão Joana tem outras parentes, e será mais tarde a sua irmã mais nova Inês de Albuquerque, que a apoiará, em 1668, quando Joana voltar para Lorvão após uma estada de 9 anos em Lisboa.

Não se sabe ao certo quando Joana se muda para a Recoleta das Bernardas no Bairro do Mocambo, mas segundo o texto dela, a viagem efetua-se no dia de S. Mateus, a 21 de setembro de 1659²⁴. Esta partida, ainda que prenunciada por visões, acaba por ser inesperada para a comunidade²⁵. No entanto, tinha sido antecedida por uma vasta correspondência com duas figuras cruciais: Alberto do Amaral e Vivardo de Vasconcelos, este último abade geral da Ordem de Cister. Vivardo fora o impulsionador da transformação da recoleta em mosteiro (o Mosteiro da Nossa Senhora da Nazareth). Esta recoleta, antes de ser de Bernardas Descalças, era composta por mulheres religiosas que se tinham reunido em volta de Maria da Cruz. Pouco se sabe sobre as origens de Maria da Cruz, apenas que era filha de um “oficial de peneiras” e viria a ser alvo de um processo inquisitorial e condenada a degredo no Brasil²⁶. Maria da Cruz é de extrema importância

²¹ Cf. Manuel Rosado Marques de Camões e Vasconcelos – *Albuquerque da Beira: subsídios para a sua genealogia*. Lisboa: Of. Gráf. de Ramos, Afonso & Moita, 1948, p. 115-116.

²² Cf. Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 3v.

²³ Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 4-4v.

²⁴ Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 58.

²⁵ Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 57.

²⁶ Cf. ‘O processo de Maria da Cruz,’ Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4372. Cópia microfilmada. Portugal, Torre do Tombo, mf. 4420. 238, fl. 20/08/1659 -18/07/1668. Ver também Vivardo de Vasconcelos – De hum papel de varias noticias da origem e principios do mosteiro de Nossa Senhora de Nazare que fundou em Lisboa para monjas recolletas descalcas da Ordem de Nosso Padre Sao Bernardo. in *Collecção histórica e litúrgica que compreende várias memórias sobre o Mosteiro de Alcobaca e outros, e sobre a Ordem de S. Francisco em Portugal, sobre os Duques de Bragança e a Guerra da Restauração*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Codex Alcobacensis, Ms. 336, Fol. 93. Bibliografia Secundária que menciona o processo de Maria da Cruz, ver Geraldo Pieroni, org. – *Entre Deus e o Diabo: Santidade Reconhecida, Santidade Negada na Idade Média e Inquisição Portuguesa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 99, 113. [Nesta última página, o investigador menciona Maria da Cruz, mas, segundo o contexto, estará a referir-se a outra Maria, Maria Antunes]. Ver também Geraldo Pieroni – Heréticas da Inquisição: mulheres portuguesas degredadas para o Brasil-Colônia. In Geraldo Pieroni e Cláudio De Nipoti (org.) – *Saberes brasileiros: ensaios sobre identidades, séculos XVI a XX*. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2004, p. 43. Geraldo Pieroni – *Os Excluídos do Reino: a Inquisição Portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília, DF; São Paulo, SP,

para entender Joana de Jesus. Se não fosse a poderosa família Albuquerque, Joana poderia ter o mesmo destino que Maria da Cruz, já avisara Vivardo, numa carta copiada pela Cisterciense e datada de 19 de agosto de 1662.

“Minha madre, eu não estou mal com Vossa Reverência, estou mal com o seu amor próprio, com a sua soberba, com o seu pouco sofrimento e com a sua língua, com que Vossa Reverência tem escandalizado até as paredes desta Casa Santa, e finalmente eu cuidei que tratava com hum a ovelhinha de Deos e achei-me com outra Maria da Cruz, porém Vossa Reverência, não me enguanou a mim, nem a Deos que a conhece, Vossa Reverência he a que fica emguanada, que eu com o meu nada, entro nestas cousas e com o meu nada foi no a ficar, porque como o que amo, cuido que he Deos, tanto que conheço que me enguano, torno a ficar como estava, só o que me pasma, he o diser Vossa Reverência, a Prelada tantas veses e as religiosas, que se queria tornar para o seu mosteiro sem ter vergonha de seus parentes e do mundo.”²⁷

O que terá causado tanta polémica para levar Vivardo a escrever tais palavras sobre a sua protegida lorbanense? Terá sido o seu temperamento, as suas palavras, visões, profecias, as suas atitudes, a sua condição física? Em todo o caso, a experiência e destino de Maria da Cruz revelam um limite do qual Joana se aproxima perigosamente. Isso é visível na noção de “ânsias amorosas” como catalisador teológico na *Vida* enquanto trajetória pessoal e espiritual, refletida no relato escrito que Joana de Jesus deixou.

Recolhimento e Ânsias

Recolhimentos

Através da experiência ansiosa que, como veremos, é física e temporal, Joana consegue aceder a uma relação com Deus-Homem. Esse relacionamento é propulsionado através da prática de “recolhimento”. Esta é uma noção reiterada por Joana, ao longo de todo o seu relato, através de expressões como *recolhi-me, deu-me um recolhimento, a minha alma ia-se recolhendo*²⁸. Ainda que a experiência da ânsia se efetue ao nível psicossomático e conceptual, a do recolhimento contém em si, para além deste nível, as dimensões observante e social.

A vivência do recolhimento tida enquanto fenómeno psicológico ou mental provém da longa tradição espiritual espanhola que vê em Francisco de Osuna o

Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado, 2000; Laura Mello e Souza – *Inferno Atlântico demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

²⁷ Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 77v-78.

²⁸ Cf. Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 158v, 37, 161.

seu maior mentor. Joana não menciona diretamente Osuna, mas menciona Teresa de Ávila que reconhece a sua dívida para com o pensamento do Franciscano²⁹. Na obra *Tercer Abecedario Espiritual*, Osuna mostra como através da meditação e da oração mental a alma se contrai e se consegue libertar de todas as imagens para poder encontrar Deus³⁰.

Os homens e mulheres que se dedicavam a esta prática, muitos deles franciscanos, foram por essa razão denominado “recogidos” (recolhidos). Os recolhidos não só praticavam o método espiritual do recolhimento, como também constituíam comunidades à parte que oscilavam entre a tradição contemplativa e heterodoxa, fenómeno conhecido como o de estar “alumbrado” (iluminado)³¹. Figuras como Teresa de Ávila ou Luís de Granada também estão incluídas, apesar de pertencerem a tradições espirituais diferentes, a carmelita e a dominicana, respetivamente. Da mesma maneira, Joana de Jesus faz parte desta dimensão observante do recolhimento, na medida em que a pratica e vive.

A terceira e última dimensão de recolhimento é quando esta prática e grupo se tornam numa “casa” ou num refúgio espiritual, com estatutos e ordens³². As recoletas ou recolhimentos são testemunho disso. A partida de Joana da sua casa cisterciense do Lorvão, contemplativa, para uma recoleta em Lisboa, ainda em passagem das mãos de Maria da Cruz para as irmãs de Vivardo de Vasconcelos, denota o ensejo de Joana de transformar a sua prática meditativa, mística numa dimensão observante, social e comunitária. Numa das suas visões, Joana apresenta a nova Casa.

“Alguns meses dipois de se fundar em Lisboa a Recoleta de Nosa Senhora de Nazaré, da Ordem de Nosso patriarca e pai São Bernardo, foi o Senhor servido <de> me dar huns acesos desejos de o servir, por hum modo tão ansioso e com hum sentimento tão dilicado que me não deixava soseguar, porque era huma seta tão penetrante que me rasguava o coração, com huma dor suave que suposto me dava pena, sempre desejava de a aumentar e padecer pelos muitos proveitos que com ella sentia n’alma, pasando asim algum tempo com estas âncias, em que não podia admitir dúvida serem de Deos. Estando hum dia em Oração foi elle servido de me dar hum reculhimento grandisimo por largo tempo e como as potências estavam todas unidas, obedecendo todo este mundo imtirior

²⁹ Cf. Melquiades Andrés Martín – *Los Recogidos: nueva visión de la Mística Española (1500-1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española Seminario Suárez, 1975.

³⁰ Cf. Francisco de Osuna – *Tercer Abecedario Espiritual: estudio histórico y edición crítica por Melquiades Andrés*. Madrid: Editorial Católica, 1972.

³¹ Cf. Mercedes García-Arenal e Felipe Pereda – A propósito de los alumbrados: Confesionalidad y disidencia religiosa en el mundo ibérico. *La corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*. 41:1 (Outono 2012) 109-148.

³² Ver Certeau sobre a redistribuição do espaço na cidade pré-moderna e a configuração de refúgio. Michel de Certeau – *The Mystic Fable, [Le Fable Mystique]* Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 21.

ao mando daquelle poderoso Deos, em cuja presença não podia duvidar que estava e como atónita e pasmada da Magestade e poder de hum Senhor, em cujo acatamento todas as cousas criadas não são nada, me vi fora de mim mesma, desfeita naquelle nada de minha miséria, pobre e desazida de todas as cousas da Terra, com huma clara notícia do pouco que ellas valem e vendo como por vista de olhos o quanto vão erados aqueles que fazem por adquirir as dignidades da Terra, me vi vestida em hum abito umilde e mui pobre de capucha e dava-se-me a entender, tomaria este abito em a Recoleta da Nazaré, em Lisboa, da Ordem de nosso patriarca e pai Sao Bernardo e tãobem entendeu a minha alma, que desta nova reformação se fazia hum dilatado número da casa, para onra e glória de Nosso Deos, o qual me dava a entender por hum modo admirável que por ele querer e poder, era servido que eu sendo aquella purmigua, tão pobre de virtudes e chea de milhares de culpas e pecados, quiria que fosse mai e cabeça daquela dilatada falia e juntamente entendi que a scriveria algumas cousas grandes, tocantes aquela mesma reformação, mas não entendi por emtão o que avia de ser, entendi tãobem que era o Senhor servido me chamasse Joana de Jesus. O que na verdade posso contar do que passei neste dia he isto, mas o que entendi e senti não o posso diser, porque não cabe na esfera de entendimento umano e tão limitado como o meu.”³³

Nesta passagem, Joana mostra as várias dimensões de recolhimento. O recolhimento mental, onde as potências estão unidas, e se está no mundo espiritual onde se reconhece a presença de Deus que leva até um sentimento de aniquilamento ou “dezazimento”³⁴. Esta clara indicação de desapego e de relação imediata com Deus mostra a proximidade ao “alumbradismo” e mais tarde ao “quietismo”, heresia que viria a agitar Espanha e França durante o séc. XVII³⁵. Por outro lado, a visão de Joana, de se ver vestida “de capucha”, indicando a pobreza e a humildade, revela a necessidade reformatória que via na prática do recolhimento se tornar uma casa, e uma casa *mai e cabeça dilatada* que conduz à verdadeira identidade de Joana: o de Joana de Jesus. Este nome remete à origem divina (foi-lhe revelado) mas também à imitação de Teresa, pois tal como Teresa era de Jesus, Joana também o teria de ser³⁶.

Para além de ir para Lisboa, Joana pretende ir além da recoleta das Bernardas Descalças. Ela inicia novo projeto escrevendo uma “Regra” com vista a fundar

³³ Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 47-47v.

³⁴ Dezazimento é um castelhanismo. Ver “desazado” in Rafael Bluteau – *Vocabulario Portuguez e latino... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos*. Vol. 3. Coimbra: Collegio das artes da Companhia de Jesu, 1713, p. 98 apud <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/1/> Acedido a 15 de outubro de 2013. Ver também ‘desasimiento’, *Diccionario de la Lengua Española*, 22nd ed. (Madrid: Real Academia Española, 2009) <http://www.rae.es> Acedido a 15 de outubro de 2013.

³⁵ Sobre a influência em Portugal, ver a obra já citada de Pedro Villas-Boas Tavares – *Beatas, Inquisidores e Teólogos...*

³⁶ Cf. Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 61.

um novo recolhimento. Uma “Regra” própria apoiada por Santa Clara e Santa Teresa³⁷, em que açambarcaria todas *as religiosas de todas as religiões* (referindo-se a todas as ordens religiosas)³⁸. Este intuito de unir todas as ordens perante a sua reforma fora sancionado no texto da cópia, que se destinava a publicação. Aliás, a maior parte das secções censuradas do texto original têm a ver com a questão da reforma que Joana idealizara. Noutra dessas passagens, Joana diz-nos que tudo o que escrevera fora ditado pelo Senhor, e que o mesmo texto fora apresentado no Céu a São Bento e São Bernardo, e através de São José o qual o entregara à Virgem Maria, e esta tomara com afeto e proteção³⁹. Estas palavras aproximam-se perigosamente das de Maria da Cruz, a fundadora do recolhimento do Mocambo, ou Joana da Cruz, camponesa de Torres Vedras, que tinham sido degredadas para o Brasil com fundamento numa proposição bem similar⁴⁰.

Ânsias

Simultaneamente, ao longo das 163 folhas do *Livro dos Seus Apontamentos*, a monja cisterciense reitera o vocábulo “ânsias” mais de 70 vezes, na forma de substantivo, adjetivo (também participial). Menos frequentemente em forma de verbo. Estranhamente este vocábulo não é de origem teresiana⁴¹. Está sim muito mais próximo de João da Cruz, na *Noite escura da Alma*, quando canta:

*En una noche oscura,
con ansias en amores inflamada,
(¡oh dichosa ventura!)
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada.*⁴²

Para o místico espanhol, ânsia é desejo, procura, busca da alma em estado amoroso por Deus. Para Joana, ânsia é tudo isto mas também sofreguidão, urgência, necessidade. Nos místicos espanhóis, a ânsia amorosa está relacionada com a sede espiritual e a purgação da alma⁴³. Para Joana, a ânsia ultrapassa a mera

³⁷ Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 64v.

³⁸ Cf. Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 66v.

³⁹ Cf. Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 85v.

⁴⁰ Cf. Geraldo Pieroni – *Os Excluídos do Reino...*, p. 90-92.

⁴¹ Cf. Jeannine Poietrey – *Vocabulário de Santa Teresa*. Madrid: Universidade Pontifícia de Salamanca; Fundacion Universitária Española, 1983.

⁴² San Juan de la Cruz – Subida del Monte Carmelo. In *Escritores del siglo XVI: San Juan de la Cruz, Fray Pedro Malon de Chaide, Fray Hernando de Zarate*. Tomo I. Madrid: BAC, 1948.

⁴³ Cf. Giovanni Battista Scaramelli – *Directorium mysticum, sive Norma dirigendi animas ad perfectionem christianam per vias contemplationis extraordinárias*. Impensis Episcopalis Seminarii, et Typis Thomae Weger, 1778, tratado III, capítulo IX.

purgação e torna-se o fenómeno psicossomático da experiência mística. Numa das passagens do início do seu *Livro*, Joana diz-nos.

“Não foi por pouco o tempo em que de dia e de noite estava padecendo esta suave aflicção que tenho dito com huma *ancia* tão crecida que me faltava o folguo para respirar. E como sempre estava apetedendo a soledade e ritiro era largo o tempo que tomava para a oração, e parece que o Senhor compadecido do disvelo com que aquella alma o desejava me dava dipois de estar algum espaço com aquella *ancia amorosa*, huma suavidade que me cercava toda, e a meu parecer era como hum orvalho puro e dillicadissimo em que minha alma se hia pasando e embebendo toda, e loguo com grande força que me fasião a qual não podia riszistir me começava a recolher ao imtior aonde ficavão metidas todas as potencias, e alli por hum modo admiravel se me começava a descubrir hum mundo tão dilatado que me paricia não tinha limite, nem fim”⁴⁴

Nesta passagem mostra como a experiência da ânsia está relacionada com o recolhimento. Há um movimento de contração, para o interior, *aonde ficavão metidas todas as potencias* e um para o exterior, através da admiração, de dilatação do espírito, onde *não tinha limite nem fim*. Para chegar a essa experiência, Joana não tem fôlego, não tem respiração. Ao longo do texto, as ânsias são adjetivadas de várias formas, mas é como amorosas que prevalecem.

Atrevido-me a sistematizar uma experiência não teorizada por Joana de Jesus, ânsias, em especial amorosas, poderiam ser consideradas um estado psicossomático, causa, condição e efeito de experiência com o Divino, que é sempre Deus (feito) Homem. Para Joana, ânsias não é somente ansiedade, angústia ou vazio existencial: pelo contrário, é a possibilidade de poder agir, superar o vazio e reconhecer o “ar”.

É através de ar como *medium*, que ela fala e ouve as vozes de Deus-Homem. É no ar que Joana vê os Anjos se movimentarem e através deste meio, visita o Céu e o Inferno. Mas, essencialmente, é através do ar que Joana sente o seu corpo – pela dor e pelo prazer. Ter ânsia é ter falta de ar. E esta falta permite a desmaterialização mas, ao mesmo tempo, a percepção da encarnação de Deus no Filho.

“Outras veses estando com estas mesmas *ancias* se me representou o meu Senhor quando por nosso amor e remedio o encravarão em a crus, e quando chegarão a emcravar aqueles pes sacratisimos que trinta e tres anos andarão negociando o remedio de nosa salvação crecia com esta consideração, tanto a dor, que me não atrivia a ver aquelle lastimado Senhor, e quasi ja sem alento lhe pedia que pois não permitia dispensar com aquelle tromento que permitisse que o meu coração se metesse emtre aqueles divinos pes, para que de algum modo ajudasse a sustentar aquelle duro cravo, e o meu Senhor

⁴⁴ Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 11-1v.

pondo seus olhos divinos em <as> **ancias** com que lhe fazia esta petição, permitia que o meu pobre coração fosse juntamente pasado com aquelle cravo, e alli ficava tão presa que não podia tornar em mim. Outra ves se me representou quando estava em a culuna dipois dos açoutes, e parece que me pedia que lhe desse em aquelle trabalho algum allivio, e isto causava em mim hum amor tão exsicivo, e huma **ancia** tão apertada que me sentia morer, e pedia-lhe com grande instancia que me desse lus para acertar em aquillo que fose seu gosto, e vontade que bem sabia que ja eu não tinha querer mais que o seu. Mas que como avia eu sendo hum bicho tão feo e miseravel de dar allivio ao meu Senhor, e criador, e elle che<gua>va-se a mim e apertando-me com hum doce abraço me dava a entender que o allivio que queria era estar comiguo, porque os seus deleites erão estar com os filhos dos homens, mas elles que lhe fechavão as portas de seus corações, e pondo em elles o amor das criaturas, e mais gostos da tera lhe rendião as adorações que lhe avião de ofrecer a elle como a seu criador. E dando-me a entender o muito que daquillo se ofendia e o muito que lhe custava me deixou em estado que não tinha animo para viver se elle me não alentara com suas misiricordias.”⁴⁵

Nesta passagem, as ânsias são um fenómeno teo-erótico, físico e espiritual. Ela não consegue respirar (o ar do mundo), não consegue mover-se, o seu corpo contrai-se. Neste estado, a alma recolhe-se ao estado em que as imagens do mundo desaparecem, e o conhecimento divino se lhe pode revelar. Joana depara-se com a passagem de Cristo atado à Coluna, possivelmente inspirada na estátua do Senhor Preso à Coluna, presente no Mosteiro do Lorvão⁴⁶.

Das Ânsias à *Filiatio*

Joana consegue estabelecer uma relação de imitação (*imitatio Christi*) através da posição: da mesma maneira que o Filho está preso à Coluna, Joana está presa à cama, sem se poder mexer ou sequer poder respirar. A dor d’Ele é trespassada para o coração dela: o verdadeiro ar, matéria que insufla o peito de Joana, e que a faz sofrer de ânsias quer do coração (falta de ar) quer amorosas (o perceber a presença e ausência do Divino). Joana, pela sua parte, fornece a humanidade feminina que Cristo irá abraçar e, através dele, conseguirá o alívio que tanto enseja, como indica a passagem. Como Joana cita Deus-Homem, o deleite d’Ele é estar com *os filhos dos homens*, com a humanidade que Deus partilha com os seus filhos.

Noutra passagem Joana vai mais longe, e explicita essa humanidade.

⁴⁵ Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 21-21v.

⁴⁶ Cf. Nelson Correia Borges – *Arte Monástica...*, vol. II, 186.

“[C]omecei-me a recolher ao intirior e dava-me o Senhor a emtender que ali estava todo o Ceo, junto e emtendia com grande certeza, que tinha comiguo as três devinas pesoas e estando o Padre para cumunguar ha misa do convento, me paricia que o Eterno Padre me dava o corpo de seu unigénito filho e como eu com temor grande que tinha reparase em aceitar aquele favor, punhão-se-me diante aquelas palavras do Evangelho em que o Senhor dis, que amou tanto ao mundo que lhe deu seu unigénito filho para salvar a todos e trouxerão comsiguo tanto poder e fé, que sem mais reparos recebi ispiritualmente ao divino corpo de meu Senhor Sacramentado, com que o foguo de seu amor creceu com maior incêndio, emtão indo já para a comonidade me deu o Senhor a emtender que o Eterno Padre me aceitava por filha e tendo eu com isto grande temor e umildade, o Senhor me deu a emtender aquelas palavras que dise à Santa Maria Magdalena, dipois de resuscitado: Vou a meu Pai e a voso Pai, a meu Deus e a voso Deus e que se ele era Pai de todos, como reparava eu em que ele me aceitase por filha, com isto fiquei fora de dúvidas e com grande fé, mas com maior umildade e grande comfusão e todo aquele dia senti a presença das três devinas pesoas e quando queria buscar ao filho, achava-o em o Padre e o Padre achava-o em o filho e o filho em o ispirito santo e conhecendo que estas devinas pesoas erão distintas, conhecia que todas erão hum só Deos verdadeiro, com quem a minha alma com grande fé e amor se abraçava, desejando de dar muitas mil vidas pela comfusão de todas as verdades de Nosa Santa Fé Católica e pela mor onra e glória deste amante e poderoso Deos, a cujo nome ela seja dada por todos os séculos do[s] séculos”⁴⁷

O que está em causa neste excerto é o recolhimento que Joana transporta para as palavras que ouve e a faz participar no mistério da Trindade, da filiação divina e da salvação. Joana participa da Trindade no Céu, e retorna à comunidade das Bernardas Descalças para partilhar esta boa nova. No entanto, Joana vai mais além e diz que lhe foram ditas as mesmas palavras que Maria Madalena ouvira, após a ressurreição de Jesus Cristo, citando João: *Não me detenhas, porque ainda não subi para Meu Pai; mas vai ter com os Meus irmãos e diz-lhes que vou subir para Meu e vosso Pai, Meu Deus e vosso Deus* (20:17).

A tradição exegética medieval, culminando com Tomás de Aquino, vê nesta passagem várias dimensões: o papel de Maria Madalena e outras mulheres como testemunhas da ressurreição de Cristo, e a possibilidade da salvação não ser só para o Filho de Deus mas para todos os homens⁴⁸. Joana, pelo contrário, não dá ênfase à Ressurreição, mas sim à presença da Trindade, das Três Pessoas, na senda de uma tradição Trinitária comum a outras místicas cristãs⁴⁹. Quando Joana

⁴⁷ Joana de Jesus – *Soror Joana de Jesus...*, fl. 131v.

⁴⁸ Cf. Tomás de Aquino – *Commentary on the Gospel of John*. Trad. Fabian R. Larcher, O.P. Albany, N.Y.: Magi Books, Inc., 1998, parte II, capítulo 20.

⁴⁹ Cf. Jessica A. Boon – *Trinitarian Love Mysticism: Hadewijch, Ruusbroec, and the Gendered Experience of the Divine*. *Church History*. 72 (2003) 484-503; Anne Hunt – *The Trinity. Insights from the Mystics*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2010.

busca o Pai, encontra o Filho, quando busca o Filho encontra o Pai, e quando busca os dois encontra o Espírito Santo (símbolo também da inspiração e do ar que é vital no vivenciar das ânsias). Joana continua dizendo que o Eterno Pai (e não Cristo) a aceitava como Filha. A *Filiatio* transforma-se em *filiatio* feminina. Ela não é simplesmente “esposa de Cristo” ou uma das criaturas da humanidade salvas pela morte do Filho na Cruz. Joana, como Jesus *vai a meu Pai e a vosso Pai, a meu Deus e a vosso Deus (Jo 20:17)*, numa inclusividade que, embora não exclua a masculinidade, a silencia nesta passagem. Este silêncio do masculino é relativamente excepcional na nossa tradição patriarcal. Tal silenciamento permite a Joana identificar-se com a humanidade de Cristo e, assumindo a sua feminilidade, ser plenamente filha de Deus Pai.

UMA TIPOLOGIA DE QUASE SILÊNCIO. UM SERMÃO DE CLARISSA: TEXTO E CONTEXTO

ISABEL MORUJÃO*

Um sermão feminino manuscrito

Num dos muitos arquivos nacionais, mais concretamente num Manuscrito da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, encontra-se um texto manuscrito anónimo, intitulado *Sermão do Glorioso Santo Aleixo, escrito pelo singular engenho de uma senhora religiosa do Convento de Nossa Sr.^a da Esperança desta cidade de Lisboa no ano de 1699*¹, que constitui uma cópia claramente do século XVIII, pelo tipo de caligrafia que exhibe e que ocupa os fólios 63 a 92. Trata-se de um texto surpreendente, que vem revelar uma tipologia discursiva muito escassa entre a produção literária monástica feminina até hoje conhecida e que, tanto quanto se sabe, corresponde a um género não editado em enunciação feminina, num claro contraste com a extraordinária profusão editorial que a sermonária, na sua enunciação masculina, conheceu em contexto português e, de um modo geral, por toda a Europa e espaços colonizados. Nesta moldura de singularidade (na ligação autoria-género), justificada pela sempre reiterada referência ao passo da epístola de S. Paulo 1 Cor 14,34 “Mulieres in ecclesia taceant”², este sermão destaca-se sobretudo pela capacidade com que a sua autora nele procede às regras mais comuns da sermonária, sobretudo no que diz respeito à aplicação judiciosa do

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto / CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória».

¹ Manuscrito da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, nº 325.

² Trata-se, no fundo, de uma epístola da tradição paulina e não propriamente de uma epístola da segura autoria de S. Paulo.

conceito predicável. O conceito predicável (um passo da Escritura, em latim, que abre o tema de uma pregação) é sempre desenvolvido ao longo das várias partes do sermão, conferindo-lhe o autor a intenção pretendida. Neste caso, mediante a habilidade de um engenho agudo, o conceito predicável usado por esta religiosa clarissa (“Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te”, do cap. 19 de S. Mateus) serve para se demonstrar o que não saltaria aos olhos como evidente nem óbvio, menos ainda como lógico. A frase bíblica com que Pedro responde a Cristo neste excerto de S. Mateus transfere-a esta religiosa para o palco da sua demonstração engenhosa, para provar que ela não se aplica tanto a Pedro quanto a Aleixo, e que este último superou Pedro, quer no que deixou, quer no modo como seguiu a Cristo: “Eis que nós deixámos tudo e te seguimos” é, portanto, uma frase de S. Pedro que a religiosa considera mais emblemática da atitude de Santo Aleixo do que a de S. Pedro, convicção que a pregadora demonstrará em duas partes (“E assim mostrarei que excedeu a Pedro no que deixou e no como seguiu, ficando pelo que deixou o mais amante, e pelo como seguiu o mais extremoso. Vamos ao que deixou”), para provar e concluir a sua razão, encerrando o sermão com uma prece a Aleixo, para que permita a sua imitação de vida entre as religiosas do Mosteiro da Esperança e o alcançar da Graça e da Glória de Deus³. Deste modo, a religiosa respeita escrupulosamente a estrutura dos sermões da época, partindo do *exórdio*, *invocando* o auxílio divino para a *confirmação* em que desenvolve o seu argumento e finalizando com a *peroração*.

A memória dos textos bíblicos em latim e o seu agenciamento neste sermão viria certamente ao encontro de um auditório que conheceria bem as personagens neles implicadas, as quais, pela manipulação do engenho da oradora, se tornariam possibilidades expressivas para o locutor, que visava a persuasão de um interlocutor determinado. Ora, é preciso conhecer as circunstâncias concretas (ou as mais concretas que possamos delimitar), para que este sermão revele toda a sua finalidade, no contexto em que foi produzido.

O que torna difícil o nosso acesso, hoje, à realidade de ancoragem do sermão em causa é não proceder explicitamente a sua autora às regras da acomodação, isto é, ao encaminhamento claro e inequívoco do tema latino escolhido (neste caso, a resposta de S. Pedro a Cristo, no Evangelho de S. Mateus) para o contexto do seu discurso. Nada sabemos, de facto, através deste sermão, sobre o auditório específico que visava, sobre as razões pelas quais se centrou em Santo Aleixo (associadas ou não à moldura festiva de celebração litúrgica do dia deste santo), etc. Na ausência ou desconhecimento destas informações, a mensagem que se capta ficará seguramente aquém do que a descodificação linguística do texto permite ler, pois de algum modo nos escapa o contexto em que emerge, embora

³ Quase todos os sermões do Padre António Vieira encerram também com esta perspetiva da Graça e da Glória.

a redação do texto por mão feminina sugira o Mosteiro da Esperança em que a autora professava como o seu mais provável destino de circulação.

Na verdade, sabemos apenas que a produção e leitura desta modalidade genológica não constituía raridade para a autora, facto que se deduz da naturalidade com que a oradora se dirige ao seu auditório, que se supõe habituado à sua ocorrência, pois o “hoje” em que situa a sua moldura temporal pressupõe a referência a outros dias semelhantes em que um sermão seu teve lugar perante o mesmo auditório: “intento descobrir no Evangelho o amor de Aleixo que hoje tomo por assunto”.

Acreditando que o Sermão foi escrito pelo “singular engenho de uma senhora religiosa”, o auditório que se perfila diante do leitor é o do próprio mosteiro onde foi produzido. Mas será realmente ou sê-lo-á na generalidade? Partindo de leituras comparadas com outros textos e outras autoras, uma das prioridades que tomarei neste trabalho será a proposta de identificação justificada da autora deste anónimo texto, bem como a delineação do contexto da sua produção, procurando, deste modo, que se faça luz sobre a mensagem efetiva que ele pretende alcançar. Assim se procurará ponderar a real função deste sermão – esse género de produção insuspeitada na clausura feminina portuguesa, dado que implicava uma gestão de saberes vários que não eram adequados a senhoras e que, por isso, relegavam a sermonária para a esfera do *múnus sacerdotal*⁴. Aliás, os sermões constituíram um género de grande impacto público, que pressupunha conhecimentos de teologia e de retórica, implicando quase uma oficina permanente de formação. Apesar disso, tiveram larga repercussão entre os ambientes monásticos femininos, e várias religiosas comentaram, por exemplo, sermões do Padre António Vieira, ora criticando a falta de clareza das suas deduções, ora elogiando o engenho do seu discurso, ora glosando frases pronunciadas pelo orador, etc. A mexicana Sor Juana Inés de la Cruz, Soror Feliciano Maria de Milão, Soror Violante do Céu e Soror Maria do Céu constituem exemplos eloquentes do que acabamos de dizer, sobretudo a segunda, que, a propósito do célebre sermão que Vieira não chegou a pregar na Capela Real, por ocasião dos anos da Rainha, em 1668, emitiu pareceres

⁴ No entanto, em Margarida Vieira Mendes – *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989, p. 70, após referir a importância dos sermões no século XVII como manuais de formação, com índice dos títulos, das matérias e da aplicabilidade destas às várias ocasiões, sublinha a sua intensa circulação, impressa e manuscrita. Neste particular, realça o papel mediador das religiosas na transcrição dos sermões, o que ajuda a compreender a aquisição de mestrias sermonárias no âmbito monástico feminino: “Servia essa circulação de cópias para ajudar, com *materia praedicabile*, a inspiração dos pregadores, principiantes ou não, que se apropriavam de passos desses sermões alheios: as miscelâneas manuscritas reuniam vários desses autores, que muitas vezes não nomeavam, ou confundiam. Serviam igualmente a devoção das freiras, que tomavam a carga a sua redação. As autoridades eclesásticas, mormente a Inquisição, mostraram-se avessas a tal circulação privada, por permitir a propagação incontrollável de heresias”.

algo críticos sobre o orador jesuíta⁵, a partir de uma cópia manuscrita do sermão em causa, a que a religiosa teve acesso através de uma amiga que lho enviou, pedindo as suas impressões. De facto, Feliciano Maria de Milão, que responde por carta, parece não reconhecer em si os dotes de comentadora que a amiga lhe pressupõe, mas, após este breve tópico de modéstia, esmiuça mordazmente o sermão em causa: “quando me enxergastes vós génio de Mestre Jacques deste mundo, que me mandeis perguntar que censura pode dar-se ao sermão que me enviastes do Padre António Vieira?”.

Apesar da comum manipulação dos textos da sermonária dos pregadores da altura em sede monástica e das estratégias editoriais que, ao nível dos paratextos, procuraram legitimar a capacidade e/ou a possibilidade de ensino às senhoras, sobretudo se religiosas⁶ (ao arrepio do texto da escola paulina), não subsistem nos arquivos portugueses muitos exemplos desta prática discursiva com origem feminina, sinal de que, mesmo podendo ter sido uma realidade comum dentro dos mosteiros, tê-lo-á sido sobretudo no plano da descodificação, tendo certamente existido, enquanto construção de autoria feminina, apenas no interior menos visível da sua vida quotidiana, entre grupos restritos e muito concretos, só em suporte manuscrito. Desconhecem-se exemplos editados de sermões femininos.

Neste quadro, a descoberta deste sermão manuscrito sobre Santo Aleixo permite aceder a mais um tipo discursivo produzido nos mosteiros femininos, e suspeitar do que terão sido os contornos da *auctoritas* e da autorialidade feminina nesse século XVII em que o texto em causa foi produzido dentro dos muros conventuais. A análise da sua temática e dos seus modelos de escrita a montante e a jusante permitirá integrá-lo numa funcionalidade muito própria, possibilitando quer a compreensão da razão pela qual esta religiosa terá convocado Santo Aleixo como tema de sermão, quer o tipo de destinatárias que lhe subjaz.

Santo Aleixo não constituiu nunca, apesar do seu interesse, objeto de pregação do Padre António Vieira, que não lhe dedica nenhum dos seus inúmeros sermões. Outras terão, portanto, sido as inspirações da religiosa, no que diz respeito a modelos e matrizes.

Em busca de uma autora

São muitos os exemplos de ocultação autoral na literatura de todos os tempos. No entanto, no caso de autoras femininas, a situação explica-se pela falta de reconhecimento de “autorialidade” que marcou a escrita feminina dos séculos XVI a

⁵ Cf. Isabel Morujão – Vieira: imagens do pregador entre a clausura feminina. In *A Sedução da Palavra*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2014 (no prelo).

⁶ Cf. Isabel Morujão – Images de la femme-auteur dans les paratextes des oeuvres narratives féminines portugaises à l'Age Moderne. *Via Spiritus*. 19 (2012) 145-167.

XVIII. No caso das religiosas, se a autoridade que se associou à sua voz provinha do estatuto privilegiado de que gozavam enquanto Esposas de Cristo, não se pode esquecer, no entanto, que a humildade, a modéstia, a experiência de procurarem ser em tudo as mais pequenas conduziu à ocultação e silenciamento dos discursos que proferiam no exercício dos vários cargos que ocupavam nos mosteiros. Afirma Carlos Silva que “o sagrado, isto é, o total e o perfeito, não se deixa dizer senão em linguagens que tenham liminar consciência de si mesmas, isto é, do próprio signo”⁷. Ora, no sermão em apreço, a religiosa começa justamente por reconhecer a insuficiência da retórica e da oratória para versar a vida – a todos os títulos singularíssima e prodigiosa – de um santo extraordinário: “Se do maior prodígio só pode ser relator o silêncio, maior parece arrojo da temeridade que impulso da devoção pretender hoje reduzir a palavras uma maravilha que emudece a melhor retórica”. No entanto, apesar da dificuldade, o *ethos* da oradora afirma-se pela ousadia de se lançar a essa tarefa impossível, explicando Aleixo “quem o não pode compreender”. Porque “sempre a fortuna favoreceu a ousadia”. Este é, aliás, um tópico recorrente na escrita feminina monástica, sobretudo em autoras que editaram muito.

Assim, a indicação do manuscrito de que se trata de um sermão produzido pelo engenho de uma religiosa do Mosteiro da Esperança facilmente nos conduz a uma de duas possibilidades de autoria. Por esta data de 1699, só Soror Maria do Céu ou Soror Madalena da Glória gozariam da fama literária de “engenhosas”, que as levaria aos prelos a partir da década de 30 do século XVIII.

Soror Madalena da Glória nasceu em 1672, tendo Soror Maria do Céu nascido quase vinte anos antes, em 1658. Por estes anos de 1699, nenhuma delas tinha ainda publicado obra, contando Madalena da Glória vinte e sete anos e Maria do Céu quarenta e um. A maturidade, alguma ousadia, a *auctoritas* que a autora deste sermão testemunha ao longo de todo o texto talvez iniciem tratar-se de Soror Maria do Céu. No entanto, só em 1715 sai publicada a sua biografia de Santa Catarina (*A Fénix Aparecida na vida, morte, sepultura & milagres da Gloriosa Sta. Catarina*), em 1731 *A Preciosa. Alegoria Moral* e, em 1733, *A Preciosa. Obras de Misericórdia*. Por seu lado, Madalena da Glória só publicará o primeiro livro em 1733, o *Astro Brillhante em Novo Mundo*, uma biografia da então recentemente canonizada Santa Rosa de Lima, seguida, em 1734, da novena da mesma santa. Qualquer uma delas poderia, à partida, ter assinado este texto, mas o que verdadeiramente nos sugere que a autoria deste sermão se deve a Soror Maria do Céu é a verificação do que a teoria e crítica literárias vêm dizendo há já uns anos: “a oratória sacra foi a formação discursiva com mais peso no século XVII português”⁸. Por outras palavras, os modos argumentativos, a dimensão persuasiva

⁷ Carlos Silva – Dos signos Primitivos. *Análise. Publicação Semestral de Filosofia*. 1:2 (1984) 33.

⁸ Margarida Vieira Mendes – *A Oratória Barroca de Vieira...*, p. 207.

e a ação sobre o destinatário intentada pelo sermão dão lugar a contaminações que fecundam outras tipologias literárias, como a poesia lírica, a novela, o teatro, a hagiografia, a novena, etc. Assim, a análise da globalidade da obra produzida pelas duas religiosas do mosteiro da Esperança permite eleger Soror Maria do Céu como hipótese mais sustentável, por razões várias, que passarei a explicitar. Em primeiro lugar, porque a religiosa glosou excepcionalmente um excerto de um sermão do Padre António Vieira⁹, no seu poema “Sobre as Palavras do Padre Vieira”¹⁰, sinal da sua atenção e interesse pelo sermão como caixa de ressonâncias várias, temáticas, estruturais, lexicais. O poema de Maria do Céu glosa, ao longo de trinta e uma estrofes, as palavras que Vieira reitera ao longo do seu sermão (“Tudo passa para a vida, e nada para a conta”), a partir da passagem bíblica de Lucas 21, 33, “Passarão o céu e a terra, mas as minhas palavras não passarão”, num diálogo textual de delicados enlaçamentos¹¹ que não cabe aqui explicitar. A relação entre a estrutura discursiva de Soror Maria do Céu e as formulações textuais de um sermão aparece, aliás, sublinhada nas páginas preliminares de *A Preciosa. Obras de Misericórdia*, onde, no “A quem ler”, a propósito da utilidade abrangente da obra de Soror Maria do Céu, se afirma: “Até se ao sacro ministério do púlpito fores dedicado, de brevíssimos dísticos poderás colher mui naturais assuntos para os teus discursos”¹².

Mas o que é mais importante realçar é que, na mesma edição de *A Preciosa, Obras de Misericórdia*, Maria do Céu dedicou concretamente a Santo Aleixo¹³ uma mini hagiografia, no capítulo *Flos Sanctorum pequeno*, a que deu o título de

História de Aleixo Romano

Aleixo nasceu como muitos,
Casou como poucos,
Viveu como nenhum¹⁴.

Suas façanhas

Triunfou do amor,
Do sangue,
E da fermosura.

⁹ Cf. *Sermão da Primeira Domingo do Advento*, pregado em 1655 na Capela Real.

¹⁰ Glosa inserida em Maria do Céu – *A Preciosa: obras de misericórdia* (...). Lisboa: Oficina da Música, [1733?], p. 353.

¹¹ Sobre este assunto, ver Isabel Morujão – *Por trás da grade* (...). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2013, p. 338.

¹² In “A Quem ler”, Preliminares de Maria do Céu – *A Preciosa: obras de misericórdia*...

¹³ Cf. Maria do Céu – *A Preciosa: obras de misericórdia*..., p. 311.

¹⁴ A comparação dos aspetos da vida de Aleixo com outros santos, que se processa ao longo de todo o sermão, desemboca variadas vezes na conclusão do terceiro verso da “História de Aleixo Romano”.

Realce-se ainda que o segundo tomo desta mesma obra abre, curiosamente, com um “Elogio a Santo Aleixo”, desta vez no âmbito do *Flos Sanctorum General*, em prosa, que contém onze vidas de santos. A este elogio segue-se um novenário ao mesmo santo e outros textos em que Aleixo acaba por ser figura central, por aí se individualizando na panóplia devocional da época, pois Santo Aleixo não é muito recorrente na literatura hagiográfica produzida em Portugal, se excetuarmos o *Auto de Santo Aleixo*, de Baltasar Dias, que conheceu uma edição em Lisboa, em 1659. Talvez não seja casual o conjunto dos três autos dedicados a Santo Aleixo que se editam quer em *Enganos do Bosque, Desenganos do Rio* (1741), quer em *Obras Varias y Admirables de la Madre Maria do Ceo* (Madrid 1744), onde a ideia de *fineza de amor* é bastante recorrente, manifestando-se desde logo no título de uma das peças: *Mayor Fineza de Amor...*

A convicção de que Aleixo ultrapassou em muito as manifestações de amor a Deus que os santos mais conhecidos e autorizados demonstraram está presente nestas representações, tal como esteve no sermão.

Dentro Cajas y voces:
 “Viva Alejo, Alejo viva:
 De finezas triunfador”¹⁵.

Também a ideia de que Aleixo seguiu o seu próprio instinto de amor a Deus, contra tudo e todos e até contra si próprio constitui um elemento que o demarca dos restantes santos e lhe confere uma identidade muito própria:

“Celia: Quiero que en breve cuestión
 Se juzgue aqui cual ha sido
 Entre finezas mayor”¹⁶

“Musica: La fineza mayor
 Es buscar los peligros amor,
 Porque no vence el que vence,
 Sin tener oposición”¹⁷.

“Pedro: Yo fui piedra.
Esteban: Yo fui víctima.
Antonio: Yo fui fiera.
Alejo: Yo fui yo”¹⁸.

¹⁵ “Representación de S. Alexo, intitulada mayor fineza de Amor”, in *Enganos do Bosque*, p. 230.

¹⁶ “Representación de S. Alexo, intitulada mayor fineza de Amor”, in *Enganos do Bosque*, p. 220.

¹⁷ “Representación de S. Alexo, intitulada mayor fineza de Amor”, in *Enganos do Bosque*, p. 226 e 230.

¹⁸ “Representación de S. Alexo, intitulada mayor fineza de Amor”, in *Enganos do Bosque*, p. 225.

Aliás, a palavra *fineza* ocorre dez vezes no sermão da religiosa.

Celebrando-se a festa de Santo Aleixo a 17 de março, Diogo do Rosário não o inclui no entanto no elenco de “Histórias de Vidas e feitos insignes dos santos” que compõem o seu *Flos Sanctorum*, editado em Lisboa, em 1585, por António Ribeiro, indiciando deste modo que Aleixo não tinha uma presença muito significativa no séc. XVI português, pelo menos no âmbito dos destinatários visados por Diogo do Rosário. Aliás, mesmo no séc. XVII, nunca, como se disse já, o Padre Vieira lhe dedicou nenhum dos seus sermões, do mesmo modo que Jerónimo Ribeiro de Carvalho ou outros pregadores afamados.

Na esfera da hagiografia monástica feminina, Santo Aleixo também não colheu a melhor fortuna, pelo que haverá que entender a razão desta recorrência de Santo Aleixo em Soror Maria do Céu, que, aliás, foi exímia, no seu tempo, em recuperar uma população celestial menos comum: Santo Antão Abade, Santa Petronilha, S. Paulo Eremita, Santa Doroteia, etc.

A presença de Santo Aleixo noutros textos de Soror Maria do Céu posteriores a este sermão talvez possa confirmar que, a ser ela a sua autora, a estrutura sermonária em que moldou inicialmente a figura de Santo Aleixo terá contaminado outras tipologias literárias. De facto, a atração recorrente em torno de Aleixo aparece associada, na produção literária de Soror Maria do Céu, a uma intertextualidade interna que indicia estarmos em presença da verdadeira autora do sermão em apreço.

Soror Maria do Céu nasceu a 11 de setembro de 1658 e entrou para o Mosteiro de Nossa Senhora da Esperança de Lisboa aos 16 anos de idade, professando em 27 de junho de 1676, com dezoito anos. O seu primeiro triénio de abadessa decorreu entre 2 de julho de 1713 e 1716. Do segundo triénio só exerceu o cargo por “um ano menos quatro dias”, conforme relata o cronista da Ordem, Frei António do Sacramento (fls. 76r-77r). Perante esta cronologia, o sermão não terá sido proferido durante o exercício do cargo de abadessa, mas, talvez, no âmbito do de Mestra de Noviças, o que lhe retira em projeção quanto ganha em funcionalidade pedagógica, formativa e persuasiva. O cargo de Mestra de Noviças foi o primeiro para o qual a comunidade a elegeu, tendo logo a seguir sido porteira e, mais tarde, duas vezes abadessa.

Terá, portanto, sido no exercício do cargo de Mestra de Noviças que Soror Maria do Céu terá escrito este *Sermão de Santo Aleixo*, para um público feminino e restrito (as noviças do Mosteiro da Esperança), em torno de um modelo hagiográfico que constituía, do seu ponto de vista, um paradigma modelar de abandono da vida familiar, em busca de uma radical experiência de espiritualidade. Aliás, o tema do sermão, ao enfatizar a forma como Aleixo abandona a sua família de sangue no dia mesmo em que, pelo seu casamento, constituía ele próprio uma família, de algum modo parece querer atalhar a problemas que seriam comuns entre noviças, que se encontravam em fase probatória da sua vocação, num momento de vida em que as saudades da casa ou da família que recentemente

tinham deixado mais se fariam sentir. Estas mulheres poderiam encontrar em Aleixo um exemplo firme a que se arrimassem, em altura de maior fragilidade ou angústia. E seria natural ou provável que as Mestras de Noviças atuassem junto das suas orientandas através da forma discursiva do sermão.

Um santo singular para uma comunidade plural

Como já se disse, em nenhum momento a autora alude ao seu auditório e, conseqüentemente, o que aqui se propõe e conclui resulta de uma leitura do sermão no âmbito da totalidade da obra de Soror Maria do Céu, assinalando a intertextualidade interna que nela se capta em torno de Santo Aleixo. Haveria, certamente, no mosteiro da Esperança, alguma relação da vida do santo, que desconhecemos qual tenha sido, mas a religiosa incita as suas companheiras a lerem-na, o que permite duas constatações: a de que a biblioteca de noviças comportava hagiografias pouco comuns na época; e a de que a formação do noviciado da Esperança pressupunha a consolidação, pela leitura, das orientações espirituais recebidas oralmente. A estratégia discursiva do sermão lança desafios, acende curiosidades que movem à leitura, assinala comportamentos que suscitam a confirmação e a meditação: “Todos os santos seguiram a Cristo pelo caminho da cruz, porque ele nos ensina ser este o mais seguro: *Tollat crucem suam et sequitur me*. Pois se isto fizeram todos, e isto faz Aleixo, em que faz logo Aleixo mais que todos? Lede a sua vida e achareis a singularidade da sua cruz”.

Os aspetos da vida de Santo Aleixo que a autora do sermão mais retém, são os que marcam o seu regresso a casa, mais do que aqueles que, mesmo sendo muito dolorosos, assinalaram a sua partida, no dia da sua boda. Como se sabe, Aleixo de Roma era o único filho de uma família cristã abastada, que viveu durante o governo do imperador Teodósio, em 380. Desde jovem que pretendia dedicar-se ao serviço de Deus, mas não ousou desobedecer a seus pais, que já haviam tratado do seu casamento. No dia da boda, antes de consumir o casamento, Aleixo entrega um anel à sua mulher, pedindo-lhe para o guardar e para rezar por ambos, para que pudessem ter uma vida nova. E saiu de casa em segredo, para longe, em Edessa, onde se dedicou à mendicância durante dezoito anos. Invenções suas de santificação e martírio conduzem-no de novo a casa dos pais, onde, porque estava irreconhecível, ninguém percebeu quem ele era. E assim, Aleixo resolve pedir aí guarida, decidido a pôr à prova o seu amor por Deus, na capacidade de resistir ao mundo e aos afetos, na intimidade do lar. Leia-se a autora:

“(…) Ali o combatiam inimigos mais poderosos que faziam guerra a seus sentidos, porque ali ouvia Aleixo queixas de sua Mãe que ausente o lamentava; testemunhava penas de seu Pai que ausente o sentia; escutava suspiros de sua esposa, que a deixara; vivia de suas memórias e morria das suas saudades”.

Na novena em verso que, anos mais tarde, escreverá em honra do santo, Soror Maria do Céu sintetizará fundamentalmente este momento difícil de provação:

“A su casa vuelve Alejo
Y ansi su exceso creció
Que la fineza en el riesgo
Acredita su valor;
De sus padres oye el llanto,
Duelese pero sin voz,
Que es piedra para el silencio
Que es hombre para el valor¹⁹.”

A poesia configura mais densamente a heroicidade de Aleixo, através da sua muito específica estruturação, mas repare-se como “duelese” equivale a “morria das suas saudades” que aparece no sermão; e como a antítese viver-morrer se replica na antítese poética “piedra-hombre”. Os ecos não se ficam por aqui. “Queixas e penas” sintetizam-se em “llanto”, “inimigos poderosos” explicam o “riesgo” do poema e o “valor” resulta da “guerra a seus sentidos” descrita no sermão.

Apesar de ser uma figura masculina que, por esse facto, não se esperaria ver assumir tal recorrência nas propostas hagiográficas da produção literária de uma monja (sobretudo não pertencendo Santo Aleixo à genealogia dos fundadores da Ordem de S. Francisco), Aleixo é proposto à imitação não tanto pela sua forma de vida ou pela sua mendicância e eremitismo, mas, sobretudo, neste sermão, pela capacidade de resistir aos apelos do sangue, da carne, dos laços familiares, confirmando-se assim como demonstração de que ama mais e melhor quem ama a Deus resistindo heroicamente ao contexto das memórias muito fortes dos laços da família e dos afetos.

É por esta perspetiva que Soror Maria do Céu propõe Santo Aleixo ao seu auditório do sermão, que, a ter sido composto, como se supõe, durante o exercício do seu cargo de Mestra de Noviças, para as respetivas religiosas do Mosteiro da Esperança, estas encontrariam nesta proposta da sua Mestra uma resposta às dificuldades que experimentaríamos face à ausência da sua casa de família. O modelo do santo serviria às noviças para “não deixar medrar a erva agreste que poderá destruir a flor mimosa”²⁰, parafraseando Soror Maria do Céu. De facto, quando publica *Aves Ilustradas em Avisos para as religiosas servirem os ofícios nos seus conventos*, em 1734, no capítulo intitulado “O pintassilgo à Mestra de Noviças”, a ave

¹⁹ Maria do Céu – *A Preciosa: obras de misericórdia...*, Novena, 4º dia, p. 336.

²⁰ Soror Maria do Céu – *Aves Ilustradas em Avisos para as religiosas servirem os ofícios nos seus conventos*. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1734, p. 40.

adverte a Mestra do seguinte modo: “Criai-as para religiosas, e nesta virtude lhes segurais todas as mais”.

É neste ponto que os avisos parecem cruzar a intencionalidade já deixada no sermão, pois o pintassilgo reforça justamente a insistência que a Mestra deve colocar em formar as religiosas como Esposas de Cristo. Seguindo a metodologia do Padre António Vieira, que recomendara ao seu auditório “Tratai a vossa alma como tratais ao vosso cavalo”, o pintassilgo adverte a Mestra de Noviças, adequando o cavalo (próprio de homens) ao contexto feminino do tratamento de flores:

“Ao depois de cercardes ao vosso craveiro o chegastes aonde lhe desse o sol, para que com o seu calor o vivificasse; a esta imitação procurai dar calor a estas plantas que criais para esposas de Deus, chegando-as muito à oração. (...) Ali estudarão as galas nupciais e receberão as jóias para o dia das bodas. Em aquele fogo consumirão as saudades do mundo e as escórias da terra”²¹.

Por fim, termina a sua advertência, dizendo: “Tenho, Senhora, dado fim ao meu discurso ou aos meus avisos e em uma palavra vos incluo todos: considerai que criais esposas para Deus e não para os homens. Tudo para que, ‘porque son flores oy, sean estrellas mañana’”²².

A polaridade Deus/homens está já bem vincada no *Sermão de Santo Aleixo*, como se verá. Aliás, o sermão, ao apresentar Santo Aleixo como um homem que foge às núpcias humanas para procurar as divinas, constituiu certamente o primeiro esboço deste conselho que encontrará eco nas *Aves Ilustradas*: as noviças criam-se para Esposas de Cristo, não dos homens. Esse é o tempo de interiorizarem a vocação e a especificidade do seu matrimónio. Esse é o tempo de se lhes mostrar que o amor humano é retórico e enganador, pois os ciúmes minam as relações e o mundo dos afetos com suspeitas e tentativas de confirmação da verdade do amor. Cristo é, pois, o amor seguro. Por ele tudo deixaram todos os santos e Aleixo mais do que todos. Por isso ele é “como nenhum”, como Maria do Céu sintetizou na “História de Aleixo Romano” e como tantas vezes aparece superlativado no sermão do Mosteiro da Esperança: “o ser como todos o deixou como nenhum”; “Esta é a singularidade que a cruz de Aleixo faz às dos mais santos, com que não sendo nenhuma como a sua, foi a sua como todas, porque incluiu as mais”, etc.

De algum modo, os textos posteriores ao sermão escritos por Soror Maria do Céu permitem esclarecer o sentido e a função deste género concionatório a que se dedicou antes mesmo de editar a sua obra. A sua preocupação em bem formar

²¹ Soror Maria do Céu – *Aves Ilustradas*..., p. 47.

²² Soror Maria do Céu – *Aves Ilustradas*..., p. 53.

noviças não deflui de nenhuma parte do sermão manuscrito que tem ocupado a atenção deste texto, nem as noviças aparecem aí explícita ou implicitamente referidas. Aliás, em nenhum momento se percebe que o auditório é feminino. Mas o modelo de Aleixo, que se apresenta, na sua demonstração, como superior a S. Pedro no que deixa e no como deixa, parece adequar-se a este universo, sem necessidade de o referenciar explicitamente. De facto, Pedro, já longamente vivido, deixou as redes a que se acostumara, pobres e velhas, enquanto Aleixo deixa a noiva no dia do casamento, deixa a família e abre mão de uma vida de luxos e felicidades que ainda não experimentara. E fá-lo radicalmente, a tal ponto que, para mais realçar a sua resistência à saudade da casa e da família, regressa ao lar após vários anos de mendicância que o tornaram irreconhecível, e, sempre mantendo o anonimato, pede a seu Pai que o acolha naquela casa. E ali ficou, ouvindo as saudades da Mãe, do pai e da mulher, resistindo à tentação de se lhes revelar e sofrendo na constatação diária do sofrimento deles.

Este modelo de comportamento, resistente às saudades de casa e escolhendo, face ao forte amor da família, o mais importante amor a Deus, adequa-se especialmente ao estatuto e condição das noviças. E Soror Maria do Céu constrói hábil e subtilmente a adequação do tema a este suposto auditório de noviças, ao demonstrar, comparativamente com outros santos e outras figuras bíblicas, de que modo o único amor seguro é o amor a Deus e de Deus. Trata-se de um sermão que não está longe da grande preocupação de Soror Maria do Céu em centrar no coração amante de Deus a raiz da vida religiosa. Será por esse motivo que, entre os vários santos masculinos que, ao longo da sua extensa produção literária, proporá como modelos (Santo Aleixo, Santo Antão, S. Paulo Eremita, etc.), se pode encontrar a lição que pretende inculcar na espiritualidade do seu mosteiro: viver na clausura tão desvinculada do mundo, como se fora em deserto.

“E tu, que nestes cantos mal limados,
mereces encontrar a grave história,
seu exemplo tomando, raro e certo,
faze em teu coração o teu Deserto.”²³

Um apelo que conclui o poema a S. Paulo Eremita, mas que poderia ser também o encerramento deste sermão de Santo Aleixo...

Este sermão, na realidade, ressoa as temáticas, as funções e as orientações discursivas dos textos que Maria do Céu foi publicando posteriormente e, nessa permeabilidade, abre-se à nossa leitura, iluminando os seus trilhos de sentido.

²³ Ver Isabel Morujão – 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), 265.

Consciência e arte de pregação

Neste sermão, ao falar de Adão e Eva, Soror Maria do Céu demonstra que o castigo de Adão resultou de este ter dado mais ouvidos a Eva do que a Deus, realçando assim as imperfeições do amor humano, mas, também, simultaneamente, a possibilidade de as vencer, à semelhança do que fizera Aleixo. Mas, ao fazê-lo, reivindicava, sem constrangimento, uma perspetiva própria sobre a narrativa genesíaca:

“Agora entra o meu reparo: Não foi Adão criado em graça? Não o adornou Deus de todas as virtudes em perfeito grau? Não tinha recebido de Deus tantos benefícios? (...) Sim. Pois por que não repreende a Eva²⁴ a inobediência? Por que não serra os ouvidos a seus rogos? Por que faz caso de seus carinhos? Pois estava primeiro que tudo o preceito de Deus? É opinião comum que Adão, por não desgostar a Eva, não reparou em cometer a culpa, ele mesmo o dá a entender nas suas palavras *Mulier quam dedisti mihi*. Assim pois Adão faz mais caso de desgostar a Eva do que de perder a graça, faz mais conta dos seus arrufos que dos devinos preceitos; antepõe o seu amor ao de Deus, sendo criado por ele, e a mais perfeita obra de suas mãos. Pois excede Aleixo a sua virtude, pois leva // a palma a sua constância, pois não bastaram a rendê-lo tantas ânsias, tantas lágrimas de sua esposa, antes adonde Adão achou tropeços para cair, Aleixo buscou armas para triunfar, para que vissemos que a todos excedia no ânimo quem a todos avantejava no martírio de que formou a sua cruz”.

Não deixa de ser significativo este modo de apresentar o pecado de Adão, sentindo-se nesta opção a ressonância de um sermão do Padre António Vieira, datado de 1652, o *Sermão no Sábado Quarto da Quaresma*. Aí procura Vieira mostrar que a tentação ou o diabo reside no próprio homem, que é o tentador de si mesmo. Não é este o objetivo do sermão do Mosteiro da Esperança, mas é coincidente a perceção da forma como Adão come do fruto proibido que lhe oferece Eva:

“Pôs (diz) a Adão no Paraíso, para que o cultivasse e guardasse (...). De quem havia de guardar o Paraíso Adão? Dos animais? Não, porque todos lhe eram obedientes e sujeitos. Dos homens? Não, porque não havia homens. Pois se o não havia de guardar dos homens nem dos animais, de quem o havia de guardar? De quem o não guardou: de si mesmo. Guarde-se Adão de Adão, e guardará o Paraíso”²⁵.

²⁴ A figura de Eva poderá ter sido convocada neste sermão de Soror Maria do Céu por inspiração de um outro sermão de Vieira, pregado na Misericórdia de Lisboa em 1669, o *Sermão da quinta Quarta-feira da Quaresma*, no qual o Padre Vieira pretende demonstrar a cegueira da humanidade e o ilustra com a cegueira de Eva, que viu o que não devia ver e não viu o que devia ver. Mas trata-se de uma mera conjectura, a necessitar de desenvolvimentos que não cabem neste lugar...

²⁵ Padre António Vieira – *Sermão no Sábado Quarto da Quaresma*, pregado em Lisboa em 1652. In Alcir Pécora (org.) – *Sermões*. tomo I. S. Paulo: Hedra, 2001, p. 222-223.

Ambos os autores (Vieira e Maria do Céu) recorrem às figurações e narrativas do Paraíso, valendo-se de factos semelhantes (Adão não guardou bem o Paraíso, segundo o preceito de Deus), embora com objetivos diferentes: Vieira quis provar que o maior inimigo do homem é ele próprio, Maria do Céu querendo mostrar que Aleixo venceu onde Adão falhou.

De permeio, a autora vai tecendo considerações comparativas entre o amor no Paraíso (em que Eva sabe que não havia outro homem para além de Adão e nessa união residia a verdade de todo o amor) e o amor da sociedade do seu tempo, armadilhado pela fraqueza humana: “por isso o amor no mundo hoje traz venda, porque como é mentira o que trata, não se atreve a andar de cara descoberta”. Deste modo, as noviças veriam reafirmada a segurança da via que haviam seguido, na constatação de que só o amor de Deus é certo. E, simultaneamente, encontrariam em Aleixo a prova de que era possível vencer a ausência de casa, porque Aleixo o conseguira em condições bem mais adversas. Daí o sermão se expandir sobretudo a partir do núcleo narrativo da vida de Aleixo que se refere à provação em casa dos pais.

Estamos, portanto, perante um sermão de natureza didática, formativa, direcionado para um público que nele se reconheceria, embora nele não venha referido. Mas há também no sermão outras intenções, aí inseridas de forma rápida e enviesada (por não constituírem a essência da mensagem a veicular), mas a que Soror Maria do Céu não deixa de aludir, por esse modo denunciando o olhar atento e interventivo que sempre manteve com a sociedade do seu tempo²⁶. Mas, ainda que em formulação às vezes irónica, sempre subjaz aos seus textos, particularmente neste sermão, a gravidade que ela entende ser apanágio do pregador e que explanou em *Metáforas de Flores*:

“O pregador verdadeiro significado neste girassol prega só verdades, ainda que lhe peçam subtilezas. Flores, no Sermão, é fazer do púlpito tablado e do Pregador comediante. Não há ofício de maior gravidade que o de um Orador²⁷”.

No âmbito desse estatuto, ousará resgatar a imagem feminina que a tratadística da época tanto maltratava, provando que a mulher é digna de honra, capaz de fidelidade. O amor feminino que, numa longa tradição literária portuguesa, foi abordado tantas vezes sob o prisma da “malícia das mulheres”, é, curiosamente, defendido por Soror Maria do Céu. Neste sermão, a religiosa denuncia os guardas homens que se deixaram dormir e descuidaram a vigilância de seu amo, não impedindo a entrada de David na tenda de Saul, onde lhe roubou a lança;

²⁶ Lembrem-se os seus poemas à moda das saias mais subidas ou dos cabelos mais curtos, por exemplo...

²⁷ Maria do Céu – “Metáfora VII” de *Metáforas de Flores*. In *Obras Várias e Admiráveis (...)*. Lisboa: Oficina de Manuel Fernandes da Costa, p. 13.

critica Adão por não honrar o seu criador e não o amar acima de todas as coisas, deixando-se enredar em enleios amorosos; mas louva a firmeza e a constância femininas através da esposa que Aleixo abandonara e que ainda suspirava por ele após longos anos de ausência:

“(…) escutava suspiros de sua esposa, que a deixara, vivia de suas memórias e morria das suas saudades. (Aprenda desta mulher a firmeza, quem se atreve a dizer que não há firmeza nas mulheres, pois passou de todo o extremo, porque, se como diz Salamão, o amor é como a morte, *Fortis est ut mors dilectio*, passou da morte este amor, porque depois de deixada, sendo a ingratitude morte da fineza, ainda persevera)”

Aliás, a transposição do Paraíso para o século XVII ajuda a relativizar o amor humano que os homens tanto apregoam, sobretudo em contexto poético e de corte, como fonte de vida: “eles têm a culpa...” A mesma transposição para o século XVII do tempo em que Aleixo viveu (séc. IV) permite resgatar a esposa de Aleixo como símbolo de fidelidade e dedicação. Deste modo, juntamente com o modelo de abnegação e sacrifício que se propunha às noviças através de Santo Aleixo, teriam as mesmas noviças a expressão da confiança de sua Mestra nas suas capacidades de serem firmes, persistentes e constantes no amor a Deus. Uma estratégia eficaz, como se vê, de forte poder persuasivo, pois “o discurso concionatório recebe a sua força pragmática, como instrumento de intervenção, dessa conjugação, aliás óbvia para o homem barroco peninsular, entre o divino e o humano”²⁸. E assim, entre modelos de santos e capacidades ao alcance dos mais comuns, recebem as religiosas os ensinamentos para um caminho para o qual devem pedir a graça de o saberem seguir e procurar, para alcançarem a glória do amor de Deus. O sermão encerra por isso com uma petição direta a Santo Aleixo, sem qualquer indicação de que se trate da sua celebração litúrgica:

“E vós, pasmo do mundo, portento do céu, tesouro da graça, espelho da virtude, crédito da natureza, compêndio da perfeição, permiti que saibamos incitar o desprezo com que deixastes o mundo e o fervor com que conquistastes o céu, para que, desprezando enganos e seguindo os vossos documentos, e sacrificando-nos totalmente a Cristo, vamos a lograr o que soubeste merecer, porque, como diz S. Paulo, *non coronabitur nisi qui legitime certaverit*. E assim, perseverando na virtude alcançaremos a graça que é o penhor da glória *ad quem nos perducat*. Três ave marias pede: a primeira, por que se conserve uma vida que importa; a segunda, por que se não acabe uma fé que periga; a terceira, por que se livre uma alma que pena”.

²⁸ João Francisco Marques – *A Parenética Portuguesa e a Restauração (1640-1668)*. Vol. II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989, p. 241.

De facto, em *A Preciosa. Obras de Misericórdia*, Soror Maria do Céu elogiou Aleixo de forma sintética, mas através de uma estratégia demonstrativa, na qual se formara enquanto produtora de sermões: “Foi Aleixo em sua vida um compêndio de todos os santos e o ser como todos o deixou como nenhum. Diga o seu elogio como não mente o meu pensamento”. Se Aleixo começou por constituir um modelo de virtude que Soror Maria do Céu recomenda em sermão, inicialmente e com grande probabilidade a uma comunidade de noviças, acentuando a radicalidade proveitosa da deitação do mundo, a sua figura e a sua vida servirão, progressivamente, a comunidades mais alargadas: a do mosteiro em geral e a dos leitores da corte, que adquiriam e liam a sua obra impressa.

Do sermão inédito como origem de genologias editáveis

Como já foi sendo demonstrado ao longo deste texto, este sermão ressoa, na realidade, as temáticas, as funções e as orientações discursivas dos textos que Maria do Céu foi publicando e, nessa permeabilidade, abre-se à nossa leitura, iluminando os seus trilhos de sentido.

O sermão estrutura-se em torno do conceito predicável, que esta religiosa parecia conhecer claramente, o que não era nada de extraordinário, se atendermos às múltiplas incursões de pregadores nos conventos, a convite das madres abadessas e pelas mais diversas circunstâncias. Na sua sequência, procura-se engenhosamente explicar a razão pela qual foi tão intensa e inigualável a fé e a virtude de Santo Aleixo, inserindo-se o texto no género epidíctico ou demonstrativo que Aristóteles enuncia na sua *Retórica*, ao mesmo tempo que realiza uma série de “movimentos” codificados por Tesouro em 1655, pelos quais a religiosa revela a sua individualidade expositiva: instrui, demonstra, argumenta, critica, interpreta, questiona, comenta, surpreende, induz, suplica, deseja, interpela e ora. Se atentarmos que insinua todas estas subtilidades comunicativas numa alicerçada rede de citações bíblicas em latim, como recomendavam os códigos concionatórios²⁹, depressa se conclui que não há razões para que “Mulieres in ecclesia taceant” (1 Cor 14,34), pelo menos no interior dos mosteiros, onde a tensão entre pregação e silêncio se traduzia na caminhada para perfeitas, mas que, como se pode confirmar, nem sempre teve como força motriz apenas a oratória masculina.

Contendo uma heterogeneidade compositiva que confirma que não há tipologias puras, este sermão entretece uma rede coesa com outras tipologias discursivas, nomeadamente com a hagiografia narrativa que desde muito cedo se difundiu pelos *Flos Sanctorum* europeus, mas também com os contos de proveito e exemplo, com a narrativa bíblica, com as representações de santos ou com as máximas e sentenças, em que Soror Maria do Céu se destaca entre as escritoras

²⁹ Cf. Margarida Vieira Mendes – *A Oratória Barroca de Vieira...*, p. 209.

portuguesas da Idade Moderna. Assim, ao situar Aleixo no dia do seu casamento e da sua fuga, Soror Maria do Céu faz desta sequência narrativa um pretexto para a expansão da ideologia do desengano e da *contemptus mundi*, mais do que um momento dramático, pois omite as reações de sofrimento da sua mulher, que bem poderia ter glosado. De facto, a justificação para a atitude de Aleixo, que poderia facilmente resvalar para a sua indiferença à família e aos compromissos, exalta-a Soror Maria do Céu, ao centrar-se no conhecimento de Aleixo da verdadeira realidade:

“(…) Conheceu que a esperança não tinha ser, que a beleza acabava como flor, que a vaidade se desvanecia como fumo, que a vanglória voava como ar, que as riquezas se desvaneciam como terra, que as honras passavam como fantasia, e que tudo era falso, porque tudo era mundo”.

Esta orientação está muito próxima das máximas que Soror Maria do Céu deixou manuscritas (que teve oportunidade de editar em 1992³⁰) e que, pela brevidade da formulação, se prestam particularmente à interiorização de conteúdos (um dos objetivos dos sermões em geral). Atente-se, a título de exemplo, na relação do excerto do sermão acima transcrito com a verdade nº 3, “História da Vaidade”: “a Vaidade nasceu fumo, viveu ar, acabou nada”, que retoma as mesmas imagens de fumo e de ar usadas no extrato mencionado no parágrafo acima.

Se é verdade que as redes intertextuais convocadas nos permitem atribuir este sermão a Soror Maria do Céu, se é um facto que “a oratória sacra foi a formação discursiva com mais peso no século XVII português”³¹, se o contexto deste sermão tiver sido o da formação das noviças do Mosteiro da Esperança, se Aleixo se institui neste sermão e noutros textos de Maria do Céu como um santo em tudo superior aos outros santos, então poderíamos concluir que a sua apresentação neste sermão, partindo das palavras de Pedro, aponta o abandono do mundo por Cristo como o modelo a seguir pelas noviças da Esperança. Trata-se, no fundo, de um sermão que, ao fazer de Aleixo um programa hagiográfico, inscrevendo-o numa oratória sacra, se institui, de algum modo, parafraseando Soror Maria do Céu, como um alargado “Conto do Desengano”, de que Aleixo é a alegoria, pois, “nasceu Auxílio, viveu virtude, acabou exemplo”³².

³⁰ Cf. Maria do Céu – Máximas do Século repetidas em Doze Contos. In Isabel Morujão – Verdades do tempo e Máximas do Século: dois manuscritos inéditos de Soror Maria do Céu. Porto. *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*. II Série. IX (1992) 299-307.

³¹ Margarida Vieira Mendes – *A Oratória Barroca de Vieira...*, p. 207.

³² Cf. Maria do Céu – Máximas do Século..., p. 306:

12º

Conto do Desengano

O Desengano nasceu Auxílio, viveu Virtude, acabou Exemplo.

Critérios de edição do Sermão

Dada a exiguidade do espaço de que dispomos e a natureza da publicação, salienta-se, sobretudo, que se procedeu, nesta edição, à modernização ortográfica possível, de forma a não se perder de vista o estado da língua na altura. A intervenção visou sobretudo os elementos que não tinham, na época, expressão fónica, mantendo-se os casos de polimorfismo, de síncope e de metátese (experimentado; pordígio; etc.). De um modo geral, eis as intervenções mais significativas:

- 1 – Desenvolveram-se as abreviaturas, sem assinalar.
- 2 – Corrigiram-se gralhas óbvias, sem assinalar.
- 3 – Corrigiram-se gralhas menos óbvias, assinalando as intervenções entre parênteses retos.
- 4 – Transcreveram-se palavras cuja leitura suscitava alguma dúvida seguidas de um ponto de interrogação e entre parênteses retos.
- 5 – Assinalaram-se as mudanças de página do manuscrito com //.
- 6 – Mantiveram-se alguns arcaísmos linguísticos, para não desfigurar sinais do estado da língua da época: *munto, adonde, rezão, per*.
- 7 – Atualizou-se a grafia dos pronomes clíticos pela introdução do hífen atual. *Custavalhe* passou a *custava-lhe*.
- 8 – Fixou-se o ditongo nasal *am*, de acordo com a grafia atual. *Adam* passou a *Adão*.
- 9 – Alteraram-se os grafemas <j> e <v> para <i> e <u>, respetivamente, sempre que representavam sons vocálicos. Procedeu-se à operação inversa, sempre que <i> e <u> representavam sons consonânticos.
- 10 – O grafema <y> atualizou-se para o atual <i>. *Mayor* passou a *maior*.
- 11 – Procedeu-se a uma simplificação das consoantes geminadas sem valor fonético. *Aquelle* passou a *aqule*.
- 12 – Suprimiu-se o <h> inicial e medial, sem valor fonético. *Ahi* passou a *aí* e *he* passou a *é*. Em contrapartida, introduziu-se o <h> inicial de acordo com os códigos de grafia atual: *aver, homem* e *herdeiro* passaram a *haver, homem* e *herdeiro*.
- 13 – Atualizou-se a grafia do ditongo crescente depois de –q ou –g, conforme o uso atual. *Agoa* passou a *água*.
- 14 – Atualizou-se a grafia *ão* nas formas verbais, distinguindo o futuro do pretérito perfeito do Indicativo que na altura tinham uma grafia indiferenciada. Ex: *Entrarão* e *entraram*.
- 15 – Atualizou-se a grafia dos ditongos orais: *ceo* passou a *céu*.
- 16 – Atualizou-se a grafia de *ea* e *eo* para *eia* e *eio*, por já não corresponderem, na época, a um hiato.
- 17 – Atualizou-se a grafia *io* em *iu*, como em *seguio*, que passou a *seguiu*.

18 – Atualizou-se a grafia alternante entre <o> e <u>: *sospiro* e *molher* passaram a *suspiro* e *mulher*.

19 – Atualizou-se *hũa* para *uma*, por já não existir, na época, um hiato nasal com expressão fónica.

20 – Nas citações latinas da Bíblia, repôs-se a grafia correta, de acordo com a Vulgata.

21 – Interveio-se o mínimo possível sobre a pontuação, registando-se sobretudo a troca de dois pontos ou de ponto e vírgula por vírgula ou ponto, de acordo com o uso atual.

22 – Atualizou-se a acentuação, uma vez que, no séc. XVIII, não havia um código coerente de acentos.

* * *

Sermão do Glorioso Santo Aleixo, escrito pelo singular engenho de uma senhora religiosa do Convento de Nossa Sr.^a da Esperança desta cidade de Lisboa no ano de 1699.

Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te: Math 19 in cap.

Se às maiores maravilhas se seguem iguais suspensões, se do maior pordígio// só pode ser relator o silêncio, mais parece arrojo da temeridade que impulso da devoção pertender hoje reduzir a palavras uma maravilha que emudece a melhor retórica, e fiar do discurso um pordígio, que ao mais pre[s]picaz entendimento pode servir de embaraço. Porém, considero que sempre a fortuna favoreceu a ousadia, porque ainda quando lhe nega a satisfação no que busca, lhe deixa a glória no que intenta, que é crédito do valor aspirar ao mais singular, ainda que parece o mais difícil. E assim fazendo timbre de emprender este impossível, intento descobrir no Evangelho o amor de Aleixo que hoje tomo por assunto, para dizer deste portento da virtude, deste pordígio da graça, o que pode explicar quem o não pode compreender.

Porpõe-nos o Evangelista S. Mateus, nas palavras do tema, aquela gene//rosa fineza de que S. Pedro fez alarde, para facilitar uma pertensão bem fundada no seu merecimento, dizendo a Cristo o que por seu amor deixara, e o afecto com que o seguira: *Reliquimus omnia et secuti sumus te*. E eu acho que são estas as mais adequadas ao meu intento, pois nelas vejo o amor de Aleixo com muitas vantagens encarecido e o seu extremo por todas as circunstâncias singularizado. E assim mostrarei que excedeu a Pedro no que deixou e no como seguiu, ficando pelo que deixou o mais amante, e pelo como seguiu o mais extremoso. Vamos ao que deixou.

Alega Pedro a Cristo os serviços, como se houvera mister memoriais para os prémios. No mundo anda tão desvalido o merecimento, que ainda que dê brados

a rezão, nunca tem ouvidos a fortuna. Mas no céu, como militam outras leis, não é necessário que peça o que merece quem// merece o que pede. Porém Pedro a toda a lei quis requerer sua justiça, e assim diz a Cristo que por seu amor deixou tudo: *reliquimus omnia*. No mundo tudo é nada, mas faz a vaidade tanto caso destes nadas do Mundo, que, devendo só ser motivo para o desengano, são enredo para o cuidado. Nestes vivia Pedro tão satisfeito com o seu barco, tão preso com as suas redes, tão engolfado naquele exercício de pescador, que não invejava palácios nem apetecia tronos, e por isso com razão acha que fez munto em largar uma vida em que estava, com trabalho mas sem desejos; custava-lhe o que alcançava, mas contentava-se com o que conseguia, e sendo a vida humana uma perpétua contenda, como disse Job, *militia est vita hominis*, para a qual se formaram de pensamentos os exércitos, sendo cabos os desejos, sentinelas os cuidados, espia a esperança, arma o sofrimento, inimiga a fortuna, e campo o coração desta viva guerra, a que só põe tréguas a morte, deixando despojos os brios, estragos os alentos e triunfos os desenganos. Tinha esta vida de Pedro a felicidade na satisfação e de deixá-la faz tanto caso, que por realce de seu amor o encarece a Cristo. *Reliquimus omnia*. Bem está a fineza de Pedro. Vejamos agora como a excedeu Aleixo.

Nasceu Aleixo de Mãe estéril, para que visse o mundo que não era tributo da natureza, senão privilégio da graça. Foi concedido à terra por favor porque estava o céu avaro daquele tesouro, para que se conhecesse o que valia sequer pelo que custava. Enfim, nasceu nobre, que é o de que o mundo faz timbre, teve bem adquiridas as riquezas (que isso se chama fortuna) foi em casa de seus pais único, por isso o emprego de seus cuidados, os quais vendo-se na sua educação // tão bem luzidos, quiseram descansar com dar-lhe estado. Desposou-se Aleixo fazendo acto de obediência, o que pudera ser resolução da mocidade, e quando o mundo o convidava para lograr-se dos falsos bens que promete, brindando-lhe os olhos com aquele encanto dos sentidos, feitiço da memória, grilhão da vontade, a beleza digo da sua esposa, oferecendo-lhe a vaidade a pompa da riqueza, a vanglória da fidalguia e, finalmente, deixando-lhe em tudo o que possuía a fé do que esperava (que às vezes mais lisonjeia uma esperança do que se dificulta, que uma posse do que se logra), segurando-lhe aumentos na honra e felicidade na vida. Aleixo aspirava só à sua glória, fez pouco caso das honras, desprezou as riquezas, fugiu da vanglória, deu as costas à vaidade, deixando a beleza e fugindo da esperança, porque conheceu que // a esperança não tinha ser, que a beleza acabava como flor, que a vaidade se desvanecia como fumo, que a vanglória voava como ar, que as riquezas valiam como terra, que as honras passavam como fantasia, e que tudo era falso, porque tudo era mundo. Tomando por farol o desengano, por guia a verdade, por caminho o desprezo, deixando as memórias do que era pelas resoluções do que queria ser, fez do mundo retiro, fugindo da casa de seus Pais a noite de sua voda, deixando o que podia querer e pisando tudo o que podia esperar, olvidando as prosperidades de poderoso pelas esperanças de mendigo,

apetecendo antes os desprezos de humilde que as estimações de ilustre, fazendo pouco caso em largar de sua casa os regalos, por experimentar de sua peregrinação os abatimentos, deixando finalmente o em que mais deixava, que era o amor de seus Pais, que é certo mais faz quem larga o que ama // que quem deixa o que logra. Este afecto a que chamamos amor, este amor a que o mundo finge Deus, este Deus a quem a experiência chamou cego, consiste na união de duas vontades, na equivocação de duas almas, na transformação de dois objectos: só verdadeiramente sabe amar quem finamente deixa de ser o que era, para ser o mesmo com o que ama. Não pode haver distinção de pessoas adonde se protesta extremo de finezas, pois logo quem deixa o que ama deixa o que é. E para ser esta a maior fineza, tem da sua parte a opinião de S. Gregório, que diz *Minus quippe est abnegare quod habet, valde autem multum est abnegare quod est*. E para que não fiquem em dúvida os quilates desta, vamos acrisolá-la à Escritura. Lá quis Deus fazer exame do amor de Abraão, aquele seu mimoso Patriarca, não porque lhe duvidasse o afecto, mas para que //fosse público o seu extremo. Manda-lhe fazer aquele aplaudido sacrificio, dizendo-lhe: *tolle filium tuum unigenitum quem diligis Isaac*. Ol[h]a, Abrão, esse filho que amas é que quero me sacrifiques. Aqui entra agora o meu reparo: não era Isaac concedido por misericórdia aos rogos de Sara, às suas orações, às suas lágrimas? Não era único em casa de seus Pais? Não era a cifra das suas esperanças? O amparo de seus gostos, o herdeiro da sua fazenda, o chefe da sua nobreza, o alento da sua vida e a metade da sua alma? Pois porque só lhe fala Deus no que ama: *quem diligis*. Seria porque estava Deus cioso de ver a Abraão em Isaac tão empregado (que Amor verdadeiro não consente afecto repartido, nem cuidado participado e por isso queria tirar-lhe dos olhos quem era objecto de seus agrados)? Não, que Abraão amava como Deus queria, e estimava a Isaac só por//que Deus lho dera. Pois porque particulariza esta circunstância? *Quem diligis*. Porque queria encarecer o a que o chegava a obrigar. Tudo era menos que o amor que Abraão tinha a Isaac para sentir a separação que a morte havia executar. E por isso faz Deus tanto caso desta fineza, que se contenta com que chegue a intentá-la, e quando já Abraão perpara a lenha, ata o filho e levanta o cutelo, manda um Anjo que lhe suspenda o golpe: *Non extendas manum tuam super puerum*: porque querer perder o que amava e detreminar-se a viver sem quem queria bastava para que em Abraão ficasse acreditado o seu extremo pelo mais singular, se os de Aleixo lhe não chegaram a exceder. Abraão por não faltar aos preceitos de Deus se detreminou matar o filho, Aleixo só por seguir do seu fervor os impulsos se resolveu a morrer para os pais: em // Abraão foi forçosa aquela obediência, em Aleixo foi voluntária esta execução. Abraão amava muito a seu filho, mas Aleixo parece havia de amar mais a seus pais.

Todos sabem que o Amor nasce dos afectos e vive dos benefícios, porque suposto que há quem diga que o Amor há-de seguir aquela metáfora com que já o quiseram pintar *ardens et independens*, isso são extravagâncias da fineza, porque

na realidade donde há mais motivos para agradecer há mais incentivos para amar. O que suposto é certo que mais hão-de querer os filhos que devem a seus pais o ser, a criação, o ensino e o luzimento, que os pais aos filhos, a quem nada disso deveram. Segue-se logo que mais queria Aleixo do que Abraão, e assim foi maior a sua fineza, tendo assinalada a vantagem, que Abraão intentou-a, mas suspendeu-a. E Aleixo não só teve resolução mas executou-a, e por isso digo que sacrificou // mais que Abraão, e que deixou mais que Pedro, porque se Pedro deixou as pobres redes, Aleixo largou os melhores lanços. Pedro depois de chamado três vezes largou o pouco que possuía, Aleixo à primeira expiração largou tudo o que esperava. Pedro desprezou as suas redes depois de logrã-las, Aleixo cortou as suas esperanças antes de consegui-las. A Pedro ameaçavam já o mundo com desenganos, porque o tinha seguido, a Aleixo prometia fortunas, porque o não tinha experimentado. Alegue pois embora Pedro o que deixa, que Aleixo mais amante se acredita no que despreza: *reliquimus omnia*.

Temos visto como foi mais amante no que deixou, vejamos agora como foi o mais extremoso no como seguiu: *et secuti sumus te*. Todos os santos seguiram a Cristo pelo caminho da cruz, porque // ele nos ensina ser este o mais seguro: *tollat crucem suam et sequitur me*. Pois se isto fizeram todos, e isto faz Aleixo, em que faz logo Aleixo mais que todos? Lede a sua vida e achareis a singularidade da sua cruz. Depois que Aleixo, na sua peregrinação, foi um milagre da graça, um pasmo da natureza, um espelho da virtude e um compêndio de maravilhas, querendo remontar-se mais que todos em seguir a Cristo, tomo[u] para o seu caminho uma nunca usada senda, para que não tivesse parelha a singularidade de sua fineza, e para este efeito, podendo escolher um deserto para a sua soledade, uma gruta para a sua penitência, não satisfeito com este modo de padecer, quis o seu amor inventar um martírio mais activo, que lhe apurasse o sofrimento, e com este fervor se foi a casa de seu Pai, adonde ao primeiro encontro se viu desconhecido, e se experimentou // vitu//perado, cousa bem usada em o mundo, que para os que padecem pobreza falta o conhecimento para o amparo e sobra a crueldade para o vitupério. Mas para o ânimo de Aleixo não é este golpe rigoroso nem amargo, porque para maiores assaltos vinha prevenido, e para ter ocasião de suportá-los adonde mais havia de senti-los, se valeu de uma memória sua para alcançar de seu Pai uma lástima. E lhe pediu que para que Deus lhe deparasse um filho que chorava perdido, se lembrasse de um homem que vivia desamparado. Enterneceu-se o Pai e mandou que o recolhessem, como pedia, em um canto de sua casa, que havia de ser o campo das mais fortes batalhas e das mais gloriosas vitórias. A este pois chegou Aleixo, porque a tanto chegou o seu extremo, e começou a sentir o que se dispôs a sofrer, porque ainda que dos abatimentos do lugar e dos maus tratos de seus// criados fazia a sua humildade gosto, ali o combatiam inimigos mais poderosos que faziam guerra a seus sentidos, porque ali ouvia Aleixo queixas de sua Mãe que ausente o lamentava, testemunhava penas de seu Pai que ausente

o sentia, escutava suspiros de sua esposa, que a deixara, vivia de suas memórias e morria das suas saudades. (Aprenda desta mulher a firmeza, quem se atreve a dizer que não há firmeza nas mulheres, pois passou de todo o extremo, porque se, como diz Salamão, o amor é como a morte, *Fortis est ut mors dilectio*, passou da morte este amor, porque depois de deixada, sendo a ingratição morte da fineza, ainda persevera). Aqui pois era para Aleixo a mais forte batalha porque as armas com que o desafiava era o aço da sua firmeza, a pólvora do seu carinho, o fogo do seu afecto, as flechas de suas palavras, e o repetido de // suas lágrimas que como balas de aljófar atirava àquele coração de diamante, que com razão pode blasonar de invencível na resistência deste combate.

Criou Deus a Adão no campo Damasceno e colocou no Paraíso, adonde o constituiu senhor do mundo, e dando-lhe naquele sítio, para seu regalo, dos campos o ameno, das fontes o cristalino, das plantas o vistoso, dos rios o arrebatado, das aves o sonoro, dos frutos o deleitável, das flores o odorífico, rendendo-lhe vassalagem, da rosa a coroa, do cravo a púrpura, da açucena a gala, das mosquetas a fragância, do jasmim o cândido, da maravilha o lindo, do girassol o amante, do malmequer a isenção, do amor prefeito o único, da perpétua a firmeza, da angélica a majestade, da violeta a graça, do lírio a pompa; e finalmente dando-lhe // desta monarquia o império, e em tudo mais o poder, só lhe proibiu provar de uns pomos que estavam em o meio do Paraíso, em que se incluía a ciência do bem e do mal. E para atalhar melhor o atrever-se-lhe, o ameaçava dizendo-lhe *in quacumque die comederis ex eo morte morieris*. Depois que Deus lhe pôs este preceito, e lhe encarregou o governo de todo o mundo, dormiu Adão (Ah como temo que há-de perder o domínio [já?] que se entrega ao sono. Não se compadece bem dromir e governar, porque é incompatível o ceptro com o descanso, e por isso ao leão entre os animais o fez rei a natureza, porque ainda nas realidades de dormido conserva aparências de desperto). Mas deixemos dromir Adão, que o seu sono não foi descuido, foi mistério. Dormido Adão, tirou-lhe Deus a costa, e formou uma (certo que não sonhou ele achar-se com tão boa) companhia.³³Acorda (que já o dormir // fora grossaria e Adão estava bem criado e era bem entendido), vê a beleza de sua esposa e fica dela tão amante, que logo protesta rendido deixar tudo a seu respeito: *relinquit homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae*.

Afirma também que há-de ser inseparável a identidade de seu amor, porque há-de ser incontrastável a união de seus afectos *et erunt duo in carne una*. Diz finalmente que hão-de ser duas almas em um corpo (já então se costumavam estes encarecimentos à primeira vista). Ah, como é retórico o amor. Logo disse quanto lhe queria, porque, como falava verdade, falou com confiança, por isso o amor no mundo hoje traz venda, porque como é mentira o que trata, não se atreve a andar de cara descoberta; e por isso naquele tempo não havia outro homem, para que

³³ Mudei o parêntesis, para fazer sentido. Julgo que este estava a mais.

se entendesse que como aquele // não havia de haver outro em nenhum tempo. Finalmente intima Adão a Eva de Deus o preceito, ensina-lhe o pomo. Vai Eva passeando pelo Paraíso, chega à árvore, olha para a fruta, parece-lhe bem (valha-te Deus por mulher), encontra a serpente, põe-se com ela aos resumos (mal me parece esta prática). Eva dá ouvidos, pois teme enganar. Oh como lhe há-de pesar desta atenção que agora não pesa (mas como elas querem saber nem o diabo lhe escapa). Diz o Demónio a Eva que será como Deus se comer o pomo, e que saberá tudo o que ignora: *Eritis sicut Dii, scientis bonum et malum*. Apetece Eva a semelhança, deseja a ciência (devia de ser para penetrar o coração de seu esposo, porque como o tinha ouvido tão amante, quis examinar se era verdadeiro; el[e?]'s têm a culpa deste escúrpolo), comeu o //pomo e porque o achou gostoso repartiu com Adão (ele o amargará) persuadiu-o a que provasse. Ah Eva, não o tenhais tão mimoso, que o deitais a perder. É homem Adão, e favorecido há-de dar em grosseiro. O pomo não deve de estar sazonado, pois vos não ensinou este aviso.

Em resolução, venceu o seu carinho, comeu Adão o pomo, faltou à obediência, quebrantou o preceito, caiu no pecado, veio Deus a buscá-lo (que é timbre do seu amor mostrar-se mais extremoso quando ofendido. Não era este mau costume se se observara no mundo, mas está tão pervertido, que quem vos tem feito mais agravos vos tributa mais obséquios). Entra Deus em contas com Adão, que se tal adivinhara tivera mais conta consigo, pergunta-lhe o que tem feito, para dar-lhe motivo a que se humilhe arrependido à vista do conhecimento próprio. E desculpa-se // Adão nesta forma: *Mulier quam dedisti mihi sociam dedit mihi de ligno et comedi*.

Agora entra o meu reparo: Não foi Adão criado em graça? Não o adornou Deus de todas as virtudes em perfeito grau? Não tinha recebido de Deus tantos benefícios? Que como já disse são motivo de maior amor? Sim. Pois por que não repreende a Eva a inobediência? Por que não serra os ouvidos a seus rogos? Por que faz caso de seus carinhos? Pois estava primeiro que tudo o preceito de Deus? É opinião comum que Adão, por não desgostar a Eva, não reparou em cometer a culpa, ele mesmo o dá a entender nas suas palavras *Mulier quam dedisti mihi*. Assim pois Adão faz mais caso de desgostar a Eva do que de perder a graça, faz mais conta dos seus arrufos que dos devinos preceitos; antepõe o seu amor ao de Deus, sendo criado por ele, e a mais perfeita obra de suas mãos. Pois excede Aleixo a sua virtude, pois leva // a palma a sua constância, pois não bastaram a rendê-lo tantas ânsias, tantas lágrimas de sua esposa, antes adonde Adão achou tropeços para cair, Aleixo buscou armas para triunfar, para que vissemos que a todos excedia no ânimo quem a todos avantejava no martírio de que formou a sua cruz. Nesta continuou toda a vida, por não largá-la até à morte, quando o céu sastifeito ou admirado do seu merecimento, quis dar-lhe o prémio, se já não fosse que o firmamento, por ver a sua constância, invejando-o por estrela mais fixa que as que logra, quis arrebatá-lo ao mundo aquela luz que tinha eclipsado o abatimento.

E Aleixo, querendo merecer tanto no que declarava como no que escondera, quando chegou o termo a sua vida, escreveu uma carta que deixou depois de sua morte, em que dizia quem era, não para cobrar as estimações que desprezara // o seu silêncio, senão também para que o magoasse a pena que havia de causar a seus pais esta nova, que foi tal o seu extremo, que fez dos affectos naturais o mais custoso sacrificio. Esta é a singularidade que a cruz de Aleixo faz às dos mais santos, com que não sendo nenhuma como a sua, foi a sua como todas, porque incluiu as mais. Os apóstolos seguiram a Cristo com a cruz dos trabalhos que padeceram quando o seu nome pregaram. Aleixo pregava com o exemplo, sendo as suas doutrinas as suas virtudes, com que na sua peregrinação convertia os mais perdidos e reduzia os mal encaminhados. Os Má[r]tires seguiram a Cristo, sacrificando seu corpo ao rigor dos tiranos. Aleixo padeceu na alma, sendo amor o seu verdugo, e no corpo sendo o desprezo o seu martírio, e não perdoando-lhe seus próprios criados o mau trato. Os confesores seguiram a Cristo pelo caminho da penitência // e da oração. A penitência de Aleixo foi mais rigorosa, a oração foi mais alta. Diga-o a sua vida. As Virgens seguiram a Cristo desprezando os gostos da terra e aspirando aos do céu. Aleixo de sorte deixou o mundo, que dele só lhe ficou o desprezo; de sorte fugiu aos seus laços, que se desasiu de si mesmo, para melhor se unir com Cristo, sendo a sua cruz como todas e nenhuma como a sua cruz, porque teve esta de mais singular a particularidade que se não achou em as outras, e foi que os demais santos para se livrarem das prisões do mundo fugiram para o deserto, ausentaram-se de casa de seus pais, buscando o retiro por sagrado. Mas Aleixo buscou a casa de seus pais e na ocasião que o podia prender é que se soube desasir. Livrar-me do perigo porque lhe fujo é cautela munto necessária à fragilidade humana, e isso fizeram todos; mas buscar o perigo para vencê-lo e da ocasião de ruína fazer // fundamento para a fortaleza, foi ardil que o amor de Aleixo soube acreditar-se superior, e para que não fique sem prova a singularidade desta fineza, me parece que a temos na Escritura.

Aquele discreto sem presunção, poderoso sem soberba, valente sem arrogância, arrojado sem temeridade, e finalmente aquele varão prefeito, ao coração de Deus tão parecido, o Real profeta David, depois de vencer ao Gigante, sendo este triunfo o que deu asas à sua fama e azos à inveja de Saul, que assim se malquista o merecimento a quem sabe invejá-lo e não sabe segui-lo; e assim o perseguia só porque o povo o amava. Andando pois David desterrado por fugir a este inimigo, que por não deixar-lhe em nenhuma parte descanso até aos desertos foi buscá-lo, soube que era chegado, mas não teve medo, porque estava o seu valor tão exercitado em triunfos, como desa//costumado de receios, informou-se donde assistia e veio adonde estava uma noite (não por valer-se de seus rebuscos por cobardia, mas per conseguir melhor a sua indústria com esta cautela). Acompanhava-o Abisai seu soldado, que dos leais basta um, entraram pelo campo e baldando das espias o cuidado, e diz a Sagrada Escritura que acharam a Saul dromindo na sua tenda de

campo, e à cabeceira tinha a lança com que intentava verter-lhe o sangue: *inven-runt Saul jacentem et dormientem in tentorio et hastam fixam in terra ad caput ejus*. Dormiam as guardas, porque do ofício só tinham o nome, e dizer que o capitão também dormia, que os vassalos há anos que velam para a lisonja e dormem para a fidelidade, mas adonde a crueldade domina não há sem razão que não tenha entrada. Neste estado achou David a seu inimigo, tão sem cautela como // se não tivera culpa. Aconselhou-lhe Abisai que lhe tirasse a vida, pois que Deus lhe oferecia a vitória e lhe escusava a batalha, mas David lhe afeou como delito o que ele lhe ditava como acerto, advertindo-lhe que primeiro estava o respeito de Deus de quem Saul era ministro: *quis enim extendet manum suam in ministrum*³⁴ *Domini*. E assim, não querendo levar-lhe a vida, se contentou com levar-lhe a lança e um vaso de água que aí tinha e tornou-se para o monte. Dele chamou a Abner, o qual acordou mui zeloso do descanso de Saul, perguntando-lhe quem o perturbava (devia de sonhar com a obrigação que tinha, pois acordou com o cuidado que não tivera). Repreendeu-lhe David o entregar-se tanto ao sono quando seu Rei lhe entregara o guardá-lo, porque o mesmo zelo argui o mesmo que o favorece, quando se não ajusta com a razão. Finalmente, mostrou-lhe a lança, dando-lhe a conhecer a ocasião // que tivera de tirar-lhe a vida, e retirou-se.

Pergunto agora: David satisfez assim a sua ofensa? Não, porque esta acção não foi vingança. Livrou-se da crueldade com que Saul o perseguia? Não, porque ele de benefícios não se obrigava. Pois logo que intentou ou que conseguiu? Queria David antes os créditos da sua fama que os seguros da sua vida e assim, para eternizá-la com singularidades de única, achou que era acção mais heróica que as que lhe repetiam com o aplauso vencer uma ocasião que lhe oferecia a fortuna para a sua vingança. Por isso deixou Saul com vida, e foi tão singular esta vitória, que o mesmo Saul a chegou a aplaudir (que não há maior abono que os louvores de um invejoso). Mas quem não havia de admirar o valor com que David venceu o mais em vencer-se a si, sendo ocasião que o pudera arrojear o asilo de que se soube valer. Pois logo se vencer // a ocasião é maior vitória, porque já o resistir custa a maior batalha, bem se segue que Aleixo alcançou o maior triunfo, pois em casa de seus pais, adonde era tão contingente o cair, foi tão raro o seu valor para vencer, ficando a sua glória a maior pela vitória e a sua cruz a mais cruel pela batalha.

Com razão digo eu logo que foi Aleixo o mais amante no que deixou, e o mais extremoso no como seguiu, excedendo a todos no como seguiu, e a Pedro no que deixou, por mais que alegue Pedro: *ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te*. Continua ele e diz a Cristo: *quid ergo erit nobis?* Que prémio podemos esperar, Senhor? Agora perguntaremos nós que prémio alcançará este portento da santidade, pois deixou com maior resolução e seguiu com maior extremo? Mas

³⁴ Na Vulgata, a versão é *in christum Domini*.

quem poderá entender o que chegou a alcançar? Seria querer abreviar o oceano, numerar o infinito, compreender o imenso, facilitar o impossível. E, finalmente, emprender o teme//rário. Mas já que por ser tanta a sua glória, que excede a toda a capacidade e se dificulta à nossa notícia, empenhe-se a nossa devoção em merecer o seu patrocínio, para que algum dia cheguemos a participar o que logra.

E vós, pasmo do mundo, portento do céu, tesouro da graça, espelho da virtude, crédito da natureza, compêndio da perfeição, premiti que saibamos incitar o desprezo com que deixastes o mundo e o fervor com que conquistastes o céu, para que, desprezando enganos e seguindo os vossos documentos, e sacrificando-nos totalmente a Cristo, vamos a lograr o que soubeste merecer, porque, como diz S. Paulo, *non coronabitur nisi qui legitime certavit*³⁵. E assim, perseverando na virtude alcançaremos a graça que é o penhor da glória *ad quam nos perducatur*. Três ave marias pede: a primeira, por que se conserve uma vida que importa; a segunda, por que se não acabe uma fé que periga; a terceira, por que se livre uma alma que pena.

FIM

³⁵ Na Vulgata, *certaverit*.

EXPRESSÕES DE RELIGIOSIDADE E MISTICISMO NO JARDIM FRESCO E AMENO DE S. BENTO DE CÁSTRIS*

ANTÓNIA FIALHO CONDE**

A questão da clausura: de Oficina das Virtudes a Vedado Jardim

S. Bernardo defendia a ideia do Claustro enquanto *Oficina das Virtudes*, assente no afastamento do mundo e numa espiritualidade que apostava na oração e no silêncio do corpo e da alma e numa dimensão ascética do encontro com o divino¹. Depois de Trento, o claustro, símbolo do resguardo do mundo, ganha a força, particularmente para as religiosas, de *vedado jardim*, particularmente avesso ao ingresso de estranhos na clausura², ideário este recuperado das Escrituras. Por

* O presente texto enquadra-se no âmbito do Projeto ORFEUS, Projeto EXPL/EPH-PAT/2253/2013 – *A Reforma tridentina e a música no silêncio claustral: o mosteiro de S. Bento de Cástris*, financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

** Universidade de Évora.

¹ Em visita ao mosteiro eborense em 1767, os Visitadores alcobacenses lembravam que “(...) O Claustro aonde o Nosso Illuminado Patriarcha quis sempre enterrados os Professos da sua Regra, para não sahirem das officinas das virtudes, passou a ser para as Religiozas principalmente depois dos Capitulos da Reformação do Sacro Santo Consilio de Trento o vedado jardim de que o Espirito Santo já tinha outra ves fallado antigamente nas Escrituras, no qual a Igreja tanto mais difficulta o ingresso de pessoas estranhas.(...)”. Biblioteca Pública de Évora, Cód. CXXXI/2-22, fl. 10.

² A legislação papal (1583, Breve de Gregório XIII sobre a clausura e reformação das freiras; 1585, Breve de Sisto V, acerca da frequência dos locutórios das religiosas; 1592, Breve de Clemente VIII, que retomava o tema da reforma das religiosas), vê-se reforçada, em Évora, pela ação do Arcebispo D. Teotónio de Bragança, bem expressa em Provisão de 1583, particularmente assertiva em relação à violação da clausura. A legislação régia pronunciou-se especialmente sobre a entrada de estranhos na clausura (legislação filipina, de D. João IV, D. Afonso VI, D. Pedro II e D. João V, ganhando as devassas em relação ao clero secular especial relevo). Paralelamente, as determinações emanadas da Congregação de Alcobaça em ordem à crescente virtude das suas Casas religiosas mostram como esta dependia grandemente do cumprimento da clausura e do afastamento do século, como provam os Livros de Visitas particularmente no que a S. Bento de Cástris respeita.

esta altura, já as ordens monásticas vinham procedendo internamente a notáveis ações reformadoras, aqui se enquadrando o surgir das Congregações, como a de Santa Maria de Alcobaça em 1567, sendo que a todo este movimento de renovação não ficaram alheios os espaços dos mosteiros. A propósito da Clausura, surgiu tratadística vária, pretendendo reger as relações dos mosteiros com o mundo exterior. Estes tratados, além de recomendações e exigências de cariz espiritual, indicavam materializações, sob o ponto de vista construtivo, em que essa clausura se devia refletir³. A sua fundamentação é encontrada não só nos textos do Antigo e Novo Testamentos, como no pensamento de Bernardo de Claraval, promotor da reforma da Ordem e seu reconhecido mentor e impulsionador: ela significava o desapego do mundo material, e sair da clausura era uma violência para a verdadeira religiosa, pois no dizer de S. Bernardo, o Claustro era comparável ao Paraíso, significando desapego do mundo material e a fidelidade à virgindade jurada ao Divino Esposo.

O ideário da Contra-reforma e a apologia da boa freira: alguns reflexos no quotidiano monástico feminino

A Contra-Reforma católica veio acentuar, em termos espirituais, a religião como opção de vida e a prática dos exercícios de penitência, justificando o estado monacal e a renúncia voluntária ao *século*, firmados na obediência à *Regra*. Na piedade cristã, em Portugal, como na generalidade da Europa Católica, os mistérios dolorosos da Paixão de Cristo assumem uma importância decisiva, orientando e reorientando devoções, privilegiando um ideário de piedade e de ascetismo, a que se juntavam a oração mental, a comunhão frequente e a divulgação de práticas devocionais. A igreja católica valoriza o monaquismo e o sacerdócio ministerial enquanto opções de vida, tornando-se a vida conventual sinónimo de vida virtuosa, valorizando a espiritualidade, e que, em Cister, assentava na oração mental, no silêncio, na ascese e na libertação da alma, visando o encontro com Deus.

O Padre Manuel Bernardes faz a apologia da boa freira, traçando-lhe um perfil ideal: pobre, que rezava e observava a *Regra*; que era pontual ao Coro e mais atos da comunidade; que ouvia missa e lia livros devotos⁴; que cumpria as obrigações

³ Como exemplo, e com as determinações tridentinas ainda recentes, temos a obra de F. Boulanger – *Traitez de Closture des Religieuses: Leur enseignant l'obligation que toutes y ont; Pourquoi elles ne peuvent sortir: Qui y entrer; Et avoir accez aux Parlois*. Paris: chez Denys Moreav, MDCXXI.

⁴ “(...) Os livros que convem à boa Religiosa (ou a qualquer pessoa timorata) são vidas de Santos, Chronicas das Religioens, Granada, Eusebio, Estella, Avila, Palfox, Kempis, Puente, Alonso Rodriguez, & outros semelhantes. Porque em fim o ler he conversar: & quaes são as pessoas com quem tratamos, taes os costumes que aprendemos. (...)” P. Manuel Bernardes – *Armas da Castidade. Tratado Espiritual em que por modo practico se ensinão os meyo, & diligencias convenientes para adquirir, conservar & defender esta Angelica Virtude*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1669, p. 250.

do ofício; que visitava e servia as enfermas; que fazia penitência; que ajudava com sufrágios as almas do Purgatório, e que, enfim, trabalhava na almofada ou no bastidor e nas coisas necessárias na cela.

Surge o modelo da *Perfeita Religiosa*, sendo indicadas precauções minuciosas para a manutenção da castidade, através do castigo dos cinco sentidos: olhos baixos, para mortificar a vista; alimentos grosseiros, para mortificar o gosto; silêncio, para mortificar a audição; vestidos rugosos e leitos duros, para mortificar o tato; escrúpulo mesmo de cheirar uma flor, para mortificar o olfato⁵.

A busca da perfeição na vida das religiosas implicava ainda a administração da disciplina em comum, praticada nos mosteiros no capítulo semanal de culpas; a gravidade destas últimas, que podiam ser leves, graves ou muito graves, traduzia-se na aplicação da pena correspondente, redimida por castigo ou penitência (desde a imposição do total silêncio à disciplina em Capítulo ou ao isolamento em cela). Também muitas decisões de Capítulos e Juntas da Congregação de Alcobaça implicavam o disciplinamento do temporal e espiritual das comunidades, observando-se o seu cumprimento nas Visitas aos mosteiros⁶.

As mortificações eram, por seu lado, castigos impostos pelas próprias religiosas (autoflagelações, jejuns), tentando sublimar a alma em relação ao corpo. Ocorriam particularmente no tempo da Quaresma, revelando o sentido da imitação da Paixão de Cristo, tal como as cenas de mortificação, que facilmente atingiam a teatralização e a psicodramatização, acordando consciências, em que a comunidade era atora/espetadora. Paralelamente, surgem cultos muito peculiares, como o do *Menino em pedaços*⁷ (braços, lábios, etc.), explicados por uma piedade mais sensível, convidando à reflexão sobre Cristo particularmente no período da infância, bem como por uma nova projeção alcançada pelo culto à Virgem Maria⁸. Esta piedade, mais afetiva e sensível, subentendendo uma relação

⁵ Cf. Antónia Fialho Conde – *A Estrada de Santiago a sul do Tejo: a mística apostólica e combativa no mosteiro de S. Bento de Cástris*. In *Actas do IV Congresso Internacional sobre Cister em Portugal e na Galiza – os Caminhos de Santiago e a vida monástica cisterciense*. Tomo I. Braga; Oseira: Universidade Católica Portuguesa, 2010, p. 65-85.

⁶ No mosteiro de S. Bento de Cástris, os Livros de Visitas convergem no apontar de algumas faltas passíveis de penalizações: pouca assiduidade na assistência ao Coro, falta de silêncio no Claustro e Dormitórios; falta de regras no uso das grades, roda e postigo; falta de civilidade entre religiosas; escassa ou nula presença no Refeitório, em especial por parte das noviças; falta de precisão no toque dos sinos, afetando todo o viver monástico. A Congregação atuava impondo penas espirituais ou de excomunhão.

⁷ Cf. Geneviève Reynes – *Couvents de femmes: la vie des religieuses cloitrées dans la France des XVII et XVIII siècles*. Paris: Ed. Fayard, 1987.

⁸ Veja-se a obra publicada da religiosa do mosteiro de S. Bento de Cástris, Maria de Mesquita Pimentel. Antónia Fialho Conde – Espaço literário feminino: a obra de Maria de Mesquita Pimentel. In *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Línguas e Literatura. Idade Média, Renascimento, Recepção*. Coimbra: Associação Portuguesa de Estudos Clássicos; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009. Acessível em: https://bdigital.sib.uc.pt/jspui/bitstream/123456789/18/5/espacos_e_paisagens_vol_2.pdf

mais afetiva e pessoal com Cristo, fora também já promovida por Bernardo de Claraval e mais tarde por S. Francisco, inflacionada no período tardo medieval, registando-se que:

“(…) the affective piety was presented to women as a devotional mode peculiarly suited to female capacities, as they were understood in the late Middle Ages. Women, with their weak intellects and strong passions, were encouraged to meditate on the most intimately human and gripping immediate moments in the life of Jesus: his birth, suffering and death. (...)”⁹.

Estas práticas tendem a ganhar um carácter cada vez mais pessoal e particular, norteadas pelos *Exercícios* de Santo Inácio, profusamente traduzidos e editados.

Como quebrantar os muros da clausura e escutar os murmúrios femininos: Évora e S. Bento de Cástris no panorama português

Para o estudo da dimensão espiritual do mosteiro de S. Bento de Cástris, a análise das fontes foi crucial, sobretudo quando concretizada em testemunhos que hoje podemos apreciar nos domínios da prática da leitura e da escrita ou da encomenda artística. Optou-se pelo estudo do que nos ficou da inventariação da livraria e cartório e da descrição do seu espólio aquando da extinção do cenóbio, como indicadores da sua espiritualidade, das inquietações e interrogações da comunidade monástica, e que vezes se prolongou na escrita produzida, nas preferências iconográficas ou ainda na praxis musical das religiosas.

Por outro lado, as ocupações intelectuais são raras, sendo poucas as religiosas com prática de leitura e escrita; assim, as bibliotecas eram pobres, e as religiosas não tinham livre acesso às obras, funcionando normalmente um regime em que a leitura era controlada no interior dos mosteiros, tanto pelas preladas mais experientes como pelos diretores espirituais. A este propósito, Fr. Antonio Arbiol, em *La Religiosa Instruída*, no Diálogo XXII, manifesta a sua opinião sobre os bons livros, instruindo uma religiosa:

“(…) Religiosa – Que medios se han de tomar para no engañarse en la eleccion de los libros, que se quieren leer? Director – Se han de observar las reglas siguientes. 1. Es necesario consultar sobre cada libro que se lee, ó que se intenta leer á un Director ilustrado, y de una doctrina aprobada. 2. Jamás leer libro alguno contra la voluntad de sus Superiores, por mas que desee leerlo. 3. Mortificar esta curiosidad tan natural de ver

⁹ Daniel E. Bornstein – Women and Religion in late Medieval Italy: History and Historiography. In *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*. Ed Daniel Bornstein, Roberto Rusconi. Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 9.

todo quanto se escribe, y quanto hay de nuevo. Estas son las reglas que debe dictar la prudencia a las mugeres, mayormente en este siglo, en que hay tantos libros llenos de errores, condenados por la Iglesia; tantos libros cuya doctrina es toda, ó en parte sospechosa; tantos libros llenos de máximas, que no tienen otro fin, que desacreditar los más santos, y antiguos ejercicios, que destruirlos, para substituir en su lugar otros nuevos. (...).”

As obras que existiam nas bibliotecas dos mosteiros femininos eram essencialmente sobre Piedade e Teologia, Vidas de Santos, Regra e Constituições da Ordem a que pertencia o mosteiro ou convento (ou outra Regra), Costumeiros e Cerimoniais, além de algumas obras práticas (jardinagem, medicina e farmácia ou mesmo cozinha)¹⁰.

No caso do mosteiro de S. Bento de Cástris, e do que restou da sua Livraria, além dos manuscritos e impressos dedicados ao Ofício Divino e os missais, alguns deles recentemente trabalhados, ficaram-nos alguns impressos inventariados, aquando da morte da última religiosa: Fr. Antonio Arbiol, *La religiosa instruída com doctrina de la Sagrada Escritura*, Madrid, 1734, in 4º, 3 vols., e em que sublinhamos a importância dada às leituras; Fr. Martin de Torrecilla, *Suma de todas las materias morales arregladas a las condenaciones pontificias*, Madrid, 1696, 2 vol.; Soror Maria de Jesus d'Agreda, *Mystica ciudad de Dios – Milagro de su omnipotência*, Lisboa, 1681, 3 vols. in folio; Soror Maria de la Antigua, *Desengano de religiosas y de almas que tratan de virtude*, Barcelona, 1697, in folio; Fr. Christobal de Lozano, *David perseguido y alivio de lastimados*, Madrid, 1674, in folio; P. Manuel Bernardes, *Luz e Calor*, Lisboa, 1724; Idem, *Exercícios Espirituais*, Lisboa, 1784; S. Bernardo, *Dictames para a vida religiosa e profética*, traduzidos por Fr. João Barba Rica, Lisboa, 1724, in 4º, 2 exemplares; P. João Eusébio Nuremberg, *Diferença entre o temporal e o eterno*, Lisboa, 1811, in 4º; S. Francisco de Sales, *Introdução à vida devota*, traduzida por Francisco de Sousa, Lisboa, 1682, in 4º; Fr. Domingos do Rosário, *Theatro Eclesiástico*, Lisboa, 1782, in 4º, 7ª ed; Fr. Bernardo da Conceição, *O ecclesiastico instruído scientificamente na arte do canto chão*, Lisboa, 1788, in 4º; Fr. Diogo de Madrid, *Vida admirable del phenix seraphico y redivivo Francisco San Pedro de Alcantara*, Madrid, 1765; Fr. Bernardo de Brito, *Primeira parte da Chronica da Ordem de Cister*, Lisboa, 1602; Fr. Juan de la Cruz, *Obras*, Madrid, 1672, in 4º; Fr. António Garrido, *Taboada Curiosa*, Lisboa, 1743; *Avizos e Reflexoes sobre o que deve obrar um religioso para satisfazer no seu estado, por um religioso da Congregação de S. Marcos*, Lisboa, 1758; Fr. Afonso da Cruz – *Espelho de Perfeição*, Lisboa, 1615, in folio; *Directorio de religiosas para seo aproveitamento*

¹⁰ Cf. Geneviève Reynes – *Couvent de femmes...*, p. 110. A questão dos livros e das leituras femininas, e da importância dos inventários/róis de livros em ambiente monástico é tratada por Isabel Morujão – *Livros e Leituras na clausura feminina de Setecentos*. *Revista da Faculdade de Letras Línguas e Literaturas*. Porto. XIX (2002) 111-170.

espiritual: conforme a doutrina de Sam Francisco de Sales, pelo Doutor Fr. Fradique Espinola, Lisboa, 1676¹¹.

Como vemos, a *Mística Cidade de Deus*, condenada pela Inquisição, fazia parte da livraria do mosteiro de S. Bento de Cástris, onde se narra a vida da Virgem, ditada e manifestada por Maria à sua escrava, Maria de Jesus¹².

Os relatos coevos sobre os cenóbios são também essenciais. Neste último caso, e no domínio do monaquismo do período moderno em Évora, destacamos os discursos do P. Manuel Fialho e do P. Francisco da Fonseca, levando-nos a concluir, a partir da descrição das 17 capelas existentes no mosteiro de S. Bento de Cástris, da grande devoção das religiosas aos mistérios da Paixão do Senhor, aos mistérios marianos, bem como a S. João Baptista, além dos santos da Ordem, S. Bento e S. Bernardo. Interessante é também a presença iconográfica da *Sagrada Família* e de alguns santos de devoção mais particular, como Santa Teresa, Santa Ana e S. Joaquim. As recomendações capitulares acerca da proibição do culto do Senhor da Cana Verde, ligado ao valor atribuído no mosteiro aos mistérios dolorosos e à flagelação do Senhor, não parecem ter sido cumpridas, pelo menos a nível iconográfico.

A produção cronística das Ordens associada à vida das comunidades é também relevante para o traçar do seu percurso, bem como obras de carácter intrinsecamente espiritual e metafórico, como, no caso de Cister em Portugal, a obra de Fr. Bernardino de Sottomaior, Monge Cisterciense, com *Flores Cistercienses do Jardim de Portugal. Elogios das Santas Thereza, Sancha e Mafalda, filhas d'El Rey D. Sancho I de Portugal, Religiosas Cistercienses, e de outras Religiozas virtuosas da mesma Congregação*, manuscrito do século XVII¹³. Nesta obra muitos dos relatos prendem-se, refletindo o discurso da época, com a incorruptibilidade do corpo, com o aroma de santidade das religiosas depois de mortas, ou com o carácter visionário de algumas; dedicado aos vários mosteiros cistercienses portugueses num total de 37 religiosas, 12 são de Odivelas, 9 de Cástris, 7 de Celas, 5 de Arouca, 3 do Lorvão e 1 de Cós. Apontamos ainda neste contexto as obras de Frei Luís dos Anjos, *Jardim de Portugal: em que se da notícia de alguas sanctas, & outras molheres illustres em virtude, as quais nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste reino, & suas conquistas*, Coimbra, 1626; Jorge Cardoso – *Agiolégio Lusitano*. Lisboa:

¹¹ Biblioteca Pública de Évora, Livro 24 do Fundo de S. Bento de Cástris, Peça 13, *Cartório e Livraria*.

¹² A obra foi impedida de circular em Espanha pelo Santo Ofício da Inquisição em 1681 [Cf. António M. de Barros Cardoso – O Cardeal Saraiva e os livros interditos. *Revista da Faculdade de Letras. História*. Porto. 14 (1987), p. 438]; Em Portugal, foi impedida de circular pela Real Mesa Censória, em 1770. Cf. Maria Adelaide Salvador Marques – *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional: aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII*. Coimbra: Coimbra Editora, 1963. Esta obra inclui um 'Catalogo de livros defesos neste Reino, desde o dia da Criação da Real Mesa Cençoria até ao presente'.

¹³ Cf. Biblioteca Nacional de Portugal, Alcobacense 90 – Frei Bernardino Sottomaior – *Flores Cistercienses do Jardim de Portugal* [séc. XVII].

Officina Craesbeeckiana, 1652 (Tomo I); Lisboa: Oficina de Henrique Valente d’Almeida, 1657 (Tomo II); Oficina de António Craesbeeck de Mello, Impresor de Sua Alteza, 1666 (Tomo III)¹⁴; Frei Bernardo de Brito – *Crónica de Cister*. Lisboa, 1602; Pedro de Ciria y Raxis – *Vidas de Santas y mugeres ilustres de el orden de San Benito*, Granada, 1686-1691, 3 tomos; C. Henriquez – *Corona sacra de la religión cisterciense: en que se refieren las heroycas virtudes de algunas reynas, infantas y princesas sanctas de la orden de N. P. S. Bernardo*. Bruxelas, 1624.

Por outro lado, torna-se imprescindível a consulta de fontes relativas à vida interna dos mosteiros: livros sobre cerimónias de profissão, livros de ofícios, livros de defuntos, livros de visitas (que consideramos fulcrais), sermonária, relatos de milagres ou ainda obras produzidas pelas religiosas em clausura, particularmente as obras de cariz místico.

Também sobre as autobiografias de monjas se vem trabalhando¹⁵. Nessas autobiografias podem surgir relatos relacionados com êxtases e visões, vaticínios, muitas vezes nitidamente exagerados:

“(…) En el Barroco, algunos conventos de clausura femenina tratan de atraer sobre sí la atención de los fieles esparciendo rumores de levitaciones, apariciones de figuras celestiales y éxtasis de sus religiosas, con el fin de convertirse en focos de espiritualidad. Gómez García estudia las narraciones que resaltan las virtudes de la vida religiosa en el monasterio de San Bernardo del Cister de Málaga. Monjas que poseen la virtud o el don de la ubicuidad, del poder de sanación, de vaticinios, premoniciones y éxtasis, se convierten en protagonistas de narraciones hagiográficas con un estilo peculiar, de exageración, admiración y asombro. (...) Los textos hagiográficos abundan en nuestra literatura y se caracterizan por su carácter sobrenatural destacando la incorruptibilidad del cuerpo y el llamado aroma de santidad de las elegidas. Apariciones, visiones celestiales, experiencias sobrenaturales que distinguen a las religiosas visionarias por su contacto con estos seres. El propio hecho de que Dios, Jesucristo, la Virgen, los santos o los ángeles escojan a una persona para comunicarles algún mensaje ya refleja un síntoma sobre la posible santidad del elegido. Desde el mismo momento de la muerte de la monja elegida las demás religiosas contribuyen a fomentar su fama de santidad, difundiendo su devoción y permitiendo el culto a su cuerpo apesar de no haberse incoado los trámites de beatificación. (...)”¹⁶.

¹⁴ O 4º Tomo, composto por D. António Caetano de Sousa, é dedicado à Imaculada Conceição de Virgem Maria, padroeira do Reino de Portugal, foi impresso na Regia Oficina Sylvana e da Academia Real, em 1744. Os três primeiros Tomos são dedicados aos Patronos de Lisboa, S. Vicente e St.º António.

¹⁵ Cf. James S. Amelang – Los usos de la autobiografía – monjas beatas en la Cataluña moderna. In James S. Amelang, Mary Josephine Nash (coord.) – *História y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valência: Universidade de Valência, 1990, p. 191-214. No caso português, cf. Zulmira Santos – Oração e devoção em modelos de comportamento femininos do séc. XVIII em Portugal: das memórias da Condessa de Atouguia ao elogio de D. Ana Xavier. *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*. 38:74 (2008) 29-47.

¹⁶ Cristina Segura Grañó – Fuentes para hacer una historia de la religiosidad de las mujeres. In *Religiosidad femenina: Expectativas y realidades (Siglos. VIII-XVIII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991, p. 11-20.

Foi a partir desta base que procurámos testemunhos da voz das monjas de Cástris, e do seu sentido de vida no espaço claustral, procurando enquadrar esses testemunhos.

A Música e o Canto

Segundo o *Livro Ordinário do Offício Divino Segundo a Ordem de Cister*, de frei Gonçalo da Silva, editado em 1550¹⁷, S. Bernardo aconselhava que, no canto, as salmódias não fossem muito prolongadas, devendo o Coro cantar com voz viva e redonda. Todo o Coro deveria entoar, ao mesmo tempo, o metro, a que se seguiria o verso, acabando ao mesmo tempo. Nenhum ponto se deveria prolongar mais que outro, e depois de cada metro deveria acontecer uma boa pausa; todos os elementos do Coro deveriam começar ao mesmo tempo, respeitar um ritmo comum, não prolongar os pontos, para não se destacarem em relação aos demais, no sentido de juntamente cantarem e pausarem, sempre escutando os companheiros. Aconselhava ainda S. Bernardo à concentração no ato de cantar, e frei Gonçalo da Silva lembra os antigos *Estatutos* da Ordem, onde se recomendava que os homens cantassem com voz esforçada, mas não falsificada ou requebrada, pois facilmente tocariam os domínios da lascívia, imitando atores e representantes de fábulas. Para o canto, a Ordem estabelecia uma “meã maneira” de cantar, nem muito vagarosa, nem com muita pressa, demonstrando antes gravidade e devoção.

Nos Ofícios divinos, assume especial relevância a referência à atividade do Coro; devia cantar e ir à estante a religiosa que fosse nomeada pela Cantora-mor, acompanhada pelas outras vozes. Também a Cantora-mor fazia guardar e respeitar o grau das religiosas no Coro e devia ainda estabelecer semanalmente uma tábua com as obrigações do Coro para as religiosas, a chamada Tábua de Ofícios: assegurar o *Invitatório*, dizer lições e versos, levantar antífonas, entre outras, de molde a evitar inquietações particularmente nas lições de matinas. Esta tábua dos ofícios, que compreendia também a chamada *lição de meza* (leituras no Refeitório), devia ser lida à Sexta-feira, em todos os mosteiros da Congregação. No Coro, apenas as preladas ou as cantoras-mores podiam emendar e corrigir.

As Juntas e Capítulos de Alcobaça legislavam sobre a presença da música e do canto nos Ofícios litúrgicos, bem como sobre a forma de tocar e cantar. A figura da mestra das noviças torna-se também essencial, dada a necessidade de formação das jovens ingressadas, particularmente no domínio da leitura e da escrita, algo raro no mundo feminino da altura.

¹⁷ Cf. *Livro Ordinário do Offício divino Segundo a Ordem de Cister, novamente correcto e emendado*. [Coimbra?]: João Álvares e João da Barreira, 1550. Biblioteca Pública Municipal do Porto, Reservado XI-2/17. (Acessível em <http://bdigital.sib.uc.pt/bg6/UCBG-R-3-18a/globalItems.html>)

No mosteiro de S. Bento de Cástris a presença de religiosas tangedoras foi uma constante, pois o mosteiro ansiava por jovens que perpetuassem a função da música e do canto, facilitando-lhes a entrada na comunidade com montantes dotais muito inferiores aos normais de uma determinada época ou mesmo inexistentes. Desta forma se explica o admirável espólio em Livros de Coro do mosteiro, constituindo o mais extenso Fundo conventual eborense revelando continuidade em termos cronológicos: existia ainda produção de livros para servirem o Coro no século XIX paralelamente à persistência da própria instituição. A sua natureza é variada: antifonários feriais, graduais santorais, graduais, entre outros, compõem essa variedade¹⁸.

Da documentação do mosteiro é possível retirar informação relativa à atividade musical, testemunhando tanto a forte ligação da cidade à música e à Escola de Música da Sé de Évora, sendo muitas religiosas familiares de músicos, como a grande presença de executantes de órgão (o mosteiro tinha três) e uma das primeiras referências à viola d'arco em Portugal. Saem desta forma do anonimato algumas religiosas entre as muitas que cruzaram o mundo da clausura em Cástris:

Data	Nome da religiosa	Origem	Instrumentos tocados	Tangedora e música	Não especifica instrumento/cantora
1589	Domingas Cordeira	Évora		X	
1609	Clara de Santo António e Isabel de Jesus (irmãs)	Lisboa	baixão, tecla e harpa		
1609	Luísa de Oliveira				X
1610	Sebastiana de Gouveia	Lisboa	Tecla	X	
1637	Fabiana Faia	Évora	Órgão e baixo	X	
1648	D. Joana e D. Úrsula de Moura (irmãs)	Lisboa			X
1650	Isabel do Espírito Santo	Évora	Harpa		X
1651	Mariana da Silva	Setúbal			Cantora
1660	Juliana do Sacramento	Évora	Vários		Cantora
1660	Isabel e Maria Moreira (irmãs)	Évora	Órgão e viola-d'arco		
1673	Catarina Madalena	Melo (Guarda)			Cantora
1674	Maria do Sacramento	Arraiolos	Harpa		

¹⁸ Cf. Biblioteca Pública de Évora, Livro 24 do Fundo de S. Bento de Cástris, Peça 13 – Inventário do mosteiro de S. Bento de Cástris. O documento descreve o conteúdo do Cartório e Livraria após a morte da última religiosa em 1890, indicando que os Códices terão sido tomados pela Direção Geral das Bibliotecas. No que respeita à música, são indicados livros de colações, evangelhos, coletâneas de uso pessoal, bem como música sacra manuscrita coeva da Inspeção.

Data	Nome da religiosa	Origem	Instrumentos tocados	Tangedora e música	Não especifica instrumento/cantora
1678	Isabel de S. Bernardo	Arraiolos	Órgão		
1678	Juliana da Anunciação			X	Cantora
1703	Jerónima da Mata	Évora	Órgão		
1703	Isabel Corte-Real	Évora	Órgão		
1778	Maria Ludovina Máxima da Eucaristia		Órgão		
1792	Felizarda de Mira	Évora	Órgão		Cantora e Cantora-mor
1816	Felícia Augusta Delgado				Cantora
1825	D. Francisca Angélica		Órgão		Cantora
1830	D. Maria da Conceição		Órgão		Cantora

Fonte: Contratos de dote do mosteiro de S. Bento de Cástris¹⁹

Em termos de determinações capitulares, temos que em 1691 é exigido que a passagem de noviça a professa só seja feita após um exame de conhecimentos de reza e cerimónias, mas também de cantochão, ensinado por alguém do mosteiro, recolhida ou religiosa. Para as religiosas que se revelassem habilidosas como instrumentistas, se uma aprendizagem mais aturada exigisse mestre exterior ao mosteiro, tal só seria possível com licença escrita do Abade. Nem sempre o mosteiro cumpria as leis do Capítulo Geral, de que é exemplo a que proibia o canto de órgão figurado nas igrejas e coros, obrigando à intervenção direta dos Gerais, através das Pastorais. Estas sublinham que a música figurada conduzia a notáveis relaxações nos mosteiros das religiosas, devendo suspender-se, e usar-se só o cantochão grave, encarregando-se o Padre Confessor do seu cumprimento.

A produção literária monástica feminina na região de Évora: o caso de Maria de Mesquita Pimentel

A formação das noviças nas comunidades tinha importância fulcral, daí que um dos ofícios de maior responsabilidade na comunidade monástica fosse o de Mestra das noviças. As recém-ingressadas tinham escassos ou nulos conhecimentos no domínio dos sacramentos, especialmente da confissão. A decisão acerca das leituras a serem feitas era de extrema importância, podendo distinguir-se entre os livros que tendiam a torná-las boas cristãs (com temáticas próximas a *Guias de Pecadores*, livros de piedade de Santo Agostinho e de S. Bernardo), que deveriam ser

¹⁹ Cf. Antónia Fialho Conde – *Cister a Sul do Tejo. O mosteiro de S. Bento de Cástris e a Congregação Autónoma de Alcobaça (1567-1776)*. Lisboa: Ed. Colibri, 2009.

os iniciais, e os que se propunham instruí-las na vida religiosa (como as *Meditações de Santa Teresa*). Além disso, ler com atenção e convicção era fundamental, numa altura em que cada vez mais se distinguia entre a oração mental e a oração vocal. Cabia à Mestra ensinar as noviças a ler e facultar-lhes o conhecimento necessário para rezar, cantar e assistir à eucaristia e demais ofícios divinos. Casos havia em que, revelando capacidades, as noviças poderiam aceder a conhecimentos mais aprofundados no domínio do Canto ou da Música, ou até mesmo nas Sagradas Escrituras e na Teologia. Ler e escrever, até em latim, proporcionava o acesso ao conhecimento, ao lado da aritmética, fundamental para a administração dos mosteiros.

Assim, a vida em comunidade acabava por significar uma aposta nas aptidões intelectuais das mulheres, e que se expressou na produção literária feminina no período pós-Trento, sendo que muitas obras não chegaram a ser publicadas. Essa produção, que tem vindo a ser detalhadamente estudada entre nós, também para a região de Évora²⁰, exprimiu-se de formas distintas, de que destacamos, no que a Évora se refere, a Poesia e as Epístolas.

Incurções recentes no manancial manuscrito da Biblioteca Pública de Évora levam-nos também a deixar sublinhada a contribuição de religiosas como D. Maria Felipa de Sampaio, religiosa no mosteiro de Santa Clara de Évora, onde foi abadessa. Escrevendo alguns sonetos sobre *a morte da Serenissima Infante de Portugal*, num deles, nos dois tercetos finais, manifesta a sua desolação por não a continuar a homenagear utilizando a sua poesia, pois a morte retirara-lhe capacidades ao nível da escrita: “(...) Ou também por mostrar que este instrumento/ Já te não servirá de hoje em diante/ Pois andou o afecto tam atento /Que vendo espirar a bela Infante/ Morreu também às mãos do sentimento/ Todo o Racional, em hum instante. (...)”²¹.

Gostaríamos ainda de referir uma *Emformação* (Carta) que, por indicação do seu confessor, Madre Mariana da Purificação, *estando no deserto*, escreveu às suas *filhas* e *discípulas* por volta de 1676²²; era religiosa no Convento Novo ou de S. José, de carmelitas descalças, em Évora. Dependente do Provincial dos Descalços, a madre dirige-se à sua mãe e mestra, madre soror Eufrásia do Espírito Santo, solicitando-lhe que mande ler a sua carta a todas as suas irmãs e filhas. Inicia a sua missiva justificando o porquê de lhes chamar *filhas* e de ter essa confiança: porque

²⁰ Para a região de Évora, entre as monjas que viram a sua obra publicada, ou pelo menos parte dela, temos em 1688, Soror Cecília do Espírito Santo, professora no convento das Chagas de Vila Viçosa; em 1758, do Convento de Santa Cruz, também de Vila Viçosa, Soror Tomásia Caetana de Santa Maria. Cf. Isabel Morujão – *Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 1995. Em obra recente, temos, da mesma Autora, *Por trás da grade: poesia monástica feminina em Portugal – sécs. XVI-XVIII*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2013.

²¹ Biblioteca Pública de Évora, Cód. CXXV/1-28, fl. 58v.

²² Cf. Biblioteca Pública de Évora, Cód. CV/1-20, fl. 29.

a todas amava no Divino amor e conhecia que se sentia por elas amada da mesma forma, o que lhe permitia fazer à comunidade algumas advertências, obedecendo ao seu confessor. Por outro lado, muitas na comunidade a culpavam por não as repreender e ensinar (reconhecendo que devia ser ela a ensinada e repreendida), porque, diziam, a seus bons olhos tudo parecia bem, advertindo que também ela pecava, invocando o pensamento de Séneca:

“(…) não se enganem V.mces com os meus olhos assim como o Mundo se engana comigo porque antão não tivera eu os meus olhos por bons quando a eles lhes parecera bem o que não parece bem nem agrada aos olhos de Deos e muitas vezes ser ofença sua, agora o que eles terão de bem será deitar tudo a boa parte e não fazer sobre isso pecados: isto he datte em Dom de Deus me parecerme bem o q desagrada a meu Espozo não he possível; e não diser eu a V.mces nada he porque me sinto tam carregada de culpas e pecados e cheya de faltas e imperfeçoins: que senão tenho as em que em V.mces vejo; considero que terei outras que por mayores serão mais desagradaveis aos olhos de Deus assim que acho q me convem calarme e emmendarme: de Seneca Li hua vez que dizia que antes queria ser sobejamente medrozo que não pouco prudente, e sempre o quisera tomar. (...)”²³.

Elogia a coragem das religiosas do seu convento na escolha do hábito reformado, e o fervor e devoção do caminho da vida espiritual, muito mais dificultoso no acabar que no começar, reconhecia no seu testemunho; havia dois meses que estava retirada, no *deserto*, advertindo, sempre dirigindo-se às demais religiosas como filhas, que se de Deus se descuidassem “*não sey se se descuidará Deos de nós*”. Dá depois um conjunto de indicações sobre o caminho da vida espiritual: oração, caridade, amor ao próximo, amor e temor a Deus, palavras poucas e modestas “(…) *porque no muito fallar sempre há hum murmurar Couza que a Deus tanto aborrece e a mim nunca me pezou de ter Callado senão somente de ter falado me pezou. (...)*”, e antes de repreender alguém por comportamentos, deviam observar-se a si.

As confissões deveriam ter lugar de acordo com as ordens do confessor, significando dia de retiro e de silêncio,

“(…) e como a oração he o manjar d’alma sera bom q ao menos tenhamos huma hora de manhaa e outra de tarde ou de noite quem for mais ocupada e tiver governos q achar q não tem tempo para tanta oração ao menos tenha hua ainda q seja repartida, mas as q forem desocupadas e sem pençois bem as poderá ter e sempre pelo silencio sera bom recolher hum pequenino no coração de nosso Espozo e a perseverança neste pouco he q mto agrada aos olhos de Deus (...)”²⁴.

²³ Biblioteca Pública de Évora, Cód. CV/1-20, fl. 29.

²⁴ Biblioteca Pública de Évora, Cód. CV/1-20, fl. 29.

Tal cumprindo, tudo andaria reformado e em paz no Convento da Esperança, prometendo a religiosa aumentos espirituais e temporais se as suas recomendações fossem cumpridas, solicitando a todas o perdão pelas suas indicações, pois se considerava a mais inferior e imperfeita de todas. Este relato, que prossegue com a descrição de algumas experiências pessoais, parece-nos poder ser entendido como um veículo eleito pelos responsáveis das comunidades religiosas para, através dos confessores e orientadores espirituais e suas confessadas, reconhecidas pelas comunidades como virtuosas e modelos de vida em comum, instruírem as demais religiosas.

Às Epístolas, de que apresentámos um exemplo, podíamos juntar as autobiografias, também já muito trabalhadas, feitas por indicação dos confessores, para que as religiosas colocassem por escrito as suas experiências, de molde a partilhá-las; são diversos os exemplos, de que poderemos apontar o da Madre Teresa da Anunciada no convento de clarissas da Esperança em Ponta Delgada, em inícios de Setecentos, a propósito da sua proximidade com a imagem do Senhor Santo Cristo [dos Milagres]²⁵, experiências essas passadas a escrito pela sua sobrinha, também no convento, Madre Teresa de Jesus Maria. Esta redação tem início em 1703, vinte anos depois da profissão de Teresa, e o seu termo deve situar-se entre 1736 (última data registada) e 1738 (ano do falecimento da biografada, em 16 de Maio). Relativamente às formas de comunicação espiritual entre Teresa e Deus, através do Senhor Santo Cristo, não há neste caso visões nem estigmas, duas manifestações muito em voga nos séculos XVI a XVIII e que mais do que uma vez conduziram a processos de suspeição ou de condenação de místicas.

Neste contexto, e em termos de expressão escrita, foi produzida no mosteiro de S. Bento de Cástris uma obra poética que está a ser investigada e avaliada por uma equipa de que fazemos parte, parcialmente manuscrita até aos nossos dias. Trata-se da obra de Maria de Mesquita Pimentel, sobre a qual já publicámos um pequeno trabalho, numa abordagem que naturalmente respeita a nossa formação académica²⁶.

Além do cumprimento do *Ora et Labora* exigidos pela *Regra*, e da assistência quotidiana aos ofícios divinos, esta religiosa redigiu, em perfeitos Cantos de oitava rima, a vida de Cristo, Divino Esposo, obra que já é referida pelo Padre Manuel Fialho, no manuscrito conservado na Biblioteca Pública de Évora:

“(…) escreveo em 8ª rima tres livros de sua SS. Vida; e disem q. disseram homens doutos e virtuosos que ella o não poderia saber sem scientia intensa pela excellentia com que explica os misterios divinos e humanos do seu Espozo: elle mesmo parece que lhe

²⁵ Cf. Maria Margarida Sá Nogueira Lalande – Considerações históricas sobre a Madre Teresa da Anunciada. *Arquipélago. História. Revista da Universidade dos Açores*. 2ª série. IX-X (2005-2006) 275-307.

²⁶ Cf. Antónia Fialho Conde – Espaço literário feminino...

ditava o que ella escrevia. Impremiose so o primeiro livro da Infancia do Menino deos: os outros dous levaram os Reverendos Padres Bernardos de Alcobaca, disendo que para os impremirem: o certo he que elles ainda não sahiram a luz, e queira deos não estejam perdidos, mas creamos q. assim guardados por peças dignas de thezouro.(...)”²⁷.

Sabemos que, ainda que de forma limitada, foi através da poesia que a voz das monjas mais se fez ouvir, entendido o claustro como espaço de libertação criadora, preferindo temas ligados à Virgem, ao Natal, à Paixão e Ressurreição de Cristo, ou temas bíblicos, até aos que exaltavam a vida ascética e a mortificação monacal, acabando por chegar ao mundo secular através de alguma obra impressa. Para a sua análise devem ser consideradas geografias várias, desde a do mosteiro e da sua importância na Ordem, à da região e às hierarquias socioeconómicas de onde procediam as religiosas. Para a região de Évora temos alguns exemplos, já estudados, a nível de literatura monástica impressa²⁸ na segunda metade do século XVII e no século seguinte.

A obra de Maria de Mesquita Pimentel, religiosa em S. Bento de Cástris, viu a primeira parte impressa, em 1639, intitulada *Memorial da Infancia de Christo, e Triumpho do divino Amor*²⁹. Originária de Estremoz, a religiosa faleceu em 1661, com 80 anos de idade³⁰; segundo Jorge Cardoso³¹, era dada como pertencendo ao mosteiro cisterciense de Celas. Maria de Mesquita Pimentel nunca desempenhou em Cástris o cargo de abadessa; foi duas vezes priora (1637, 1643), deputada (1637, 1658) e ainda escritã do mosteiro.

A parte impressa da sua obra, *Memorial da Infancia de Christo, e Triumpho do divino Amor*, fazia parte do espólio do Cartório de Alcobaca; hoje integra a coleção alcobacense da Biblioteca Nacional de Lisboa, existindo também exemplar na Biblioteca Pública de Évora e na Biblioteca Nacional de Madrid. Restaram manuscritas e inéditas duas partes, contidas em Códice único existente na Biblioteca Pública de Évora e que, na folha de rosto, aponta a data da encadernação: 15 de março de 1653³². A estrutura da obra, com uma Dedicatória (uma quadra) e

²⁷ Biblioteca Pública de Évora, Cód. CXXX/1-11, fl. 29v.

²⁸ Cf. Isabel Morujão – *Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 1995.

²⁹ Sobre esta obra, cf. Isabel Morujão – *Literatura devota em Portugal no tempo dos Filipes: O Memorial da Infância de Cristo* de Soror Maria de Mesquita Pimentel. *Via Spiritus*. 5 (1998) 177-208.

³⁰ Cf. Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1933, Tomo III, p. 421, col. esq. Segundo este Autor, o seu nascimento terá pois, ocorrido em 1581.

³¹ Cf. Jorge Cardoso – *Agiolégio Lusitano*. Tomo III. Lisboa: António Craesbeeck de Mello, 1666, p. 442.

³² A história contida nos fólios iniciais do manuscrito inédito conta um pouco do percurso que o mesmo conheceu. Na folha de rosto, além da data apontada da encadernação, 15 de março de 1653, surgem os nomes do Dr. Francisco Jorge de Castro e de Gonçalo Lopes de Carvalho, possíveis possuidores. No verso do fólio, a indicação de que constaria da Livraria de Alexandre Metello de Souza Meneses. No fl. 1, no rodapé, temos a indicação de outro local por onde o manuscrito circulou: Lisboa, Corpus Christi, de Car-

um prólogo (25 quadras), apresenta elementos de clara influência clássica, sobre a qual não nos deteremos.

A 2ª parte da obra, na continuidade da já impressa, mas ainda manuscrita, intitula-se *Vida e Milagres de Cristo*, é estruturada ao longo de XIII Cantos (1125 oitavas); a 3ª parte, também manuscrita, tem por título *Paixão do Redemptor*, e desenvolve-se em XI Cantos (965 oitavas), de oitavas decassilábicas com esquema rimático ABABABCC. Todos os Cantos têm uma oitava introdutória e de carácter sumulista, revelando a Autora, ao longo do discurso, não apenas um notável domínio vocabular e uma clara influência do ideário coevo, que transparece na escrita, como o conhecimento de episódios e personagens do mundo clássico, que elege e evoca para ilustrar o discurso, e que não seriam de todo comuns na formação das religiosas suas contemporâneas. Cumprindo exigências do género épico, a Autora apresenta sempre invocações no início e no final dos Cantos. Ao longo da obra, Maria de Mesquita Pimentel, tendo na Bíblia claro hipotexto, coloca questões pertinentes, como a da *humanidade* de Cristo ou os seus sinais de santidade, o simbolismo do deserto, revelando também a Autora conhecimentos ao nível da música e da sua importância na vida das comunidades religiosas. Trata-se de uma escrita muito emotiva, com grande carga de fé e devoção, onde o discurso místico pretende antes de tudo um contacto com o Divino Esposo. No último Canto, as quatro últimas oitavas são apresentadas a jeito conclusivo, revelando a última vontade da escritora, a *imitação de Cristo*, expresso ainda na nota final do Canto: *Assim o pирmitira Elle*.

Considerações finais

A vida nas comunidades femininas contemplativas estava firmada na pureza propiciada nos mosteiros, assente nos votos de castidade, pobreza e obediência, reforçados pela clausura perpétua. O seu cumprimento sublinhava os paradigmas de virtude, devendo as religiosas ser únicas na paciência, na humildade, na mortificação, na piedade, na caridade. Neste ambiente, cada vez mais exigente desde finais da Idade Média, apostando na valorização da espiritualidade baseada na oração e no silêncio, na ascese e na libertação da alma, a música, o canto e a escrita tornaram-se áreas de libertação criativa por excelência no universo monástico feminino.

De facto, o cenóbio acabava por propiciar uma oportunidade para a manifestação e a promoção das aptidões intelectuais das mulheres e da sua criatividade (mais do que fora do claustro, ao facultar-lhes a formação), e que se expressou

melitas Descalços. Interessa sondar todos estes percursos, bastando-nos por ora referir que ele faz parte do Fundo Manizola da Biblioteca Pública de Évora talvez por aquisição, direta ou indiretamente, do Visconde da Esperança.

nomeadamente na produção literária feminina no período pós-Trento. Muitas obras não chegavam a ser publicadas, podendo referir-se a existência de redes de natureza vária (clientelar, familiar) que interferia nos quotidianos monásticos, impondo precisamente o silêncio a muitas obras que, até hoje, permanecem manuscritas. Porém, tanto a música como a escrita se tornaram *vozes que quebraram o silêncio claustral*, colocando aos investigadores a pertinência da análise do poder dos discursos femininos em clausura.

Efetivamente, o período pós-Trento demonstra a existência das dimensões interior e exterior da religiosidade, conduzindo a questões que têm a ver com a santidade³³ e a exemplaridade dos modelos femininos (assentes na ideia de perfeição pessoal), com o espaço da vida religiosa enquanto espaço de afirmação feminina e de exercício de poder³⁴, com a constituição de *redes de santidade* em estreita relação com os poderes instituídos extra clausura, entre outras.

³³ Cf. Sofia Boesch Gajano – Des “Loca sanctorum” aux espaces de la sainteté: étapes de l’historiographie hagiographique. *Revue d’Histoire Ecclésiastique*. 95:3 (2000) 48-70.

³⁴ Cf. N. Z. Davies – *The Gift in Sixteenth Century France*. Madison: University of Wisconsin Press, 2000.

VIDAS EXEMPLARES FEMININAS NAS LEITURAS DO CONVENTO DE SANTO ALBERTO, LISBOA (SÉCULO XVIII)

FERNANDA MARIA GUEDES DE CAMPOS*

Introdução

A leitura no ambiente religioso feminino (e a leitura feminina, em geral) no Antigo Regime, tem convocado, em Portugal e também noutros países, um interesse crescente, ainda que a bibliografia publicada sobre o assunto seja mais expressiva no que diz respeito aos séculos XVI e XVII. Da revisão desses estudos, feitos a partir de inventários ou catálogos de livros que existiram em determinadas casas religiosas e em determinados momentos da sua existência, verifica-se que as questões principais abordadas se orientam em três eixos: o que se lia, como se lia e quem lia¹. Há também uma certa unanimidade na cautela com que se analisam as (possíveis) leituras pois ter livros não significa lê-los e ler livros

* Biblioteca Nacional de Portugal.

¹ Destacamos: David N. Bell – Monastic libraries: 1400-1557. In Lotte Hellinga; J.B. Trapp (ed.) – *The Cambridge History of the book in Britain*. Cambridge: University Press, 1999, vol. 3, p. 229-254. José Adriano de Freitas Carvalho – Do recomendado ao lido: direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII. *Via Spiritus*. 4 (1997) 7-56. Antonio Castillo Gomez – Leer en comunidad: libro y espiritualidad en la España del Barroco. *Via Spiritus*. 7 (2000) 99-122. Pedro M. Catédra – Lectura femenina en el claustro (España, siglos XIV-XVI). In Dominique de Courcelles y Cármen Val Julián (dir.) – *Des femmes et des livres : France et Espagne, XVe-XVIe siècles. Actes de la journée d'étude organisée par l'École nationale des chartes et l'École normale supérieure de Fontenay/Saint-Cloud (Paris, 30 avril 1998)*. Paris: École des Chartes, 1999, p. 7-53. Maria de Lurdes Correia Fernandes – Recordar os “santos vivos”: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português. *Via Spiritus*. 1 (1994) 133-157. Olímpia Loureiro – *O livro e a leitura no Porto no século XVIII*. Arouca: Centro de Estudos D. Domingos de Pinho Brandão, 1994 e Os livros das monjas do Convento de S. Bento da Ave-Maria do

não significa tê-los, como recorrentemente os historiadores do Livro tendem a afirmar.

Entre conteúdos, modalidades de leitura e (re)conhecimento de leitoras, certo é que se assume, em primeiro lugar, que a presença do livro e a sua apropriação coletiva ou individual era uma evidência nos conventos e mosteiros femininos, ainda que, em muitos casos, não seja explícito se existia realmente um espaço próprio para as leituras ou seja a “livraria comua” como é muitas vezes designada e/ou se os livros habitavam em várias zonas do convento, no coro, no refeitório, nas celas... onde faziam falta. Em segundo lugar, a bibliografia sobre o assunto tem acentuado a existência de um certo controlo na escolha das leituras que obedeceriam a critérios rigorosos, pouco conhecidos por falta de documentos que os comprovem e, sobretudo, sujeitos naturalmente a mudanças ao longo dos tempos e a sensibilidades específicas de acordo com a ordem religiosa, a natureza do estabelecimento, a sua localização e estatuto e a sua missão. Em terceiro lugar, há que considerar também a natureza de certo modo ambígua da própria presença dos livros. Os “livros de uso” e o uso dos livros são duas realidades diferentes que coexistem nos cenóbios como reflexo da posse privada que era permitida e da utilização dos conteúdos da livraria comum para finalidades específicas, por exemplo, na preparação de textos escritos.

O recurso a outro tipo de fontes que não os catálogos e inventários, mais concretamente aos testemunhos que foram deixados nos livros pelas suas leitoras revela-se um complemento precioso para melhor compreender a relação entre o livro e a sua leitura, no ambiente conventual. Essas evidências escritas que nos elucidam quanto à origem do livro, podem ser marcas de posse da biblioteca do convento e/ou marcas de posse de um membro da comunidade religiosa. No âmbito da nossa investigação sobre aspetos do uso e da posse dos livros em ambiente religioso, na Lisboa dos finais do século XVIII, tornou-se evidente, através do exame dos livros que a Biblioteca Nacional de Portugal recebeu quer após a exclausuração ordenada em 1834 quer ao longo do século XIX, mercê do encerramento progressivo dos estabelecimentos femininos, que existia todo um campo a explorar.

Consideramos, pois, para efeitos desta reflexão que os testemunhos de leitoras religiosas (e aqui cabem as freiras e monjas mas também as recolhidas) representam outras tantas “vozes”, anónimas é certo mas que nos elucidam sobre o modo de conviver com o livro, quer o que pertencia à biblioteca da instituição e do qual podiam ter o “uso”, quer quanto àquele que era de sua posse pessoal “enquanto a obediência lho permitisse”, expressão que múltiplas vezes encontramos nos livros de proveniência religiosa feminina e de que daremos adiante alguns exemplos.

Porto. *Revista de Ciências Históricas*. 12 (1997) 227-237. Isabel Morujão – Livros e leituras na clausura feminina de Setecentos. *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas*. 2:19 (2002) 111-170.

Igualmente procuraremos mostrar outras modalidades de posse e uso do livro, por exemplo as que configuram a partilha com membros da comunidade, em posse conjunta e ainda o intenso movimento de ofertas e legados por morte, que permitia ao livro ser reutilizado e não sair, antes circular, no ambiente do “seu” cenóbio. O livro foi sempre um bem precioso e esse movimento de apropriação sucessiva demonstra-o inequivocamente.

Para além destas “vozes” de leitoras, procurámos a presença de um género que particularmente se destaca nas bibliotecas religiosas e que configura uma leitura de exemplo a partir dos relatos de “prodigiosas vidas” de santos e santas, beatos e beatas, e de homens e mulheres de “vida virtuosa”. Escolhemos como caso de estudo o Convento de Santo Alberto, da Ordem de Carmelitas Descalços, em Lisboa, não só por dispormos de um catálogo da livraria mas também porque deste convento localizámos diversas obras no acervo da Biblioteca Nacional de Portugal, identificáveis pela marca de posse. No limite, o que procuramos é a existência de um padrão de leitura que permita identificar a prevalência de um discurso que é duplamente feminino, pois parte de um relato modelar sobre a vida de uma mulher, para se constituir como exemplo para a vida de outras mulheres. Porém, é sabido que se trata de um discurso normalmente escrito por homens, o que parece remeter para o “silêncio” as vozes das mulheres. Nessa perspetiva procurámos na livraria de Santo Alberto a existência de escrita feminina que nos orienta, naturalmente, para outro tipo de “vozes” que, no limite, se fazem eco das leituras na clausura. Vamos apresentá-las através de dois exemplos: a dominicana Soror Maria do Baptista (1570-1659)² e a sua obra *Livro da fundação do Mosteiro do Salvador da cidade de Lisboa...*, impressa em Lisboa, 1618 e a clarissa Soror Maria Madalena (15??-1637)³ que escreveu a *Historia da vida, prerrogativas e louvores do glorioso S. João Evangelista*, editada em Lisboa, 1628.

Modalidades de uso e posse dos livros no ambiente conventual feminino: o testemunho das marcas de posse

Feita a apresentação geral dos objetivos deste estudo, passamos à primeira questão de fundo: como se lia no ambiente religioso regular. Desde logo, viver e ler na clausura pressupõe a observância de um conjunto de regras que dizem respeito à distribuição do tempo e das atividades dos religiosos e religiosas. A prática de leitura em comunidade, com recurso à figura do *lector* ou *lectora*, como mediador ou mediadora entre o texto e o ouvinte, é uma prática muito antiga no ambiente de vida consagrada. No entanto, vai-se afirmando, pelo menos a partir

² Cf. Diogo Barbosa Machado – *Bibliotheca Lusitana historica, critica e cronologica...* vol. III. Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752, p. 413.

³ Cf. Diogo Barbosa Machado – *Bibliotheca Lusitana...* vol. III, p. 419-420.

do século XIII, o hábito da leitura privada silenciosa, entendendo-se que permitia melhor a meditação e a aquisição do sentido do texto.

Ora esta dupla apropriação dos textos e do seu sentido, através da leitura em voz alta para a comunidade e da leitura privada vai persistir ao longo dos tempos. Já a existência de leitura numa biblioteca, enquanto espaço próprio de arrumação organizada de livros e com um catálogo para melhor se conhecerem as existências, é uma realidade reconhecível no século XVIII mas em modalidades que nem sempre configuram a permanência do leitor naquele espaço, antes apontam para uma flexibilização da saída dos livros para as celas de quem deles precisava. A biblioteca é um recurso, a leitura é obrigatória mas há matizes importantes na relação entre uma e outra realidade.

A biblioteca de todos devia ser o mais completa possível e devidamente apetrechada para garantir o correto exercício da missão da comunidade e das funções específicas dos seus membros, contribuindo diretamente para a manutenção da ortodoxia do pensamento religioso. Ora, a verdade é que, continuando uma tradição que se inicia no Renascimento e que se intensifica com o advento da Reforma da Igreja, a prática de leitura no ambiente religioso (e aqui podemos abranger também o feminino, pois incumbia, igualmente, às religiosas deixar testemunhos escritos) vai permitir toda uma pléiade de manifestações que, com mais veracidade ou mais fantasia, marcam as edições até final do século XVIII. A existência de bibliotecas nas instituições regulares está na origem do surgimento de um número apreciável de autores que nelas vão buscar o suporte intelectual para elaborar as suas obras, como aliás, veremos mais adiante com as duas autoras que escolhemos.

A tentativa de reconstituição dos modos de usar o livro em ambiente conventual depara-se sempre com as dificuldades inerentes à escassez de fontes, por um lado, e ao facto de o ato de ler constituir em si próprio um ato individual e solitário, cujas marcas se descobrem muito fugazmente. Como afirma Maria de Lurdes Correia Fernandes:

“O complexo estudo das leituras – que implica, naturalmente, saber (tentar saber) não só quem lia e o que se lia (ou se se lia) mas também o como, o quando e o porque se lia – das obras ou textos de espiritualidade (desde livros de oração, guias espirituais, catecismos... até às obras hagiográficas) na Época Moderna, apresenta-se ainda como um terreno imenso a desbravar...”⁴.

Ora a utilização dos testemunhos que ficaram inscritos nos próprios livros da biblioteca religiosa permite-nos identificar modalidades específicas do uso do livro nestas comunidades e estabelecer práticas que podem ser reconhecidas

⁴ Maria de Lurdes Correia Fernandes – Recordar os “santos vivos”..., p. 134.

sobretudo quando se estuda uma série de inscrições e não apenas uma ou outra manifestação. Podemos assim alcançar um conjunto do que Roger Chartier designa como “normas e convenções de leitura que definem, para cada comunidade de leitor, utilizações legítimas do livro, modos de ler, instrumentos e processos de interpretação”⁵.

Nessa perspetiva, estudámos um grupo de leitoras, no âmbito da investigação que temos vindo a desenvolver sobre a posse e o uso do livro nas bibliotecas religiosas, que compreende 75 mulheres, em ambiente de clausura, sendo 12 recolhidas e 63 religiosas, que deixaram marca de posse nos livros de sua pertença, livros esses hoje na Biblioteca Nacional de Portugal. Que podemos, então, retirar desses testemunhos?

De um modo geral (e esta afirmação é válida para leitores e leitoras, religiosos ou laicos) a forma típica de marcar a posse consiste na aposição do nome do proprietário. Essa menção aparece muitas vezes antecedida de expressões como “Pertence a” (no ambiente religioso, a expressão mais consagrada é “Do uso de”), seguida do nome acompanhado do atributo religioso adequado, como Frei, Soror, Madre, Padre. O uso tem, nas marcas religiosas masculinas e femininas, um duplo sentido de apropriação, como atrás se referiu. Pode tratar-se de um livro de posse privada, como sucede no caso:

Este livro he do uso de Soror Leonor da Cruz Escrava de Jesus e Maria (BNP. R. 23911 P. Exemplar de: Luz e calor/Pe. Manuel Bernardes, 1696).

Pode também configurar uma utilização temporária de um livro da biblioteca comum. Essa situação é vulgar nas marcas masculinas mas não nas femininas onde a inscrição refere a usabilidade condicionada pela obediência e, nalguns casos, também a referência à autorização para ler concedida pelos Superiores.

Atente-se, então, nos exemplos seguintes:

Do uso de Sor Maria Francisca da Nativid.e e em q.to a obediência lho permitir (BNP. R. 24512 P. Exemplar de: Vida e obra da Madre Josefa Joaquina de Jesus, 1783).

Este livro he de soror Joana de sto Ant.º en q.to a obediensia o permitir (BNP. Res. 2886 V. Exemplar de: Crônicas da Ordem dos Frades Menores/ frei Marcos de Lisboa, 1557-1562, 2 vol.).

Pode a Madre Abadessa q. mādou do Convento de nossa S.ra da quietação ler este livro [e assina] Fr. Marcos de Castelbr.co [?] (BNP. R. 18932 P. Exemplar de: Opera /Heinrich Suso, OP, 1588).

⁵ Roger Chartier – *A ordem dos livros*. 1.ª ed. Lisboa: Vega, 1997, p. 15.

Um aspeto interessante da posse do livro no ambiente religioso é que este tem uma longevidade grande através das sucessivas passagens de mão motivadas por oferta direta ou por morte do seu proprietário(a). Vejam-se alguns exemplos:

Este livro he de Donna Izabel Thereza de Jesus [e noutra mão] Pasou p.^a o uso de D. Fran.ca Perpetua [...] (BNP. R. 23066 P.⁶ Exemplar de: Directorio de religiosas para seu aproveitamento espiritual/ Fr. Fradique Espínola, 1676).

Este livro é de soror M.a das Chagas de Jesus [e noutra mão] e por sua morte é de M.a Fran.ca de Jesus M.a [e noutra mão] Agora he de Soror Maria dos Prazeres (BNP. R. 28821 P. Exemplar de: Vida, avisos, sentenças e novena do glorioso S. Filipe Néri, 1785).

Também existem testemunhos de passagem de mão entre religioso e religiosa a qual pode derivar do facto de muitos livros dos conventos masculinos, extintos em 1834, terem ido reforçar as bibliotecas dos conventos femininos, como parece ser este caso:

Do uso de Fr. Aurelio de Sta Anna [e noutra mão] Do uso de Soror Ana M.a das onze mil Virgens em q.to a obediência lho permite (BNP. R. 23529 P. Exemplar de: Relacion de la vida de la venerable madre Maria de Jesus /José Jiménez Samaniego, 1727).

Ou podem resultar de oferta direta:

De Soror Maria d'Assumpção q. mo deo o R.mo P.e M.e Ex Prov.al Fr. Fran.co Joaq.m de Sta Anna N.o Vigr.o e meu Director Anno 1840 (BNP. R. 27730 P.⁷ Exemplar de: Manual de piedosas meditações /padres do Oratório de Barcelona, 1780).

No exemplo seguinte intui-se uma situação indicativa de alguma controvérsia na oferta da obra e a “voz” da leitora apega-se ao livro que só não usará se a obediência lho não consentir⁸:

⁶ O livro tem também o carimbo “Semide”, relativo ao Mosteiro de Semide e mandado pôr nos livros encontrados na respetiva biblioteca, pela Inspeção Geral das Bibliotecas e Arquivos, que os arrecadou, aquando da sua extinção. A BNP tem diversos exemplares desta obra ou com marcas de posse de religiosas ou de conventos femininos, entre os quais o de Santo Alberto e o de Nossa Senhora da Quietação. No decurso das Jornadas de Estudo “Vozes e silêncios femininos na vida religiosa” foi referido na comunicação de Antónia Fialho Conde, “Expressões de religiosidade e misticismo no jardim fresco e ameno de S. Bento de Cástris”, a existência de um exemplar no referido mosteiro.

⁷ O doador, como se lê na inscrição datada de 1840, tinha sido Provincial e, certamente após 1834, teria tomado vestes seculares e passado à categoria de Vigário, no convento a que pertencia esta freira, convento esse que tal como acontece em muitos outros casos, não está indicado na marca de posse. De qualquer forma, é um testemunho de uma certa continuidade na presença dos religiosos regulares mesmo após a extinção das ordens, como no decurso destas Jornadas fez notar António Matos Ferreira.

⁸ Já Ana Cristina Araújo tinha assinalado um caso de marca de posse de religioso e religiosa, a que chama “curiosa anotação”. Cf. Ana Cristina Araújo – *A morte em Lisboa: atitudes e representações, 1700-1830*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 271.

Do uso de Sor Catharina Bernarda Purificação q. lhe deu hum Religiozo da nossa Ordem (podem tirar daqui o sentido) em q.to eu viver, só se for por mandado de Obediência pello votto que fiz e não por a m.^a von.de estou escaldada por isso digo assim (BNP. R. 24055 P. Exemplar de: Constituições gerais para todas as freiras e religiosas sujeitas à obediência da Ordem de N.P.S. Francisco, 1693).

A posse conjunta é uma situação que devia ser muito comum nos cenóbios femininos, a avaliar pelo número de exemplos de que transcrevemos dois, o primeiro dos quais revelando laços familiares:

He do uso de Soror Maria Maxemina e de sua Irmam (BNP. R. 12310 P. Exemplar de: Regra da Ordem Terceira da Mãe Santissima e soberana Senhora do Monte do Carmo/ exposta por frei Miguel de Azevedo, 1790).

Este livro he de Joanna Angelica e Rita de Jezus Maria (BNP. R. 28543 P.^o História sagrada do Velho e Novo Testamento/ Nicolas Fontaine; trad. Luís Paulino da Silva Azevedo, 1781).

Nesta breve passagem pelos testemunhos da posse e “uso” do livro no ambiente religioso feminino, vimos exemplos que nos permitem identificar práticas de leitura, desde a posse sujeita à obediência ou à autorização explícita até à partilha do objeto de leitura. São muitos, são poucos os livros que se liam nos conventos femininos? Recordemos, a propósito, as considerações de José Adriano de Freitas Carvalho às leituras no ambiente religioso feminino no século XVII:

“[...] lia-se muito e até, talvez como em todas as épocas e lugares, de acordo com as modas e os tempos... De certo modo, dadas as condições de vida retirada que levavam – ainda que, como se sabe não haja que tomar sempre a definição à letra – as leituras de religiosas dependiam de factores que vão desde as exigências bibliográficas na casa até à possibilidade – que pode ser oportunidade – de aquisição dos textos, passando pelo conselho do director ou pela obediência à mestra de noviças...”¹⁰.

A bibliografia publicada, sobretudo a que se tem debruçado sobre a série constituída pelos catálogos enviados em 1769-1770 à Real Mesa Censória, em cumprimento do Edital de 10 de julho de 1769, tem, no entanto, enfatizado a

⁹ O livro tem também o carimbo do Arquivo das Congregações, instituição que após a extinção dos institutos religiosos decretada em 8 de outubro de 1910 se encarregou de vigiar o cumprimento da lei e confiscar os bens existentes entre os quais as bibliotecas.

¹⁰ José Adriano de Freitas Carvalho – Do recomendado ao lido: direção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII. *Via Spiritus*. 4 (1997) 16-17.

reduzida quantidade de livros da posse de mulheres quer religiosas quer laicas¹¹. Poucas bibliotecas e com poucos livros é, de facto, o que encontrámos quando percorremos, recentemente, essa série, no âmbito da nossa investigação. Os livros mencionados nos catálogos das bibliotecas “comuns” dos estabelecimentos religiosos são 44.884, representando os masculinos, em número de 45, um total de 42.628 (95%) enquanto os femininos, em número de 13, declaram 2.256 títulos (5%).

No reduzido número de 13 instituições (e, obviamente, só estamos a contar as bibliotecas que se identificam, como sendo da comunidade e não as declarações individuais de religiosas) destacam-se duas, o Convento da Madre de Deus que tem cerca de 400 títulos e o de Santo Alberto que tem quase 500¹².

Os quantitativos destes dois conventos são elevados para bibliotecas de casas femininas e diga-se de passagem que encontrámos vários conventos masculinos com coleções de dimensão semelhante e algumas até inferiores.

Em suma, conforme afirma Zília Osório de Castro: “[...] parece ser pacífico utilizar o critério de pequeno número e da exclusividade ou supremacia das obras de carácter místico ou religioso, para definir as bibliotecas femininas”¹³. Não podemos esquecer as palavras de frei António das Chagas numa das suas *Cartas espirituaes*¹⁴, quando dá a seguinte recomendação a uma freira: “Leya poucos livros que os muitos confundem; se pegue a hum, e especialmente o escolha, seja qual for; e que ouvindo as virtudes e vidas dos Santos as imite quanto puder”.

A situação, porém, não é específica de Portugal. No estudo empreendido por Claude Jolly¹⁵, a partir de catálogos de bibliotecas religiosas femininas, em França, no século XVIII, conclui-se, da observação dos quantitativos que em Paris, os 50 conventos femininos existentes tinham em média pouco mais de 1.000 volumes cada, sendo exceção as bibliotecas de estabelecimentos ligados ao exercício de atividades docentes as quais motivavam uma maior aquisição de obras. Fora da capital, as coleções são compostas por algumas dezenas ou escassas centenas de

¹¹ Cf. Maria Adelaide Salvador Marques – *A Real Mesa Censória e a cultura nacional: aspectos da geografia cultural portuguesa do século XVIII*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1963; Isabel Morujão – *Livros e leituras na clausura...*; Zília Osório de Castro – *Bibliotecas femininas (1769-1770)*. In *Congresso O Marquês de Pombal e a sua época*. Org. Câmara Municipal de Pombal. Oeiras: Câmara Municipal; Pombal: Câmara Municipal, 2001, p. 477-484 que utiliza os catálogos apenas na perspetiva da leitora feminina de laicas; e Olímpia Loureiro – *O livro e a leitura...*

¹² Cf. a propósito Isabel Morujão – *Livros e leituras na clausura...*

¹³ Zília Osório de Castro – *Bibliotecas femininas...*, p. 483.

¹⁴ Cf. José Adriano de Freitas Carvalho – *Do recomendado ao lido...*, p. 22. O autor chama a atenção também para a existência de leituras recomendadas nos conventos de franciscanas e clarissas, baseando-se nas *Cartas espirituaes* de frei António das Chagas, mas não deixa de acentuar que se tratava de uma recomendação com uma atitude aberta e sobre a qual desconhecemos se foi seguida.

¹⁵ Cf. Claude Jolly – *Unité et diversité des collections religieuses*. In *Histoire des bibliothèques françaises*. Vol. II. Paris: Promodis, 1988, p. 21.

volumes, o que leva Claude Jolly a afirmar que as bibliotecas femininas eram, em regra, de pequeno porte. De notar que a contagem foi feita em volumes e a que apresentámos diz respeito a títulos. Ora a contagem em volumes tende a apresentar valores mais elevados porquanto uma obra (ou um título) pode corresponder a vários volumes. Há, portanto, muitas semelhanças com os acervos dos conventos femininos portugueses que apresentaram rol à Real Mesa Censória e que, exceção feita aos conventos da Madre de Deus e de Santo Alberto, têm em média poucas dezenas de obras.

As vidas exemplares na biblioteca de Santo Alberto

A escolha de Santo Alberto para estudo de caso tem, portanto, a ver com a posição que esta biblioteca ocupava em 1769 e também com a tipologia de leituras que no seu catálogo se perspetiva. Assim, faremos, em primeiro lugar, a contextualização necessária a este convento da Ordem de Carmelitas Descalços, criado por iniciativa de Filipe II, em 1585, e integrado no movimento de entrada em Portugal desta ordem, reformada por Santa Teresa de Jesus¹⁶. No respeitante à biblioteca, utilizaremos, como fonte, o catálogo manuscrito, preparado cerca de 1769, existente na Biblioteca Nacional de Portugal, de onde retirámos as referências às vidas exemplares femininas¹⁷. A partir delas, tentaremos caracterizar as obras nos seus aspetos bibliográficos mais importantes não esquecendo a comparação com as biografias exemplares masculinas. Por fim, como atrás se indicou, daremos “voz” a duas freiras escritoras do século XVII, cujas obras se encontraram no catálogo de Santo Alberto.

O Convento de Santo Alberto situava-se na rua das Janelas Verdes, freguesia de Santos-o-Velho, em Lisboa e dele subsiste, essencialmente, a capela integrada no Museu Nacional de Arte Antiga. A primeira comunidade de Carmelitas Descalças veio para Portugal em 1584, instalando-se primeiro no Convento da Anunciada, de Dominicanas, até ficar pronto o Convento de Santo Alberto em 1585. Para além do empenho do monarca, a história primitiva deste convento está muito ligada à iniciativa do vice-rei Cardeal Alberto. Perto do convento, também na rua das Janelas Verdes, foi construído o Convento de Nossa Senhora dos Remédios, do ramo masculino de Carmelitas Descalços, que prestava assistência a Santo Alberto¹⁸. Devido à invocação do convento, as religiosas ficaram conhecidas

¹⁶ Cf. Sílvia Ferreira – Carmelitas Descalças. In José Eduardo Franco (dir.) – *Dicionário histórico das Ordens, institutos religiosos e outras formas de vida consagrada católica em Portugal*. Lisboa: Graçiva, 2010, p. 349-352.

¹⁷ Cf. BNP, Mss 2, nº 3 – *Catálogo dos livros que há no Convento das Religiosas Carmelitas Descalças de S. Alberto desta cid.e de Lisboa*. [c. 1769]. A lista das obras consta no final deste nosso estudo, como Anexo.

¹⁸ Este convento apresentou catálogo da biblioteca à Real Mesa Censória (Cf. BNP, cód. 7408 – *Catálogo dos Livros dos Padres Carmelitas Descalços de N. Snra dos Remedios desta Cid.e de Lisboa*. [c. 1769]).

por Albertas. O edifício ficou bastante danificado com o terramoto de 1755 mas foi recuperado¹⁹. Em 8 de agosto de 1888, o convento é extinto e entregue ao Ministério do Reino a fim de se proceder à ampliação do Museu de Belas Artes e Arqueologia (atual Museu Nacional de Arte Antiga), tendo as religiosas ainda residentes, sido transferidas para os Olivais. A morte da última religiosa ocorreu em 1890²⁰.

Os livros da biblioteca foram recolhidos pela Inspeção Geral das Bibliotecas e Arquivos e conheceram o habitual destino que era a dispersão por várias instituições. Uma parte importante ficou, porém, na Biblioteca Nacional e no levantamento que fizemos a partir das marcas de posse que os livros deste convento ostentam, normalmente na página de rosto, foi possível encontrar algumas das obras que vinham mencionadas no catálogo e, obviamente, localizaram-se também outras posteriores. As vidas exemplares são em número de 80, significando 16% do total indicado no catálogo. Estão referenciadas na classe História, que compreendia a subclasse Biografia e incluem também os Agiologios (dois relativos à Ordem e um da Ordem dos Pregadores) e um *Flos Sanctorum*.

O quadro abaixo permite a perceção de alguns indicadores da coleção.

Língua	Séc. XVI	Séc. XVII	Séc. XVIII	Total
Português	–	12	26	38
Espanhol	3	37	2	42
Total	3	49	28	80

Há uma preponderância das edições em língua espanhola sobre a portuguesa visível nas obras dos séculos XVI e XVII. Porém, no século XVIII sobressaem a larga distância as edições em português. Parece, pois, poder definir-se um perfil colecionista que nos inícios do convento procurou, sobretudo, as obras de edição espanhola (ou em língua espanhola). Não é de estranhar, porque a proliferação de vidas exemplares ganhou um destaque editorial notável em Espanha no século XVII, correspondendo, no dizer de Ana Martinez²¹ a um programa da Contra-

A circunstância levou-nos a fazer uma breve apreciação do núcleo de vidas exemplares nele referido para melhor perspetivar as eventuais semelhanças e diferenças de dois estabelecimentos da mesma Ordem mas de género distinto.

¹⁹ Cf. Luís Gonzaga Pereira – *Monumentos sacros de Lisboa em 1833*. Lisboa: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1927, p. 249-252 e João Baptista de Castro – *Mapa de Portugal antigo e moderno*, Vol. III. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, p. 426.

²⁰ Cf. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo de extinção do Convento de Santo Alberto (PT/TT/MF-DGFP/E/002/00080).

²¹ Cf. Ana Martinez – Vidas ejemplares en emblemas (siglos XVI-XVII). *Via Spiritus*. 10 (2003) 113-138 (especialmente p. 114).

-Reforma de afirmação e difusão doutrinal massiva e não, propriamente, a uma necessidade de depuração das vidas dos santos, contaminadas de elementos fantasiosos. Esta autora fornece números interessantes relativos às edições das *Vidas* e que, com as devidas proporções também se verificam em Portugal. Através de uma pesquisa pela palavra Vida, obteve 20 obras entre 1500 e 1600 contra mais de 900 entre 1600 e 1700.

O progressivo esbatimento da comunidade oriunda de Espanha, ainda que tenha permanecido até ao século XVIII o vínculo entre os carmelitas descalços portugueses e os espanhóis, propicia a constituição de uma coleção posterior de obras onde predomina a língua portuguesa. São menos os livros do século XVIII (estava-se em 1769) porém, encontrámos referência a obras recentes, em relação à data de elaboração do catálogo, o que indicia uma política ativa de aquisição.

Das biografias exemplares, verificámos que em relação ao género dos biografados, há uma quase paridade com 47% de femininos e 53% de masculinos. Da análise que fizemos às Vidas existentes no convento masculino de Nossa Senhora dos Remédios sobressaem a larga distância, como adiante veremos, os exemplos masculinos. Parece-nos possível avançar a hipótese de uma certa correlação entre o género do potencial leitor e o do biografado, na escolha de leituras que presidia à constituição das bibliotecas. Podemos, ainda observar um outro indicador interessante: só cerca de um quarto das vidas dizem respeito a membros da Ordem dos Carmelitas Descalços, o que confere à coleção uma maioria de vidas exemplares que compreende jesuítas, agostinhos, franciscanos, clarissas, dominicanos, sem esquecer também alguns casos de biografias de personalidades que não pertenceram a ordens religiosas, conforme se pode ver na Lista em Anexo.

É curioso notar que há um predomínio de vidas de mulheres que se distinguiram pelas suas virtudes (21), face às vidas de santas (14), ainda que de muitas delas sejam referidos nos títulos das respetivas biografias, os milagres e maravilhas que operaram. Das vidas de membros da Ordem existem, para além da de Santa Teresa de Jesus, também as das suas companheiras e seguidoras. A Ordem do Carmo (ou dos Carmelitas Calçados) está também em evidência sendo de salientar que a personalidade mais representada é Santa Maria Madalena de Pazzi, escritora e mística, com 3 obras biográficas. As vidas exemplares femininas estão em concordância com os parâmetros que tínhamos indicado no quadro *supra*, relativos ao conjunto. Assim, as biografias são 21 em edições do século XVII, 1 do XVI e 13 do XVIII. Também nesta amostra a língua espanhola é predominante no século XVII e a portuguesa está mais representada em edições do século XVIII.

A comparação com a coleção de vidas exemplares existente no convento masculino de Nossa Senhora dos Remédios, cabeça da Ordem, que identificámos no catálogo também elaborado para a Real Mesa Censória em 1769,²² permite

²² Cf. BNP, Cód. 7408.

a verificação de alguns indicadores interessantes, tendo em conta, naturalmente que estamos a falar de realidades distintas. Desde logo, temos o quantitativo que, nos Remédios, é de 53 obras representando 2,7% do total. Para além desta diferença de perfil colecionista, demonstrativa de uma menor relevância da leitura da biografia exemplar religiosa em conventos da mesma Ordem mas de géneros diferentes, encontram-se outras, por exemplo, ao nível das línguas dos textos. Porém, sobressaem algumas semelhanças como se constata no quadro abaixo

Língua	Séc. XVI	Séc. XVII	Séc. XVIII	Total
Português	–	8	11	19
Espanhol	4	12	3	19
Latim	2	5	5	12
Italiano	2	1		3
Total	8	26	19	53

No tocante às línguas há a considerar o português e o espanhol, neste caso em total paridade e não com a pequena diferença que existia na biblioteca de Santo Alberto, mas encontramos no catálogo referências a biografias exemplares em latim, com alguma expressividade e de forma esporádica, também em italiano. Por data de edição, temos de novo a prevalência das “vidas” impressas no século XVII, em que a língua espanhola representa quase 50%, para cair de modo muito evidente no século XVIII.

Como atrás se referiu, é mais evidente a correlação entre o género do biografado e o da comunidade pois o Convento dos Remédios apresenta 18 vidas de Santos e 13 de religiosos face às 7 vidas de Santas e 6 de religiosas, sendo os 9 títulos restantes relativos a Agiologios e *Flos Sanctorum*.

Neste género literário predominantemente de escrita masculina surgem alguns exemplos de “vozes” de autoras. Porém, parece haver nas casas religiosas femininas uma maior escolha (ou orientação) para os escritos de autores. Na análise feita por Isabel Morujão concluiu-se que havia pouca representatividade da escrita feminina nos catálogos de 1769, quer dos “textos das poetisas religiosas” quer, no geral, das obras de outras autoras religiosas mesmo nos catálogos dos estabelecimentos das respetivas ordens. Diz aquela autora: “No cômputo geral, encontramos, ao todo, apenas cinco obras de religiosas portuguesas em 16 conventos e num total de mais de 1.000 títulos”²³.

²³ Isabel Morujão – Livros e leituras na clausura..., p. 170.

Vozes da escrita feminina na biblioteca de Santo Alberto

Vamos, então, dar voz a quem escreve e apresentar as duas autoras presentes no catálogo de Santo Alberto. Maria do Baptista (1570-1659)²⁴ escreveu, como atrás dissemos, o *Livro da fundação do Mosteiro do Salvador da cidade de Lisboa...*, obra impressa em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, em 1618. A autora professou no Convento do Salvador, da Ordem dos Pregadores, em Lisboa, onde sempre viveu, tendo sido Mestra de Noviças e Madre Superiora ao tempo da feitura da obra. Organizou o cartório do convento e, utilizando os documentos encontrados, escreveu o texto com recurso também a muitas histórias que tradicionalmente circulavam. Adiante veremos como a autora justifica as suas fontes. A licença para publicar assinada por frei António de Sousa, padre apresentado do Convento de S. Domingos de Lisboa em 1618, acentua que o texto não atenta contra a fé, antes proporciona muito bons exemplos e muita honra “à nossa Religião sagrada, vendo-se muitas virtudes das religiosas dela”.

O Aviso “Ao Lector” que a autora preparou e de que transcrevemos abaixo algumas passagens, dá-nos informação sobre o objetivo e a motivação de Maria do Baptista para escrever o *Livro* que, conforme se lê, pretende dar a conhecer as “maravilhas” que se ligam à história do convento e as vidas exemplares das suas religiosas. É interessante a forma como refere a documentação que compulsou e as ajudas que pediu: “O que se contém nestes breves capítulos, está justificado com papéis antigos, verdadeiros e autênticos tirados do nosso cartório, onde os descobri com trabalho, ajudando-me de pessoas que me declarassem e traduzissem o que não era de minha profissão”. Mais acrescenta “e o que não vai justificado desta forma, tem por fundamento antigas tradições com razões notórias e evidentes” que indica serem, para as religiosas o exemplo que devem querer seguir e, “para os mais leitores espero que seja muita devoção o conhecimento destes milagres”²⁵.

As palavras e a forma deste Aviso denotam confiança plena na importância da obra e do seu significado, naturalmente, para as religiosas dominicanas mas também (ou principalmente) para o público em geral que, ao ler a obra ficaria ciente das “maravilhas” da ordem e do convento, as quais era dever da autora dar a devida divulgação.

Quanto a Maria Madalena (15??-1637), apenas sabemos que professou na Madre de Deus e Barbosa Machado faz-lhe um elogio porque “escreveu com bom estilo e vária erudição”²⁶ a *Historia da vida prerogativas e louvores do glorioso*

²⁴ Cf. Diogo Barbosa Machado – *Bibliotheca Lusitana...* vol. III, p. 413.

²⁵ Esta transcrição e as seguintes fizemo-la, por comodidade, com a grafia atualizada. De qualquer modo, ambas as obras estão disponíveis, em linha, em versões digitalizadas integrais na Biblioteca Nacional de Portugal, a de soror Maria do Baptista no endereço <http://purl.pt/14095> e a de soror Maria Madalena no endereço <http://purl.pt/16550>.

²⁶ Diogo Barbosa Machado – *Bibliotheca Lusitana...* vol. III, p. 419-420.

S. João Evangelista, editada em Lisboa, por Antonio Alvarez, em 1628. De notar que a autora, na Dedicatória, refere a importância dos livros e das leituras que fez para a composição da obra e, nas “Licenças” também os frades de S. Francisco de Xabregas (cabeça da província dos Algarves a que a Madre de Deus estava sujeita) que lhe avalizam o trabalho mencionam a influência das leituras de onde pôde compilar as informações que apresenta na obra. Transcrevemos abaixo a apreciação de frei Tomás da Rocha que não lhe poupa elogios referindo que “a Autor fala e escreve como mestre insigne. E ainda que S. Paulo não permita às mulheres ensinar na Igreja de Deus, entende-se em escolas públicas, porque a vergonha e pejo tão louvado nas mulheres, não diz com o despejo que se requer nos que hão-de ensinar em público, porém em secreto muitas e mui graves o fizeram [...] e outras que escreveram livros o fizeram”. De qualquer modo, o entusiasta admirador, logo no início não deixou de referir que foi “N. Senhor que inspirou o texto à Autor falando-lhe só ao coração no cantinho da cela”.

Na verdade, ao compulsarmos a obra vemos que é profusa e complexa, nalguns casos, a bibliografia que a autora utilizou. Dando “voz” a Maria Madalena através da leitura da Dedicatória que faz às religiosas do seu convento, verificamos que a motivação para a escrita lhe advém da especial devoção a S. João Evangelista. Ficamos a saber que usou os livros da biblioteca, pois refere: “Da lição dos livros santos e devotos desta Casa a cuja lição sou afeiçoada (ainda que me sei aproveitar pouco por minha insuficiência) [...] que cada vez me confundem mais e estimulam à perfeição [...] fiz este tratado”. Adverte também que teve o maior cuidado na transcrição das passagens relativas a S. João Evangelista que fez a partir dos livros que consultou. As palavras que deixou na Dedicatória não têm a assertividade e o natural orgulho que sentimos em Maria do Baptista. Não é uma obra de louvor à Ordem, ao convento ou às virtudes de algum dos seus membros, mas a vasta bibliografia que cita leva-nos a encarar a existência de ricos acervos nas bibliotecas religiosas femininas (ou pelo menos nalgumas) e a recordar uma reflexão colhida no estudo de Freitas Carvalho e que nos parece ser elucidativa sobre o poder do livro e da leitura no ambiente religioso e a diferença entre o uso do livro no masculino e no feminino. Diz aquele autor que nas vidas edificantes de que os conventos davam notícia para inclusão nas crónicas, não havia o costume de referir os frades que liam muito e o que liam, mas a notoriedade das freiras estava associada à prática da leitura o que pode “traduzir um ponto de vista preciso – a reivindicação de sabedoria espiritual [...]”²⁷.

Não obstante, essa sabedoria espiritual que até se afirmava poder ser de inspiração divina “no cantinho da sua Cela” tinha de ser devidamente controlada. São vozes autorizadas a exprimir-se e a sair do silêncio da clausura, através do poder da escrita mas os resultados podem configurar o temor do que é diferente

²⁷ José Adriano de Freitas Carvalho – Do recomendado ao lido..., p. 18.

da norma. Ao lermos todas as licenças à obra de Soror Maria Madalena, uma das quais é, como vimos, muito encomiástica, convém não esquecer outra, de frei João de Valadares (que não apresenta qualquer informação sobre a sua filiação), que afirma:

“Muito devota e afeiçoada se mostra a Autor desta obra ao glorioso apóstolo S. João Evangelista [...] Mas aconselho que nesta matéria de pesar os merecimentos dos Santos se caminhe com muito tento. Porque o glorioso Santo Tomás tem por presunção querer pesar os merecimentos dos santos de que só Deus tem o peso certo.”

ANEXO

Vidas exemplares existentes no convento de Santo Alberto (lista abreviada)

AMEYUGO, Francisco de, OFM – *Nueva maravilla de la gracia descubierta en la vida de la Venerable Madre Sor Juana de Jesus Maria...* Madrid, 1624.

APRESENTAÇÃO, Luís da, c.1581-1653, O Carm. – *Vida de la bienaventurada Madre Soror Maria Magdalena de Pazzi...* Em Lisboa, 1626. Baseado na obra *Vita di Santa Maria Maddalena de’Pazzi*, de Vincenzo Puccini.

— *Vida e morte do padre Fr. Estêvão da Purificação...* Em Lisboa, 1621.

ARGOTE, Jerónimo Contador de, 1676-1749, CR – *Vida e milagres de São Caetano Thiene...* Lisboa, 1727.

Ave Maria. Summaria relação da vida e morte do grande servo de Deos e Reverendissimo Padre Mestre Frey Simão de Roxas... Em Lisboa, 1625.

BACCI, Pietro Giacomo, CO – *Vida de S. Felipe Neri*. Valencia, 1673.

BAIÃO, José Pereira, 1690-1743 – *Vida do glorioso S. João da Cruz*. Lisboa, 1727.

BARTOLI, Daniel, 1602-1685, SJ – *Vida del Venerable P. Vincencio Carafa...* Madrid, 1658.

BATISTA DE LANUZA, Miguel, ?-1659 – *Vida de la sierva de Dios Francisca del San.mo Sacramento...* Madrid, 1659.

— *Vida de la Ve. Me. Felecianna de S. Jose...* Saragoça, 1654.

Breve compendio da vida do P. Fr. António da Conceição vulgarmente chamado António do Lumiar. Lisboa, 1758.

BRITO, Fernando Pereira de, 1640-? – *Historia do nascimento, vida e martyrio do Venerável Padre João de Brito*. Coimbra, 1722.

BRITO, Francisco de, ?-1726, OESA – *A advogada dos impossíveis, a bemaventurada Santa Rita de Cassia: breve noticia da sua vida*. Lisboa Oriental, 1726.

CARVAJAL, Pedro, OFM – *Libro de la vida, sanctidad y excellencias de S. Juan Baptista*. Salamanca, “não tem era”.

CARVALHO, António Álvares de – *Vida de Santa Quitéria*. Lisboa, 1712.

CASSANI, José, 1673-1750, SJ – *Vida, virtudes y milagros de San Luiz Gonzaga...* Madrid, 1726.

- CATALANI, Giuseppe – *Vida do venerável Padre Bartholomeu do Quental... exposta no idioma portuguez por Francisco José Freire...* Lisboa Occidental, 1741.
- CERISIERS, René, SJ – *Historia da portentosa vida de S. Genoveva, princeza de Barbante.* Lisboa, 1712.
- CHAGAS, Manuel das, ?-1666, O Carm. – *Tratado da vida, virtudes e morte do Irmam Fr. João de S. Sam-Sam...* Em Lisboa, 1662.
- COSTA, Francisco da – *Vida da venerable M.e Maria de Jesus.* Madrid, 1648.
- DUARTE, João, 16?? – 1737 – *Fragmentos da prodigiosa vida da... Madre Mariana da Purificaçam.* Lisboa, 1747.
- ENRÍQUEZ, Crisóstomo – *Historia de la vida, virtudes y milagros de la venerable Madre Ana de San Bartholome, compañera inseparable de la sancta Madre Teresa de Jesus...* En Brusselas, 1632.
- FERREIRA, Manuel, O Carm. – *Vidas de santos martires, confessores e virgens da sagrada Ordem de N.S. do Monte do Carmo...* Em Lisboa, 1645.
- FIGUEIREDO, Manuel de, ?-1774, OESA – *Epitome da vida e prodígios de Santa Rita de Cassia...* Lisboa Occidental, 1728.
- FRANCO, João, OP – *Vida portentosa da serva de Deos D. Thomazia de Jesus.* Lisboa, 1757.
- FREIRE, João, 1618-1670, OESA – *A cortezã da gloria ou vida da beata Verónica, religiosa do convento de S. Marta de Milão, da Ordem de Santo Agostinho.* Em Lisboa, 1671.
- GENTILI, Giuseppe – *Vida da venerável Madre Rosa Maria Sério de Santo António...* Lisboa, 1744.
- GODINHO, Manuel, 1634-1712, SJ – *Vida, virtudes e morte com opinião de santidade do venerável padre Fr. António das Chagas, da Ordem de S. Francisco, missionário apostólico neste Reyno...* Lisboa, 1728.
- GONZÁLEZ DE ROSENDE, Antonio – *Vida del Il.mo i Exc.mo Señor D. Juan de Palafox i Mendoza...* Madrid, 1666.
- GOUVEIA, António de, 1575-1628, OESA – *Historia de la vida, muerte y milagros del glorioso patriarca... S. Juan de Dios...* Lisboa, 1658.
- *Vida y muerte del bendito P.e Juan de Dios...* Madrid, 1624.
- JESUS MARIA, José de, 1562-1629, OCD – *Hechos heroycos de la portentosa vida y virtudes de... S. Juan de la Cruz...* Burselas[sic], 1632.
- *Hechos heroycos de la portentosa vida y virtudes de... S. Juan de la Cruz...* En Malaga, 1717.
- *Historia de la vida y virtudes del venerable Hermano Fray Francisco del Niño Jesús...* Veles, 1627.
- LEZANA, Francisco de – *Vida, prerogativas e excellencias da inclyta matrona a Senhora Santa Anna.* Lisboa, 1716.
- LEZANA, Juan Bautista de, O Carm. – *Vida de la bienaventurada y extatica virgen Maria Madalena de Pazzi, florentina, monja carmelita observante...* En Çaragoça, 1650.
- *Vida de S. Maria Magdalena de Pazzi.* Roma, 1647
- LIMA, Manuel de, 16?-1712, OP – *Agiologio dominico das vidas dos santos, beatos, martyres da Ordem dos Pregadores.* Lisboa, 1709-1754. 9 vol. Continuada por frei José da Natividade.
- LOSA, Francisco, 1536-1624 – *Nascimento, vida e morte admiraveis do grande servo de Deos Gregorio Lopes portuguez...* Lisboa, 1616.

- MACEDO, António de Sousa de, 1606-1682 – *Epitome panegyrico de la vida admirable y muerte gloriosa de S. Rosa de Santa Maria virgen dominicana*. En Lisboa, 1670.
- MADALENA, Maria, n?-1637, OSC – *Historia da vida prerogativas e louvores do glorioso S. João Evangelista*. Em Lisboa, 1628.
- MADRE DE DIOS, Alfonso de la – *Vida historico-panegyrica de la Venerable Madre Mariana Francisca de los Angeles*. Madrid, 1736.
- MARIZ, António de, 1681-c. 1742, CO – *Peregrino curioso: da vida, morte e trasladação de S. João Marcos na cidade de Braga*. Lisboa Occidental, 1721.
- MÁRMOL, Andrés del – *Excelências, vida y trabajos del Padre Geronimo Gracian de la Madre de Dios...* Valladolid, 1619.
- MARTIRES, Antonio de los, OFM Cap. – *Vida y obras maravillosas de la Venerable Agueda de la Cruz...* Madrid, 1622.
- MELO, Francisco Manuel de, 1608-1666 – *El mayor pequeño: vida y muerte del serafin humano Francisco de Assis...* Segunda edicion. En Lisboa, 1650.
- MORENO, Cristóbal, ?-1603, OFM – *Libro de la vida y obras maravillosas del siervo de Dios y bienaventurado Padre Fray Nicolas Factor...* Alcalá de Henares, 1588.
- MORENO CURIEL, José – *Vida y virtudes de la prodigiosa y venerable Señora Doña Antonia Jacinta de Navarra y de la Cueva*. Burgos, 1736.
- MUÑOZ, Luis, ?-1646 – *Vida de la ven. D. Luiza de Carvajal y Mendoza*. Madrid, 1691.
- MUÑOZ SUAREZ, Sebastian – *Vida de el venerable servo de Dios Fr. Francisco de la Cruz*. Madrid, 1637.
- PACHECO, Duarte, 15?-1638, OESA – *Epitome da vida apostólica e milagres de S. Thomaz de Villa Nova, arcebispo de Valença*. Lisboa, 1629.
- PARRA, Jacinto de – *La bienaventurada Rosa Peruana de S. Maria, de la Tercera Orden de Santo Domingo...* Madrid, 1668.
- PIANO, Mariano de, OFM – *Compendiosa narraçam da vida do venerável Padre Fr. Lourenço de Brindise...* Lisboa, 1752.
- PRESENTACION, Juan de la – *La corona de Madrid: vida de la Venerable Madre Marianna de Jesus...* Madrid, 1677.
- PUENTE, Luis de la, 1554-1624, SJ – *Vida maravillosa de la Venerable Virgen Doña Mariña de Escobar*. Madrid, 1661.
- RAYMONDUS, de Vineis, 1330-1399, OFM – *Vida y milagros de la bienaventurada Sancta Catherina de Sena*. Salamanca, 1580.
- RIBADENEIRA, Pedro de, 1527-1611, SJ – *Flos sanctorum de las vidas dos santos...* Toledo, 1688. 3 vol. [O 3ª vol. de Barcelona, 1623]
- RIBERA, Francisco de, SJ – *Vida de Santa Tereza de Jesus...* Salamanca, 1690.
- SACRAMENTO, António do, 1711-1785, OFM – *Vida da venerável Madre Joanna Luiza do Carmelo, religiosa da Ordem Terceira de São Francisco...* Lisboa, 1751.
- SALES, Charles-Auguste de, bispo de Genève – *Vida da venerável madre Maria Amada de Blonay religiosa da Visitação de Santa Maria...* Em Lisboa, 1698.

- SAN AGUSTIN, Andres de – *Vida de Fray Antonio de San Pedro*. Sevilla, 1688.
- SAN AGUSTIN, Antonio de – *Vida del P. Fr. Domingos de Santa Maria*. Saragoça, 1669.
- SAN BERNARDO, Juan de – *Chronica de la vida admirable y milagrosa de S. Pedro de Alcantara*. Napoles, 1667.
- SAN JERÓNIMO, Alonso de, OCD – *Vida, virtudes y milagros de la prodigiosa virgen y Madre Ana de San Agustin Carmelita Descalza fundadora del Convento de Valera...* En Madrid, 1668.
- SANTA TERESA, José de, OCD – *Flores del Carmelo: vida de los santos de Nuestra Señora del Carmen*. Madrid, 1638.
- *Vida, virtudes y maravillas del bendito hermano Fr. Diego de Jesus...* Cuenca, 1671.
- SANTÍSSIMO SACRAMENTO, Juan del – *Vida de S. Vicente de Paulo... traduzida por Jozé Barbosa*. Lisboa Occidental, 1738.
- SANTO AMBRÓSIO, Manuel de, 17??-c.1810, OCD – *Epitome da vida do... Senhor D. Fr. Ignacio de S. Caetano...* Lisboa, 1791.
- SEPULCRO, Manuel do, 1596-1674, OFM – *Rosa franciscana: tratado da prodigiosa vida da virgem S. Rosa de Viterbo...* Em Lisboa, 1673.
- SOTO, Andres de – *Vida y excellencias de S. Anna*. Brusselas, 1607.
- SOTO, Juan de – *Margaritas preciosas de la Iglesia: la virgen mártir...la sereníssima reyna de Escocia*. Alcalá, 1617.
- SOUSA, Luís de, 1555-1632, OP – *Vida de Dom Frei Bertolameu dos Martyres...* Lisboa, 1703.
- *Vida do Beato Henrique Suso...* Lisboa, 1742.
- *Vida do Beato Henrique Suso...* Lisboa, 1764.
- TURSELLINO, Orazio, 1545-1599, SJ – *Historia de la entrada de la christiandad en el Japon y China... y de los hechos y admirable vida del... Padre Francisco Xavier*. En Valladolid, 1603.
- VASCONCELOS, Simão de, 1597-1671, SJ – *Vida do P. Joam d'Almeida da Companhia de Jesu...* Em Lisboa, 1658.
- VELASCO, José de – *Vida, virtudes y muerte del venerable varon Francisco de Yepes... que murió el año de MDCVII*. En Barcelona, 1624.
- Vida do P.e Antonio Joze portuguez e Tristão de Artemis italiano sua prizão e martírio*. Lisboa, 1757.
- WAGNER, Franz – *Vida e virtudes heroycas da Augustissima Imperatriz Leonor...* Lisboa, 1727.
- XAVIER, Francisco, 1685-? – *Clamores do céo aos coraçoes da terra: relação abbreviada da exemplar vida e obras da venerável Madre Sor Thereza Juliana de S. Boaventura*. Lisboa, 1752.

VOZES FEMININAS NA GÉNESE DE INSTITUTOS REGULARES: GENOVEVA MARIA DO ESPÍRITO SANTO (1732-1821) E O MOSTEIRO DE VILA POUCA DA BEIRA

MARIA LUÍSA JACQUINET*

Introdução

Ao olhar o tema “Vozes e silêncios femininos na vida religiosa”, que titulou as Jornadas de Estudo organizadas pelo CEHR¹, afigura-se amplo e fértil o campo de análise facultado pela história dos institutos regulares femininos. Estudá-la é, também, recuperar as vozes e explicar os silêncios que, codificados na condição específica da clausura monástica, animaram o sentido e o destino da vida cenobítica. E é, em certo sentido, analisar um discurso quase nunca tecido na primeira pessoa e em que o sujeito da ação raramente corresponde a um narrador participante.

A dicotomia vozes/silêncios precede, contudo, a existência institucional da clausura, encontrando frequente origem em percursos prévios, não raro dificilmente rastreáveis e quantas vezes ignorados pela história da casa ou instituto em favor da data da ereção canónica. É neste plano de análise que procuraremos perscrutar a voz de Genoveva Maria do Espírito Santo (1732-1821), fundadora não institucional do Real Mosteiro do Desagravo de Vila Pouca da Beira.

O tema ganha, sem dúvida, atualidade e relevo à vista da recente classificação patrimonial do edifício, bem assim da igualmente recente reabertura do processo

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra / Centro de Estudos de Arqueologia, Artes e Ciências do Património; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

¹ As Jornadas decorreram a 28 e 29 de junho de 2013, na sede da Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa.

de beatificação da fundadora da Regra observada pelo mosteiro². Na esteira desta visibilidade e do discurso até agora produzido, subsistem, contudo, silêncios e, nas vozes, dissonâncias.

Fundações e fundadoras

Conquanto pouco notória, não é inexistente nem vaga a referência a Geneveva Maria do Espírito Santo Viegas. Ela aparece-nos assinalada na toponímia, em compêndios corográficos e em trabalhos de índole historiográfica. No *Portugal Antigo e Moderno*, o abade de Miragaia dela dirá ser a personagem mais célebre de Vila Pouca da Beira e, do mosteiro por ela fundado, o monumento mais notável da freguesia³. Marcos identitários da História local, sujeito e obra parecem estabelecer uma relação unívoca, fundindo-se num nexa a que mutuamente se reconduzem.

O caso de Vila Pouca – e de Geneveva – é um entre muitos outros nos quais o destino de um cenóbio ficou marcado por um impulso fundacional alimentado por um itinerário religioso individual. Quantas vezes considerado como algo remoto e historicamente episódico, o processo não institucional prévio ao Breve de fundação ou ao ingresso dos fundadores canónicos imprime, na verdade, de forma mais ou menos indelével, um cunho próprio à instituição, assumindo-se não raro como vetor de significado para a compreensão da observância religiosa seguida, da arte e iconografia, de devoções, da especificidade de dinâmicas sociais e familiares e mesmo da estrutura económica.

É neste registo ou instância pré-fundacional que notamos situarem-se não poucas expressões primárias de organização de beatas, surdidas frequentemente de forma espontânea como agrupamentos de seculares para quem a vida devota se perfilava como meio e caminho de santificação pessoal⁴. Certo é, no entanto, que nem sempre estes núcleos viriam a reduzir-se à regular observância ou a ser assimilados por Ordens monástico-conventuais, podendo, pelo contrário, perpetuar-se como estruturas híbridas onde a emissão obrigatória de votos, simples ou solenes, não constitui regra mas em que o carisma de uma Ordem, de forma mais ou menos sincrética, é contudo observado⁵.

² Trata-se de Maria do Lado (1605-1632), religiosa terceira da vila do Louriçal. A respeito da mesma, pode ver-se o nosso artigo “Direção espiritual, experiência mística e destino hagiográfico: Frei Bernardino das Chagas e a Venerável Maria do Lado”. *Lusitania Sacra*. 28 (julho-dezembro 2013) 75-95.

³ Cf. Augusto Pinho Leal – *Portugal antigo e moderno. Dicionario Geographico, Estatistico, Chorographico, Heraldico, Archeologico, Historico, Biographico e Etymologico de todas as cidades, villas e freguezias de Portugal e de grande numero de aldeias*. Vol. XI. Lisboa: Livraria Editora de Matos Moreira & Companhia, 1886, p. 911.

⁴ A respeito da especificidade da condição das terciárias na sua relação com a vida devota, veja-se Pedro Vilas Boas Tavares – *Beatas, inquisidores e teólogos: reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005, especialmente as páginas 135-153. Sobre a questão, seguimos de perto a análise do autor.

⁵ Cf. Pedro Vilas Boas Tavares – *Beatas, inquisidores e teólogos...*, p. 135-153.

Não obstante as virtualidades práticas representadas pelas casas terciárias⁶, a clausura continuava a perfilar-se como modelo e a conventualização como objetivo. Além do respaldo institucional que oferecia, o claustro instituía-se como caução da perfeição religiosa – o que, aliás, seria consagrado pela autoridade eclesiástica ao fazer incidir, no período que nos ocupa, a maior parte das canonizações femininas sobre religiosas professoras. Em favor do claustro abonaria, outrossim, a pretensão da Igreja de normalizar as expressões de vivência religiosa. O Concílio de Trento sublinhá-la-ia ao impor e generalizar a clausura, redefinir critérios de entrada em religião ou cometer à autoridade diocesana a vigilância e garantia da observância do preceituado através da visita aos mosteiros. Pouco mais tarde, seria o Breve *Circa pastoralis officii*, de 1566, de S. Pio V, a estender a obrigatoriedade da clausura às comunidades terciárias⁷.

À clausura apelava, por outro lado, uma espiritualidade que enfatizava o desprezo do mundo (*contemptus mundi*), a prática da oração mental e a existência ascética, e, paralela e cumulativamente, estratégias familiares e sociais, que viam na observância religiosa uma sede segura e edificante para aquelas a quem o casamento não estava destinado e um modo eficaz de conservação de estatuto e patrimônio⁸.

Mas, no claustro como em estruturas para ou proto monásticas, a definição da existência e da identidade religiosa, por muito que assentes em práticas de interioridade espiritual, não dispensavam um quadro de autoridade e controlo representado, desde logo, por confessores, capelães e pelo prelado diocesano ou provincial⁹.

Identificar, numa teia tão cerrada de poderes e autoridades e por entre as grades da clausura, a voz feminina será um desafio difícil, mas por certo não inglório. Neste sentido, ao eximir-se ao teor da ação reguladora e cautelar impenhente sobre as fundações canônicas, as experiências pré-fundacionais oferecem um campo privilegiado de análise.

Na Modernidade e no contexto do incremento das vocações religiosas, várias foram as Ordens que se reformaram e fundaram e várias as casas que, sob uma observância preexistente, se instituíram. Assinalam este panorama a iniciativa militante e carismática de Teresa de Ávila (1515-1582), reformadora da Ordem do Carmelo; antes dela, a da portuguesa Beatriz da Silva (1424-1492), fundadora da Ordem da Imaculada Conceição de Maria – que, no século XVII, conheceria implantação

⁶ À simplicidade formal e à menor rigidez de vida que, em relação à clausura, proporcionavam, somava-se a exequibilidade económica que, em quadro estritamente monástico, apresentava requisitos por vezes difíceis de preencher. Cf. Pedro Vilas Boas Tavares – *Beatas, inquisidores e teólogos...*, p. 135-153.

⁷ Cf. Pedro Vilas Boas Tavares – *Beatas, inquisidores e teólogos...*, p. 135-153.

⁸ Cf. Maria de Lurdes Belchior; José Adriano de Carvalho – Portugal (sécs. XVI-XVIII). In M. Viller; F. Cavallera; J. de Guibert – *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*. Tomo XII. Paris: Beauchesne, 1986, cols. 1958-1973.

⁹ Cf. Adriano Prosperi – *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi, 1996, p. 523 e ss.

em Portugal; em França, a de Luísa de Marillac (1591-1660), instituidora das Irmãs da Caridade, Ordem que, ao invés das anteriores de vida contemplativa, consagrava a vida ativa ao serviço dos pobres e desprotegidos; em Portugal, a de Maria do Lado do Lourçal (1605-1632), que fundaria uma nova família religiosa no seio da Ordem de Santa Clara, a do Desagravo do Santíssimo Sacramento – a que, precisamente, pertence o mosteiro fundado por Geneveva Maria do Espírito Santo.

Interessa notar, num parêntesis, e ainda antes de incidir especificamente sobre o caso em foco, que, mesmo em sede de clausura, o modelo de vida religiosa consentiu variações. O caso de Violante Perpétua de Jesus Maria, que chamamos à colação a mero título de exemplo, afigura-se-nos a tal respeito elucidativo. Ingressada no Mosteiro da Esperança de Beja em 1750, daí sairia, sem jamais professar, no termo de seis anos, por ordem do seu diretor de consciência, que, aparentemente em face da inapetência da confessanda para a clausura, a incumbiria de fundar, renovar ou organizar recolhimentos ou beatérios das regiões limítrofes. Não olhando sem reservas o teor de tal determinação, certo é que Violante Perpétua cumpriria com brio a missão de que fora investida¹⁰.

Geneveva Maria do Espírito Santo: entre percurso e discurso

Nascia em abril de 1732 Geneveva Maria do Espírito Santo, filha de Maria Viegas e de João de Abrantes (ou Abranches). A 1 de maio daquele ano era batizada na Igreja de São Sebastião de Vila Pouca da Beira¹¹. Descrita invariavelmente como pessoa rústica, a Geneveva se deveria não só a iniciativa da fundação do Mosteiro de Vila Pouca, quanto a garantia da sua sustentabilidade material. António de Vasconcelos, na sua *Árvore Franciscana*, sumariza enfaticamente: “Uma pobre pastora de Vila-Pouca, analfabeta, rústica e boçal, mas inflamada em amor de Deus e animada por inspiração do alto, foi o instrumento de que nosso Senhor se serviu para realizar essa obra”¹². E prossegue:

“De que meios dispunha ela para realizar a sua obra? nenhuns. Sem ter um palmo de terra sua, sem possuir dinheiro algum, sem instrução, mal sabendo falar a linguagem rude da região, passava a vida com a roca à cinta a fiar, guardando ao mesmo tempo algumas ovelhas.”

¹⁰ Cf. Joaquim José da Rocha Espanca – *Memórias de Vila Viçosa, ou Ensaio da História desta vila transtaganã, corte da sereníssima Casa e Estado de Bragança, desde os tempos mais remotos até ao presente, segundo o que pode coligir seu autor*. Vila Viçosa: Câmara Municipal de Vila Viçosa, 1983, p. 69-73.

¹¹ Cf. Diamantino Antunes do Amaral – *Notícia sobre a fundação do Convento do Desagravo do Santíssimo Sacramento de Vila Pouca da Beira*. [S.l.: s.n.], 1972, p. 21-28.

¹² António de Vasconcelos – *A árvore franciscana plantada e frutificando na Diocese de Coimbra*. Coimbra. *Estudos*. 5 (1926), p. 404. Agradecemos ao Rev.º Padre António de Jesus Ramos as sugestões bibliográficas que, como e supra-indicado, de bom grado acolhemos.

Quanto à forma de angariar fundos, esclarece:

“Deambulou por todo Portugal, e ela, a pobre pastora, que até ali não sabia exprimir-se senão com grande rudeza, apresenta-se em toda a parte, em todos os meios, inclusive na côrte pedindo e obtendo audiência da rainha, falando com os magnates, e a sua palavra tinha a virtude de convencer, de persuadir, de obter esmolas, algumas avultadas”¹³.

Não de diferente teor são as palavras do Abade de Miragaia que, destacando Geneveva Maria do Espírito Santo como uma das mais notáveis figuras da vila, refere:

“Sendo uma pobre e analfabeta pastora, resolveu fundar um convento, e tanto lidou que percorreu grande parte do nosso País esmolando. Foi inclusivamente ao Rio de Janeiro duas vezes, quando ali se achavam D. João VI e a família real portuguesa; mas teve a satisfação de ver o seu tão querido convento feito, com uma majestosa igreja e uma linda cerca”¹⁴.

Mas o que terá movido Geneveva Maria a empreender este curso aparentemente contínuo – embora não inglório – contra obstáculos de difícil superação? Qual a essência do seu heroísmo? As referências conhecidas, de autoria maioritariamente eclesiástica, apontam para um eixo definido, por um lado, pelo desígnio divino e, por outro, e a desencadear o primeiro, pela ocorrência de um desacato na igreja paroquial de São Sebastião, de que Geneveva, contando à época somente onze anos de idade, se terá fortemente ressentido.

Sem pôr em causa a verosimilhança de um influxo superior, questionamos, no entanto, sobre a univocidade da ligação que entre o sentimento despertado pela profanação de setembro de 1743 e a empresa fundacional se estabelece¹⁵. Ela aparece-nos enunciada pela primeira vez na provisão régia que autoriza a fundação e que, com base numa simples aposição de circunstâncias, justifica a anuência à pretensão. Diz, pois, “que naquela vila, no mês de Setembro de mil setecentos quarenta e três, um sacrílego ladrão cometera o horroroso desacato roubando o sacrário da Matriz, tratando irreverentemente as sagradas formas que nele se achavam”¹⁶. E, seguidamente, que

¹³ António de Vasconcelos – *A árvore franciscana...*, p. 404-405.

¹⁴ Augusto Pinho Leal – *Portugal antigo e moderno...*, p. 911.

¹⁵ O desacato de 1743 não parece ter tido qualquer ressonância longinquamente próxima da que foi afeita pelos casos de Santa Engrácia, Odivelas, Palmela ou outros mais. Desconhecemos mesmo qualquer sermão do desagravo que ao episódio respeite ou qualquer nota bibliográfica que lhe tenha sido dedicada. Veja-se, a propósito, João de S. Boaventura (frei) – *Breve noticia dos desacatos mais notáveis acontecidos em Portugal desde a sua fundação até agora, e o Sermão do Desagravo pelos ultimos, cometidos neste mesmo anno*. Lisboa: Impressão Régia, 1825.

¹⁶ ANTT, Chancelaria de D. Maria I, liv. 14, fl. 256v-257.

“junto à mesma vila, em muito pequena distância, havia uma pequena capela de Jesus, Maria e José, de grande e antiga devoção com um bom rossio e adro da mesma capela e junto a esta se acham umas propriedades compradas com esmolas, com o intento de se fundar nelas um convento de religiosas do mesmo instituto do Real Convento do Santíssimo Sacramento da vila do Louriçal, na qual se empregassem trinta e três religiosas continuamente em Lausperene na presença do Santissimo Sacramento, rogando ao mesmo Senhor pelos que estão em pecado mortal, pelas almas do Purgatório e pela minha real vida, saúde e prosperidade do meu Reino”¹⁷.

Mais que uma relação direta, que poderá até ter existido, parece-nos ver na referência a este desacato um argumento cuja eficácia ia sendo creditada pelo êxito de casos semelhantes. Lembremos apenas que, a 14 de maio de 1779, antecipando um ano a provisão, se dava em Palmela a profanação da ermida de São João Baptista, episódio que despertou fortemente a comoção da rainha. Além disso, só cerca de trinta anos após o episódio de Vila Pouca, Genoveva Maria – contando já quarenta anos – terá revelado abertamente a intenção de fundar um convento onde se praticasse o lausperene eucarístico¹⁸.

Conquanto fundadora, Genoveva não chegou nunca a professar ou, assim se crê, sequer mesmo a emitir votos simples. O seu mérito não tem fiel expressão no estatuto que passaria a auferir. Como zeladora do mosteiro, coube-lhe dar os passos tendentes a garantir a fundação, traduzidos estes na angariação de verbas para a construção do edifício e para a constituição de um fundo monástico adequado à dimensão e condições de vida da comunidade.

À falta de outros meios, não mais lhe restaria que recorrer a esmolas dispensadas pela boa vontade alheia. Terá começado a esmolar “de porta em porta e de aldeia em aldeia”¹⁹, chegando mesmo a interpelar a Corte, então refugiada no Brasil, aonde se terá dirigido e de onde terá regressado com joias doadas por D. Carlota Joaquina²⁰. António de Vasconcelos dá viva nota do intrépido percurso da beata.

Dirigindo-se no Porto a um comerciante rico, mas avaro, pediu-lhe uma esmola para a construção do convento, que se propusera erguer. O comerciante achou graça ao sonho pueril e irrealizável da pobre mendiga, e, para a despedir, serviu-se duma fórmula que afinal correspondia a uma recusa: prometeu-lhe que,

¹⁷ ANTT, Chancelaria de D. Maria I, liv. 14, fl. 256v-257.

¹⁸ No início dos anos Setenta de Setecentos registam-se já documentos relativos à aquisição de propriedades pela devota. Cf. AUC, Convento do Desagravo de Vila Pouca da Beira, *Genoveva-Declarações, Escrituras de Capitais mutuados certidões de missas, provisões régias, testamentos, arrendamentos, certidões de pagamentos de sisa* (AUC, III, 1D, 10, 1, 23).

¹⁹ Diamantino Antunes do Amaral – *Notícia sobre a fundação...*, p. 21-28.

²⁰ Cf. Vergílio Correia – *Inventário Artístico...*, Vol. II, p. 184. As joias doadas por D. Carlota Joaquina terão, de acordo com o *Inventário*, sido aplicadas na execução de uma valiosa custódia. Cf. A. Nogueira Gonçalves – *A Custódia de Vila Pouca da Beira*, Porto, 1948.

quando ela tivesse o seu convento concluído de paredes, lhe daria toda a telha necessária para a cobrir. Agradeceu, muito satisfeita, esmola tão generosa, e disse que lhe viria dar aviso, quando tal ocasião chegasse. Decorreram anos, e eis que um dia, não cogitando o comerciante em tal, nem sequer se lembrando já do episódio da mendiga fundadora, lhe aparece esta a participar que as paredes do convento estavam concluídas, e por isso lhe lembrava a promessa feita. De boa ou má vontade, cumpriu honradamente a sua palavra, e deu esmola muito avultada, que chegou para os telhados de todos os edifícios.

“Quando o convento já funcionava, havia bastantes anos, precisou ela de dinheiro para completar e adornar a magnífica igreja conventual: mais uma vez resolve recorrer à côrte. Mas esta havia-se refugiado no Brasil: não hesita, vai a Lisboa, consegue embarcar em um navio que se dirigia às terras de Santa Cruz, apresenta-se ao príncipe regente D. João e à princesa D. Carlota Joaquina, que muito a estimaram, e regressa com largos donativos, entre os quais algumas joias da princesa, a fim de serem aplicadas a uma custódia, para as exposições do Santíssimo”²¹.

Este relato de registo quase efabulatório parece, no entanto, não de todo trair a realidade. Sendo certo que as viagens ao Brasil, de que, aliás, não conhecemos suporte documental, podem suscitar dúvidas, atendendo tanto mais à avançada idade da devota na altura em que poderiam ter-se verificado, não deixamos, contudo, de as dar como hipotéticas²². Já a respeito da angariação e gestão de recursos, não restam dúvidas de que, em 1774, a beata compra as primeiras terras, cujos rendimentos dirige à fundação monástica. No documento notarial, em que se diz moradora na cidade de Coimbra, refere ter adquirido

“duas terras no sitio de onegas, mais outra no sitio das tigeirinhas, mais outras duas a S. Joze mais outra no sitio do espinheiro a Bernardo de Masedo mais outra a sua cunhada Izabel no mesmo sitio mais dois olivais na corte sarrana, mais outro no val do coval, mais outro no sitio das barrocas, hum soito no sitio dado barqueiro, mais outro o asude [sic.] Mendes mais outro no sitio do val do gogão cujas confrontasoins constarão dos titulos que tenho no meu poder”²³.

²¹ António de Vasconcelos – A árvore franciscana plantada e frutificada na Diocese de Coimbra. Coimbra. *Estudos*. 5 (1926) 405-406.

²² De facto, a terem ocorrido, as viagens de Genoveva Maria ao encontro da família real portuguesa ter-se-ão verificado em data posterior à partida desta última para o Brasil, ou seja, a partir de 1808. Nessa altura, a devota contaria cerca de 76 anos de idade, circunstância que, sem dúvida, leva a considerar tal empresa marítima com alguma reserva.

²³ AUC, Convento do Desagravo de Vila Pouca da Beira – *Escrituras de Capitais mutuados certidões de missas, provisões régias, testamentos, arrendamentos, certidões de pagamentos de sisa*. A escritura, autógrafa, é de 21 de outubro de 1774.

Quanto à proveniência do dinheiro, esclarece ter provindo de

“dinheiro que derão certas pessoas e aplicarão o dito dinheiro e as ditas propriedades e os seus rendimentos para se dar princípio a um recolhimento que do instituto do Loureal se pertende fazer na mesma minha terra de Vila Pouca ou nas suas vezinhansas”²⁴.

“Especificamente para as obras terão sido canalizados capitais provindos de ‘João Luiz do Porto e as mais esmollas certas que vinhão de Lixboa Coimbra e mais partes para ellas.’ João Luís seria, presumimos, o reticente mas benfazejo comerciante português a cuja caridade Genoveva apelara”²⁵.

O empenho da zeladora terá ido mais longe ainda, assim como os seus frutos. Terá comprado bens e juros para o convento a partir de doações de dinheiro e de bens de raiz, como várias declarações atestam, referindo a posse de terras, souts, tapados, chãos, partes de souts, entre outros²⁶.

Uma vez erigido canonicamente o mosteiro, todos os bens arrecadados transitariam para a abadessa. Uma declaração de 13 de junho de 1793 afirma, com efeito, que Genoveva Maria

“como Zeladura que tem sido e he da obra do Convento do desagravo do Santissimo Sacramento desta Villa tem feito varias compras e dado dinheiro a Rezam de Juro com as esmollas e promessas que tem dado varias pessoas feis devotos pera a mesma obra os quais fazendas e juros ella dita Ginuveva Maria do Espirito tem ademenistrado como Zeladura do mesmo Convento e por não terem vindo as Releiozas e agora como se acham no ospicio lhe entregua todos os bens a comunidade e Abadesa por seu procurador per a ademenistrarem por suas pessoas do seu Procurador”²⁷.

Pelo mesmo ato, a beata desistia da administração dos bens e, pouco mais tarde, ficava desobrigada dos encargos relativos à obra que, igualmente, passariam à incumbência das religiosas. Como contrapartida, à fundadora e a sua irmã, Josefa Maria Viegas, ficaria consignado o usufruto perpétuo de determinadas propriedades²⁸.

Fica-nos a impressão de que o protagonismo de Genoveva radica essencialmente no caráter mediador da sua ação. Mas, se esta ação lhe conferiu notabili-

²⁴ AUC, Convento do Desagravo de Vila Pouca da Beira...

²⁵ AUC, Convento do Desagravo de Vila Pouca da Beira...

²⁶ Cf. AUC, Convento do Desagravo de Vila Pouca da Beira – *Genoveva-Declarações, Escrituras de Capitais mutuados certidões de missas, provisões régias, testamentos, arrendamentos, certidões de pagamentos de sisa* (AUC, III, 1D, 10, 1, 23).

²⁷ AUC, Convento do Desagravo de Vila Pouca da Beira...

²⁸ Cf. AUC, Convento do Desagravo de Vila Pouca da Beira... A 28 de outubro de 1794, emite-se a quarta declaração de bens, elaborada na sequência de provisão episcopal pela qual se comete ao Cónego José Simões a visita ao hospício onde provisoriamente se instalaram as religiosas (AUC, III, 1D, 10, 1, 23).

dade, tornou-a, por outro lado, prescindível. Em nota não assinada aposta a uma declaração de bens, diz-se expressamente que “depois que as religeozas vieraõ que foi em 1791 a Genoveva naõ se metia com as obras nem pagava aos officiaes: mas sim as Religeozas pelo Procuradores e Capellao o Pe. Joao Lopes”²⁹.

Parece, de facto, verificar-se um desfasamento entre a espontaneidade e informalidade da iniciativa da devota e a índole rígida e institucional do procedimento da comunidade canónica, desfasamento cuja perceção se adensa perante o acento crítico que assinala a opinião das religiosas sobre Genoveva, nomeadamente no que toca a questão tão sensível quanto a gestão do património monástico. Naquela mesma nota, a referência a certos dinheiros é seguida de um comentário sibilino: “se Genoveva o levantou [o dinheiro] foi para gastar em qualquer coisa como seja o sobrinho da mesma Genoveva... e presentes que faz...”³⁰.

Aparentemente, o protagonismo da beata reconduz-se apenas aos antecedentes da fundação. Atenhamo-nos novamente ao relato sentido António de Vasconcelos: “Entretanto a bõa Genoveva, a santa e corajosa fundadora do mosteiro, vivia pobre e humildemente abrigada à sombra da árvore que plantara, passando os dias na igreja a assistir aos officios litúrgicos e a rezar, ou sentada à portaria do mosteiro a fiar na sua roca”³¹.

Não cremos, porém, e diversamente do que expressa o autor, que Genoveva Maria tenha ficado “à sombra da árvore que plantara”, pelo menos a atentar num pedido que a mesma dirige ao rei a fim de estabelecer uma casa de educação em Vila Pouca da Beira. A provisão régia, que, a 28 de setembro de 1818³², autoriza a fundação, não esclarece, porém, o estatuto da suplicante nesta nova empresa, mas não nos repugna pensar que tenha sido, uma vez mais, de mediação³³.

Curioso é que, coincidindo com a instituição da dita casa de educação, a abadessa apele à elaboração de um tomo dos bens do mosteiro, circunstância que poderia sugerir, na pretensão de uma delimitação de propriedades, o temor

²⁹ AUC, Convento do Desagravo de Vila Pouca da Beira...

³⁰ AUC, Convento do Desagravo de Vila Pouca da Beira...

³¹ António de Vasconcelos – A árvore franciscana..., p. 407-408.

³² ANTT, Registo Geral de Mercês, D. João VI, liv. 13, fl. 97v. A casa ficaria sujeita à administração do Provedor da Comarca da Guarda e, a 26 de abril de 1826, por portaria régia, à jurisdição eclesiástica do bispo de Coimbra.

³³ A ideia da instituição de uma casa de educação feminina, não sendo comum à época, não era porém inédita. Refira-se, a propósito, que tanto as religiosas Visitandinas, quanto as Ursulinas, ambas Ordens de origem francesa vocacionadas primordialmente para o ensino de meninas, se haviam estabelecido em Portugal desde meados de Setecentos. Não repugna, aliás, pensar que Genoveva tivesse tomado contacto com as Ursulinas do Colégio de Pereira – ou, pelo menos, dele tomado conhecimento –, próximo de Coimbra, que D. Miguel da Anunciação fortemente acarinhava. Uma visão global mas precisa da índole e ação (em território nacional) das duas Ordens mencionadas pode ser considerada em: Zulmira C. Santos; Helena, Queirós – Letras e gestos: programas de educação feminina em Portugal nos séculos XVIII-XIX. *Via Spiritus*. Porto. 19 (2012) 59-122.

de alguma evasão patrimonial e, concomitantemente, uma ambiência de reserva ou mesmo de desconfiança em relação à voluntariosa beata. Pouco mais sabemos desta construção, que poderá inclusivamente corresponder a um recolhimento religioso revestido, por necessidade, de caráter social e educativo³⁴. Uma visita pastoral realizada a 27 de janeiro de 1835 dá conta de que a casa tinha dívidas, estava em muito mau estado e não se encontrava sequer acabada. A capela não conheceria “estado de nella se celledrar o Santo Sacrificio da Missa”, o segundo piso, estaria apenas “meio solhado” e o fumo da cozinha devassava quase todas as divisões. O primeiro andar, ainda que dispondo de “boas grades de ferro”, não apresentava vidros nem compartimentos. E, enfim, o que estava feito era “hum terço da obra que se tinha em vista fazer”³⁵.

Da ambiência nebulosa que perpassa estas notas, adivinha-se, contudo, o poder e a desenvoltura com que Genoveva agia na terra de que era natural.

Por detrás do discurso

Sentimos, nas palavras do Doutor António de Vasconcelos, o teor enfático de quem é próximo do tema de que trata. Clérigo, sobrinho-neto de uma antiga abadesa do Mosteiro de Vila Pouca, as recordações do cenóbio seriam, para ele, não tanto informações históricas quanto autênticas histórias vividas. De tonalidades porventura mais ténues, outras narrativas existem, não deixando, muito embora, de sufragar o desfasamento entre a lhanza da fundadora e a precariedade dos meios de que dispunha e a grandiosidade do seu projeto.

Por certo no afã, bem que legítimo, de enaltecer autor e obra, e na necessidade de dar sentido a um fenómeno marcado por importantes lacunas de informação histórica, se tenha incorrido num discurso que explora a polarização entre a fragilidade dos meios e a grandiosidade dos fins. Não se interpondo, como vimos, totalmente à realidade, o relato anda longe, contudo, de a esgotar.

Perscrutar a voz, qualquer que seja o seu timbre ou intensidade, de Genoveva Maria, passa, pois, por afinar o discurso que sobre ela se tem tecido. Pela indagação sistemática das narrativas oficiais, por uma mais apurada contextualização histórica, pela análise cuidada da documentação disponível e pelo conhecimento,

³⁴ Veja-se, a respeito da aplicação de medidas de feição anticongreganista, o estudo de Laurinda Abreu – As relações entre o Estado e a Igreja em Portugal, na segunda metade do século XVIII: o impacto da legislação pombalina sobre os estatutos eclesiásticos. In Ana Leal de Faria; Isabel Drummond Braga (coord.) – *Problematizar a História: estudos de História Moderna em homenagem a Maria do Rosário Themudo Barata*. Lisboa: Caleidoscópio; Centro de História da Universidade da Universidade de Lisboa, 2007, p. 645-673.

³⁵ “Auto de Vezitação da Caza d’Educação de meninas de Villa Pouca da Beira na forma da ordem da Illustrissima e Reverendissima Junta, ao diante junta” (AUC, Convento do Desagravo de Vila Pouca da Beira, *Livro dos Capítulos de Visitas no Convento do Desagravo do Santissimo Sacramento de Vila Pouca da Beira*, 1815; AUC, III, 1D, 10, 1, 21).

tão acidental quanto feliz, das *Memorias da Fundação do Recolhimento e Convento do Desagravo do Santissimo Sacramento de Vila Pouca da Beira*³⁶, manuscrito de arquivo privado datado de 1792, procuremos fazê-lo.

Impõe-se, antes de mais, esclarecer que a carência cultural da beata poderá ser uma realidade, mas não o seu analfabetismo, como prova uma declaração em que de seu punho assina, já que, confirma-o o tabelião, sabe ler e escrever. A sua pobreza e desproteção social são igualmente fictícias. Pertenceria, ao que consta, a família de grandes proprietários da vila, detentores, alguns deles, de elevados cargos na Igreja, justiça, administração concelhia e mesmo no serviço régio³⁷.

De igual modo, a ligação de Genoveva Maria ao Mosteiro de Vila Pouca e a sua opção pela vida religiosa será tudo menos espontânea e taxativa. Com cerca de vinte anos, acometida de inexplicável inquietação e insatisfação interior, abandonará a casa paterna com destino a Coimbra, onde será hospedada pelo Reverendo Dr. Maurício Dias de Matos.

À certeza do apelo libertador, corresponde a incerteza do destino, como expressivamente revela o autor do mencionado manuscrito. Segundo o mesmo, a futura beata terá sentido “huns vehementes desejos, e inalteráveis de passar á cidade de Coimbra sem destino certo e determinado”, os quais “lhe tornavão violenta a habitação na casa de seos pays”³⁸.

No dia em que soa o desacato de Vila Pouca, Genoveva encontra-se, portanto, em Coimbra, o que torna questionável ou a justeza da data apontada para a ocorrência do sacrilégio, 1743, ou a agudeza do sentimento que a jovem consta por ele ter experimentado.

³⁶ Referimo-nos às *Memorias da Fundação do Recolhimen.to e Convento do Desagravo do Santissimo Sacramento de Vila Pouca da Beira*, da autoria do Desembargador Francisco António Duarte da Fonseca Montanha Oliveira e Silva, cavaleiro professo na Ordem de Santiago. O texto, inédito, composto de poucos fólhos, corresponde ao início do que viria a constituir, na pretensão do seu autor, uma história da fundação do mosteiro. Encontra-se transcrito em anexo à obra de António Correia Góis; Francisco Góis – *O Convento do Desagravo do Santissimo Sacramento (1780-1889)*. Vila Pouca da Beira: Junta de Freguesia de Vila Pouca da Beira, 2012, p. 262-272. Sobre o documento, sem dúvida precioso, António Góis refere ter sido “cedido por gentileza de Monsenhor Leal Pedrosa, Dr. Luís Batista, e convento do Lourçal.” (Cf. Góis – *O Convento do Desagravo...*, p. 82, nota 37). Algumas notas biográficas sobre Francisco António Fonseca Montanha (1744-1825) podem consultar-se em Joaquim Simões Barrico – *Noticia historica da Veneravel Ordem Terceira da Penitencia de S. Francisco da cidade de Coimbra e do seu hospital e asylo*. Coimbra: Tipografia de J. J. Reis Leitão, 1895, p. 36. Por este texto ficamos a saber que o autor do manuscrito auferira do estatuto e/ou exercera funções de: cavaleiro professo da Ordem de Cristo, vereador pela Universidade de Coimbra (entre 1783 e 1785), cónego doutoral da Sé de Braga (1799), cónego doutoral da Sé de Coimbra (1809), deputado da Inquisição de Coimbra, desembargador dos Agravos da Casa da Suplicação e vice-reitor da Universidade de Coimbra. Manifestamos a nossa imensa gratidão à Dra. Ana Isabel Líbano Monteiro pelo auxílio dispensado na procura do documento de Francisco Montanha Oliveira e Silva.

³⁷ Cf. António Correia Góis; Francisco Góis – *O Convento do Desagravo...*, p. 79.

³⁸ *Memorias da Fundação do Recolhimen.to...* As passagens seguintes serão baseadas nas informações diretamente extraídas do manuscrito.

É invariavelmente em ambiente piedoso que se move em Coimbra, onde paulatinamente se modela o perfil da sua existência religiosa. No Convento de Santa Clara, virá a contactar com o seu primeiro confessor, um religioso franciscano que aí pregava na sequência do Terramoto de 1755. Será ele quem sugere: “E porque se não recolhe? Se não tem meios, fale ao Senhor Bispo”³⁹.

Genoveva passará mais tarde à direção espiritual de um cônego regrante de Santo Agostinho do Mosteiro de Santa Cruz, D. José Sexto, religioso de virtudes firmadas, que viria a falecer em odor de santidade. Por intermédio de um padre do Seminário de Coimbra, conseguirá de D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra à época, a licença para ingressar em qualquer dos conventos da diocese.

No entanto, aspirando a vida penitente e despojada, receberia ordem do confessor para que “entrasse em huma vida desprezível; se reduzisse a hum habito grosseiro e descalça; se retirasse de toda a commonicação, observasse silencio inalteravel; e se entregasse á oração; ocupada depois no trabalho proprio do seu sexo e condição”⁴⁰. A conselho do religioso, recolher-se-á no Isento do Mosteiro de Santa Cruz, onde virá a permanecer cerca de três ou quatro anos. Pelo confessor será ainda incumbida de encontrar um local para instalação de uma casa religiosa que um grupo de homens pretendia instituir com o objetivo, assim se diz, de “applacar a Ira de Deos”⁴¹.

Até ao momento, não se lhe pode assinalar qualquer ideário de vida comunitária e, tanto menos, consignar-lhe qualquer iniciativa onde a Ordem a observar estivesse sequer longinquamente prevista. Aliás, esta última virá a ser explicitamente sugerida ao confessor de Genoveva por um lente de Cânones, Dr. António José Correia⁴². Diria o próprio que “convinha tratar de huma Fundação com o Instituto do Louriçal onde se choracem as maldades do mundo”⁴³. Consideremos que, naquele mosteiro, vivera Soror Maria Joana, a qual, pouco antes de morrer, vaticinara o Terramoto de 1755 e que a diocese de Coimbra se empenhava à época na beatificação desta e de uma outra religiosa da casa, assim como na reabertura do processo de beatificação da fundadora mística da Regra, Maria do Lado⁴⁴.

Na fundação proposta a Genoveva Maria, servirá de intermediário junto do bispo o carmelita descalço Frei José Caetano, o mesmo que, nos anos vinte de Setecentos, fora instituído como mediador entre D. João V e o Papa no âmbito da reativação do dito processo canónico da beata do Louriçal⁴⁵.

³⁹ *Memorias da Fundação...*

⁴⁰ *Memorias da Fundação...*

⁴¹ *Memorias da Fundação...*

⁴² Cf. *Memorias da Fundação...*

⁴³ *Memorias da Fundação...*

⁴⁴ Sobre a questão, veja-se Maria Luísa Jacquinet – *Em desagravo do Santíssimo Sacramento: o “Conventinho Novo”. Devoção, memória e património religioso*. Vol. I. Lisboa: [s.n.], 2008, p. 71-72.

⁴⁵ Cf. *Jornal de Coimbra*, 1819, Lisboa, Impressão Régia, n.º 77, p. 192.

Genoveva terá permanecido durante dezanove anos entre o Isento de Santa Cruz e o seu retiro de Vale de Mó, próximo do Bussaco, aonde se dirigia pela Quaresma e Advento. Ao longo deste período, conhecerá a perseguição do pároco do local, que inclusive a denunciará ao Santo Ofício e, da mesma forma, a hostilidade de certa mulher, que ameaçará acusá-la ao Marquês de Pombal como fanática e embusteira⁴⁶.

A ideia do mosteiro parece, portanto, alheia às suas prioridades, vindo apenas a ser considerada de forma consistente quando torna a Vila Pouca, e, curiosamente, não de forma espontânea, mas por sugestão de outrem, certo Roque Eduardo de Abreu Castelo Branco, capitão-mor da vila. Genoveva concordará na instituição de um recolhimento, para cuja construção destina o lugar de S. José, em parte confinante com terrenos de que é proprietária. O assentimento de D. Miguel da Anunciação não se faria, naturalmente, esperar⁴⁷.

Preparado no campo religioso, o terreno desbravava-se agora no plano material. Genoveva dará então início ao processo de angariação de fundos, seguramente mediado e aplanado pelos contatos que a longa estadia em Coimbra lhe terá proporcionado. De facto, o retorno à terra natal não significou a quebra de laços com Coimbra e com a ambiência religiosa que aí pulsava, destacando-se, no favorecimento desta continuidade, Frei Inácio de S. José, natural de Vila Pouca da Beira e anteriormente residente em Coimbra⁴⁸. Sobre ele recairão as primeiras diligências com vista à fundação, o estabelecimento de uma comunicação privilegiada com D. Miguel da Anunciação e, inclusive, a escolha do arquiteto responsável pelo risco do edifício monástico, Frei Francisco de Jesus Menino, irmão leigo do não longínquo convento franciscano do Senhor Santo Cristo da Fraga.

Ignorada pelo pecúlio bibliográfico até agora oficial está também a mística que envolveu grande parte destes antecedentes fundacionais, onde natural e sobrenatural caminham lado a lado. Dos muitos exemplos que caberia enunciar, citemos apenas dois episódios, elucidativos. Encontrando-se Genoveva em Coimbra, depara-se inesperadamente com certa quantia de dinheiro no chão da casa que habita. A conselho do confessor, doa-a aos pobres. A soma, porém, mesmo que distribuída com a maior liberalidade, acaba por sobrar, permitindo a compra do terreno em que a casa está instalada. Já em Vila Pouca, o licenciado João Viegas, presbítero secular e parente da beata, fervorosamente devoto de umas imagens da capela sobre a qual viria a edificar-se o cenóbio, terá muitas vezes anunciado à população que aí se dirigia: “Vocês ahinda hãode ver aqui couzas grandes!”⁴⁹.

⁴⁶ Cf. *Memorias da Fundação...*

⁴⁷ Cf. *Memorias da Fundação...*

⁴⁸ Será este o primeiro confessor do mosteiro.

⁴⁹ *Memorias da Fundação...*

Súmula conclusiva

O itinerário da devota e, por ele, os destinos do mosteiro, encontram-se fortemente entretrecidos pela conjuntura moral e política do reino. Dela emerge, evidentemente, a Jacobeia, ideal de vida moralmente perfeita que, em reação à relaxação e superficialidade da existência religiosa, preconizava a austeridade dos costumes, o despojamento, a prática da oração mental, da penitência e da direção espiritual e o regresso à mística clássica⁵⁰. Foi no seio desta reforma, da prisão do bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação, um dos mais vigorosos sequazes da Jacobeia, e, enfim, da turbulência religiosa que acompanhou o governo do Marquês de Pombal, que vemos surgir a identidade religiosa de Genoveva. E, nesse contexto, coube-lhe um papel ativo, não apenas pelas iniciativas que, de *motu proprio*, empreendeu, quanto pelas missões de que se viu investida.

Obra de vários autores, fruto da convergência de várias vontades e de diferentes motivações, o Mosteiro de Vila Pouca não deixaria de ser devedor à primeira fundadora, cuja memória não parece, estranhamente, ter ecoado substancialmente no interior da fundação, onde a ausência de referências biográficas e representações imagéticas assinala uma truncatura num discurso que se pretenderia coerente. De apenas duas gravuras temos conhecimento, nenhuma delas, contudo, pertencente ao espólio cenobítico⁵¹.

Intensamente marcada pelo contexto religioso, a caminhada de Genoveva Maria foi, como o seu espírito, atentamente dirigida, controlada e vigiada. Qualquer das suas ações ou expressão de vontade conheceu imediato enquadramento e mediação por alguma instância superior de autoridade, condição que, se por um lado, representou um constrangimento, garantiu, por outro, o necessário amparo à consecução das causas empreendidas.

Anotamos, a rematar, que, se a contextualização da ação da devota mitiga o fôlego quase efabulatório do seu heroísmo, não deixa, contudo, de legitimamente a apresentar como exemplo da relevância da voz feminina, na sua singularidade, para a interpelação de um contexto definido pela rigidez hierárquica de jurisdições e instâncias decisórias.

⁵⁰ Cf. João E. Pimentel Lavrador – *Pensamento teológico de D. Miguel da Anunciação. Bispo de Coimbra (1741-1779) e renovador da diocese*. 1.ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995, p. 122-123. Veja-se também António Pereira da Silva, OFM – A Jacobeia, movimento de renovação da Igreja em Portugal no século XVIII. In *Estudos teológicos para uma eclesiologia total: actas da III Semana Portuguesa de Teologia*. Braga: Livraria Cruz, 1964, p. 5-7.

⁵¹ Sobre os bens móveis pertencentes ao mosteiro, consulte-se o *Inventario adicional dos bens pertencentes ao Convento do Desagravo de Villa Pouca da Beira*, 1889 e o *Auto de depósito*, de 16 de agosto de 1889, ambos patentes em ANTT, Arquivo Histórico do Ministério das Finanças, *Convento do Desagravo de Vila Pouca da Beira*, cx. 1893.

O *FATUM* FEMININO: DESTINO E REDENÇÃO NA “ÉPOCA DE OURO DO FADO”

CÁTIA TUNA*

Introdução

“A tua voz é seda amachucada
Um milagre de ritmo profundo!
[...]
Dentro de mim – a alma ajoelhando...
Oração do silêncio... Escuto e cismo:
Ouvindo a tua voz eu ‘stou pensando
Que um anjo reza à beira dum abismo”¹

Poemas como este sugerem a expressão de uma intencionalidade de natureza religiosa na construção do discurso do fadista, que subsiste na forma como faz uso da voz e do corpo para se soerguer como protagonista social. Este ensaio terá em vista a análise desta questão no universo feminino. Ao longo do período aproximativo das décadas de 1930, 1940 e 1950, por corresponderem àquilo que foi comumente designado como a “época de ouro do fado”, têm lugar metamorfoses significativas da voz feminina neste género musical que melhor se

* Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

¹ *Canção do Sul*, n.º 146, ano n.º 13, 16 de Janeiro de 1936, p. 3. Este é um excerto de um poema para fado intitulado “A menina dos meus olhos”, escrito por Jorge Ramos.

percebem se reconhecidas como integrantes de um processo de reformulação da sua religiosidade. Com vista à exploração desse reconhecimento, será objeto de análise um conjunto de letras cantadas por mulheres fadistas, sendo a mais antiga de 1929 e a mais recente de 1966.

Este corpo literário foi obtido pela aplicação simultânea de três critérios, a saber: pertencerem ao repertório de uma fadista (o que significa naquele período ter sido escrito expressamente para ela) sendo dada primazia às letras escritas por mulheres; conterem uma discursividade acerca da condição feminina ou que corresponda a um dizer-se mulher; convocarem para tal elementos religiosos. A metodologia utilizada procurou ser sensível às variações de conteúdo no repertório cantado por mulheres fadistas ao longo deste período. Pretendeu-se à verificação da hipótese da ocorrência, no seu decurso, de mudanças temáticas muito significativas, no âmbito da perspetivação do ser-se mulher, dos vínculos afetivos por ela estabelecidos e das suas crenças.

Há a referir a pequena dimensão do conjunto de letras de autoria feminina aqui reunido. Esta pouca quantidade poder-se-ia justificar pelas parcas habilitações literárias das mulheres neste espaço histórico ou pela dominação masculina da organização social do fado. Contudo, o exemplo de Natália dos Anjos² contraria esta hipótese, uma vez que foi autora de muitas letras de fado exercendo a profissão de vendedora de aves com a sua mãe na Praça da Figueira³. É certo que terá contribuído o facto de privar com um círculo de letristas como Gabriel de Oliveira⁴, seu cônjuge, e João da Mata⁵ que, por sua vez, tinha por esposa Madalena de Melo⁶, fadista que acompanhou e que também escreveu algumas letras de fado.

² Natália dos Anjos (1913-1991) cantou no “Retiro da Severa”, e mais tarde no “Café Luso”, “Solar da Alegria” e “Mondego”, “Nau Catrineta” e na “Taverna do Embuçado”. Profissionalizou-se em 1936 e no ano seguinte participou na revista “Chuva de Mulheres”. Cf. <http://lisboanoguiness.blogs.sapo.pt/68836.html> (consultado a 30 de julho de 2014). Gravou discos e escreveu letras de fado, como “Eu tenho tanta saudade”, “Outros tempos e outro fado”, “Rezas que outrora aprendi” (transcrito mais à frente neste trabalho).

³ Linhares de Barbosa escreveu para Natália dos Anjos uma letra da qual se transcreve a segunda e a última estrofes: “Eu sou cigarra e formiga / Pois vivo desta maneira / Sou modesta rapariga / De noite boto cantiga / De dia sou vendedeira. [...] Sou cigarra e sou formiga / E a tudo isto eu acho graça / Nem consinto que se diga / Mal de qualquer rapariga / Que ganha a vida na praça.” Cf. http://www.portaldofado.net/#/component?option=com_jmovies/Itemid,336/task,detail/id,3048/ (consultado a 4 de agosto de 2014). A cantadeira era inclusivamente conhecida por “Natália Galinheira”. Cf. José Manuel Osório – *Todos os Fados de “A” a “Z”*, 11 (Fado Maria Marques ao Fado Olga). Paço de Arcos: Edimprensa Editora / Corda Seca, 2005, p. 26.

⁴ Gabriel de Oliveira (1891-1953), conhecido por “o Poeta Marujo” ou “Gabriel Marujo” por ter pertencido à marinha. Cf. José Manuel Osório – *Todos os Fados de “A” a “Z”*, 11..., p. 26.

⁵ João da Mata (?-1947) foi guitarrista e poeta popular. Teve com Alfredo Correiro uma casa de bebidas e comidas denominada “Arcádia Bairrista”, bastante frequentada pelos fadistas da época e situada na Rua do Benfornoso. Fez parte da troupe “Grupo Artístico de Fados”, juntamente, entre outros, com Madalena de Melo (?-1970), fadista que acompanhou e com quem casou. Foi diretor do jornal *Canção Nacional* entre 1927 e 1928. Anos mais tarde, foi também editor e redator do jornal *Guitarra de Portugal*.

⁶ Madalena de Melo (?-1970) foi uma fadista oriunda de Aveiro que segundo Alberto Vítor Machado também foi letrista, tendo sido a autora da letra do Fado Estúrdia, facto que as nossas pesquisas tendem a

Outra letrista e fadista posterior é Fernanda Maria, muito ligada aos intérpretes das gerações dos anos áureos, como Argentina Santos ou Alfredo Marceneiro, mas pertencente à fase em que a casa de fado permanece como reduto privilegiado dos espaços de prática fadística. A partir sobretudo da década de 1970 torna-se mais usual a existência de mulheres letristas, das quais Amália Rodrigues é um exemplo expressivo, com especial destaque para letristas praticantes de fado e pertencentes a meios aristocráticos, como Maria Manuel Cid⁷ e Maria Teresa de Noronha.



Capa de um disco de Natália dos Anjos, editado pela “Tecla”⁸

A transposição de representações masculinas da mulher nas letras escritas por homens é uma questão que se mostra oportuno equacionar. Contudo, o seu tratamento terá de ponderar uma transferência no sentido inverso, visível, por exemplo, nas letras redigidas por Deonilde Gouveia⁹, por retratarem realidades do universo marialva, e portanto fortemente masculinizadas, como assim

refutar, e do “Fado Madalena”, cujo texto não conseguimos encontrar, até porque o seu título se confunde com o fado “Madalena” escrito por Gabriel de Oliveira (Cf. A. Vítor Machado – *Ídolos do Fado*. Reedição em fac-símile da 1.ª ed. publicada em 1937 (Lisboa). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2012, p. 144-145, 172). Madalena foi também atriz, tendo-se iniciado no teatro em 1926. Gravou ainda nos primeiros registos áudios de fado nos anos 20.

⁷ Maria Manuel Cid (1922-1994) nasceu, viveu e morreu na Chamusca, vila à qual sempre esteve intimamente ligada. Demonstra-o o facto de ter sido a impulsionadora do grupo de forcados da Chamusca. A sua família era de lavradores abastados do Ribatejo, criadores de touros (cf. Daniel Gouveia; Francisco Mendes – *Poetas Populares do Fado Tradicional*. Lisboa: Museu do Fado; Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2014, p. 221.) É autora de três livros: *O Meu Nome é Ninguém* (1980); *Minha Terra, Minha Gente* (1990) e *Poemas* (1990).

⁸ Fonte: <http://lisboanoguiness.blogs.sapo.pt/2012/06/> (consultado a 15 de setembro de 2014).

⁹ Deonilde Gouveia (1900-1947) nasceu em Viana do Castelo, dedicando-se primeiramente ao teatro, por via do qual contacta com o fado ao fazer de cantadeira na opereta “Fado do Bairro Alto” que é apresentada no Rio de Janeiro em 1918. Regressada a Portugal canta em vários teatros de Lisboa, casas de fados e em múltiplos eventos. Em 1931 abre o “Solar da Alegria”, primeira casa de fado, pertencendo com Júlio Proença

manifestam os seus títulos: “Campinos”, “Uma Farra”, “Tarde de Toiros”, etc.¹⁰ O mesmo se verifica no amplo conjunto de letras escritas por Maria Manuel Cid, do qual constam “Cavalo Alazão”, “Homem da Lezíria” e “Última Tourada”¹¹, que indiciam a forte ligação da poeta ao Ribatejo. Em última análise, importa questionar se as instâncias do feminino e do masculino são realidades substanciais e categóricas ou se, ao invés, são categorias sobretudo funcionais que têm em vista não uma dicotomização de duas realidades reificadas mas uma atitude analítica baseada no tópico do género. Deste modo, não se pretende um estudo guetizante no qual a mulher é mais um tema a somar ao elenco de assuntos da ciência histórica. Antes se quer uma reavaliação crítica dos padrões e premissas da História, descolando-se de uma perspetiva vitimizante da mulher e privilegiando uma consciência da interseção dos géneros nas suas representações recíprocas, bem assim a ponderação que o sexo pode não constituir a questão exclusiva das construções socioculturais das mesmas¹². Por conseguinte, e ao focarmos o estudo na produção textual, procuramos aceder ao feminino na interseção difícil de des-trinçar da autorrepresentação das mulheres e da sua representação masculina.

Assinalamos um *corpus* e dois objetos que este estudo não comporta. Preterimos os periódicos publicados nestes anos que contêm inúmeras letras, sendo uma ínfima parcela destas escritas por mulheres, geralmente fadistas amadoras. Excluímos ainda os casos de Amália Rodrigues e Maria Teresa de Noronha, pela atenção centrípeta e exaustiva que implicariam, sem obstar o facto de ambas as fadistas terem sido letristas mais proficuas que a generalidade. Amália Rodrigues escreveu muitos poemas, alguns dos quais seriam por ela interpretados numa fase mais tardia da sua carreira que extravasa o período histórico contemplado neste estudo¹³. Maria Teresa de Noronha tem um conjunto considerável de letras da sua autoria, que daria para elaborar um estudo de caso *per si*.

à direção e ao elenco da mesma. Com ele integra também o “Grupo Artístico Propaganda do Fado”. A. Vítor Machado – *Ídolos do Fado...*, p. 80-82.

¹⁰ Cf. Eduardo Sucena – *Lisboa, o fado e os fadistas*. 3.^a ed. Lisboa: Nova Vega, 2008, p. 226. A. Vítor Machado – *Ídolos do Fado...*, p. 81.

¹¹ Cf. Daniel Gouveia; Francisco Mendes – *Poetas Populares do Fado Tradicional...*, p. 223-224, 230. Data não apurada.

¹² Considerações baseadas num texto de Joan Scott, no qual, sublinhando as vantagens do termo “género”, se afirma: “Género também enfatizava o aspeto relacional das definições normativas da feminilidade. Quem se preocupava com o facto dos estudos sobre as mulheres se centrarem de forma demasiado redutora e segregante sobre as mulheres utilizava o termo “género” para introduzir o conceito relacional no nosso vocabulário analítico. Nesta perspetiva, os homens e as mulheres eram definidos em função um do outro e seria impossível a compreensão de qualquer deles isoladamente do outro através de estudos inteiramente separados”. Joan Wallach Scott – *Género: uma categoria útil de análise histórica*. In Ana Isabel Crespo (*et al.*), ed. – *Variações sobre sexo e género*. Lisboa: Livros Horizonte, 2008, p. 50.

¹³ Na nota final com que Vítor Pavão dos Santos encerra a compilação que realizou dos poemas escritos por Amália Rodrigues, é afirmado que “ela sempre escreveu versos” e que “aos 24 anos, já Amália cantava umas quadras suas” (Amália Rodrigues – *Versos*. 7.^a ed. Lisboa: Livros Cotovia, 2005, p. 109). Neste período,

O primeiro momento do trabalho terá como finalidade um duplo enquadramento do objeto estudado. A voz, de forma especial, a voz feminina, é colocada como problema de género no qual o fado participa como resposta singular, evidenciando, deste modo, a sua pertinência. Se este primeiro ângulo de enquadramento se posiciona sobretudo num período anterior ao privilegiado nesta investigação, com particular predomínio no século XIX, o segundo contextualiza historicamente o fado no período entre o fim dos anos 20 e princípios da década de 60 do século XX. Numa segunda etapa, tem lugar a análise de algumas letras de fado. Esta organiza-se em tópicos que correspondem às facetas da condição feminina pelas quais surge poliedricamente no repertório estudado: a mãe, a amante ou esposa, a orante e a pecadora. A elas correspondem os sujeitos com que a mulher fadista se encontra em relação: o filho, o marido ou amante, Deus e as duas figuras femininas da mundividência cristã: Maria, mãe de Jesus, e Maria Madalena.

Para uma antropologia histórica da voz feminina

A letra abaixo transcrita evidencia um carácter nacionalista, explicável pelo contexto do Estado Novo, período em que este fado, cantado por Ermelinda Vitória¹⁴ e escrito por Carlos Conde¹⁵, adquiriu grande recetividade:

por timidez cantava os seus próprios versos como anónimos; no caso de “Estranha Forma de Vida”, que gravou em 1962, atribuíra-o a Varela Silva, seu cunhado (Amália Rodrigues – *Versos*. 7.^a ed. Lisboa: Livros Cotovia, 2005, p. 110). Apenas com 60 anos, em 1980, assume-se como letrista com a edição do disco “Gostava de Ser Quem Era”, onde grava exclusivamente poemas de sua autoria, musicados por Fontes Rocha e Carlos Gonçalves. Em 1983 sai o disco “Lágrima”, o segundo em que grava apenas a sua poesia; “um disco de profunda, assustadora tristeza”, como o caracteriza Vítor Pavão dos Santos. Cf. Vítor Pavão dos Santos – *Amália: uma biografia*. 2.^a ed. Lisboa: Editorial Presença, 2005, p. 282-283.

¹⁴ Ermelinda Vitória (1892-198?) nasceu na Mouraria, filha do conhecido cantor e guitarrista Joaquim Enguia a quem Tinop alude, na sua *História do Fado*. Cf. Pinto de Carvalho (Tinop) – *História do Fado*. 5.^a ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2003 (Edição original – 1903), p. 173. Cantou com António Maria Eusébio, o “Calafate”, conhecido cantor e poeta popular de Setúbal. Cf. Pinto de Carvalho (Tinop) – *História do Fado...*, p. 246. Cantou ainda em inúmeros retiros, em várias aldeias do país, nas esperas de touros, em festas de beneficência mais tarde também nos teatros e casinos. (Cf. *Guitarra de Portugal*, 26 de outubro de 1929). Foi uma das primeiras cantadeiras a profissionalizar-se, em 1928, ou seja, aproximadamente um ano após o Decreto-Lei que instaurara a obrigatoriedade da carteira profissional, e gravou sete discos. Cf. A. Vítor Machado – *Ídolos do Fado...*, p. 88. É uma figura sobremaneira relevante uma vez que pertence, juntamente com Maria Emília Ferreira, Maria do Carmo Alta, Alfredo Marceneiro, entre outros, ao grupo de intérpretes que cantou e privou com a geração de cantadores do fim do século XX e que simultaneamente pertenceu à nova geração profissionalizada, com trabalhos discográficos, etc. Era conhecida como “a mulher do xaile” e foi companheira do Georgino de Sousa (1889-1949), violista que acompanhou muitos fadistas da sua geração. Cf. ainda <http://www.museudofado.pt/personalidades/detalhes.php?id=298> (consultado a 4 de agosto de 2014).

¹⁵ Carlos Conde (1901-1981) nasceu no atual concelho da Murtosa, mudando-se já em adulto para a capital. Este poeta popular explorou significativamente a experiência feminina nas suas letras, como são exemplo os fados seguintes: “Não passes com ela à minha rua” (música de Miguel Ramos, cantado por Fer-

“Cantar o fado altaneiro

[Mote:] Cantar o fado altaneiro,
Erguê-lo como um padrão,
É ter Portugal inteiro
Metido no coração.

Há quem me ponha em baixeza
E me tenha censurado
Por eu ter cantado o Fado
Sendo mulher portuguesa;
Porém, a nobre defesa
Para o dito traiçoeiro,
É ter por forte guerreiro
O som do fado imortal,
E por todo o Portugal
Cantar o fado altaneiro.

Uma guitarra a gemer
Por alguém ao fado atreito,
Geme a aquecer-nos o peito
Para também se aquecer.
Quero cantar e viver
Nesta sonhada ilusão,
Porque o fado é a canção
Calmante de quem padece,
Rezâ-lo como uma prece,
Erguê-lo como um padrão.

Assim, nas notas benvindas,
Onde vibram mocidades,
Quero cantar as saudades
Doutras saudades infindas;
Despreza as mal-avindas
Línguas do povo embusteiro,
Porque ter o lisonjeiro
Fado profundo e dolente,
Não é ter alma somente,
É ter Portugal inteiro.

Cantar o fado que encanta
Desde o mais sábio ao mais rude,
É ter a santa virtude
Sobre a virtude mais santa.
Toda a mulher que não canta
Por devaneio ou paixão,
Perde toda a sedução,
Toda a ternura e valor
Por não ter um puro amor
Metido no coração”¹⁶.

Este poema sugere por um lado a marginalidade feminina associada à prática do fado e por outro a referida concessão que nele ocorre a que a mulher, e a mulher portuguesa, se possa exprimir e deter protagonismo. Não deixa, porém, de constituir uma retórica de idealização por parte do fado, como símbolo patriótico e feminino, elevando a mulher que o canta sem obstar a que essa elevação possa não ter correspondência na realidade. Deste modo, transcendendo uma função recreativa, este

nanda Maria), “A mulher que já foi tua” (música de José António da Silva, repertório de Amália Rodrigues), “Não sou ciumenta” (fado tradicional, cantado por Lucília do Carmo), etc. De facto, Carlos Conde afirmou numa entrevista que tinha “o amor [sic], as mulheres, o campo” como temas principais das suas letras (cf. “Inquérito aos fadistas, reportagem de Herculano Pereira”. *ABC: Revista Portuguesa de Actualidades*, n.º 571, ano n.º 12, 23 de julho de 1931, p. 14). Dos inúmeros concursos em que participou destaque-se um fora do âmbito do fado: o da autoria para a letra do “Hino da Força Aérea”, em 1966 (<http://www.museudofado.pt/personalidades/detalhes.php?id=280&sep=0>).

¹⁶ Eduardo Sucena – Lisboa, o Fado e os Fadistas..., p. 216; A. Vítor Machado – Ídolos do Fado..., p. 88-90.

género musical assume finalidades múltiplas, seja de ordem terapêutica, afirmando-se, por exemplo, como “calmante” (8.º verso da 2.ª glosa), seja de natureza religiosa, considerando-se uma “prece” (9.º verso da 2.ª glosa). A voz tem ainda uma função que se inscreve no âmbito do poder, quer pelas capacidades belicosas que lhe são atribuídas (7.º e 8.º verso da 1.ª glosa) quer por ser assumido como propiciador de atributos tanto morais como sensuais referindo-se à “santa virtude” (3.º verso da 4.ª glosa) e à “sedução, (...) ternura e valor” (7.º e 8.º verso da 4.ª glosa).

Com efeito, estas realidades ambivalentes, a racionalidade e a sensualidade, coexistem na voz enquanto prolongamento imaterial do corpo. As funcionalidades da voz são compreendidas pela ideia de *ducere* (conduzir), em que o sujeito age em dois movimentos. No primeiro conduz para fora (*ex ducere*), tendo uma intenção em certa medida educativa, ou seja, de ordenação do real pela palavra, enquanto nome, regra e a própria veiculação dessa ordem a outro. No segundo, conduz à parte, para si ou desvia (*seducere*), constituindo-se como um dispositivo de sedução. A voz posiciona-se na interseção entre a palavra e o corpo, constituindo-se como instância concomitantemente catártica e erótica. Esta dupla qualidade é apontada num dos sermões de Santo Agostinho na diferenciação entre João Batista e Cristo que ele realiza a partir da distinção entre palavra e voz: “Johannes vox ad tempus, Christus Verbum in principio aeternum”¹⁷. Agostinho vincula a palavra à intemporalidade e a voz à condição provisória, subordinando, deste modo, a segunda à primeira.

Desde a antiguidade clássica, a voz, enquanto constructo cultural e dispositivo social, foi remetida na sua condição de palavra ou educação para o universo masculino¹⁸. Neste campo, destaca-se a realidade da guerra e da religião, pois para ambas se requeriam “vozes viris”, fosse nos gritos de guerra, fosse, por exemplo, no canto gregoriano. Ao invés, a voz feminina, perspectivada como realidade sensorial e sensual, é conotada e assumida como ameaça e foi sendo submetida a várias restrições que a acantonaram num lugar social circunscrito e controlado:

“La voix humaine – et particulièrement la voix des femmes – exerce une séduction si vive qu’elle a toujours suscité fascination et terreur. La séduction vocale, entre entredit, transgression et sublimation, n’a cessé d’être combattue, surveillée, codifiée. La voix noue le corps et le langage, le son et le sens, la pensée et les émotions”¹⁹.

¹⁷ “João é a voz no tempo, Cristo, desde o princípio, palavra eterna”. Cf. Santo Agostinho – *Sermão* 293,3. PL 38, 1328.

¹⁸ Ver Lydia Flem – *Opéra: délices de l’oreille, voix de la séduction*. In Cécile Dauphin; Arlette Farge (dir.) – *Séduction et Sociétés: approches historiques*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 331-335. A autora apresenta casos paradigmáticos do período clássico, de Platão a Sófocles, e do catolicismo, desde a Patrística até à promoção da voz dos *castrati*, elaborando uma boa síntese histórica.

¹⁹ “A voz humana – e particularmente a voz das mulheres – exerce uma sedução tão viva que sempre suscitou fascinação e terror. A sedução vocal, entre a interdição, a transgressão e a sublimação, não deixou de ser

A proibição do canto das mulheres nas igrejas em 1872 por parte do Patriarca de Lisboa, D. Inácio do Nascimento Morais Cardoso (1811-1883), é um exemplo expressivo de uma intenção de vigiar e dissuadir a voz feminina, particularmente pertinente pela proximidade ao contexto temporal e geográfico do tema deste estudo²⁰. Ramalho Ortigão faz alusão ao decreto que instaurava a proibição do canto das mulheres nas igrejas emitido por D. Inácio no seguinte trecho de *As Farpas*, que é revelador da polémica por ele suscitada:

“[...] no mundo civilizado opera-se, está-se operando lentamente, pacificamente, cientificamente, uma revolução profunda na liberdade, a qual revolução se pode chamar – um 1773 feminino.

[...] é doce ver Portugal contribuir com a sua parte para a solução de um dos maiores problemas deste século, discutindo a respeito das mulheres: se elas devem ou não – cantar nas igrejas! E decidir Sua Eminência o Sr. Patriarca – que não devem cantar!

Por que não?

Porque o cântico das mulheres ofende a gravidade do culto”²¹.

Esta firme interdição ao canto das mulheres, justificada por ser considerado ofensivo para a gravidade do culto, enfileira-se numa tradição cultural ocidental e, em particular, religiosa católica caracterizada por procurar dominar a voz feminina aconselhando ou determinando o seu apagamento no interior das igrejas, assim como recomendando às vozes masculinas a não exibirem características afeminadas no mesmo contexto litúrgico ou ainda restringindo o contacto dos homens com lugares profanos onde possa ser ouvido o canto das mulheres.

O fado contraria o *fatum* feminino que constitui, sob esta perspetiva, o seu condicionamento e o seu silenciamento, ao apresentar-se como espaço social concessionado à voz da mulher. O paradigma associado à fadista-prostituta consiste na tensão entre a angústia, pela “pobreza e miséria” ou o próprio destino que socialmente a enquadra, e o prazer pelo qual lhe procura responder cantando o fado como cura, dissimulação ou expurgação do seu *fatum*. Esta tensão atravessará, enquanto eixo temático estruturante, a literatura cantada pelos fadistas das gerações em que o fado já não será “a canção do alcouce”²². Ela subsistirá

combatida, monitorizada, codificada. A voz vincula o corpo à linguagem, o som ao sentido, o pensamento às emoções.” Lydia Flem – *Opéra: délices de l’oreille, voix de la séduction...*, p. 330.

²⁰ Não foi possível aceder ao referido decreto de D. Inácio mas a um segundo do seu sucessor, D. José Sebastião de Almeida Neto (1841–1920), que o ratificava, dado a 13 de novembro de 1894: Cf. Arquivo do Patriarcado de Lisboa – 1894, novembro, 13. “Decreto do cardeal-patriarca proibindo o canto das senhoras nas igrejas e capelas públicas, excepto nas comunidades religiosas”.

²¹ Ramalho Ortigão – *As Farpas: crónica mensal da política, das letras e dos costumes. Obras Completas de Ramalho Ortigão*. Tomo XIII. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1961 (edição original de 1872), p. 225-227.

²² Expressão de Carlos Conde, na entrevista à revista ABC. Cf. ABC. *Revista Portuguesa Actualidades*, n.º 571, Ano n.º 12, 23 de julho de 1931, p. 14.

e metamorfosear-se-á entre as diversas transposições deste género musical para novos lugares, novos intérpretes e novos tópicos literários. Permanece ainda a tendência para gerir esta tensão prazer-angústia num plano transcendente. Isto verifica-se, por exemplo, no reconhecimento de legitimações religiosas para o prazer, exógenas a este, procuradas no âmbito da misericórdia divina, sem que obste o facto de que seja entendido socio-religiosamente como pecado:

“Santa Maria das dores, Mãe de Deus, se for pecado, Tocar e cantar o fado, Rogai por nós pecadores.	Nenhum fadista tem sorte, Rogai por nós Virgem Mãe. Agora, sempre e também Na hora da nossa morte” ²³ .
--	---

O religioso está ainda presente, por exemplo, na afirmação de expetativas que tornem regível quer o prazer quer a dor, tanto na economia do mundo como na do “além”:

“De hora em hora chorando A sua infeliz sorte A Deus pedia a morte Para assim não estar penando” ²⁴ .	“Até o próprio São Pedro, À porta do céu sentado, Ao ver entrar a Severa Bateu e cantou o fado...” ²⁵ .
---	---

Em suma, na literatura analisada sugere-se que o fado consiste numa atitude humana virada para o transcendente. Por outro lado, o religioso surge em algumas letras de fado como experiência que faculta uma figura do âmbito do divino (como Deus, Cristo, Nossa Senhora, etc.) que se constitui como interlocutor, como espaço de uma interioridade reparadora e, simultaneamente, de institucionalidade reguladora.

A “época de ouro do fado”

O conjunto de fadistas, músicos e letristas correspondentes às gerações dos decénios de 1930, 40 e 50 do século XX é de tal modo singularizado pela sua proficuidade e criatividade literária e performativa que levou a que este período

²³ Excerto do fado “Avé Maria fadista”, data da primeira interpretação não apurada. A letra é de Gabriel de Oliveira e do repertório de Lucília do Carmo, sendo um fado também gravado por Amália Rodrigues. Quanto à melodia, é considerado ou um caso particular de estilização do Fado Mouraria ou do Fado Vianinha, de Francisco Viana (1895-1945). Intitula-se “Avé Maria fadista”. Cf. <http://letras.mus.br/amalia-rodrigues/483767> (consultado a 9 de junho de 2013).

²⁴ Excerto da letra “A indigente”. Ver: *Almanach do Bom Fadista: cantador bailão para o anno de 1889 (1.º depois do bissexto)*. Contendo 32 cantigas originaes e escolhidas. Lisboa: Verol Junior, 1888, p. 19.

²⁵ Pinto de Carvalho (Tinop) – *História do Fado...*, p. 101.

fosse denominado por parte dos fadistófilos como os “anos áureos do fado”²⁶. A emergência de uma comunidade de intérpretes com tais características é devida à “expansão geográfica do Fado nas décadas imediatamente anteriores ao final dos anos 30”, efetivada pelo desenvolvimento de múltiplas “redes de difusão” do género²⁷. Dessa conjuntura, destacamos quatro fatores. O primeiro é do âmbito jurídico: em 1927 é publicado um decreto que visa regulamentar as artes de espetáculo. Instaura alguns procedimentos de censura, centrada esta nos costumes e não tanto nos conteúdos proibindo-se as serenatas e os fados noturnos a partir de uma determinada hora²⁸. Na verdade, esta medida deu continuidade a um conjunto de práticas vigentes na Primeira República que fomentaram a repressão dos circuitos da boémia popular do fado. Remete-a agora a uma maior clandestinidade e bifurca a comunidade de praticantes entre esta e uma elite. Constitui-se pela primeira vez um grupo de fadistas profissionais, em virtude de o dito decreto instituir também a obrigatoriedade de carteira profissional por parte dos artistas, o que no mundo fadístico se traduziu numa inédita proteção social e laboral aos que a obtivessem. Este conjunto de intérpretes profissionalizados empreenderá uma construção de si como vedetas, introduzindo o fado numa lógica de produto artístico comercial.

Esta sofisticação foi materialmente possível e acelerada pelo avanço da indústria fonográfica, ocorrendo as primeiras gravações de discos²⁹ e pelo desenvolvimento da tecnologia radiofónica, tendo tido início muitas rádios no país que constituíram os novos e mais vastos circuitos do fado, levando-o a espaços nacionais, intra ou extracontinentais, e internacionais. Soma-se a isto a estreita e já durável relação com o teatro de revista³⁰, que motivou a internacionalização das atuações dos fadistas, assim realizada pela via das tournées da revista portuguesa ao Brasil, na qual eram usuais as atrizes-fadistas. Este entrelaçamento entre os ditos género musical e teatral levou a que o primeiro fosse “orquestrado, aligeirado,

²⁶ Eduardo Sucena – *Lisboa, o Fado e os Fadistas...*, p. 213.

²⁷ Rui Vieira Nery realiza uma muito boa síntese desta conjuntura histórica em que tem lugar um substancial desenvolvimento da dinâmica de disseminação do Fado, que assim se expande à escala nacional. O musicólogo aponta a utilização do fado nas atividades sindicais e do movimento operário nas zonas industriais, como veículo de propaganda ideológica, o alargamento dos circuitos de comércio entre Lisboa e o restante país e ainda as partilhas de tradições musicais locais proporcionada pela experiência de socialização da Primeira Guerra Mundial, seja nas trincheiras, nas casernas seja nos treinos preparatórios, entre outras circunstâncias. Cf. Rui Vieira Nery – *Os Ídolos do Fado e a construção da ideologia fadista castiça*. In A. Vítor Machado – *Ídolos do Fado...*, p. 29-30.

²⁸ Trata-se do Decreto-Lei n.º 13564 de 6 de maio de 1927. Rui Vieira Nery descreve-o detalhadamente na obra seguinte: Rui Vieira Nery – *Para uma História do Fado*. Lisboa: Público; Corda Seca, 2004, p. 188-189.

²⁹ Ver Rui Vieira Nery – *Para uma História do Fado...*, p. 202-207.

³⁰ A referir o importante contributo de Vítor Pavão dos Santos para esta questão. Propomos no intuito da exploração deste tema o artigo seguinte: Vítor Pavão dos Santos – *Guia Breve do Século XX Teatral*. In Fernando Pernes (coord.) – *Panorama da Cultura Portuguesa no Século XX*. Volume 2: *Arte(s) e Letras*. Porto: Edições Afrontamento; Fundação de Serralves, 2002, p. 187-312.

acancionado”³¹, bem assim composto por músicos profissionais que lhe conferem uma fisionomia condizente com o espetáculo teatral, dos quais se destacam Frederico de Brito, Frederico de Freitas e Raúl Ferrão. Finalmente, uma quarta fundamentação: a necessidade de escoamento do “fado-produto”, uma vez surgido um conjunto de fadistas de profissão, estimulou a emergência de um mercado feito por redes de eventos (concursos, festivais, tournées, programas radiofónicos, etc.) e de espaços: as casas de fado. Durante os anos 60, estas transformam o fado, entretanto constituído como produto de exportação, num produto turístico. De outro modo, devolvem-no aos bairros lisboetas e simultaneamente a um plano mais familiar, dando-lhe, contudo, uma roupagem comercial e, progressivamente, apenas acessível à classe média-alta urbana.

Este quadro propiciatório dotou este género musical de um dispositivo de valências que lhe conferiram um grande poder cultural, tornando-o atraente ao Estado Novo após a II Guerra Mundial, pela profunda alteração na estratégia de propaganda que esta suscitou. Uma maior transversalidade social³², somada à visibilidade que conferia à nação nas colónias e no estrangeiro, tornava-o uma plataforma pedagógica de grande capacidade difusiva, sendo apetecível como veículo dos valores nacionais³³ e mostrando-se pertinente no programa de intenção redentora do Estado Novo.

Já desde o início do século XX se verificara no interior do fado uma atividade propagandística expressa de forma particular nos seus periódicos e nas respostas públicas aos seus críticos. Esta propaganda procurava defender o fado e consagrá-lo como canção nacional, destacando os seus atributos morais positivos e apresentando-o como pedagogicamente válido e útil, como canal privilegiado de transmissão de valores, entre os quais, o nacionalismo. Deste modo, só à luz desta prematura atividade propagandística se pode perceber que, da parte do mundo fadístico, cedo foram construídos discursos e recursos para a sua legitimação social que foram consumados e bem logrados no contexto estadonovista pós-guerra: já não é o fado que se autodefine como a canção nacional mas é o próprio Estado que lhe confere esse estatuto.

Particularmente expressivo desta deslocação do fado de uma música de marginalidade para uma música com algum poder e das ambiguidades que esta paulatina passagem suscitou, é o caso da Emissora Nacional. António Ferro não

³¹ João Machado Pais – Fado. In Fernando Rosas; J. M. Brandão de Brito (dir.) – *Dicionário de História do Estado Novo*. Volume I. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, p. 342.

³² “[...] a base social de apoio da ‘fadística’ alarga-se logo que o fado se transforma num elemento unificador da ideologia salazarista. E é aqui que a tradição do fado como expressão da ‘alma nacional’ começa a ser construída ou inventada”. João Machado Pais – Fado..., p. 342.

³³ “É admissível que, com o Estado Novo, o fado tenha cumprido uma função de apaziguamento de sentimentos de revolta, ao tomarem-se os rumos de vida de forma fatalística, inevitável, irrevogável, fatalística”. João Machado Pais – Fado..., p. 342.

considerava o fado algo culto e educativo, excluindo-o da sua “política do espírito” e do paradigma do “bom gosto”, sem obstar o princípio dele constituinte da expressão da identidade cultural lusitana, a qual procurava implementar. Como tal, esclarece perentoriamente a sua intenção de o retirar da programação da Emissora Nacional de Radiodifusão. No discurso da tomada de posse como seu diretor, a 12 de junho de 1941, coloca os apreciadores de fado no mesmo grupo dos ouvintes de mau gosto, avessos a cultura e a aprendizagens sobre a Pátria:

“Há radiouvintes que gostam de ouvir o fado de manhã até à noite? Outros que só gostam de palestras humorísticas, maliciosas? Alguns que detestam a boa música de concerto? Outros ainda que alcunham a Emissora de *maçadora* quando se lhes fala da pátria? [...] Mas que consideração nos pode merecer este público? Não foi para o combater que se fez precisamente a revolução? Então para que lhe damos alento, para que lhe damos vida? Não! Escravidão, sujeição à mediocridade, nunca!”³⁴.

O facto de cinco anos antes da tomada de posse de António Ferro ter tido lugar a emissão das oito palestras de Luís Moita intituladas “Fado, canção de vencidos”, indicia que a vertente anti-fadística da Emissora Nacional não era algo inteiramente original³⁵. Por outro lado, António Ferro suprimiu as transmissões a partir do “Retiro da Severa”, que tinham lugar desde o início de 1936, nas quais cantavam variados fadistas, mas não ordenou a interrupção do programa quinzenal iniciado por Maria Teresa de Noronha em 1938³⁶. Deste modo, torna-se perceptível que não era rejeitado o fado *per si*, mas um certo tipo de fado associado a específicas experiências sociais. Os concursos realizados pela Emissora Nacional em vista à seleção de intérpretes para este programa representou o lançamento da carreira desses jovens fadistas, bem como o crescimento do número de atuações dos mesmos no “Serão para trabalhadores”, programa iniciado em 1941, sendo uma iniciativa de António Ferro que viria apenas a terminar com o 25 de abril de 1974. Deste modo, o fado passava sobretudo nas estações de rádio locais, destacando-se de forma especial a “Rádio Graça” ou ainda a “Estação Chiado”.

³⁴ António Ferro – *Problemas da Rádio (1941-1950)*. Lisboa: Edições SNI, 1950, p. 19. “Programa sem programa”, discurso da tomada de posse no gabinete do Sr. Ministro das Obras Públicas, em 12 de Junho de 1941.

³⁵ Para um melhor enquadramento do fado na estratégia de programação da Emissora Nacional: Nelson Ribeiro – A Emissora Nacional: das emissões experimentais à oficialização (1933-1936). *Comunicação & Cultura*. 3 (2007) 175-199.

³⁶ Apresentado por Dom João da Câmara, neste programa eram cantados quatro fados e tocada uma guitarra, tendo a sua última emissão em 1962, ano em que Maria Teresa de Noronha se retirou da vida artística.

As críticas e restrições feitas ao fado geraram nele mecanismos de autolegitimação, recriando-se simbolicamente como canção nacional mas também, numa outra escala, como canção religiosa. Neste sentido, podem colocar-se múltiplas questões, tais como: a vertente fatalística do fado desenvolveu-se para aprumar a sua função de apaziguadora da crítica ou da revolta no regime salazarista? O incremento de uma mitologização que faz remontar as suas origens para os Descobrimientos ou para o tempo dos Lusitanos significa a busca de um estatuto nacional ou mesmo de uma densidade temática renovada de um fado-produto que se vê assim levado a entretecer com mais criatividade um fado-tradição que o legitime³⁷? De que modo participam na construção da mensagem do fado as ideias que o regime procurava que por ele fossem transmitidas, tais como a hierarquização da família a partir da figura masculina, a subordinação feminina apresentada como ideal-tipo da mulher e a de conformação ao destino, latente na indução ao acatamento acrítico da estrutura social e da autoridade estatal, no enaltecimento da pobreza e da vida modesta³⁸? Que estratégias é que os letristas e praticantes formularam em vista a uma preservação da autonomia ideológica do fado? Em que medida o religioso foi utilizado numa primeira etapa do regime enquanto blindagem do género musical à propensão de ser perspetivado como ideológica e pedagogicamente inútil ou nefasto de modo a validá-lo como desligado do pecado e ligado a moral? Em que medida não foi o fado instrumento de formulação de uma determinada visão sobre a realidade religiosa em geral, nos seus comportamentos e conteúdos, e do catolicismo em particular, ao apresentar, por exemplo, a oração como atividade passiva e de assentimento face às circunstâncias presentes negativas, a dependência afetiva e social da mulher ao homem legitimada pela vontade divina ou pela inserção de Deus no jogo da dominação masculina como elemento condescendente? Procuraremos avançar pistas de reflexão que apontem respostas a estas questões.

O “amor de mãe” entre a tragédia e a santidade

As mutações que o fado sofreu neste período corresponderam a alterações nas temáticas das letras, a novas abordagens dos mesmos objetos cantados, a uma reconfiguração das representações da mulher, seja como intérprete de fado seja como interpretada pelo fado, bem assim a uma redefinição dos problemas tidos como femininos.

³⁷ “A invenção do fado como ‘tradição nacional’ foi produto de uma longa negociação. O fado ‘típico’ é evidentemente artificial mas, para ter eficácia simbólica, precisou de ser encarado como tradição.” João Machado Pais – *Fado...*, p. 342.

³⁸ Sobre a relação entre o fado e o Estado Novo ver: Rui Vieira Nery – *Para uma História do Fado...*, p. 219 e seguintes.

Nas letras que povoam o período cronológico deste estudo, mas numa recorrência que já marcara a literatura fadística primo-secular, abunda a temática da maternidade. Será importante referir a tese de Yvone Knibiehler segundo a qual o conceito “maternidade” é um termo inventado pelo clero no século XII, época de grande desenvolvimento do culto a Nossa Senhora, para distinguir a *paternitas* da *maternitas*, isto é, a paternidade divina da função maternal da Igreja, tratando-se, deste modo, de um termo de natureza teológica. Posteriormente, no Antigo Regime, a ideia de maternidade desenvolve-se numa dicotomização concetual entre maternidade carnal e espiritual, sendo a primeira cunhada pela figura de Eva e a segunda pela de Maria, emblemáticas, em última instância, do paradigma da natureza e da graça. Nas luzes assiste-se à emergência de um modelo feminino, pelo menos nos ambientes aristocratas e burgueses, como peça estruturante da família, dedicada à infância e submissa ao marido. No século XIX é pois abundante a literatura que enaltece a maternidade, emergindo a categoria “Boa Mãe”³⁹. Contudo, nos círculos mais populares, dos quais o fado é particularmente representativo, a maternidade não surge associada a um paradigma de prosperidade sociofamiliar, pelo que se verifica que as letras de fado enaltecem a maternidade como experiência trágica e a figura da mãe como *mater dolorosa*. Tais textos consistem na narração, frequentemente na primeira pessoa, de episódios que correspondem a experiências negativas e impactantes, de enredo e cenário tétricos e numa intencionalidade quase sensacionalista de concitar sentimentos compungidos e angustiados; estilo típico, aliás, de um grande filão formal fadístico desta época contíguo ao melodrama.

Na construção desta experiência convocam-se elementos religiosos, também eles constituintes do mecanismo retórico de afetação do leitor ou ouvinte. A experiência religiosa opera uma acentuação confirmadora da tragicidade ou uma superação desta e, como tal, uma espiritualização da maternidade realizada não pela via especulativa ou mística, mas pela própria materialização do quotidiano negativo do ser-se mulher, cristalizado em circunstâncias extremadas e numa abordagem que se move na complexidade do universo dito popular.

Os referidos episódios são passíveis de resumir-se em quatro categorias: a morte do filho, a doença de um filho, a experiência de ser mãe de uma desgraçada ou de um vadio, e a violência exercida sobre o filho no contexto da relação conjugal ou familiar, o que inclui por vezes o homicídio da criança por parte do cônjuge que corresponde geralmente ao pai⁴⁰. No que respeita ao primeiro tema, há a assinalar que algumas fadistas viveram na primeira pessoa a experiência da

³⁹ Cf. Yvonne Knibiehler – *Histoire des Mères et de la Maternité en Occident*. Paris: PUF, 2002, p. 3-4.

⁴⁰ “L’instabilité des couples, la démission des Peres ont entrainé le refus massif d’enfanter: (...) les infanticides et les abandons se multipliaient.” Yvonne Knibiehler – *Histoire des Mères...*, p. 93.

morte de um filho. Exemplo expressivo é o de Maria do Carmo Torres, que afirmou numa entrevista ao quinzenário *Canção do Sul*:

“Sinto por essa canção (...) a maior das paixões. Coíbam-me de tudo, mas não de cantar o Fado, pois é a cantá-lo que me sinto bem, podendo assim expandir a dôr [sic] que sinto pela perda do meu filho. Deixem-me cantar o fado; alívio muito quando canto uma sextilha de autoria de M. Soares:

“Trago estampada no rosto
A dor de mãe e desgosto
Dum filho que se matou.
Que era toda a minha esperança,
Afinal ainda criança
Na morte um beijo encontrou.”

Maria do Carmo Torres falava-nos com a dôr [sic] no coração, que não cicatrizou ainda aquela ferida aberta, pela perda daquele ente que fôra [sic] o fruto dos seus amores, e, que ela tanto estremeceira⁴¹.



Fotografia de Maria do Carmo Torres autografada em 1938.⁴²

Subsiste nos poemas de fado analisados uma intenção de fundamentar a intermitência do real na imutabilidade securizante dos paradigmas facultados pela cosmovisão religiosa. As letras que abordam a experiência da morte e/ou doença do filho são disso exemplo, como verificamos nas duas seguintes, pertencentes ao repertório de Ercília Costa⁴³:

⁴¹ A entrevista foi realizada por António Cardo, diretor do jornal. Cf. *Canção do Sul*, 1 de agosto de 1931, n.º 50, ano n.º 9, p. 1.

⁴² Imagem gentilmente cedida pelo Centro de Documentação do Museu do Fado.

⁴³ Ercília Costa (1902-1985) era filha de pescadores da Costa da Caparica, onde nasceu. Muda-se ainda com tenra idade para Lisboa, para o bairro de Alcântara. Começou por ser corista no teatro, tendo trabalhado com Luísa Satanella e Beatriz Costa, distinguindo-se, no contexto da revista, como intérprete do fado. A sua primeira gravação, não sendo individual, é feita em Madrid pela Odeon, 1929. Vence em 1930 o concurso de fados do “Sul América”, integra a trupe “Guitarra de Portugal”, à qual também Alfredo Marceneiro pertencia, e participa em filmes. Cantou na rádio (na “Estação Chiado”), em retiros e casas típicas, e em 1936 realiza no Brasil uma digressão longa, a primeira de três. Tal facto fez dela a primeira fadista a internacionalizar-se junto das comunidades emigrantes. Outras fadistas já tinham atuado no estrangeiro mas sempre nas tournées de teatro. Segue-se Paris, em 1937, e os Estados Unidos da América, em 1939. Em 1974 retira-se da vida artística. Cf. <http://www.museudofado.pt/personalidades/detalhes.php?id=297> (consultado a 5 de agosto de 2014).

“O meu filhinho

Tive um filhinho na vida
 Que era a minha esp'rança qu'rida
 No meu tão risonho lar
 Deu-me Deus uma tal sorte
 Que em breve veio a morte
 O meu filhinho roubar.

Eu que sempre o adorei
 Por êle tanto chorei
 Quando foi a enterrar.
 Oh! Meu Deus dá-me o destino
 Igual ao do meu menino
 Para acabar meu penar.

Oh! Meu adorado Deus
 Que estás no alto dos céus
 Guarda o meu filhinho bem
 Não te lembraste Senhor
 Que êle era o meu santo amor
 Era o santo amor de mãe”⁴⁴.

“O filho ceguinho

Pra dar vista ao meu filhinho
 Que me nascera ceguinho
 Fiz uma promessa a Deus
 Que os dois olhos do meu filho
 Um dia tivessem brilho
 Prometi cegar os meus

Tanta e tanta devoção
 Eu pus na minha oração
 Que ela chegou a Jesus
 E por milagre divino
 Aos olhos do meu menino
 Chegou finalmente a luz

Muito alegre fui depressa
 Pra cumprir minha promessa
 Cair aos pés do altar
 Ergui meus olhos aos céus
 E só por graça de Deus
 Eu não cheguei a cegar”⁴⁵.

No primeiro poema, destacamos dois conceitos: “sorte” (v. 4) e “destino” (v. 10). Apesar de funcionarem como sinónimos, nesta e noutras letras de fado, distinguem-se na medida em que o primeiro é originado aleatoriamente, associado como tal à ideia de acaso, enquanto o segundo detém uma causalidade determinada, inflexível e referida a uma entidade supramundana, mas também esta anónima. Não obstante a impessoalidade da sua origem, o “destino” ocorre neste poema, assim como na generalidade da literatura fadística, atribuído a Deus, sendo assumido enquanto realidade por Ele deliberada, definido como desígnio indubitável e direto da Sua vontade.

De facto, na mundividência do fado, a ideia de destino substituiu a de providência. Neste género musical, o destino é afirmado enquanto intencionalidade divina e inclui a convicção de que apenas acontece o que por Ele é permitido. Porém, contraria a conceção de providência ao não comportar ou mesmo sub-

⁴⁴ Ercília Costa; Jaime Lúcio – O meu filhinho: para canto e piano [Partitura]. Edição de Autores, [s.d.]. Este fado, com letra de Jaime Lúcio, foi composto e cantado por Ercília Costa (1902-1985) sendo conhecido como “o menor da Ercília”.

⁴⁵ Ercília Costa – Ercília Costa: 1929-1930 as primeiras gravações. Arquivos do fado, volume 1. EU: Tradisom Produções Culturais; Farol Música, 2009. Amadeu do Vale (1898-1963) escreveu esta letra também para o fado “menor da Ercília”, com a qual a fadista o gravou em 1930.

verter a ideia originalmente cristã que a concebe como atividade de amor paternal e de cuidado misericordioso das vidas humanas, principalmente das mais pobres ou sofredoras, por parte de Deus, em vista à sua salvação. Ao invés, o destino é associado a uma figuração de Deus como sujeito que determina *a priori* as circunstâncias da vida individual, impassível face à miséria humana. Além da misericórdia, o cristianismo também imprimira ao conceito grego de providência (*prónoia*) a ideia de positividade da matéria, uma vez que esta é criada por Deus. Tal concepção é em muito devedora da fundamentação da Divina Providência na teologia da criação, que Santo Agostinho viria desenvolver⁴⁶. No mundo grego, nos vários quadrantes das suas escolas filosóficas, entendia-se a providência como um plano ordenador do cosmos racional, necessitarista e impessoal, bem assim na consideração da matéria, na sua indeterminação e desordem, como origem do acaso e, assim sendo, do mal⁴⁷. O cristianismo deslocou, desta forma, o problema da origem do mal da matéria para a vontade humana, que o escolhe livremente.

Todavia, a teologia escolástica retomou a racionalização e des-afetivação da concepção helenística de providência e esbate a sua associação cristã à misericórdia divina. Por via de um labor especulativo aprimorado, e retomando os desenvolvimentos teológicos agustinianos, os escolásticos procuravam coadunar a providência com a liberdade humana. São Tomás de Aquino⁴⁹ acaba por dela fazer “o ponto culminante da providência e o lugar por excelência da sua manifestação, pois é através do exercício da sua vontade livre que a criatura pode alcançar a dignidade mais elevada de imagem de Deus” uma vez que para São Tomás a pro-



Capa da partitura do fado “O meu filhinho” com a fotografia de Ercília Costa, sua autora e intérprete.⁴⁸

⁴⁶ Da sua vasta obra, refira-se o seu diálogo sobre “a ordem”, em que o bispo de Hipona faz uma apologia da Divina Providência, ao debater a ordem universal e o seu princípio. Cf. San Agustín – Del orden, p. 639-765. In Felix García (dir.) – *Obras de San Agustín en Edición Bilingüe*. Tomo I: Primeros Escritos. Preparada por Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1946, p. 646-649.

⁴⁷ Cf. Mafalda Faria Blanc – Providência Divina e Liberdade Humana. *Communio*. XIX (2002/4) 321-326.

⁴⁸ Fonte: <http://www.museudofado.pt/personalidades/detalhes.php?id=297&sep=4> (consultado a 15 de setembro de 2014).

⁴⁹ São Tomás de Aquino – *Summa Theologica*, livro I, questão 22. Cf. Tomás de Aquino – *Suma Teológica*. Volume 1. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 437-448. A questão da coadunação entre a Providência Divina e a Liberdade Humana encontra-se mais expressamente presente na *Summa contra Gentiles*, livro III, cap. 73. Cf. Santo Tomás de Aquino – *Suma Contra los gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, p. 270-279.

vidência “é a ordenação do conjunto do criado, com vista a um fim que é atingir a mais perfeita semelhança a Deus”⁵⁰.

Na mundividência fadística não encontramos associadas à ideia de destino nem a noção de misericórdia de Deus nem a valorização da liberdade humana, profundamente estruturantes do entendimento cristão de providência divina. A representação do sagrado, subjacente à forma como é entendido o destino no fado, é a de um Deus indiferente ao sofrimento humano e cuja vontade é contingente e intransigente. Podemos concluir desta forma que, apesar de atribuído a Deus, o destino é concebido não no paradigma cristão mas na cosmovisão grega uma vez que, tal como nesta, o fado privilegia uma ideia de providência não-providencialista, pois não exprime o cuidado de Deus relativo aos humanos. Não se trata, porém, da figura moderna de uma “providência sem Deus” mas mais corretamente de um Deus sem providência e, ao invés, com um destino pré-determinado para cada homem.

É pela via do milagre e da devoção que a misericórdia divina subjacente à ideia de providência tem lugar, como se verifica na letra “O filho ceguinho”. Pelo milagre irrompe na história a iniciativa de Deus para a redenção humana, brota no tempo o “não-temporal, irrupção que define propriamente a providência, mas não está ordenado ao encadeamento da causalidade”⁵¹.

Da mulher perdida à mulher traída

O tema da mulher perdida é muito comum ou mesmo genésico da literatura fadística, desde a sua primeira tradição. No período estudado, quando o fado já não é cantado nos ambientes de prática prostitucional como o era no século XIX, a figura da “desgraçada” subsiste com especial recorrência, permanecendo até às primeiras intérpretes dos anos áureos⁵². As quadras que se seguem, as quais, segundo Tinop, eram cantadas no “fado choradinho, anterior a 1850, que serviu de modelo a outros fados”, são disso exemplo, evidenciando a existência pontual de elementos bíblicos ou, muito em particular, marianos:

“Quem tiver filhas no mundo	São mulheres como as mais,
Não fale das desgraçadas,	Filhas de Eva e de Adão.
Porque as filhas da desgraça	[...]
Também nasceram honradas.	E Deus que tudo perdoa,
[...]	E a Virgem Nossa Senhora,
Das filhas da desventura	Hão de ouvir a alma que implora
Devemos ter compaixão,	Salvação à pecadora” ⁵³ .

⁵⁰ Laurent Lauvaud – A Providência sob o Risco da Liberdade. *Communio*. XIX:4 (2002), p. 335.

⁵¹ Laurent Lauvaud – A Providência..., p. 329-330.

⁵² Cf. Maria de São José Côte-Real – *Ercília Costa: 1929 – 1930: as primeiras gravações*. Arquivos do Fado, volume I. EU: Tradisom Produções Culturais; Farol Música, 2009.

⁵³ Pinto de Carvalho (Tinop) – *História do Fado...*, p. 99-100.

Progressivamente, o paradigma de condição feminina subjacente à prostituição rarefaz-se ou reconfigura-se, subtilizando-se e sofisticando-se. O fado, ao abandonar os ambientes prostibulares, até porque os mesmos se reconfiguraram profundamente, desloca-se do plano paralelo à instituição, da prostituição entendida como comércio marginal à conjugalidade socialmente instituída para o plano interior da instituição matrimonial, já não substanciada no problema social específico da prostituição mas subsistindo como experiência afetiva. Preserva-se nesta diametral inversão de conjunturas o mesmo paradigma da mulher entendida como corpo-objeto, e destituída de uma relação que lhe faculte liberdade, segurança e equilíbrio como figura social, e o de homem como dominador e vértice de dependência. Substitui-se a vulnerabilidade da experiência da prostituição pela da traição. Esta mutação foi necessariamente acompanhada por uma filigranação do plano da interioridade, deslocando para aqui o que outrora se fixava num fenómeno social.

Atentando nas duas letras do repertório de Maria Alice⁵⁴ apresentadas de seguida, assinalamos a comparação com dois grupos de mulheres definidos socialmente: no primeiro caso as “ricas”, no segundo as “freiras”, correspondentes a dois horizontes possibilitadores de uma certa liberdade, seja financeira (as ricas) seja afetiva (a freira). Há ainda a salientar que em ambos os poemas a cruz é o elemento da mundividência religiosa que representa o sofrimento legitimado por se instituir previamente como necessário no plano divino⁵⁵.

⁵⁴ Maria Alice (1904-1996), nome artístico de Glória Mendes, nasceu em Paião, tendo vivido na Figueira da Foz com os pais até aos 14 anos. Nesta altura, vem para Lisboa com um advogado que viria a ser o seu primeiro marido. Em 1928 Adelina Fernandes convida-a para cantar no retiro “Ferro de Engomar”, tendo tal sucesso que a partir desse momento passou a atuar em retiros, várias casas de fado e eventos. Na década de 30 foram numerosas as incursões ao estrangeiro, por integrar a Companhia de José Loureiro, Companhia Amarante e a Troupe Music-Hall. Em 1945 casa-se com Valentim de Carvalho, para cuja editora gravou os primeiros discos ainda nos anos 20. Com o seu casamento, retira-se da vida fadística. Ver A. Vítor Machado – *Ídolos do Fado...*, 2012, p. 170-171. Cf. <http://www.museudofado.pt/personalidades/detalhes.php?id=335> (consultado a 5 de agosto de 2014).

⁵⁵ A letra do “Fado Menor” é referida a um tipo de prostituição não-organizada e ligada diretamente ao problema da pobreza. A metáfora do “leilão” presente na segunda quadra é bastante usual em letras de fado para exprimir uma situação extrema de pobreza, como exemplifica a letra “A maior dor”, transcrita mais adiante, e esta de Artur Ribeiro (1923-1988), fadista e poeta português: “Talvez de razão perdida / Quis fazer leilão da vida / Disse ao leiloeiro / Venda ao desbarato / Venda o lote inteiro / Que ando de mim farto (...) Fiz leilão de mim / E fui por fim apregoado / Mas de mau que sou / Ninguém gritou arrematado / Fiz leilão de mim / Tinhas razão minha almofada / Com lances a esmo / Provei a mim mesmo / Que não valho mais que nada / Também quis vender meu fado / Meu modo de ser errado / Leiloei ternura / Chamaram-me louco / Mostrei amargura / E o mundo fez pouco / Depois leiloei carinho / E em praça fiquei sozinho / Diz-me a pouca sorte / Que para castigo / Até vir a morte / Vou ficar comigo.”

“Fado menor

Por eu vender o meu corpo
Olham pra mim com desdém
As ricas também se vendem
E tudo lhes fica bem.

Ninguém censura a mulher
Que pra dar aos filhos pão
Depois de tudo sofrer
Ponha o seu corpo em leilão

Não há ninguém que suponha
Qual a cruz do meu penar
É ser mãe e ter vergonha
Dos meus filhitos beijar”⁵⁶.



Retrato de Maria Alice de 1932⁵⁸

“Fado da traição

Não me importava de ser freira
Ter o calvário, penar
Que teve a mãe de Jesus
E em vez de cruz de madeira
Eu teria que abraçar
Os santos braços da cruz

Os teus olhos peregrinos
De um brilho meigo e sereno
Só revelaram traição
Foram punhais assassinos
Que embebidos em veneno
Mataram meu coração”⁵⁷.

Nos poemas “A minha paixão” e “A razão do meu viver”, distanciados por cerca de trinta anos, sendo o primeiro cantado por Rosa Costa⁵⁹ e o segundo por Fernanda Maria⁶⁰, o discurso é pontualmente posicionado numa interlocução com Deus.

⁵⁶ Maria Alice – Maria Alice: 1929-1931 as primeiras gravações. Arquivos do Fado, volume 2. EU: Tradisom Produções Culturais; Farol Música, 2009. Glória Mendes Leal Carvalho, com nome artístico de Maria Alice (1904-1997), gravou este fado em 1929, com quadras de Fernando Telles, no fado menor, tradicional.

⁵⁷ Maria Alice – Maria Alice: 1929-1931 as primeiras gravações.... Também de Maria Alice, escrito por Fernando Telles e gravado no mesmo disco, este fado foi interpretado no “fado cravo”, de Alfredo Duarte, o Marceneiro (1888-1982).

⁵⁸ Imagem gentilmente cedida pelo Centro de Documentação do Museu do Fado.

⁵⁹ Rosa Costa é irmã de Ercília Costa, tendo nascido, como ela, na Costa da Caparica. Por seu intermédio acedeu ao universo profissional do fado, uma vez que se estreou numa festa organizada pela irmã no Teatro São Luís, em favor dos naufragos da terra natal de ambas, em 1927. Também com a sua irmã integrou a “Troupe Guitarra de Portugal”, da qual fazia parte ainda Alfredo Marceneiro, Alberto Costa e os instrumentistas João Fernandes e Santos Moreira. Abandonou cedo a carreira artística optando por se dedicar à família. Cf. A. Vítor Machado – *Ídolos do Fado..*, p. 193-195.

⁶⁰ Fernanda Maria (1937-) começa a servir à mesa com 12 anos na “Adega Patrício”, sob a direção de Lina Maria Alves, passando mais tarde a exercer o mesmo trabalho na “Parreirinha de Alfama”, com gerência de Argentina Santos. Estreia-se no “Serão para Trabalhadores”, transmitido pela Emissora Nacional, depois de

“A minha paixão

Eu vivo triste
Triste sem ti, vilão,
Olhas p’ra mim e ris-te
Desta cruel paixão;
Não tens amor
à nossa filha qu’rida
E só te ris, traidor,
Por me deixares perdida.

Mas eu só peço a Deus,
Já que sou tão triste mãe,
Que me leve lá p’rós ceus
Com minha filha também;
Eu juro a morte,
Morte, sim, por salvação,
E a quem Deus criou tal sorte
Que Deus lhe pague a traição.

Essa mulher
Que hoje em teus braços ri,
Talvez p’lo vil prazer
De eu só chorar por ti;
Que não se ria
Do meu tormento assim,
Que o seu amor, um dia,
Pode sofrer mau fim.

Tive um viver bendito,
Tão feliz como ela ou mais,
Mas por esse amor maldito
De mágoa matei meus pais.
Oh altos céus!
Se a morte é supremo bem,
Dou a minha filhinha a Deus,
P’ra depois, morrer também”⁶¹.

“A razão do meu viver

Andei perdida na vida
Sem ter amor ou carinho
Até que apareceu um homem
Que me ensinou o caminho

A esse homem dei tudo
Amor, fé e lealdade
E em troca só lhe peço
Que me dê sinceridade

Tenho junto ao coração
A razão do meu viver
Por isso a Deus peço sempre
Que não me deixe perder

Se acaso um dia esse amor
Me quiser abandonar
Eu não quero mais viver
E a vida pode acabar”⁶².

Em ambos os casos a relação é perspetivada numa lógica de dívida afetiva. No primeiro caso esta é do homem para a mulher, sem resgate e por isso descrita

passar com sucesso nas provas. Tira em 1957 a carteira profissional, integrando vários espetáculos teatrais e a revista “Acerta o Passo”, com Ivone Silva, em 1964. Por motivos familiares optou por não cantar no estrangeiro. Cf. <http://www.museudofado.pt/personalidades/detalhes.php?id=219> (visitado a 4 de agosto de 2014). Viria a abrir juntamente com o marido a casa de Fados “Lisboa à Noite”, na Rua das Gáveas, no Bairro Alto. Teve uma enorme produção discográfica, superando o número de 80 discos.

⁶¹ A. Vítor Machado – Ídolos do Fado..., p. 195. O poema deste fado, cantado por Rosa Costa, foi escrito por José dos Santos (1899-1944) na música daquele que se perpetuou como o “fado da paixão”.

⁶² Fernanda Maria – Antologia. Seleção de José Manuel Osório. Lisboa: Movieplay, 2006. CD I, faixa 10 [remasterização digital a 24-bits]. Tendo como letrista Fernanda Maria (1937-), este fado é por ela cantado na música do “fado menor”, tendo sido gravado em 1962.

em desespero. No segundo caso, é da mulher para o homem e mantem-se saldada. Deus é visto na letra “A minha paixão” como o credor, sendo a dívida para Ele remetida enquanto vingança: “E a quem Deus criou tal sorte / Que Deus lhe pague a traição” e numa constante convocação do horizonte da morte, sugerindo a sua e a da filha (2.^a estrofe, 1.^o ao 4.^o verso; 4.^a estrofe, 3.^o e 4.^o verso) e afirmando que por “esse amor” matou os pais (4.^a estrofe, 3.^o e 4.^o versos). Na letra de Fernanda Maria, Deus é o destinatário da prece. Em ambos o recurso a Deus apresenta-o como “contrapeso”, agente regulador da dívida, gestor das expetativas da relação. A ideia de amor é a de um *amor fati*, na medida em que é determinado por um destino social⁶³. A dependência do homem é tal que ele é representado como limite entre a morte e a vida, exprimindo uma “submissão encantada”⁶⁴.



Pormenor da fotografia de
Fernanda Maria na capa da revista
“Álbum da Canção”⁶⁷

Em suma, as letras analisadas refletem o problema da participação das mulheres na construção do poder masculino sobre elas próprias⁶⁵. Tal ambiguidade é também manifesta num artigo de Fátima Sedas Nunes de 1966 (quatro anos depois da gravação do fado “A razão do meu viver”): “[A rapariga] Encontra-se com a (...) necessidade de um homem adulto, entidade carregada da culpa máxima de dever ser e, não raro, exigir ser, um Redentor e uma Razão de vida”⁶⁶. A letra de Fernanda Maria reflete uma época em que coexiste a tímida afirmação de uma modernidade na configuração dos vínculos com os condicionalismos adjacentes aos modelos de relação e de afetividade tradicionais.

⁶³ “Les stratégies symboliques mêmes que les femmes emploient contre les hommes, comme celles de la magie, restent dominées, puisque l’appareil de symboles et d’opérateurs mythiques qu’elles mettent en oeuvre ou les fins qu’elles poursuivent (comme l’amour ou l’impuissance de l’homme aimé ou haï) trouvent leur principe dans la vision androcentrique au nom de laquelle elles sont dominées”. Cf. Pierre Bourdieu – *La Domination Masculine*. Paris: Éditions du Seuil, 2002, p. 58. A propósito desta ideia, lê-se ainda nesta obra (p. 62): “Le pouvoir symbolique ne peut s’exercer sans la contribution de ceux qui le subissent et qui ne le subissent que parce qu’ils le construisent comme tel”.

⁶⁴ Pierre Bourdieu – *La Domination Masculine...*, p. 58.

⁶⁵ “Les stratégies symboliques mêmes que les femmes emploient contre les hommes, comme celles de la magie, restent dominées, puisque l’appareil de symboles et d’opérateurs mythiques qu’elles mettent en oeuvre ou les fins qu’elles poursuivent (comme l’amour ou l’impuissance de l’homme aimé ou haï) trouvent leur principe dans la vision androcentrique au nom de laquelle elles sont dominées” Pierre Bourdieu – *La Domination Masculine...*, p. 51.

⁶⁶ Fátima Sedas Nunes – Ambiguidades da nova condição feminina. *Análise Social*. IV:14 (1966) 314-315.

⁶⁷ Fonte: Revista Álbum da Canção, n.º 19, 1 de setembro de 1964, [p. 1]. Cf. <http://jorgesilva.bloguedemusica.com/r278/Fernanda-Maria/> (visitado a 15 de setembro de 2014).

Maria Madalena e Nossa Senhora

Há duas figuras femininas bíblicas que são especialmente recorrentes na literatura fadística: Maria, mãe de Jesus, como “Nossa Senhora” ou “Virgem”, e Maria Madalena, menos frequente. Eva é referida de forma residual, havendo a destacar na hagiografia a referência à Rainha Santa Isabel. Maria é representada como a figura do feminino sem pecado e do divino como condescendente a interagir num ato de misericórdia com os pecadores, escutando-os, protegendo-os e intercedendo por eles. Maria Madalena é uma pecadora que, pelo amor e pela penitência, alcançou a santidade. Enquanto esta é exemplo, no plano humano, a “Virgem Maria” é interlocutora. Tal interlocução é por vezes narrada com algumas irregularidades face a um certo modelo-tipo do discurso religioso e que revelam a criatividade da apropriação popular dos conteúdos doutrinários católicos. Exemplo disto é o poema que se segue, apresentando-se Nossa Senhora como uma conselheira amorosa, experiente e sábia. Ocorrem também três situações de ocultação-revelação: o “algoz” que aparece como um “pagem [sic] belo” (2.º e 3.º versos da 3.ª estrofe), “Deus Nosso Senhor” que era um “pastor” (4.º e 5.º versos, 3.ª estrofe), culminando no facto da “boa velhinha” ser “Nossa Senhora” (6.º e 7.º versos, 4.ª estrofe⁶⁸).

“Aquela velhinha

Perguntei a uma velhinha
se já tinha amado alguém
e a velhinha respondeu
- Amei, como uma rainha
e sofri como ninguém
ninguém amou como eu.
Depois sentei-me com ela
nos degraus duma capela
e ela prosseguiu então
- Se amares alguém, tem cuidado
que amar pode ser pecado
ou talvez a redenção.

O amor varia a roupagem
pode aparecer-te num pagem [sic]
belo e sair-te um algoz
Pode aparecer-te um pastor
e ser Deus Nosso Senhor
que sofreu por todos nós.
Depois de me aconselhar
a velhinha, pobrezinha,
levantou-se e foi-se embora
E eu tenho estado a pensar
se aquela boa velhinha
seria Nossa Senhora!”⁶⁸.

Quer Nossa Senhora quer Maria Madalena outorgam uma expectativa de salvação e, simultaneamente, de uma legitimação moral, social e religiosa do tipo de vida fora da norma, que coincide com o fator identificador primordial da condição de fadista (“nenhum fadista tem sorte/rogai por nós pecadores”). Maria Madalena e a Virgem Maria, além de exprimirem a possibilidade do acesso

⁶⁸ Letra escrita por João Linhares de Barbosa (1893-1965), e com o título “Aquela velhinha”. Foi cantada no tradicional “fado cigano”, do violista Armando Machado (1899-1974), gravado por Fernanda Maria (1937-). Cf. <http://fadocravo.blogspot.pt/2008/01/fernanda-maria-aquela-velhinha.html>. (consultado a 09 de junho de 2013).

ao perdão ou à redenção, constituem estereótipos de feminilidade que procuram induzir a uma certa forma de se ser mulher: promovem uma estipulação de papéis e regras, de comportamentos e de funções ou mesmo de um destino, femininos. Estes modelos religiosos coexistem interactivamente com outros seculares deste período histórico, como o da “vedeta” ou o da “fada do lar”.

Fixando-nos na figura de Maria Madalena, encontramos referências em letras que circulavam remotamente (pelo menos desde o início do século XX), como a seguinte quadra exemplifica:

“De joelhos me pediste
 Como pediu Madalena
 Que te desse o coração.
 Não to dei e... tive pena!”⁶⁹.

A letra de “Madalena” foi redigida por Gabriel de Oliveira para Lucília do Carmo⁷⁰ ao glosar um mote de Augusto Gil, letrista ligado aos círculos coimbrões, poeta e político republicano, integrando as onze quadras que compunham *A canção das perdidas*⁷¹, de finais do século XIX:

“Madalena

[Mote:] Quem por amor se perdeu
 não chore, não tenha pena,
 uma das santas do céu
 Foi Maria Madalena.

Dêsse amor que nos encanta
 Até Cristo padeceu,
 Para poder tornar santa
 Quem por amor se perdeu.

Jesus só nos quis mostrar
 Que o amor não se condena,
 Por isso quem sabe amar
 Não chore, não tenha pena.

A Virgem Nossa Senhora
 Quando o amor conheceu,
 Fez da maior pecadora
 Uma das santas do céu.

E de tanto que pecou
 Da maior à mais pequena,
 Aquela que mais amou
 Foi Maria Madalena”⁷².

⁶⁹ Eduardo Sucena – *Lisboa, o Fado e os Fadistas...*, p. 70.

⁷⁰ Lucília do Carmo (1919-1998) nasceu em Portalegre. Com 17 anos obtém a profissionalização, depois de se estrear no “Café Mondego”; cantou ainda no “Solar da Alegria”, “Luso” e “Parreirinha de Alfama”. Em 1947 inicia com o marido, Alfredo de Almeida, a “Adega da Lucília”, que mais tarde se passou a designar “O Faia”. Cantou na Emissora Nacional, Rádio Luso e Rádio Graça. Atuou nas ex-colónias africanas e no Brasil. Não teve uma vasta obra discográfica retirando-se aos 60 anos da vida artística. Em 1939 nasce o seu único filho, Carlos do Carmo, reconhecido fadista.

⁷¹ Cf. Eduardo Sucena – *Lisboa, o Fado e os Fadistas...*, p. 118-119.

⁷² *Canção do Sul*, n.º 331, ano n.º 22, 1 de abril de 1944, p. 1. Escrita por Gabriel de Oliveira (1891-1953), esta letra foi cantada na melodia do “fado Mouraria” por Lucília do Carmo (1919-1998).

Esta representação de Maria Madalena, além de corresponder a uma determinada figuração de Jesus e de confirmar a “Virgem Nossa Senhora” como agente de passagem de pecadora a santa (4.^a glosa), consiste naquela que o Romantismo figurou mas que foi fruto de uma longa construção teológica, cujo processo importa resumidamente referir para um melhor enquadramento desta temática. Maria Madalena, primeiramente formada na espiritualidade cristã como amálgama de muitas personagens femininas dos Evangelhos⁷³, foi tomada pelas correntes protestantes como ícone da graça de quem é escolhida, e expressa pelo universo católico como modelo de penitência e de conversão. Lacordaire e outros autores dominicanos do século XIX viriam a enfileirar-se nesta tradição, conferindo-lhe densidade e capacitando-a enquanto devoção, o que se verificou também pela preocupação com as suas relíquias⁷⁴. Por outro lado, podemos dizer que Eva, no seu conteúdo simbólico, foi de alguma maneira absorvida pela figura de Maria Madalena, cuja faceta de pecadora foi assim agigantada por volta do século XVIII. Paralelamente, na pintura oitocentista os quadros com o tema da penitência de Maria Madalena figuram-na como mulher bela, voluptuosa, parcialmente nua, ao mesmo tempo que nos encontramos no período em que as prostitutas protagonizarão recorrentemente grandes romances. Neste âmbito, Jules Lemaitre em 1889 afirma: “l’aventure de Marie Madeleine ‘rachetée par l’amour’, c’était [...] quelque chose comme le prototype de l’histoire de Marion Delorme ou de la Dame aux camélias!”⁷⁵. Com efeito, o tema de Maria Madalena liga-se ao paradigma de prostituição romântica presente na Dama da Camélias, de Alexandre Dumas filho, assim também em Maria Severa, de Júlio Dantas, e que consiste no desejo de libertação da dominação masculina, da esfera social marginal, por via de um amor interdito, que assim contraria a ordem do institucional.



Fotografia de
Lucília do Carmo autografada
a 14 de dezembro de 1943⁷⁶

⁷³ As mulheres aludidas no Evangelho a que fazemos referência são: a protagonista da unção dos pés de Jesus em Betânia, a mulher adúltera salva por Jesus da lapidação de um conjunto de judeus do oitavo capítulo do quarto evangelho, Maria irmã de Marta e de Lázaro, e a mulher que se encontra nalgumas cenas da crucificação e da ressurreição, em particular na narração joanina.

⁷⁴ Para aprofundar este tema aponto a leitura do seguinte artigo: François Tricard – Marie-Madeleine dans la tradition dominicaine. In *Figures de Marie-Madeleine*. Paris: Éditions du Cerf, 2006 (Cahiers Evangile Supplément, 138).

⁷⁵ Jules Lemaitres [Les Contemporaines, 1889] apud Gérard Billon – Marie-Madeleine en littérature. In *Figures de Marie-Madeleine...*, p. 128.

⁷⁶ Fonte: <http://www.museudofado.pt/personalidades/detalhes.php?id=381&sep=1> (consultado a 15 de setembro de 2014).

A fadista como sujeito ou objeto da oração

A autoenunciação como orante da mulher nas letras de fado da época estudada é simultânea à sua identificação como mãe de uma “desgraçada”, como fadista, ou ainda como amante ou sujeito de uma relação afetiva. Assim corresponde a uma síntese dos tópicos referidos: a maternidade, a conjugalidade, agudizada no âmbito da traição, e os protótipos de santidade da Virgem Maria e a de Maria Madalena.

Na letra “A maior dor” do repertório de Berta Cardoso⁷⁷, destaca-se a aldeia, espaço simbólico da pureza, tendo a ermida como elemento privilegiado que lhe acrescenta um estatuto sagrado (associada aos adjetivos “branca, linda, risonha” – primeiro e segundo versos). A aldeia é entendida como “refúgio da desordem do mundo” e “a igreja matriz é [...] um autêntico eixo do mundo que a liga à dimensão sobrenatural”⁷⁸. Por outro lado, a aldeia está em oposição ao espaço impuro da cidade e à vida de perdição. O trânsito entre estes dois *topoi*, concretizado pela figura masculina do “amante”, coincide com o trajeto da decadência, da queda. Esta, juntamente com a letra “As duas santas”⁷⁹, do repertório de Argentina Santos⁸⁰, opera uma quasi-mistificação da figura materna, ao colocá-la, no caso desta última letra, numa relação especular com a Virgem Maria:

⁷⁷ Berta Cardoso (1911-1997) com apenas 9 anos, e em virtude de ficar orfã de pai, é institucionalizada, ditando-se assim um afastamento da mãe e dos irmãos, até à data em que consegue a sua independência económica e regressa para a família. Aos 18 anos, dois anos depois de ter iniciado atuações públicas no Salão Artístico de Fados, a cantadeira inicia-se no teatro de revista. Faz uma longa e bem-sucedida digressão pelo Brasil, país a que regressa em 1937 pela “Companhia Beatriz Costa”, sendo esta atriz homónima ao título da companhia, a figura principal. Em 1933 integra o “Grupo Artístico de Fados” que realiza uma tournée que constitui a primeira viagem que o Fado faz a África, tornando-se numa digressão muito noticiada pelos jornais. Em 1951, Berta Cardoso tirou a sua carteira profissional, inscrevendo-se na categoria de “Artista Dramática”. A partir de 1960, a cantadeira decide abandonar definitivamente os palcos do teatro de revista. Nunca casou e teve dois filhos, sendo que o mais velho faleceu precocemente. A cantadeira concluiu o curso de enfermagem, com a especialização de obstetrícia, na Faculdade de Medicina, em 1943, nunca exercendo a profissão, mantendo-se ativa na profissão de cantadeira até 1982. Berta Cardoso falece a 12 de julho de 1997. <http://www.museudofado.pt/personalidades/detalhes.php?id=278> (consultado a 4 de agosto de 2014).

⁷⁸ Luís Aguiar Santos – Condicionantes na configuração do campo religioso português. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 3: *Religião e Secularização*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 407.

⁷⁹ Algumas fontes indicam que o mote de “As duas santas” é da autoria de Catulo da Paixão Cearense, músico e poeta brasileiro.

⁸⁰ Argentina Santos (1922-) após exercer a profissão de peixeira, notabilizou-se primeiramente como cozinheira, no espaço que abriu com o seu marido: a “Parreirinha de Alfama”. Os seus cozinhados eram muito apreciados pelos clientes que a frequentavam e que certo dia lhe pediram para entrar numa desgarrada, ao que ela assentiu tendo sido um grande sucesso e passando a cantar assiduamente a partir dessa data, mas sempre na sua casa de fados. Só nos anos 90, pela mão de Carlos do Carmo, participou nos seus concertos transmitidos na televisão, no Coliseu dos Recreios, em 1994, e no Centro Cultural de Belém, em 1998. A partir deste momento fez algumas atuações no estrangeiro e participou em alguns programas televisivos. Cf. <http://www.museudofado.pt/personalidades/detalhes.php?id=272&sep=0> (consultado a 4 de agosto de 2014).

“A maior dôr

Na modesta e branca ermida
Da aldeia linda e risôna
Junto a toalha do altár,
A soluçar, comovida,
Uma pobre mãe tristonha,
Ajoelhou para rezar.

Résa p’la filha bonita,
Caprichosa, insinuante,
Amôr do seu coração!

Mas que uma paixão maldita
Lançou nos braços do amante
Que a arrastou p’ra perdição!

Anda a filha, na cidade
Entre sédas por sêr béla,
P’los leilões do baixo amôr...
E a mãe, morta de Saudade,
Na aldeia a rezar por éla,
Vai carpindo a sua dôr!”⁸¹.

“As duas santas

[Mote:] Eu vi minha mãe rezando
Aos pés da virgem Maria
Era uma santa escutando
O que outra santa dizia

Embalando os sonhos meus
Nos braços de quando em quando
Seus olhos iam fitando
O infinito dos céus
A pedir por mim a Deus
Eu vi minha mãe rezando

O seu peito era um sacrário
Onde o amor refulgia
Presa a atroz agonia
Vendo o meu triste fadário
De lágrimas fez um rosário
Aos pés da virgem Maria

E quando um dia, porém,
Aos seus pés ajoelhando
Eu lhe contava, chorando
O travo que a vida tem
Eu julguei que a minha mãe
Era uma santa escutando”⁸².



Fotografia de Argentina Santos de 1955⁸³

⁸¹ Museu do Fado – Berta Cardoso, 1911-1997. Lisboa: CML/EGEAC; Museu do Fado, 2006, p. 62. Esta letra da autoria de Avelino de Souza (1880-1946) é do repertório de Berta Cardoso (1911-1997). No original está indicado que a música é de Alfredo Carvalho Garcia.

⁸² Argentina Santos – Argentina Santos. Col. Antologia. Lisboa: CNM, 2004, faixa 6. Trata-se de um dos mais emblemáticos fados de Argentina Santos (1924-), tem como letrista Augusto Martins. É por ela cantado no “fado velho” de José António de Sabrosa (1915-1987).

⁸³ Fonte: <http://www.museudofado.pt/personalidades/detalhes.php?id=272&sep=1> (consultado a 15 de setembro de 2014).

Na contraposição mãe/filha, equivalente à oração/perdição e, consequentemente, à santidade/pecado, a oração é vista como um exercício reparador da distância entre estes dois planos, substanciada na rutura que esta introduz nas relações sociofamiliares.

A capacitação para o sagrado como elemento intrínseco à identidade feminina torna-se evidente num elemento religioso muito frequentemente no repertório, apresentado sempre sob a posse exclusiva das mulheres: o rosário. Ele constitui uma peça fundamental na composição da identidade simbólica da fadista como orante. Se no século XIX a fadista era caracterizada com a banza na mão, como um eco iconográfico da Severa, o terço surge, coexistindo com a guitarra ou substituindo-a lentamente, como apetrecho usual configurando a cantadeira como devota, num distinto padrão de feminilidade. Este objeto devocional, cuja associação ao ato de contar denuncia uma função de pautação do quotidiano de ordenação e consciencialização do devir, é substituído ou reconfigurado metaforicamente nas letras de fado analisadas: as contas do rosário passam a ser as lágrimas (no fado “As duas santas”, 2.^a glosa, 5.^a linha), são as pancadas do coração (letra “Não pares, coração!”, 3.^a glosa, 3.^a linha) ou ainda os olhos do amado (letra “As contas do meu rosário” 3.^a quadra, 1.^a linha). É um elemento recorrente na mundividência fadística, existindo também como recurso estilístico da caracterização das vozes das intérpretes, como patenteia este texto respeitante a Berta Cardoso:

“(…) artista e mulher que tão magnificientemente sabe imprimir sentimento a todos os Fados, a todas as canções trinadas na sua magestosa [sic] garganta, que mais parece um rosário de notas musicais, tocadas de qualquer ritmo divino, que uma voz humana. (...) vai ser recordada, com saudade, principalmente em terras africanas (...) por aqueles milhares de ouvintes que, embevecidos pelo encanto da sua magnífica voz, a escutavam religiosamente como se aquelas sessões de fado fossem missas campais onde os devotos escutam, com misticismo e fervor, as sagradas e solenes orações da Pátria”⁸⁴.

A alusão à prática da oração do terço, o culto mariano, a referência amiúde ao calvário e à cruz (nos fados anteriormente analisados de Ercília Costa e Maria Alice) e, mais raramente, ao altar ou ao sacrário, e, sobretudo, a sua interseção pitoresca com elementos do corpo, próprio ou de outrem, enquanto tópicos estruturantes e materializadores dos vínculos, permitem perceber a devoção como instância criativa de reinvenção das mundividências religiosas mas também do corpo e da construção da afetividade.

A letra “Rezas que outrora aprendi” é particularmente notável por ter como autora uma mulher também fadista, Natália dos Anjos, já referida na introdução deste trabalho. O também letrista Carlos Conde escreveu sobre ela a seguinte sextilha,

⁸⁴ *Canção do Sul*, n.º 146, ano n.º 13, 16 de Janeiro de 1936, p. 1. Esta citação corresponde a uma parte do texto “Berta Cardoso: uma voz de cristal”, da autoria de João Reis.

sugerindo a sua relação com Gabriel de Oliveira, igualmente autor de inúmeras letras para fado, sobretudo para o repertório de Lucília do Carmo, como o anteriormente analisado “Madalena”:

“A Natália essa fadista
de voz terna, saudosista
toda encanto e melodia
foi a melhor companheira
que o Gabriel de Oliveira
teve ali, na Mouraria”⁸⁶.

Uma particularidade das letras escritas por mulheres nesta época é que, sendo estas de escassa quantidade, revelam com frequência um traço que é a identificação do sujeito, na primeira pessoa, como orante, como alguém habituado a dirigir-se a Deus. Nesta letra, a relação com Deus, ao situar-se na relação com o amado, confirma-a e configura-a como mais prazerosa. Isto ocorre porque a oração, âmbito sagrado, desafia e coloca-se em concorrência com o âmbito profano, sendo apresentados como interditores um do outro.

“Rezando pedi por ti

[Mote:] Rezas que outrora aprendi

Troquei-as por beijos teus

Quem for beijada por ti

Até se esquece de Deus

Julgas que não sei rezar

E pedir a Deus por ti

Mas ainda te hei de ensinar

Rezas que outrora aprendi

A Deus, peço mil perdões

Erguendo os olhos aos céus

Porque as minhas orações

Troquei-as por beijos teus



Fotografia de Berta Cardoso de 1943⁸⁵

O meu pecado é amar-te
Porque ao beijar-te senti
Que nunca pode deixar-te
Quem for beijada por ti
E Deus vai-me perdoar
Os grandes pecados meus
Pois quem peca por amar
Até se esquece de Deus”⁸⁷.

⁸⁵ Fonte: <http://www.museudofado.pt/personalidades/detalhes.php?id=278&sep=1> (visitado a 15 de setembro de 2014).

⁸⁶ José Manuel Osório – *Todos os Fados de “A” a “Z”*, 11 (Fado Maria Marques ao Fado Olga). Paço de Arcos: Edimprensa Editora / Corda Seca, 2005, p. 26.

⁸⁷ Esta letra é da autoria da fadista Natália dos Anjos (1913-1991) também por ela cantada no “fado Car-riche”, composto por Raul Ferrão (1890-1953). Cf. http://www.portaldofado.net/component?option,com_jmovies/Itemid,336/task,detail/id,1053/. (consultado a 19.06.2013).

Os elementos estão em justaposição e em concorrência: os beijos e as orações, o amor e o pecado, o amante e Deus. A oscilação entre estes dois planos concretiza a funcionalidade da consciência da transgressão enquanto estímulo do desejo do outro. Na representação de uma competição entre o amante e Deus, o último acaba esquecido assumindo o papel de condescender com aquela, perdendo-a: “E Deus vai-me perdoar / os grandes pecados meus”. Esta rivalidade, a previsão do comportamento divino e a inserção da figura transcendente no ciclo amoroso entre a amada e o amante constitui uma irregularidade na tradicional ou oficial representação do divino.

Enquanto a letra de Natália dos Anjos é feita num registo provocatório, retomando possivelmente uma certa ironia que caracteriza uma tradição de fados sarcásticos, a letra “As contas do meu rosário”, interpretada por Fernanda Maria, realiza uma tranquila e despreziosa analogia entre os elementos religiosos e os da relação entre a mulher e o amado. Isto constitui uma novidade construída paulatinamente ao longo destes cerca de 30 anos estudados. De facto, esta narrativa das relações amorosas realizada com ligeireza soma-se à carga dramática que sempre perdurará como filão idiossincrásico do repertório fadístico. Essa dramaticidade está presente em letras como a abaixo transcrita, “Não pares, coração!”, provavelmente do início da década de 30, cantada por Maria do Carmo Torres⁸⁸. Portador do fatalismo de uma religiosidade que acompanha a resignada consciência do sofrimento e do suceder dos dias, este segundo poema consiste num diálogo-monólogo que a cantadeira tem com o seu coração:

“As contas do meu rosário

Ao mirar-me nos teus olhos
Senti tanto o teu amor
Peguei nas minhas contas
E rezei com mais fervor

Nesse rosário eu conto
As contas que tens a dar
De toda a saudade infinda
Que traduz o teu olhar

São teus olhos minhas contas
Meu amor, avé Maria
Teu coração, padre nosso
E Deus a nossa alegria

E um padre nosso rezei
Com tanta fé e ardor
Que Deus ouviu minha prece
E abençoou nosso amor”⁸⁹.

⁸⁸ Maria do Carmo Torres (?-195?) é uma fadista algarvia que cedo foi viver para Setúbal. Nesta cidade trabalhou numa fábrica de conservas, cantando o fado nas horas vagas. Conhecida pelas suas qualidades fadísticas, é convidada para integrar a revista de Manuel Envia, ensaiada no Salão Recreio do Povo. Após a morte do seu filho, que se suicidou aos 16 anos, Maria do Carmo vai viver para Lisboa a fim de se dedicar por inteiro ao fado. Começou por trabalhar servindo às mesas no café-restaurant “Sul-América”, passando a ser convidada para nele cantar ao substituir casualmente uma fadista. Atuou em vários retiros nos arredores da capital, casas de fado, teatros, esperas de touros, etc. Ver A. Vítor Machado – *Ídolos do Fado...*, p. 170-171.

⁸⁹ Fernanda Maria – Antologia. Lisboa: Movieplay, 2006. CD I, faixa 7 [remasterização digital a 24-bits]. A letra deste fado foi escrita por Maria Lavinia de Almeida. Fernanda Maria gravou-o em 1966, cantando-o na música do “fado João”, de João do Carmo Noronha (1878-1958).

“Não pares, coração!

[Mote:] Bate, bate coração,
Nunca deixes de bater,
Que as tuas pancadas são
As horas do meu viver.

Embora a vida me deixe,
Tanta dor, tanta paixão,
Não te importes que te queixe,
Bate, bate, coração.

Bem sei que a vida me custa,
Sempre a penar e a sofrer,
Mas como a morte me assusta,
Nunca deixes de bater.

Não te importes do fadário
Que vou tendo por condão,
Porque as contas do rosário
As tuas pancadas são.

Contas que eu reso cantando,
Cantando reso sem qu’rer,
Mas com elas vou passando
As horas do meu viver”⁹⁰.

O registo trágico, violento e funesto mostra de alguma maneira um primeiro sinal de esgotamento ao desdobrar-se num estilo narrativo com contornos de adolescência serena e inofensiva que utiliza frívola e jocosamente os conteúdos religiosos ou aspetos da prática católica. Deste modo, Deus é representado desprovido de gravidade e de solenidade, sem estar associado à ideia de onipotência face à liberdade humana, mas na vulnerabilidade do jogo afetivo entre dois amantes.

Conclusão

Durante as décadas estudadas ocorre o complexo processo de transferência dos espaços de marginalidade nos quais o fado era, em grande medida, praticado no século XIX para os palcos do teatro, para a rádio, o cinema e, finalmente, a televisão. Emerge a figura do fadista-vedeta em detrimento do cantador ou cantadeira e, mais longinquamente, do fadista “estroina” ou da fadista-prostituta. Simultaneamente, o fado adota uma intenção moralizadora, reforçada pelo enquadramento no programa de pedagogia nacional do Estado Novo a que é sujeito, e que se substancia sobretudo no período que se segue à Segunda Guerra Mundial.

Se o religioso concorre para essa identificação do fado com a moralidade fá-lo em grande medida como proporcionador de densidade à tragicidade e “angústia de viver” que permanece como uma marca proeminente do repertório deste género musical. Concorre também na possibilidade de que os valores atribuídos à relação entre a mulher e Deus sejam reversíveis na relação entre a mulher e o homem, isto é, que nesta segunda relação ela seja instigada a mimetizar o temor e

⁹⁰ A. Vítor Machado – Ídolos do Fado..., p. 172. Estas quadras, escritas por Raúl de Oliveira foram cantadas por Maria do Carmo Torres na música do “fado da Amora”, de Joaquim Campos (1911-1981)

a subserviência que tem face ao sagrado. Por outro lado, este é des-solenizado no crescente aligeiramento e descomplexificação do discurso sobre o vínculo afetivo.

No período cronológico estudado, o fado subsiste como espaço de uma certa liberdade feminina. Tem lugar a emergência da interioridade, e da interioridade feminina, enquanto instância de onde parte uma discursividade da mulher ou acerca da mulher. Essa liberdade corporiza-se na possibilidade de a mulher deter protagonismo, ter a palavra, ou ainda na própria construção de uma retórica masculina que concessionaria à mulher uma afetividade distinta da sujeição à dominação. Também a mundividência religiosa mostra-se no repertório estudado como plataforma de autonomia para a fadista, por se apresentar enquanto experiência de redenção da mulher, relativamente à sua condição feminina, a qual interage com a sua condição social. Através do fado, ela pode exprimir, interpretar ou produzir a sua religiosidade, muitas vezes justaposta à reconfiguração do sofrimento, seja como mãe, seja como mulher traída. De outro modo, o religioso constitui um dispositivo de elementos fatores de modelos de feminilidade, definindo normas e papéis, destacando-se aqui as figuras de Maria, mãe de Jesus, e Maria Madalena. Neste sentido, na própria concetualização da ideia de “fado”, o sagrado é figurado como imposição a-misericordiosa de um determinado destino social, contrariando a tradição cristã original e afirmada no seu *corpus* doutrinal⁹¹.

⁹¹ Exprimo a minha gratidão ao Professor Doutor Luís Salgado de Matos pela leitura atenciosa e sugestivamente analítica do texto. Agradeço ainda os comentários do Prof. Doutor Alfredo Teixeira e do Doutor Tiago Pires Marques. Dirijo, finalmente, o meu agradecimento ao Centro de Documentação do Museu do Fado pela amabilidade na disponibilização das fotografias apresentadas.

ASPETOS DO DISCURSO RELIGIOSO DE MARIA DE LOURDES PINTASILGO (1968-2004): A EXPERIÊNCIA DA FÉ E O PAPEL DAS MULHERES NO CRISTIANISMO

PAULA BORGES SANTOS*

Introdução

Analisa-se, neste texto, o discurso religioso de Maria de Lourdes Pintasilgo¹, recorrendo-se à conceptualização de Danièle Hervieu-Léger sobre a “linhagem crente”, conceito que a autora utiliza para defender que qualquer crença pode ser “objeto de uma formulação religiosa, desde que encontre a sua legitimidade na invocação da autoridade de uma tradição”. Recupera-se ainda, para efeitos analíticos, outra noção conceptual de Hervieu-Léger, que ensina que as identidades religiosas dos sujeitos são “construções”, a partir dos diversos recursos simbólicos postos à sua disposição, em função das experiências em que estão implicados².

Será pela observação de que o catolicismo foi o universo de crença de Maria de Lourdes Pintasilgo que se buscará explicitar que formulações do crer dese-

* Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

¹ Maria de Lourdes Pintasilgo (n. 18.01.1930, Abrantes – m. 10.07.2004, Lisboa) – engenheira química, dirigente eclesial e política, primeira-ministra do V Governo Constitucional (de julho de 1979 a janeiro de 1980) na III República Portuguesa.

² Cf. Danièle Hervieu-Léger – *O Peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 31, 72-73.

nhou e, sobretudo, que laços procurou estabelecer entre as suas próprias formas de experiência, de expressão e de sociabilidade religiosas e as lógicas de crenças de sucessivas gerações. Por outras palavras, trata-se de verificar que relação existiu entre o desenvolvimento da experiência individual da crença em Maria de Lourdes e as estratégias de transmissão a que recorreu a fim de dar continuidade à linhagem onde se inseria e de realizá-la socialmente.

Para fazer este exercício, elegeu-se um segmento temporal da trajetória de vida de Maria de Lourdes Pintasilgo, o período compreendido entre 1968 e 2004, por se julgar que é aquele em que Maria de Lourdes surge com uma identidade religiosa já fortemente constituída (ainda que em permanente recomposição) e em que recolhe um capital de reconhecimento, que lhe permite transcender os círculos confessionais de onde é originária³ e afirmar-se como uma “figura emblemática do crer” que manifesta na vida pública o laço entre crença e pertença. Este aspeto justifica a construção desta reflexão em torno de Maria de Lourdes Pintasilgo, com a qual se procura acrescentar algum conhecimento sobre esta figura histórica do século XX português, que, não obstante a singularidade e riqueza do seu percurso biográfico, continua pouco estudada pela academia⁴.

³ Oriunda de uma família que possuía uma mundividência laica e republicana, Maria de Lourdes Pintasilgo fez a sua socialização religiosa a partir de seu percurso escolar, liceal e universitário. A utilização religiosa que absorveu, adquiriu-a primeiro no contexto da Mocidade Portuguesa Feminina (onde os conteúdos das atividades circum-escolares incluíam elementos de caráter religioso, e especificamente cristãos), primeiro como filiada e depois como dirigente. Pouco mais tarde, os anos de frequência universitária, vividos no Instituto Superior Técnico, conduziram-na à dinâmica da Ação Católica Portuguesa, tendo Maria de Lourdes integrado a Juventude Universitária Católica Feminina (1948-1957) e, alguns anos depois, a Pax Romana (1952-1966). Na presidência desta estrutura eclesial, Maria de Lourdes acabaria por tomar conhecimento, por intermédio de uma outra dirigente da Pax Romana, a australiana Rosemary Goldie (teóloga católica, colaboradora da cúria romana em diversas e importantes atividades eclesiais), da existência do movimento internacional “Graal”, ao qual aderiu.

⁴ São ainda em número reduzido as investigações académicas, elaboradas no âmbito de diversas ciências sociais, que se têm debruçado sobre o percurso biográfico de Maria de Lourdes Pintasilgo ou sobre vertentes do seu pensamento. É o caso das seguintes dissertações de mestrado, já editadas: Ana Cristina Assis – *Reconhecer-se Além-Fronteiras: Ecofeminismo e o Pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo*. Porto: Afrontamento; Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa, 2012; Ana Filomena Amaral – *Maria de Lourdes Pintasilgo: os Anos da Juventude Universitária Católica Feminina (1952-1956)*. Coimbra: Almedina, 2008. Vejam-se também estudos mais pequenos: Paula Borges Santos – Fronteiras da militância e da cidadania na ação de Maria de Lourdes Pintasilgo. In António Matos Ferreira e João Miguel Almeida, coord. – *Religião e Cidadania: protagonistas, motivações e dinâmicas sociais no contexto ibérico*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2011, p. 383-399; Maria Antónia Coutinho – As mulheres no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo. *Faces de Eva: Estudos sobre a Mulher*. 27 (2012) 9-26. Mais numerosas são publicações que se revestem de um carácter de homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo, produzidas por algumas organizações, em particular organizações de mulheres, que, de formas distintas, se reclamam herdeiras do seu pensamento e ação. Entre este tipo de edições, que se caracterizam simultaneamente por conterem alguma análise do legado da intervenção pública de Maria de Lourdes Pintasilgo e por serem um repositório de memórias, de quem privou ou trabalhou com Maria de Lourdes Pintasilgo, contam-se os seguintes casos: *Ex Aequo*. 12 (2005) [número temático sobre *Um Legado de Cidadania, Homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo*. Org. Fernanda Henriques. Porto: Edições Afrontamento; Associação Portu-

Com efeito, Maria de Lourdes Pintasilgo, desde a sua juventude, viu-se confirmada, pelas autoridades religiosas mas também por destacados dirigentes do laicado, como uma importante dirigente eclesial no âmbito da Igreja Católica portuguesa. De entre os principais envolvimento cívico-religiosos de Maria de Lourdes que contribuíram para a sua afirmação como dirigente eclesial, destacam-se: a sua presidência da Juventude Católica Feminina (JUCF), entre 1952 e 1956, e em particular, o facto de ter assumido, com Adérito de Sedas Nunes (1928-1991), a copresidência do I Congresso Nacional da Juventude Universitária Católica (1953); a sua eleição, por aclamação, para o cargo de presidente internacional da Pax Romana/ Movimento Internacional de Estudantes Católicos (1956 e 1958); e, finalmente, a sua responsabilidade na fundação em Portugal, em 1957, em conjunto com Teresa Santa Clara Gomes (1936-1996), do movimento internacional de mulheres cristãs, “Graal”⁵.

Saliente-se, contudo, que o reconhecimento de Maria de Lourdes Pintasilgo como dirigente eclesial, sobretudo a partir da década de 1960, andou de par com a sua afirmação como figura pública, processo no qual pesaram, de modo particular, os envolvimento políticos que assumiu na sociedade portuguesa. Recorde-se que Maria de Lourdes desempenhou os seguintes cargos: foi procuradora à Câmara Corporativa (1969-1974); colaboradora do Ministério das Corporações e Previdência Social (1970-1974); secretária de Estado do Ministério dos Assuntos Sociais do I Governo Provisório (1974); ministra dos Assuntos Sociais dos II e III Governos Provisórios (1974-1975); presidente da Comissão da Condição Feminina (1975); embaixadora de Portugal junto da UNESCO (1975-1980); primeira-ministra do V Governo Constitucional (1979-1980); consultora do Presidente da República para o dossier Timor-Leste (1981-1985); dinamizadora do Movimento

guesa de Estudos sobre as Mulheres]; *Faces de Maria de Lourdes Pintasilgo*. Org. Isabel Allegro de Magalhães. Lisboa: Graal; Terraço, 2006 (Publicações Terraço, 27-28); *Uma flor por Maria de Lourdes Pintasilgo: sessão de homenagem a Maria de Lourdes Pintasilgo*. Org. Abril – Associação Regional para a Democracia e o Desenvolvimento. Coord. de Margarida Duque Vieira, Maria Guadalupe Magalhães. Lisboa: Associação Abril, 2008; *Ex Aequo*. 21 (2011) [número temático sobre *Maria de Lourdes Pintasilgo cinco anos depois. Ecos de Palavras Dadas*. Org. Teresa Pinto. Porto: Edições Afrontamento; Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres]. Considere-se ainda outro artigo memorialístico: José Keating – Em memória de Maria de Lourdes Pintasilgo. *Estudos N.S.* Coimbra. 3 (2004) 281-285. Todos os trabalhos aqui mencionados têm em comum o facto de ter sido elaborados após a morte de Maria de Lourdes Pintasilgo, em 2004.

⁵ Movimento surgido na Holanda, na diocese de Haarlem, no início da década de 1930, inicialmente designado “Movimento de Juventude do Graal”. Inspirado nas ideias do padre Van Ginneken, fundador das Mulheres de Nazaré, o movimento, na sua fase de implantação, mereceu acolhimento particularmente positivo por parte de algumas autoridades da Igreja Católica Apostólica Romana, designadamente: do bispo Aengement (Holanda), do bispo de Wagga Wagga e do arcebispo de Sydney (Austrália), respetivamente Joseph Wilfrid Dwyer e Michael Kelly; do bispo de Meissen, na qualidade de administrador da futura diocese de Berlim (Alemanha), Christian Schreiber; do cardeal Francis Bourne (Inglaterra); e, mais tarde, do arcebispo de St. Andrews e Edimburgo (Escócia), Andrew Thomas McDonald.

para o Aprofundamento da Democracia (1982-1985) e candidata às eleições presidenciais de 1985-1986.

A razão de se problematizar o que Maria de Lourdes Pintasilgo pensou, no intervalo temporal de 1968 a 2004, sobre o papel das mulheres no cristianismo, resulta de se considerar que esse é um dos eixos centrais da religião que sempre tentou fazer entre o processo de construção simbólica da sua identidade religiosa e outros percursos religiosos individuais, de onde não esteve ausente uma aspiração algo utópica de retomar uma religiosidade com forte influência social, não direcionada para benefício da presença institucional da Igreja, mas em prol da comunidade humana, mediante a promoção e a realização dos valores evangélicos.

Embora não seja objeto de análise neste trabalho, refira-se que outro eixo do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo onde se verificam essas características é na relação que estabeleceu entre responsabilidade cristã e compromisso político. Optando por ter um desempenho político de carácter mais cívico ou cívico-político do que político-partidário, Maria de Lourdes nunca deixou de relacionar publicamente essa sua escolha com as motivações que construía a partir do seu universo religioso⁶. Tal justifica também que tenha acabado por não se mostrar confortável em pensar e agir no quadro de sociabilidades partidárias, e que esse posicionamento a tenha distinguido, depois do 25 de abril de 1974, dos restantes elementos da classe política dirigente, para quem a ação política, por definição, deveria ser dissociada de razões de ordem confessional. Essa diferença quanto ao modo de estar na política, transcendendo a habitual grelha de “análise política” que é a dicotomia “esquerda” versus “direita”, contudo não foi recebida de forma pacífica no meio político, agravando-se com a sua nomeação para a liderança do Executivo em julho de 1979. Curiosamente, a relação de Maria de Lourdes com a hierarquia eclesiástica portuguesa não seria muito mais fácil⁷, estando o episcopado depois do 25 de Abril marcado pela dificuldade em gerir percursos públicos em que a confluência do religioso e do social com o político se fizesse com uma motivação confessional.

Para a construção deste artigo exploraram-se diversos escritos de Maria de Lourdes Pintasilgo. Alguns recuperaram-se do livro *Imaginar a Igreja*, que Maria de Lourdes deu à estampa em 1980 e onde reuniu textos que escrevera, entre 1967 e 1975, para um boletim do Graal, o *Igreja-em-Diálogo*. Outros dos escritos utilizados pertencem ao livro *Os Novos Feminismos* (1980), onde foram reunidas conferências que proferiu na Faculdade de Teologia e Ciências Religiosas do Ins-

⁶ Este aspeto mereceu já algumas reflexões, que se encontram nos seguintes trabalhos: Maria Carlos Semedo Ramos – Possíveis de uma teologia em escritos de Maria de Lourdes Pintasilgo. *Ex Aequo*. 12 (2005) 169-191; Isabel Allegro de Magalhães – Maria de Lourdes Pintasilgo: Responsabilidade Cristã e Compromisso Político. *Publicações Terraço*. 27-28 (2006) 61-72; Paula Borges Santos – Fronteiras da militância e da cidadania na ação de Maria de Lourdes Pintasilgo..., p. 383-399.

⁷ Cf. Isabel Allegro de Magalhães – Maria de Lourdes Pintasilgo... p. 66-67.

tituto Católico de Paris, em fevereiro e março de 1979. Os textos das conferências que Maria de Lourdes realizou entre 1989 e 2004, analisados neste trabalho, estão disponíveis no portal que disponibiliza o seu arquivo histórico⁸. Por último, alguns dos textos citados encontram-se coligidos no livro que se preparava para publicar à data do seu falecimento, o qual foi editado postumamente com o título *Palavras Dadas de Maria de Lourdes Pintasilgo* (2005).

A valorização do “homem-de-fé” destinado a “imaginar a Igreja”

Os anos de 1968/1969 representam um *ponto de chegada* no itinerário de Maria de Lourdes, que, nessa época, apresentava já modelações significativas na sua identidade religiosa. É possível defender que tais modelações ocorreram, em especial, por duas vias: uma, pela sua decisão de integrar e permanecer como membro de um grupo de crentes, o Graal – que se pode identificar, do ponto de vista social, como uma *comunidade* (enquanto rede efetiva de pessoas, no seio da qual a identidade religiosa se transmite e se exprime); outra, pela adesão que Maria de Lourdes foi, até então, manifestando a determinados conteúdos teológicos e correntes filosóficas. Recorde-se como, entre o final dos anos 50 e inícios da década de 70, Maria de Lourdes atualizou o seu pensamento com recurso a autores como Teilhard de Chardin, Yves Congar, Jürgen Moltmann, E. Schillebeeckx, Maurice Bellet, M. D. Chenu. Incorporou também o contributo de correntes humanistas e filosóficas, como o Personalismo e o Existencialismo, visitando autores como Martin Heidegger e Gabriel Marcel. Foi ainda seduzida pelos pressupostos do processo de conscientização de Paulo Freire⁹. Importante foi também a sua receção positiva do Concílio Vaticano II, tal como as orientações doutrinárias e pastorais desenvolvidas pelos magistérios pontifícios de João XXIII e de Paulo VI.

Ainda que a descoberta de alguns desses autores tenha sido anterior à sua adesão ao Graal, foi no âmbito deste movimento que Maria de Lourdes aprofundou o estudo desses pensadores, tanto em contexto nacional como internacional (recorde-se que foi vice-presidente do Graal internacional entre 1964 e 1969). Do ponto de vista da sua formação intelectual e teológica, foram ainda importantes as passagens que fez pelo III Congresso Mundial do Apostolado dos Leigos, realizado em Roma (1967), e pelo Conselho Mundial das Igrejas, para o qual foi designada pelo papa Paulo VI, como representante da Igreja Católica num grupo de ligação ecuménica àquela estrutura (1966-1970).

⁸ Cf. <http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Site/vb/DocsProvider/pesquisasimples.aspx> – última consulta em 25 de junho de 2013.

⁹ Cf. Maria Carlos Semedo Ramos – Possíveis de uma teologia em escritos de Maria de Lourdes Pintasilgo. *Publicações Terraço*. 27-28 (2006), p. 27 e 38.

A decisão de Maria de Lourdes de integrar o Graal merece ser sublinhada pela modelagem que tal ato operou na definição da sua identidade religiosa. Tal escolha significou uma reorganização global da sua vida, pela integração numa comunidade, mas também pela aceitação de novas normas pelas quais a sua vida se passou a reger. Em boa medida, pode ler-se aí uma *conversão* sua, ainda que a partir do interior do universo de crença que lhe era familiar: o catolicismo. Com essa decisão, Maria de Lourdes transcendeu o compromisso de tipo *militante* que experimentara até então, o qual se pode associar aos seus anos de passagem pela JUCF e pela Pax Romana, e que se pode definir *grosso modo* por um trabalho (a um tempo individual e coletivo) que procurava reconquistar para a Igreja o seu lugar num mundo secularizado.

Não se discutindo neste trabalho as motivações dessa *conversão*, importa notar que a mesma traduziu um questionamento da sua pertença religiosa e que a escolha por uma adesão comunitária teve o significado de produzir não só uma reformulação da sua identidade religiosa como também da sua identidade social, no sentido em que provocou a reorganização do sentido da sua própria vida.

Com efeito, há nesse processo vários aspetos importantes. Desde logo, a vinculação emocional a uma “nova família” (composta pelos próprios elementos do Graal nacional e internacional), que passou a coexistir com a família de sangue e que era igualmente exigente de uma dimensão afetiva. A adesão ao movimento pressupôs também o aprofundamento de uma dimensão cultural centrada na redescoberta da Bíblia e das tradições históricas do cristianismo, e, a partir daí, de uma valorização de uma determinada estética da simbólica cristã. Ainda, nessa linha, teve importância a conexão com uma memória coletiva evocativa e celebrativa da história do grupo (onde se cruzam datas e figuras fundadoras, práticas e códigos ritualistas), que passou a partilhar e também a transmitir. Por último, registre-se a ligação a uma dimensão ética marcada por objetivos, a um tempo sociais e religiosos, que não deixou de entender como inovadores (talvez mais na forma proposta para a sua realização, do que nos conteúdos em si mesmos): a difusão dos valores cristãos, através do testemunho evangelizador, e também a construção de uma “nova sociedade”, que, muito passava pela realização de trabalho sociológico centrado na mulher e na sua presença na sociedade¹⁰.

¹⁰ Na investigação realizada para este artigo não há elementos suficientes que permitam concretizar quais eram os conteúdos que alimentavam quer a mensagem quer a ação desenvolvida no âmbito do Graal nacional ou internacional, nestes anos. Os textos de Maria de Lourdes aqui trabalhados também não aprofundam essa questão. Com efeito, na sua escrita há, apenas, com frequência o recurso ao adjetivo “novo” para sinalizar tanto o que era recente para si própria, como aquilo em que depositava intenção (individual ou coletiva) de mudança, mas sem detalhe de propósitos ou até dos recursos que deviam suportar a transformação pretendida. Julga-se, contudo, que uma pesquisa mais aprofundada que tenha por objeto de estudo o próprio movimento Graal neste período, pode ajudar a esclarecer estes aspetos, na medida em que fornecerá informação complementar ao que se pode conhecer do pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo.

A problemática da mulher e do seu envolvimento na sociedade não constituía novidade para Maria de Lourdes, à época da sua integração no Graal, dado que, desde a sua juventude, já trabalhara em contextos cívicos (na sua passagem pela Mocidade Portuguesa Feminina) ou eclesiais (durante a sua pertença à JUCF ou à Pax Romana). Contudo, o Graal proporcionar-lhe-ia a possibilidade de uma *praxis* orientada para a promoção da condição da mulher, que representou um envolvimento de nova ordem para Maria de Lourdes: a intervenção ativa na *polis*. Será assim que, nos anos de 1970 e 1980, sob a sua liderança, o Graal em Portugal desenvolverá programas de alfabetização e de “conscientização” de populações rurais do País. Posteriormente, em especial a partir da década de 1990, o movimento dinamizou várias ações socioculturais e de promoção do papel das mulheres no espaço público.

Essa valorização do papel sociológico da mulher alcançou também expressão em Maria de Lourdes num plano propriamente teológico, mediante o seu esforço de refletir sobre o papel das mulheres no cristianismo.

No final da década de 1960 e início dos anos de 1970, encontra-se nos escritos de Maria de Lourdes a ideia da necessidade de se fundar uma *nova igreja*. Se esta ideia não se dissocia do empenhamento na construção de uma *nova sociedade*, ela está, em particular, associada a uma desvinculação de um modelo de *ecclesia* centralizado na autoridade do clero. Em contrapartida, Maria de Lourdes enfatizou o *locus theologicus* dos leigos, ou seja, de cada sujeito individual na construção da temporalidade vivida e no seu próprio percurso de crente. Com a “teologia do laicado”, em meados dos anos de 1950, aprendeu a fazer essa valorização, descobrindo que “os homens significavam alguma coisa nessa revelação de Deus”, mas reforçou essa convicção com a “teologia das realidades terrestres”, enunciada com o Concílio Vaticano II, que apontava o “mundo” como “lugar de responsabilidade” dos cristãos e das comunidades de crentes. Nesta linha, acompanhou os desenvolvimentos subsequentes da “teologia das realidades terrestres”, a “teologia do desenvolvimento”, a “teologia política” e a “teologia da libertação”¹¹.

Porém, na linguagem que utilizava para se expressar, Maria de Lourdes não tinha ainda a preocupação de se referir em concreto às mulheres. Entre 1967 e 1973, ao escrever numa publicação do Graal, referindo-se ao sujeito da fé, falava sobretudo no “homem-de-fé” (não valorizando, portanto, a questão do género), aquele que se descobre “simultaneamente livre e condicionado pela Igreja em que vive e pela tradição que o alimentou”, e que surge destinado a “imaginar a Igreja”, buscando as “raízes do mistério”, lendo os “sinais do Espírito no tempo presente,

¹¹ Maria de Lourdes Pintasilgo – Nota de Abertura. In *Imaginar a Igreja*. Lisboa: Multinova, 1980, p. 9; Idem – A Novidade da Teologia Política. *Imaginar a Igreja...*, p. 80-81 – texto originalmente publicado em *Igreja-em-diálogo*, vol. IX, n.º 1, março de 1973.

procurando-O” e alimentando a “ideia da promessa”¹². Um “homem-de-fé” capaz de trilhar um caminho que passasse mais pela “experiência vivida” e menos pela valorização do conhecimento da doutrina da Igreja. Um homem para quem advogava uma “formação permanente da fé”, considerando que um processo de “conscientização” podia ser uma “achega na pedagogia da fé”¹³.

A importância dos movimentos de “libertação da mulher” para a proposta cristã

Foi já na transição da década de 1970 para a de 1980, que Maria de Lourdes prestou atenção ao “confronto entre a proposta cristã e os grandes movimentos sociais” desse tempo, onde incluiu o movimento ecológico, os movimentos para a paz e os movimentos de “libertação da mulher”¹⁴, admitindo que a percepção que tinha destes últimos era por si enquadrada “numa experiência pessoal e num universo conceptual em que intervêm novos elementos”. Essas novas referências, retirava-as, em particular, dos trabalhos, então recentes, das Nações Unidas, que culminaram na Conferência Mundial de Copenhaga de 1980¹⁵.

Maria de Lourdes constatava que os movimentos de mulheres existentes (não particularizou quais) provocavam um “profundo abalo da fé”, quer por via da “produção literária da autoria de mulheres”, quer por via da “ousadia de certas posições assumidas por mulheres no interior da Igreja”, ao contestarem a hegemónica “cultura masculina da simbólica primordial cristã”. Não estranhava, portanto, que fosse a partir da “elaboração teológica por parte de mulheres” que surgisse “uma denúncia incisiva de tudo o que nas teologias mariânicas era afinal divinização de meras normas nascidas de comportamentos e conceitos patriarcais”, bem como se procurasse “redefinir o papel d[a Virgem] Maria na história da salvação, tentando entender o que na sua pessoa e na sua história esclarece a palavra que hoje se pronuncia nos movimentos de mulheres”¹⁶.

Neste sentido, identificou ainda a existência de uma “subcultura feminina” nos próprios textos bíblicos, a partir de elementos por si recolhidos na literatura dos Padres da Igreja e em passagens da Bíblia (revelando, neste caso, um particular apreço pelo livro do profeta Isaías). Sob influência da investigação da

¹² Maria de Lourdes Pintasilgo – A Liberdade da Fé. In *Imaginar a Igreja...*, p. 21-23. Texto originalmente publicado em *Igreja-em-diálogo*, vol. III, n.º 4, 1967.

¹³ Maria de Lourdes Pintasilgo – Conscientização e Pedagogia da Fé. In *Imaginar a Igreja...*, p. 30-33. Texto originalmente publicado em *Igreja-em-diálogo*, vol. VIII, n.º 2, maio de 1972.

¹⁴ Maria de Lourdes Pintasilgo – Nota de Abertura. In *Imaginar a Igreja...*, p. 11.

¹⁵ Cf. Maria de Lourdes Pintasilgo – Nota à edição portuguesa. In *Os Novos Feminismos. Interrogação para os Cristãos?* Lisboa: Moraes Editores, 1981, p. 7.

¹⁶ Cf. Maria de Lourdes Pintasilgo – A simbólica primordial do cristianismo em confronto com os novos feminismos. *Os Novos Feminismos...*, p. 90-91.

teóloga americana Mary Daly¹⁷, Maria de Lourdes chegou a propor, por exemplo, ao público que a escutava na Faculdade de Teologia e Ciências Religiosas do Instituto Católico de Paris, que fizesse alguns exercícios como: assinalar a imagem que a mulher assumia na Bíblia, através da análise dos vários papéis de mulheres mencionadas nas Escrituras; reescrever a Bíblia do ponto de vista da “opressão das mulheres”; captar o processo espiritual vivenciado pelas mulheres descritas nas narrativas bíblicas¹⁸.

Particularizando como especialmente importante na corrente feminista sua contemporânea o papel dos grupos de mulheres cristãs, Maria de Lourdes defenderia que os mesmos representavam “uma força nova no cristianismo”, situando-se no fluxo histórico do diálogo de Deus com a humanidade, pela possibilidade que criavam de as mulheres reencontrarem a “palavra singular e plural” e de oferecerem “à mensagem de Cristo um meio social em que a sua radicalidade possa tomar forma”. Reteria, por essa razão, uma perplexidade: a ignorância que muitos cristãos mostravam em relação a esses novos movimentos de mulheres, como se tal fenómeno não dissesse respeito à fé ou fosse socialmente irrelevante¹⁹.

Dentro do universo de grupos de mulheres cristãs, Maria de Lourdes notou, todavia, que existiam diferenças. Assim, mencionou (mais uma vez, sem dar exemplos concretos) a existência de grupos focados essencialmente na defesa dos direitos das mulheres, que excluía qualquer referência “ao transcendente na análise dos problemas sociais” e que apenas constataavam o papel histórico que a Igreja desempenhara “no reforço das estruturas masculinas e patriarcais e na interiorização de certos interditos pelas mulheres”. Apontou ainda para um segundo tipo de grupos de mulheres, aqueles que “dão livre curso à palavra inédita e não censuram o discurso que se abre para o transcendente”, dando a impressão de “atingirem a quase-blasfémia” pela forma como descrevem factos e acontecimentos do cristianismo. Nessas circunstâncias, encontrar-se-iam mulheres que se manifestavam “traumatizadas pelas exigências morais da Igreja”, tendo abandonado “há pouco tempo a prática cristã”, por desejarem “libertar-se da tutela do cristianismo”. Por último, para Maria de Lourdes existia “uma minoria de grupos em que a evolução do ser mulher se fez através de um processo de conscientização, que integrou desde o início a dimensão religiosa”. Esses grupos seriam marcados pela “tentativa de entender o cristianismo na sua interação com os modelos sociais relativos à situação das mulheres”, além de procederem a uma “análise intransigente das estruturas eclesiais no que contiveram [...] ainda de

¹⁷ Mary Daly (1928-2010), académica americana, considerada teóloga e filósofa feminista radical. Autora do livro *The Church and the Second Sex*, que Maria de Lourdes Pintasilgo refere nos seus escritos deste período.

¹⁸ Cf. Maria de Lourdes Pintasilgo – A simbólica primordial..., p. 88, 98-100.

¹⁹ Cf. Maria de Lourdes Pintasilgo – A simbólica primordial..., p. 102-106, 112.

dominação, alienação ou desprezo do ser-mulher”. Ainda que valorizasse estes diferentes grupos de mulheres, pelo facto de considerar que se podiam tornar “terreno privilegiado onde se venha a esboçar um dia, para as mulheres, uma forma nova de serem Igreja”, Maria de Lourdes não deixou de considerar redutora a postura de alguns grupos que restringiam o debate sobre o papel das mulheres na Igreja à possibilidade da sua ordenação²⁰. Sem que o dissesse explicitamente, era clara a maior identificação de Maria de Lourdes com o terceiro tipo de grupo que categorizava, onde se pode ler uma projeção da ideia do próprio movimento Graal.

Inquirida sobre se uma visão que enaltecia a presença dos grupos de mulheres na Igreja podia conter o perigo de potenciar a criação de uma Igreja paralela, Maria de Lourdes responderia que não existia apenas uma conceção de Igreja, como ensinara a doutrina conciliar, que detetara nove maneiras de reconhecer a Igreja²¹.

A valorização do ecumenismo

A reflexão de Maria de Lourdes Pintasilgo sobre a prevalência de um “espírito patriarcal” nas estruturas eclesiais, embora se encontre sobretudo nos seus escritos datados de finais da década de 1970, não era nova no seu pensamento, já que nela maturava desde meados dos anos de 1960. Foi o seu envolvimento, em 1964, no Grupo Ecuménico de contacto entre o Vaticano e o Conselho Mundial das Igrejas, onde participou com mais quatro mulheres de diferentes confissões cristãs, que a despertou para “entender que para muitas mulheres também na Igreja estava presente o espírito patriarcal como em toda a sociedade”²².

Essa experiência, e também o fomento que o Concílio Vaticano II promoveu do diálogo entre a Igreja Católica e pensadores não-cristãos, favoreceu ainda a valorização do pensamento ecuménico por Maria de Lourdes Pintasilgo. Estimulada pelo trabalho desenvolvido pelo Conselho Mundial das Igrejas, e pela ação das quatro mulheres com quem cooperara no referido Grupo Ecuménico, as quais, entretanto, haviam iniciado iniciativas de aproximação entre as igrejas cristãs a que pertenciam, Maria de Lourdes deu curso, através das publicações do Graal em Portugal, a um trabalho de divulgação de documentação sobre o ecu-

²⁰ Cf. Maria de Lourdes Pintasilgo – Mulheres que fazem existir a Igreja. In *Os Novos Feminismos. Interrogação para os Cristãos?...*, p. 109-111, 118-119.

²¹ Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0256.027 – Entrevista de Maria de Lourdes Pintasilgo à carta de notícias do “Grupo 3F”, uma publicação do Graal, datada de dezembro de 1977/ janeiro de 1978. Disponível em: <http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Site/vb/DocsProvider/pesquisasimples.aspx?> – última consulta em 26 de junho de 2013.

²² Maria de Lourdes Pintasilgo – Deixar ao cuidado de Deus a verdade em si. In Isabel Allegro de Magalhães (coord.) – *Palavras Dadas de Maria de Lourdes Pintasilgo*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 92.

menismo. Terá chegado ainda, na transição da década de 1960 para a de 1970, a preparar uma história do movimento ecuménico no País, desde o século XIX até aos anos de 1970, com o sacerdote António Ribeiro, cuja nomeação para patriarca de Lisboa (1971)²³, acabou por fazer com que o projeto não tivesse seguimento²⁴.

A identificação de uma “espiritualidade das mulheres”

Ao longo dos anos de 1980, continuando a refletir sobre o lugar das mulheres na Igreja, Maria de Lourdes continuou a sublinhar a importância de as mulheres viverem “com a Igreja visível”, tomando a responsabilidade de ultrapassarem “tabus ancestrais” e de se deixarem “conduzir pelo Espírito, com coragem para enfrentarem e denunciarem novos interditos”²⁵.

Nessa década, contudo, registou-se uma evolução ao nível da linguagem em que Maria de Lourdes se passou a expressar. Operando, como até aí, com referências bíblicas ou com as posições teológicas de alguns padres conciliares, Maria de Lourdes introduziria no seu próprio discurso religioso a noção de uma “espiritualidade das mulheres”. Essa ideia assentava na imagem das mulheres como parte integrante do Povo de Deus, envolvidas na realização de um caminho de pesquisa espiritual. Esse caminho deveria sedimentar-se no acontecimento e na expressão da “cultura feminina”, de forma que o “ser-mulher” pudesse manifestar-se em “vocação”, isto é, na realização de missões em que ganhariam sentido os dons e as condições de vida de cada mulher.

²³ D. António Ribeiro (1928-1998) – 15.º patriarca de Lisboa. Assistente nacional e diocesano da Liga Universitária Católica (LUC) (1958-1959); exerceu atividades docentes no Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina (1964-1967) e no Instituto de Cultura Superior Católica, de que foi diretor (1965-1967). Após a sagração episcopal, como bispo titular de Tigilava e auxiliar do arcebispo de Braga (1967), assumiu a presidência da Comissão Episcopal dos Meios de Comunicação Social e o secretariado da CEP (1968-1971). No momento da nomeação, coexistiam na sua figura, o título de auxiliar em Lisboa (encarregado do Apostolado dos Leigos a nível nacional e assistente geral da Acção Católica, 1969-1971), e a categoria de herdeiro da situação de coadjutor com direito de sucessão (de entre os bispos auxiliares de D. Manuel Gonçalves Cerejeira, era o único que possuía esse privilégio). O seu episcopado (29.06.1971 – 24.03.1998) foi marcado, do ponto de vista eclesial, pelo processo de receção efetiva e aplicação do Concílio Vaticano II por parte da Igreja Católica portuguesa, em especial pela promoção do seu aprofundamento na diocese de Lisboa. A evolução da vida política portuguesa condicionou também a sua governação episcopal e o tipo de relações que a Igreja Católica estabeleceu com o Estado, podendo aí distinguir-se duas épocas distintas: uma primeira, correspondente ao fim do regime autoritário e ao período da transição para a democracia; uma segunda, coincidente com os primeiros vinte anos de democratização do País, época marcada ainda por alguma instabilidade política e por importantes crises socioeconómicas. Sendo dois períodos distintos na duração e no significado, em ambos D. António Ribeiro se destacou como figura cimeira do episcopado português, marcando, com a sua liderança, as opções da Igreja Católica em novos contextos histórico-políticos.

²⁴ Cf. Maria de Lourdes Pintasilgo – Deixar ao cuidado de Deus..., p. 92.

²⁵ Maria de Lourdes Pintasilgo – Deixar ao cuidado de Deus..., p. 121.

Neste horizonte, Maria de Lourdes considerou ainda insuficiente o empenhamento das mulheres cristãs na reivindicação de um estatuto de igualdade entre mulheres e homens. A igualdade a que as mulheres deveriam aspirar deveria ser “subversiva” e inédita, tocando “o fundo do seu próprio ser”, no “meio da História”. Para o desenvolvimento desse percurso, lembrou que seria importante retomar o filão teológico, surgido no século XIII com Joachim di Fiori, que via “no Espírito de Cristo uma realidade ‘feminina’ que ainda não tomara forma”. Valorizou ainda o que considerava ser uma “novidade da posição oficial da Igreja quanto às mulheres”, alcançada com o papa João Paulo II, que revelara o lugar das mulheres no Evangelho como de “verdadeiras discípulas de Cristo”. Não deixaria de lamentar, no entanto, que na carta pastoral *Mulieres dignitatem* (1989) se chegasse à valorização da tarefa da educação sobretudo pelo enaltecimento da maternidade²⁶.

Reflexões sobre “uma espiritualidade para o século XXI”

Diversos escritos que Maria de Lourdes produziu na década de 1990 continuaram a conter referências à ideia da “espiritualidade das mulheres”. Porém, nos últimos anos da sua vida, abandonaria essa terminologia, preferindo falar de “humanidade” ou simplesmente da “pessoa humana” ao refletir sobre espiritualidade. Para um dos seus últimos textos sobre o tema escolheu o título: “Uma espiritualidade para o século XXI”. Aí afirmou que a espiritualidade faz sistema com a cultura, o religioso e a ética, e que é exigente de uma representação simbólica que leva até ao limite a capacidade de se produzir essa representação. Lembrando mutações históricas no entendimento que a vivência da vida espiritual mereceu aos cristãos, recordou que, nos começos do século XX, tinha sido nos círculos próximos do modernismo que se reconheceu a autenticidade do percurso espiritual de muitos não cristãos, e não hesitou em declarar que, no começo do século XXI, sob o signo da espiritualidade se revelavam sinais de um “certo desencanto” com as “categorias teológicas tradicionais”²⁷.

Nessa leitura de “sinais do tempo”, Maria de Lourdes não descobria nenhuma desqualificação do religioso. Preferiu, antes, ler aí traços do “laço ôntico que liga todos os humanos na noosfera”, advogando que não existia “uma fronteira visível

²⁶ Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0262.001 – *Elementos para uma espiritualidade das mulheres: as mulheres no plural*, [esboço de texto de Maria de Lourdes Pintasilgo para uma comunicação, c. de 1988/1989]. Disponível em: <http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Site/vb/DocsProvider/pesquisasimples.aspx?> – última consulta em 26 de junho de 2013.

²⁷ PT/FCF/CDP/MLP-0192.021 – *Uma espiritualidade para o século XXI*, [esboço de texto de Maria de Lourdes Pintasilgo para uma comunicação, s.d.]. Disponível em: <http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Site/vb/DocsProvider/pesquisasimples.aspx?> – última consulta em 26 de junho de 2013.

na humanidade, separando a comunidade dos cristãos da comunidade de toda a humanidade”.

A ideia da não-fronteira recuperava-a de Yves Congar, padre dominicano que considerava “um dos maiores teólogos do século XX”, que havia fornecido a imagem da “Igreja do limiar”, “gente que passa junto ao limiar da igreja, uns pensando-se fora, outros pensando-se dentro”. Essa imagem acompanhava-a desde muito tempo antes. Servira-se dela, no final dos anos de 1970, para dizer da importância dos grupos de mulheres na Igreja, nos últimos anos da década de 1980, para construir a ideia da “espiritualidade das mulheres”, mulheres no limiar de um caminho²⁸, e retomava-a no fim da vida para constatar que “a fronteira [entre crentes e não crentes] na sua indefinição pode conter um descentramento que anula critérios, que relativiza e iguala todas as formas de abertura ao Espírito”. Porque essa abertura ao Espírito tinha-a como a aventura “mais arriscada”, e, enquanto sua, entendia-a como “um caminho até às fontes primeiras, um contacto vivo com as grandes experiências espirituais e místicas”²⁹.

Considerações finais

Podem interpretar-se estas palavras finais de Maria de Lourdes como um *testemunho*, produzido com a intenção de transmitir que crença e pertença eram atitudes naturais e possíveis, num contexto histórico onde constatava existirem reticências aos ensinamentos da Igreja e generalizarem-se comportamentos de “crer sem pertencer”. Esse movimento sugere uma mobilização de Maria de Lourdes pela reativação da identidade crente, mas não necessariamente da identidade confessional, que se destinava, em especial, a inventar um futuro com possíveis trajetórias de identificação religiosa. Seria esse o propósito que animava o trabalho que, nos últimos anos de vida, realizou com jovens mulheres, que reunia num grupo informal, para uma formação em rede, que não implicava nenhuma adesão formal. Nesses encontros, Maria de Lourdes registava uma grande tolerância para com diversas expressões de busca individual e apostava na experiência da liberdade e do convívio. Não por acaso, apreciava a comunidade ecuménica de Taizé (que frequentava desde a década de 1960) e tinha-a como exemplo do que podia ser o acolhimento dos jovens.

Se viveu boa parte da sua vida sob o “signo da conversão”, nos últimos anos, Maria de Lourdes Pintasilgo assumiu uma “condição peregrina”, na medida em

²⁸ Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0262.001 – *Elementos para uma espiritualidade das mulheres: as mulheres no plural* [esboço de texto de Maria de Lourdes Pintasilgo para uma comunicação, c. de 1988/1989]. Disponível em: <http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Site/vb/DocsProvider/pesquisasimples.aspx?> – última consulta em 26 de junho de 2013.

²⁹ Maria de Lourdes Pintasilgo – Fronteira indefinida e arriscada. In *Palavras Dadas de Maria de Lourdes Pintasilgo...*, p. 196-197.

que procurou encontrar uma nova forma de sociabilidade religiosa, que lhe permitisse dialogar com percursos caracterizados por uma fluidez dos conteúdos de crença e por incerteza de pertenças. Para essa nova “construção de si”, continuou a concorrer a sua sensibilidade à dimensão ecuménica, que não abandonara desde os longínquos anos de 1960. A atenção à diversidade religiosa continuou a movê-la (exercício que incluiu a fruição da própria experiência estética) e o enraizamento dessa diversidade numa tradição crente comum foi uma outra forma que encontrou para pensar a universalidade da Igreja³⁰.

³⁰ Cf. Maria de Lourdes Pintasilgo – Deixar ao cuidado de Deus a verdade em si. In *Palavras Dadas de Maria de Lourdes Pintasilgo...*, p. 93.

RESUMOS

Texto e experiência religiosa feminina: estratégias discursivas hagiográficas no seio da observância dominicana portuguesa

GILBERTO CORALEJO MOITEIRO

Resumo: Devido às funções devocionais e didáticas que desempenham, os textos hagiográficos revelam instrumentos de ordem argumentativa, que visam garantir a adesão dos auditórios a que se destinam, procurando, assim, dar sentido aos seus percursos de vida. Enquanto discursos, eles mobilizam estratégias enunciativas capazes de instruir, persuadir e mover: instruir o público nos princípios que o devem orientar, persuadi-lo a reconhecer-se neles, movê-lo a adotar o comportamento desejado. Em momentos críticos, guiados pela necessidade de reforma, os discursos mostram-se particularmente empenhados nesse móbil. Neste ensaio evidencia-se o modo como o ramo feminino da Ordem dos Pregadores participou no movimento observante, através da análise da narrativa hagiográfica redigida, nos princípios do século XVI, no Mosteiro de Jesus de Aveiro. Analisam-se os mecanismos de ordem discursiva a que recorreu a sua autora, interpretando-os à luz dos seus contextos de enunciação, e sublinha-se o contributo das religiosas para a história da Retórica, da qual se viram excluídas pela crítica literária e historiografia tradicionais.

Palavras-chave: Observância, Hagiografia, Retórica, Dominicanas.

Abstract: Due to the devotional and educational functions they perform, hagiographic texts reveal argumentative instruments designed to ensure the adherence of the intended audiences, thus seeking to give meaning to their life courses. As speeches, they mobilise enunciation strategies able to instruct, persuade, and move: instruct the audience on the principles that should guide it, persuade the audience to recognise itself in those principles, move the audience so that it adopts the desired behaviour. In critical moments, driven by the need for reform, the speeches are particularly engaged in this purpose. This essay underlines the way the female branch of the Order of Preachers participated in the observant movement. That is done through the analysis of the hagiographic texts written in the early sixteenth century in the Monastery of Jesus (Aveiro, Portugal). I will analyse the discursive mechanisms used by the texts' author, interpret them in the light of their enunciation contexts, and highlight the contribution of

the Dominican nuns to the history of Rhetoric, from which they were excluded by traditional literary criticism and historiography.

Keywords: Observance, Hagiography, Rhetoric, Dominican Nuns.

* * *

Joana de Jesus (1617-1681): ânsias amorosas e leituras bíblicas

JOANA SERRADO

Resumo: Este artigo trata o pensamento teológico de Joana de Jesus (1617-1681). Esta cisterciense do Lorvão relata no seu “Livro de Apontamentos” (manuscrito inédito) relatos dos acontecimentos que marcaram a sua vida religiosa, como as suas visões com Cristo e o conhecimento teológico-místico que desenvolveu. Profundamente influenciada por Luís de Granada e por Teresa de Jesus, Joana conquista um pensamento único na elaboração da noção de ânsias. Estas ânsias tornam-se condição de possibilidade e efeito de um contacto com o Divino e conduzem-na a uma exegese bíblica pessoal.

Palavras-chave: Joana de Jesus, Mística, Teologia, Evangelho de João, Cistercienses.

Abstract: This article deals with the theological contributions of Joana de Jesus (1617-1681). This Cistercian nun of the Monastery of Lorvão (near Coimbra, centre of Portugal) writes down in her “Notebook” (unpublished manuscript) the events that shaped her religious life, namely her visions of Christ and the mystical and theological epistemology she developed. Deeply influenced by the Dominican Luis of Granada and the Carmelite Teresa of Ávila, Joana gains a unique place in the conceptual development of texts known as *ânsias* (anxiousness). The notion of anxiousness becomes the condition of possibility and an effect of the encounter with the Divine, leading therefore to her own biblical exegesis.

Keywords: Joana de Jesus, Mysticism, Theology, Gospel of John, Cistercians.

* * *

Uma tipologia de quase silêncio. Um sermão de clarissa: texto e contexto

ISABEL MORUJÃO

Resumo: Neste estudo dá-se conhecimento e faz-se a transcrição de um manuscrito anónimo, intitulado *Sermão do Glorioso Santo Aleixo, escrito pelo singular engenho de uma senhora religiosa do Convento de Nossa Sr.ª da Esperança desta cidade de Lisboa no ano de 1699*, que se conserva na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. Com base em leituras comparadas com outros textos e outras autoras, identifica-se a presumível autora deste texto anónimo e delinea-se o contexto da sua produção.

Palavras-chave: Sermonária, Literatura monástica feminina, Clarissas.

Abstract: This study reveals and transcribes an anonymous manuscript entitled *Sermão do Glorioso Santo Aleixo, escrito pelo singular engenho de uma senhora religiosa do Convento de Nossa Sr.^a da Esperança desta cidade de Lisboa no ano de 1699* [Sermon of the Glorious Saint Aleixo written by the singular craft of a nun from the Convent of Our Lady of Hope in this city of Lisbon in 1699]. This sermon is kept in the General Library of the University of Coimbra. Based on comparisons with other texts and other authors, the presumed author of this anonymous text is identified and the context of the text's production is drawn.

Keywords: Sermons, female monastic literature, Poor Clares.

* * *

Expressões de religiosidade e misticismo no *jardim fresco e ameno* de S. Bento de Cástris

ANTÓNIA FIALHO CONDE

Resumo: No período pós-Trento tornam-se comuns, particularmente nos cenóbios femininos, as cenas de penitência e mortificação como expressão preferencial da desejada aproximação ao Divino Esposo. Esta ambiência corporizou-se em experiências místicas e em cultos particulares, enquadrando-se numa tendência para uma piedade mais sensível, mais afetiva e mais interior, típica das práticas devocionais contrarreformistas. Assim ocorreu também no mosteiro cisterciense de S. Bento de Cástris, conforme as práticas testemunhadas/relatadas pelos confesores e orientadores espirituais ou pela escrita de algumas das suas monjas. Aos gestos e ao texto juntava-se ainda a música, também ela interpretada pelas cistercienses de Évora, ultrapassando o silêncio claustral e mantendo viva a relação entre os discursos recomendados e os seus próprios discursos na vida contemplativa.

Palavras-chave: Contrarreforma, Religiosidade, Misticismo, Ordem de Cister, S. Bento de Cástris.

Abstract: In the post-Trent period, particularly in female monasteries, the scenes of penance and mortification became common as a preferred way of expressing the desired closeness to the Divine Spouse. This ambience was embodied in mystical experiences and private worship, thus fitting in a tendency for a more sensitive, affectionate and inner piety, typical of counter-reformers' devotional practices. These practices also occurred in the Cistercian monastery of Saint Benedict of Cástris, as was witnessed/reported by confessors or spiritual directors, or in the writings of some of the monastery's nuns. The gestures and texts were joined by music played by the Cistercian nuns of Évora. In doing so they overcame the cloistered silence and kept alive the relationship between recommended discourses and their own discourse in contemplative life.

Keywords: Counter-Reformation, Religiosity, Mysticism, Cistercian Order, Saint Benedict of Cástris.

* * *

Vidas exemplares femininas nas leituras do Convento de Santo Alberto, Lisboa (século XVIII)

FERNANDA MARIA GUEDES DE CAMPOS

Resumo: O estudo da leitura no ambiente religioso feminino é abordado neste artigo enquanto forma de manifestação de “vozes e silêncios”, escolhendo-se o conjunto de biografias exemplares femininas que existiam na biblioteca do Convento de Santo Alberto, da Ordem de Carmelitas Descalças, em Lisboa. O catálogo que serve de fonte foi preparado em 1769, em cumprimento do Edital da Real Mesa Censória de 10 de julho do mesmo ano. Da análise feita sobressai a importância da leitura de vidas de mulheres, ainda mais expressiva na comparação com as obras similares que se encontraram no catálogo do convento masculino de Nossa Senhora dos Remédios, da mesma ordem. O estudo completa-se dando voz a duas escritoras religiosas portuguesas, Maria do Baptista, OP e Maria Madalena, OSC, do século XVII, cujas obras fizeram parte das leituras em Santo Alberto.

Palavras-chave: Leituras, clausura feminina, Vidas exemplares, Biblioteca-convento de Santo Alberto (OCD), Escritoras religiosas portuguesas.

Abstract: The aim of this paper is to identify “voices and silences” through the study of exemplary female biographies that existed at the library of the female Convent of Saint Albert in Lisbon (Discalced Carmelites). The catalogue used as primary source was prepared in 1769 for the Royal Censorship Office and its contents display the importance of exemplary literature in female convents’ readings. This becomes more evident when compared with the contents of the library of the male convent of Our Lady of Remédios, from the same order. The paper closes with the “voices” of two Portuguese religious writers from the 17th century, Maria do Baptista, OP and Maria Madalena, OSC, whose works were part of the texts read at Saint Albert’s.

Keywords: Readings, female cloisters, Exemplary lives, Library-Convent of Saint Albert (OCD)/ Portuguese religious writers.

* * *

Vozes femininas na gênese de institutos regulares: Genoveva Maria do Espírito Santo (1732-1821) e o Mosteiro de Vila Pouca da Beira

MARIA LUÍSA JACQUINET

Resumo: O silêncio que as instâncias não institucionais prévias à instituição canónica de uma casa religiosa têm historiograficamente merecido torna-se particularmente notório quando aplicado à história dos cenóbios femininos. Pretendendo dar voz às experiências religiosas femininas na fundação de uma casa regular, trazemos à colação a figura de Genoveva Maria do Espírito Santo (1732-1821), fundadora não canónica do Mosteiro do Desagravo do Santíssimo Sacramento de Vila Pouca da Beira. A análise histórica do seu acidentado percurso e a desconstrução dos discursos que sobre ela se foram tecendo permitiram-nos assinalar um exemplo da relevância da voz feminina, na sua singularidade, na interpelação de contextos definidos pela rigidez hierárquica de jurisdições e instâncias decisórias.

Palavras-chave: Geneveva Maria do Espírito Santo (1732-1821), Mosteiro do Desagravo de Vila Pouca da Beira, vida religiosa feminina, Jacobeia.

Abstract: The silence that historiography has made so far over non-institutional entities prior to the canonical establishment of a religious house becomes particularly noticeable when applied to the history of women's monasteries. In order to give voice to women's religious experiences in the foundation of a regular house, the figure of Mary Genevieve of the Holy Spirit (1732-1821), the non-canonical founder of the Monastery of the Reparation of the Blessed Sacrament in Vila Pouca da Beira (Portugal), is brought into play. The historical analysis of her rugged path and the deconstruction of the discourses weaved around her life allowed us to point out an example of the relevance of the female voice in its uniqueness, in formal contexts defined by the rigid hierarchy of jurisdictions and decision-makers.

Keywords: Mary Genevieve of the Holy Spirit (1732-1821), Monastery of the Reparation, Vila Pouca da Beira, Female religious life, Jacobeia.

* * *

O *Fatum* feminino: destino e redenção na “época de ouro do fado”

CÁTIA TUNA

Resumo: Durante os “anos áureos do fado”, que correspondem às décadas de 1930, 1940 e 1950, constitui-se um grupo de fadistas profissionalizados cujo aparecimento e desenvolvimento coincidiu com a emergência e consolidação do Estado Novo. Ponderando as questões conjecturais que motivaram a constituição de um grupo de mulheres fadistas entre a domesticidade e o estrelato, pretende-se perceber preponderantemente as reconfigurações do discurso por elas afirmado no fado ou através do qual são representadas pelos homens. Nessas discursividades, sobremaneira dotadas de elementos religiosos, elas são auto ou heterorrepresentadas como detentoras de um papel religioso determinado. Por outro lado, as fadistas apropriam-se da prática do dito género musical urbano enquanto instância criativa de elaboração de enunciados em que prevalece a mundividência devocional católica, e jogam com os mecanismos de destino e de salvação nela presentes para redefinirem a interpretação dos seus comportamentos e da sua trajetória biográfica. Em algumas letras de fado reelabora-se um julgamento da mulher em que lhe é concedida voz e a possibilidade abonatória de redenção ou, ao invés, a legitimidade para a sua subalternidade em relação ao homem na ideia de um *fatum* feminino destinado por Deus.

Palavras-chave: Fado, mulheres, religiosidade.

Abstract: During the “golden years of fado,” which corresponded to the 1930s, 1940s and 1950s, a group of professionalised female *fado* singers is established. Its appearance and development coincided with the emergence and consolidation of the Estado Novo. Pondering the conjectural issues that motivated the creation of a group of women singers who moved between domesticity and stardom, one aims mainly to understand the discourse reconfigurations stated by them in *fado* or through which they are represented by men. In these discourses, greatly endowed with religious elements, these women are self- or hetero-represented as having a particular religious role. Furthermore, the singers take the practice of this said urban music genre as a creative

instance of preparation of statements in which the Catholic devotional worldview prevails. And they play with the fate and salvation mechanisms present in this music genre to redefine the interpretation of their behaviour and their life stories. In some fado lyrics, the judgement of the woman is revised and she is granted a voice, as well as the possibility of redemption. Or, rather, her inferiority in relation to the man is given legitimacy in the idea of a female fatum destined by God.

Keywords: *Fado*, women, religiousness.

* * *

Aspetos do discurso religioso de Maria de Lourdes Pintasilgo (1968-2004): a experiência da fé e o papel das mulheres no cristianismo

PAULA BORGES SANTOS

Resumo: Neste texto propõe-se uma via de análise que relaciona a identidade religiosa de Maria de Lourdes Pintasilgo com o que foi uma especialização do seu discurso e da sua intervenção social, em contextos nacional e internacional: a reflexão sobre o papel das mulheres no cristianismo. Pretende-se, a propósito dessa questão, identificar que motivações, recursos argumentativos e competências manifestou e que finalidades presidiram à sua lógica de ação, entre 1968 e 2004. Parte-se da consideração de que a identidade religiosa é uma “construção” e que não se traduz por uma “posição”, antes desenha um “trânsito”, dominado por processos de reconhecimento, criatividade e adaptação, que organizam tanto a experiência individual como a relação com os outros.

Palavras-chave: Catolicismo, Identidade religiosa, Maria de Lourdes Pintasilgo, Mulher.

Abstract: This paper proposes a route of analysis that relates the religious identity of Maria de Lourdes Pintasilgo with what has been a specialisation of her speech and her social intervention both in national and international contexts: reflections on the role of women in Christianity. Within this issue, the aim is to identify which motivations, argumentative resources and competencies she expressed and which purposes inspired her own logic of action between 1968 and 2004. One starts by considering that religious identity is a “construction” and does not result in taking a “stand,” instead it draws a “transition,” dominated by processes of recognition, creativity and adaptation, organising both the individual experience as well as the relationship with others.

Keywords: Catholicism, Religious identity, Maria de Lourdes Pintasilgo, Woman.

NOTAS BIOGRÁFICAS DOS COORDENADORES E DOS AUTORES

ANTÓNIA FIALHO CONDE

Professora Auxiliar do Departamento de História da Universidade de Évora, instituição em que se doutorou, em 2005, com a dissertação “*O mosteiro de S. Bento de Cástris e a Congregação Autónoma de Alcobaça (1567-1776)*”. É investigadora integrada do CIDEHUS-UÉ e investigadora colaboradora do CEHR/UCP e do Laboratório HERCULES. As suas áreas de investigação são: Monaquismo cisterciense feminino, História Moderna e Património e Cultura Material no período moderno, consumadas nas diversas publicações e áreas de docência em estudos graduados e pós-graduados (é docente do Master Erasmus Mundus TPTI, dos Mestrados em Gestão do Património e em Arqueologia e Ambiente e dos Programas Doutorais HERITAS, PIUDHist, História e História da Arte). Participa em diversos projetos financiados a nível nacional e internacional e é a Investigadora Responsável do Projeto FCT EXPL/EPH-PAT/2253/2013, Projeto ORFEUS – *A Reforma tridentina e a música no silêncio claustral: o mosteiro de S. Bento de Cástris*.

CÁTIA TUNA

Cátia Tuna concluiu em 2012 o mestrado integrado na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa com a dissertação “*A voz na Bíblia: percurso do entendimento da voz de Deus e do homem a partir dos conceitos literário-teológicos qôl e fonê*”. Encontra-se a preparar desde 2013, como bolseira da Fundação para a Ciência e Tecnologia e pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a tese de doutoramento em História e Cultura das Religiões que se intitula “‘Não sei se canto se rezo’: ambivalências culturais e religiosas do fado [1869-1974]”. É membro do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa CEHR-UCP onde participa em vários grupos de trabalho. Integra a comissão organizadora do seminário permanente sobre Estado e Igrejas, realizado numa parceria entre o CEHR-UCP e o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. As áreas de investigação do seu interesse são a História Religiosa Contemporânea, tendo proeminência a relação entre a

religião e a música, e, no âmbito dos estudos bíblicos, a exegese e a história comparada com as sociedades da época antiga (clássica e pré-clássica).

FERNANDA MARIA GUEDES DE CAMPOS

Doutorada em História (FCSH-UNL) com a tese “*Bibliotecas de História: aspectos da posse e uso dos livros em instituições religiosas de Lisboa no final do século XVIII*” e Pós-Graduada em Ciências Documentais. Integrou a Biblioteca Nacional de 1978 a 2013 (aposentada) tendo desempenhado as funções de Subdiretora entre 1992 e 2006. De 2007 e 2013 desenvolveu o projeto “Proveniências das coleções da Biblioteca Nacional de Portugal”. É membro do Grupo de Trabalho para as Bibliotecas e o Livro do Secretariado Nacional para os Bens Culturais da Igreja, do Working Group on Provenance Research do CERL – Consortium of European Research Libraries e investigadora do CHAM – FCSH-UNL, no Grupo Leituras e Formas da Escrita.

GILBERTO CORALEJO MOITEIRO

Professor Adjunto do Instituto Politécnico de Leiria. Doutorou-se em História, pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, no ano de 2013, com uma tese intitulada “*As Dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525): Memória e Identidade de uma Comunidade Textual*”. Interessa-se pela cultura textual medieval e renascentista, encontrando-se, neste momento, a preparar a edição crítica da tradução portuguesa da *Expositio Super Regulam Beati Augustini*, atribuída a Hugo de S. Victor.

ISABEL MORUJÃO

É doutorada em Literatura Portuguesa pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, com a tese intitulada “*Por trás da grade. Poesia Monástica Feminina em Portugal – sécs. XVI-XVIII*” (Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2013). Na mesma Faculdade obteve a licenciatura em Línguas e Literaturas Modernas e o grau de Mestre, com a tese intitulada “*Roberto de Mesquita e as Estéticas Fim-de-Século*”. A sua área preferencial de investigação é a da literatura feminina (monástica e não só) dos séculos XVI-XVIII, mas interessa-se ainda pela História do Teatro Português entre os séculos XVI a XVIII, por edição de manuscritos e reedição de livros dos séculos XVII e XVIII, por epistolografia feminina e masculina, pela história do livro e da leitura em Portugal na Época Moderna, por Literatura de Viagens e pelas questões relacionadas com a sensibilização de alunos e professores do Ensino Básico e Secundário ao texto literário em geral.

IVONE DE FREITAS LEAL

Nasceu em 1924. Em 1951 licenciou-se em Ciências Histórico-Filosóficas na Faculdade de Letras de Lisboa, tendo feito a sua tese de fim de curso na área da História da Arte, área na qual trabalhou dois anos como bolseira do Instituto de Alta Cultura. Em 1975 integrou a recém-criada Comissão da Condição Feminina, depois denominada Comissão para a Igualdade e Direitos das Mulheres, da qual se desvinculou em 1995. Desenvolveu formação e atividade académica na área da História das Mulheres e colaborou na fundação da Associação Portuguesa de Investigadoras sobre a História das Mulheres. Publicou as seguintes obras: *A imagem feminina nos manuais escolares*; *O Masculino e o Feminino na literatura infantil*; *Arrolamento dos periódicos femininos no século XX*; e *Arrolamento cronológico dos manuais de civildade impressos em Portugal*. Faleceu em 2013.

JOANA SERRADO

Nasceu em 1979. Estudou filosofia e neerlandês em Coimbra. Passou um semestre na Universidade Humboldt de Berlim, ao abrigo do programa Erasmus. Especializou-se em filosofia medieval com uma tese sobre a antropologia filosófica em Hadewijch de Antuérpia. Foi bolseira da FCT (Coimbra, Portugal), Fulbright (Harvard Divinity School, USA), DAAD (Trier, Alemanha), NUFFIC (Groningen, Países Baixos), Organização para a Ciência e Tecnologia da Noruega (Oslo). Foi docente de literatura lusófona na Universidade de Oslo em 2012/13. Aguarda a defesa da tese de Doutoramento pela Faculdade de Teologia de Groningen, Países Baixos. Atualmente é pós-doc (Junior Research Fellow) na Faculdade de Teologia de Oxford/Lady Margaret Hall.

JOÃO LUÍS FONTES

Nasceu em 1971 em Maceira, Torres Vedras. Doutor em História Medieval (2012) pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, com uma dissertação intitulada “*Da Pobre Vida à Congregação da Serra de Ossa. Génese e institucionalização de uma experiência eremítica (1366-1510)*”. Membro do Instituto de Estudos Medievais da mesma Faculdade e do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Bolsista de Pós-Doutoramento pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, com o projeto “O deserto na cidade: experiências religiosas femininas em Portugal nos finais da Idade Média (1350-1525)”. Participa atualmente nos projetos “Claustra” sobre a geografia peninsular dos mosteiros femininos, coordenado pela Prof. Blanca Gari de Aguilera, e “Les mots de l’impôt dans l’Occident méditerranéen: glossaire de fiscalité médiévale”, coordenado por Denis Menjot. Atuais interesses de investigação: Eremitismo, Espiritualidade Laical, Literatura Hagiográfica, Cultura e Piedade Cortesãs e Nobiliárquicas, Elites Sociais, Geografia e Património das Instituições Religiosas, Rituais e Culto Litúrgico, História da Espiritualidade, História das Mulheres.

MARIA FILOMENA ANDRADE

Nasceu em 1956. É licenciada em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; mestre (1994) e doutora em história medieval (2011) pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Docente na Universidade Aberta. Membro e, desde 2014, Diretora-Adjunta do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Participa atualmente no projeto “Claustra” sobre a geografia peninsular dos mosteiros femininos, coordenado pela Prof. Blanca Gari de Aguilera. As suas áreas de especialização e interesse são: história religiosa; monaquismo feminino, arquivística religiosa e estudos das mulheres.

MARIA LUÍSA JACQUINET

É mestre em Estudos do Património e doutorada em História da Arte pela Universidade de Coimbra. Colabora enquanto tutora com a Universidade Aberta e, enquanto investigadora, com o Centro de Estudos de História Religiosa (Universidade Católica Portuguesa) e com o Grupo de Estudos Multidisciplinares em Arte (Universidade de Coimbra). A sua investigação tem incidido sobre as temáticas genéricas do monaquismo feminino da Época Moderna e sobre a arte e espiritualidade da Contrarreforma e Barroco.

PAULA BORGES SANTOS

Doutora em História Contemporânea pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (UNL). Investigadora do Instituto de História Contemporânea (IHC) da UNL e do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Atualmente, desenvolve o projeto de pós-doutoramento, designado: As câmaras de representação política nos Estados autoritários e fascista: Portugal, Espanha e Itália (1922-1976). Coordena o Grupo de Investigação “Justiça, Regulação e Sociedade” no IHC-UNL. Publicou *Igreja Católica, Estado e Sociedade (1968-1975): o caso Rádio Renascença* (ICS: 2005), obra distinguida com o Prémio Fundação Mário Soares (2004), *A Questão Religiosa no Parlamento (1935-1974)* (Assembleia da República: 2011), e vários artigos em revistas científicas nacionais e internacionais. Entre 2004 e 2011, foi coordenadora científica e executiva do projeto de organização, tratamento e preservação do arquivo histórico Maria de Lourdes Pintasilgo, financiado pelo Programa Operacional Sociedade do Conhecimento no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

TIAGO PIRES MARQUES

Historiador e sociólogo com Mestrado em Sociologia Histórica (FCSH – Universidade Nova de Lisboa, 2002), Doutoramento em História (Instituto Universitário Europeu de Florença, 2007), e Pós-Doutoramento na área da Saúde Mental (Un. Paris 1; Un. Paris Descartes; Un.

Católica). Autor de diversos artigos e livros sobre história da justiça, história religiosa e história da psiquiatria, de que se destacam “Experiências à deriva. Paixões religiosas e psiquiatria na Europa. Séc. XV-XXI” (Cavalo de Ferro, 2013) e “Crime and the Fascist State” (Pickering & Chatto, 2013). É atualmente Investigador FCT no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, com um projeto sobre secularização, cultura médica e a emergência do campo da saúde mental em Portugal.

ZULMIRA C. SANTOS

Professora Associada com Agregação na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Investigadora Responsável do Grupo de Investigação “Sociabilidades, práticas e formas do sentimento religioso” do CITCEM e diretora científica do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, tem como principal área de investigação a literatura e cultura portuguesas da Época Moderna, especialmente literatura de espiritualidade (XVI-XVIII), teoria literária, história do livro e da leitura.

ÍNDICE

Introdução	7
As mulheres na vida religiosa portuguesa: fontes, itinerários e problemáticas.....	11
† IVONE DE FREITAS LEAL	
Escrita conventual feminina: um “arquipélago submerso”. Apenas algumas notas	23
ZULMIRA C. SANTOS	
Texto e experiência religiosa feminina: estratégias discursivas hagiográficas no seio da observância dominicana portuguesa	31
GILBERTO CORALEJO MOITEIRO	
Joana de Jesus (1617-1681): ânsias amorosas e leituras bíblicas	49
JOANA SERRADO	
Uma tipologia de quase silêncio. Um sermão de clarissa: texto e contexto ..	63
ISABEL MORUJÃO	
Expressões de religiosidade e misticismo no <i>jardim fresco e ameno</i> de S. Bento de Cástris	91
ANTÓNIA FIALHO CONDE	
Vidas exemplares femininas nas leituras do Convento de Santo Alberto, Lisboa (século XVIII).	107
FERNANDA MARIA GUEDES DE CAMPOS	

Vozes femininas na gênese de institutos regulares: Genoveva Maria do Espírito Santo (1732-1821) e o Mosteiro de Vila Pouca da Beira	125
MARIA LUÍSA JACQUINET	
O <i>Fatum</i> feminino: destino e redenção na “época de ouro do fado”	139
CÁTIA TUNA	
Aspetos do discurso religioso de Maria de Lourdes Pintasilgo (1968-2004): a experiência da fé e o papel das mulheres no cristianismo	171
PAULA BORGES SANTOS	
Resumos	185
Notas biográficas dos coordenadores e dos autores	191

