

ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Volumes publicados

1. Pedro Penteadó – *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 Isaías 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 Dízimos 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
20. Luís Leal – *Padre Américo Monteiro de Aguiar e a renovação do Clero português na primeira metade do séc. XX*. Lisboa, 2016. ISBN: 978-972-8361-76-1
21. Luís Carlos Amaral (coord.) – *Um poder entre poderes: nos 900 anos da restauração da Diocese do Porto e da construção do Cabido Portucalense*. Porto, 2017. ISBN: 978-972-8361-72-3
22. Paulo F. de Oliveira Fontes e Carla Santos (coord.) – *Apostolado de Adolescentes e Crianças em Portugal: história de um movimento*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-79-2.
23. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-77-8

**GÉNERO E INTERIORIDADE
NA VIDA RELIGIOSA
CONCEITOS, CONTEXTOS E PRÁTICAS**

Título: Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas

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

Comissão Científica / Arbitragem:

Alfredo Teixeira (CITER-UCP)

António Camões Gouveia (CHAM-FCSH/NOVA; CEHR-UCP)

Maria de Lurdes Correia Fernandes (FLUP; Pontificio Comitato di Scienze Storiche)

Maria de Lurdes Rosa (IEM-FCSH/NOVA; CEHR-UCP)

Nuno Estêvão Ferreira (CEHR-UCP)

Paulo F. de Oliveira Fontes (CEHR-UCP)

Saul António Gomes (CHSC-FLUC)

Zulmira Santos (CITCEM-FLUP)

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

Conceção gráfica e Execução:

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

ISBN: 978-972-8361-77-8

Depósito legal: 427418/17

Tiragem: 500 exemplares

Edição apoiada por:

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

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)

GÉNERO E INTERIORIDADE
NA VIDA RELIGIOSA
CONCEITOS, CONTEXTOS E PRÁTICAS

UNIVERSIDADE | CENTRO DE ESTUDOS
CATÓLICA | DE HISTÓRIA RELIGIOSA
PORTUGUESA

LISBOA 2017

INTRODUÇÃO

Este livro reúne onze textos inéditos focando aspetos da vida religiosa de mulheres e homens, no universo católico europeu, em diferentes momentos históricos, da Idade Média à contemporaneidade. Sucedendo ao volume publicado nesta coleção com o título *Vozes da Vida Religiosa Feminina. Experiências, Textualidades e Silêncios (séculos XV – XXI)*¹, estes textos aprofundam a análise das práticas religiosas associadas a um certo exercício da vida espiritual ou “interior”. Naquele volume, pretendíamos fundamentalmente dar visibilidade aos modos de atuação das mulheres em contextos religiosos largamente dominado por homens; ora, esse conjunto de investigações veio colocar em evidência a diferenciação, segundo o género, das práticas designadas como “espirituais”, às quais se ligavam concepções de uma interioridade a cultivar. No seguimento da reflexão desenvolvida em *Vozes da Vida Religiosa Feminina*, a relação entre as *práticas de interioridade* e o género impôs-se como prisma a adotar nas jornadas de estudo, em 2015, que estiveram na origem do presente livro.

Convém, neste ponto, e antes de passarmos à apresentação dos textos, baliarmos os conceitos de “interioridade” e de “género”. Nas suas duas obras maiores, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989) e *A Secular Age* (2007), Charles Taylor traça o percurso histórico das fontes – religiosas, científicas, políticas, económicas – da subjetividade e do imaginário que considera características da modernidade. Entre estas, dá particular relevo justamente à noção de “interioridade”, que analisa como um constructo “moderno” com raízes no cristianismo, em particular nas tradições espirituais agostinianas. Como refere Taylor, “Agostinho chama-nos constantemente para o interior”, “Aquilo que necessitamos jaz no *intus*”². A partir da Baixa Idade Média, e em particular a

¹ Maria Filomena Andrade, João Luís Fontes e Tiago Pires Marques (orgs.) – *Vozes da vida religiosa feminina. Experiências, textualidades e silêncios (séculos XV a XXI)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2015.

² “*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*” (Não te voltes para fora; volta-te para o interior de ti mesmo. No interior do homem habita a verdade). *Apud* Charles Taylor – *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.) e Londres: Harvard University Press, 1998, p. 129.

partir da Reforma e da Contra-Reforma, mas também com o desenvolvimento da racionalidade científica cartesiana, estas tradições teriam contribuído para uma crescente reflexividade da vida espiritual. Esta dinâmica histórica intensificaria a distinção entre um mundo exterior de objetos e um mundo interior, no qual são “relocalizadas” a razão, a alma e, nos contextos espirituais cristãos, o caminho para Deus³.

Ora, estas dimensões da religião e da secularização são claramente diferenciadas de acordo com variáveis de género. Na sua obra magistral sobre a secularização do Ocidente (e é sem dúvida o pecado maior do autor a não consideração de processos de secularização ou de reconfiguração religiosa análoga à secularização noutras partes do mundo), Taylor, mais uma vez, observa que as novas formas de mobilização religiosa no mundo mais secular do século XIX foram fortemente moldadas pelo género. A construção de uma ordem centrada na família nuclear veio valorizar a mulher como guardiã da domesticidade, aspeto que se refletia nas práticas de cuidado da família, em particular as crianças e dos doentes, e se traduzia em novas práticas devocionais e espirituais. Assim, se a devoção ao Sagrado Coração, protetora da casa, se delineava como prática religiosa eminentemente “feminina”, os homens eram mobilizados em atividades com dimensão pública (nas confrarias, em associações profissionais e sindicatos católicos)⁴. Estes processos históricos configuram aquilo que historiadores e antropólogos observam como uma “religião entre homens” e uma “religião entre mulheres” dentro de um mesmo universo religioso⁵.

Estes exemplos são ilustrativos da diferenciação das práticas espirituais e dos papéis sociais codificados em termos religiosos segundo as diferenças de sexo. Contudo, a relação entre religião e género não se esgota nesta dimensão do sexo enquanto variável diferenciadora, tal como defendido por numerosos investigadores(as) das várias ciências sociais e humanas. Na realidade, não é só a religião que é moldada pelo sexo; é a própria subjetividade sexuada que, em contextos de socialização religiosa intensa, é moldada, entre outros aspetos, pela religião. Este volume aborda, sobretudo, o modo como as práticas religiosas se configuram de acordo com o género, isto é, com as construções políticas e socio-culturais referidas ao sexo⁶. No entanto, alguns capítulos são sugestivos do modo como os códigos religiosos – o profetismo, a mística nos séculos XVII e XVIII,

³ Charles Taylor – *Sources of the Self...*, pp. 186-187.

⁴ Charles Taylor – *A Secular Age*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2007, pp. 451 e 468.

⁵ Béatrice Gasquet – Genre. in Régina Azria e Danièle Hervieu-Léger (coord.) – *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: Quadrige; Presses Universitaires de France, 2010, p. 435.

⁶ Adotamos como referência a definição de género da historiadora Joan Scott, retomada por Béatrice Gasquet, segundo a qual “o género é um elemento constitutivo das relações sociais fundadas entre os sexos e é uma forma primeira de significar as relações de poder”. Danièle Hervieu-Léger (coord.) – *Dictionnaire des faits religieux...*, p. 436.

ou o dolorismo da espiritualidade vital dos séculos XIX e XX – produzem corpos e subjetividades especificamente “femininos”. Esta dimensão de uma “religião entre nós”, possibilitando a construção de “contraculturas femininas”⁷, tem levado alguns historiadores a matizar a ideia de que as religiões patriarcais seriam fundamentalmente dominadoras das mulheres, uma vez que possibilitaram experiências da emancipação em contextos político-sociais, estes sim, fortemente estruturados pelos poderes masculinos.

A este propósito, convém ainda sublinhar dois aspetos relativos ao conceito de género e à sua aplicação ao campo religioso, que nos parecem fundamentais. Em primeiro lugar, importa ter presente que o género não se reduz à distinção entre homens e mulheres, supostamente agrupados em conjuntos homogêneos. Pelo contrário, o género constrói também diferenças hierárquicas e de papéis religiosos entre homens, por um lado, e entre mulheres, por outro⁸. Como se verá neste livro, falar de género em relação com as práticas religiosas não é, pois, falar só da religião das mulheres (ou dos homens), mas também daquilo que os diferencia dentro dos universos religiosos masculinos e femininos e do que circula entre uns e outros. Enfim, esta questão leva-nos ao segundo ponto, absolutamente crucial neste campo de estudos: o género é sempre um operador das relações de poder e uma forma de as significar e legitimar. Neste sentido, a categoria do género é imprescindível a qualquer epistemologia crítica da dominação social. Parece-nos, pois, acertada a recomendação da antropóloga Béatrice Gasquet no sentido de situar a “cultura religiosa feminina” em contextos históricos englobantes – “são os *poderes femininos* simétricos da dominação masculina?” – e de tomar em linha de conta as trajetórias individuais e as relações de poder dentro dessas “culturas”⁹.

É esse o espírito do presente livro, que abre com o texto de Maria del Mar Graña Cid intitulado “Las profetisas ante el poder eclesiástico: denuncia de género y modelo místico de Iglesia (Juana de la Cruz, s. XVI)”. Servindo como pórtico ao conjunto de estudos que se lhe sucedem, nele se procuram analisar, a partir de um episódio de violência sofrido por uma comunidade de terceiras franciscanas de Santa María de la Cruz de Cubas (Madrid) às mãos dos seus prelados, as estratégias discursivas de denúncia profética desenvolvidas por estas mulheres, tanto nos sermões pronunciados pela líder da comunidade, Juana de la Cruz (1481-1534), precocemente compilados, como na biografia que dela redigem logo após a sua morte. As humilhações e sofrimentos sofridos por Juana e pelas suas companheiras são entendidos como caminho para uma mais perfeita identificação com Cristo, no âmbito de uma eclesiologia que valoriza a Igreja como corpo místico de Cristo, a quem os crentes se podem unir pela eucaristia, mas também pelo cora-

⁷ Danièle Hervieu-Léger (coord.) – *Dictionnaire des faits religieux...*, p. 435.

⁸ Danièle Hervieu-Léger (coord.) – *Dictionnaire des faits religieux...*, p. 432.

⁹ Danièle Hervieu-Léger (coord.) – *Dictionnaire des faits religieux...*, p. 345.

ção, quando o seu desejo é contínuo e verdadeiro. A comunhão nos sofrimentos e na oração faz dos crentes participantes de uma universal função sacerdotal, que simultaneamente relativiza a mediação clerical, cujos vícios e limites são também denunciados, e atesta uma nova relação entre géneros que o mistério da encarnação inaugura, pela estreita colaboração entre Cristo e a Virgem Maria, erigida em modelo da Igreja e dos crentes. O carácter profético deste discurso feminino condensa ainda uma importante carga política e de transformação social, na linha dos movimentos reformistas da época, que a autora não deixa de salientar.

Outra figura feminina, neste caso uma rainha, D. Beatriz, mulher do monarca D. Afonso IV, é vista por Vanda Lourenço Menino à luz da sua prática religiosa, em “A religiosidade de uma rainha: D. Beatriz (1293-1359)”, desde a educação na corte portuguesa às suas devoções, capela e últimas vontades expressas nos seus testamentos. A soberana designa, como ordenava a prática cristã, o local da sua sepultura, escolhendo uma capela da Sé de Lisboa, onde repousaria junto ao seu marido, à sombra da poderosa intercessão do mártir S. Vicente, encomendando ainda os serviços religiosos perpétuos necessários à salvação da sua alma.

Gilberto Moiteiro, em “Manifestações exteriores da vida interior. Usos do corpo e representações da alma na Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro”, analisa o discurso sobre o corpo no texto historiográfico e hagiográfico redigido por uma religiosa da comunidade dominicana de Aveiro, entre 1513 e 1525. Procurando compreender o lugar que o corpo ocupa no âmbito dos referenciais simbólicos, situado no cruzamento de dois polos axiais, o dos dons corporais e o das disciplinas com que as religiosas sujeitavam a carne para aceder à salvação, demonstra-se como este constitui, simultaneamente, o recetáculo da graça divina e o instrumento da união mística, no quadro de uma conceção que entende os indivíduos na coerência unitária do binómio corpo/alma.

Joana do Carmo Peres, na sua intervenção “O cartório do Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa: instrumento de estudo para as formas de interioridade dos Eremitas de Santo Agostinho”, reflete sobre as questões ligadas à interioridade na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, tendo como ponto de partida o acervo do cartório do Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa e os dados proporcionados pela arquivística e pela história institucional para o seu estudo. Os exemplos evocados, associados sobretudo a documentação de cariz normativo emanada tanto da Santa Sé como das instâncias de governo da Ordem ou da Província Portuguesa, percorrem dimensões diversas, desde as associadas ao culto e às práticas devocionais à promoção do estudo, entendido, no carisma agostinho, como algo central, tanto no caminho da procura de Deus e da comunhão com Ele, como em vista a uma adequada preparação para a atividade pastoral.

Com base nas crónicas e no património edificado ainda existente, Ana Assis Pacheco apresenta, no seu artigo sobre “Eremitérios e claustros, lugares próprios

ao recolhimento religioso”, um conjunto de considerações sobre seis casas religiosas franciscanas, três masculinas, de origem eremítica, e três femininas, cujos claustros mantêm ainda vestígios de capelas claustrais ou das quais restam testemunhos memorialísticos sobre a vida religiosa que aí acontecia, tentando, em todos os casos, reconhecer os laços entre as espacialidades e as soluções construtivas encontradas e as vivências e práticas que lhes estavam associadas.

Antónia Fialho Conde e Margarida Sá Nogueira Lalanda, em “A ação disciplinadora de Trento no quotidiano monástico feminino do mosteiro de S. Bento de Cástris”, analisam o quotidiano feminino claustral, com destaque para a prática musical, dessa comunidade cisterciense feminina no período pós-tridentino. Assim, com base nos ditames tridentinos e cumprindo com rigor as normas da *Regra* fundacional, esta comunidade segue o seu caminho vigiada pelo clero masculino quer secular, o arcebispo de Évora, quer regular, os monges da Congregação Autónoma de Alcobaça. Uns e outros geram um conjunto de regulamentação que é por eles diretamente supervisionada, mas que não impede uma cultura musical litúrgica e devocional muito rica e variada vivida nesta comunidade feminina.

Paula Almeida Mendes, na sua intervenção subordinada ao tema “Um oratório no coração? Gestos e práticas na vida religiosa masculina e feminina em Portugal (séculos XVII-XVIII)”, procura, a partir da análise de vários textos que se inscrevem no filão da literatura de espiritualidade, que vão desde «Vidas» devotas até compilações hagiográficas ou crónicas monásticas, contribuir para delinear não apenas os contornos que as práticas devotas e espirituais assumiram no Portugal de Setecentos e de Oitocentos, nos meios monásticos e conventuais, mas também perceber se o género poderá funcionar como elemento diferenciador. Deste modo, centra a sua atenção sobre uma panóplia de práticas devocionais que vão desde a oração (muito especialmente a oração mental) ou as práticas penitenciais e de mortificação às visões e êxtases, interpretadas como favores divinos e às inúmeras devoções (ao Menino Jesus, à Paixão de Cristo, à Virgem Maria, ao Anjo da Guarda, a São João, entre outras) que apelam à faceta mais afetiva e emotiva das religiosas e religiosos.

Partindo de fontes documentais provenientes dos mosteiros de beneditinas, cistercienses e clarissas, Elisa Lessa, no seu artigo intitulado “Cantochão ou polifonia? Música e devoção nos mosteiros femininos portugueses no período moderno”, apresenta alguns dados e reflexões sobre o *modus vivendi* feminino relacionado com a prática musical no contexto do ofício divino e das celebrações das festas do calendário litúrgico. Porque foi proibida a prática polifónica nos mosteiros femininos em meados do século XVIII? Porque não se admitia outro instrumento além do órgão? Quais os fundamentos de tais proibições? Terão sido cumpridas as ordens emanadas da hierarquia religiosa, especialmente as pós-tridentinas? O estudo procura, pois, responder a estas e outras questões, dando

a conhecer as práticas musicais de devoção religiosa feminina nos séculos XVII e XVIII, e demonstrando a existência de um ecletismo musical, onde elementos musicais e extramusicais de carácter sacro e profano se cruzavam, contrariando as limitações impostas pela normativa em vigor.

O ensaio de Tine Van Osselaer “Dor, Paixão e Compaixão. Mulheres estigmatizadas na Europa contemporânea” analisa as estigmatizadas europeias dos séculos XIX e XX, focando o seu sofrimento (público) e os testemunhos dos que observaram de perto estes eventos, num entendimento da experiência da dor como experiência religiosa, subjetiva e simultaneamente uma construção cultural. Da análise de narrativas de testemunhas emerge a noção de uma dor vivida a três níveis: o da estigmatizada, o do visitante/testemunha e o do leitor. Olhando à dor física e emocional, exterior e interior, mostra-se como às estigmatizadas foi proposta uma combinação inextricável de paixão e com-paixão, o que permite, mais concretamente, questionar a suposta “alteração de género” geralmente associada à imitação pela estigmatizada do corpo do Cristo sofredor.

Uma outra mulher com um perfil próximo das anteriores, Alexandrina Maria da Costa (1904-1955), é tratada por Tiago Pires Marques em “A casa de Alexandrina: memória, género e papéis religiosos numa aldeia do Minho”. Recorrendo a fontes diversas – escritos hagiográficos, observações etnográficas e entrevistas –, começa por traçar os aspetos mais marcantes da religiosidade de Alexandrina, acentuando o seu cariz reparacionista e vitimal, alimentado pela devoção eucarística e ao Coração de Jesus e analisando a importância da tutela masculina, exercida por via da direção espiritual, sobre a sua construção. Num segundo momento, analisa os testemunhos de duas irmãs, Felismina e Alda, que privaram com Alexandrina durante muitos anos, sobre a espiritualidade de Alexandrina e dos seus devotos. Sem deixar de olhar às permanências sociais e religiosas ao longo de quase um século, procura-se assim colocar em evidência as táticas de autonomização das mulheres num ambiente fortemente marcado por um poder clerical exercido por homens.

O artigo de Jorge Revez, “Oração e interioridade na poesia de Ruy Belo”, pretende explorar as referências à interioridade e à experiência de oração na poesia de Ruy Belo (1933-1978). Assim, depois de efetuar um inventário parcial destas evidências, o autor propõe-se uma interpretação do seu significado. No quadro da história religiosa e das mentalidades da segunda metade do século XX, procuram-se os modos de enunciação da interioridade na perceção sobre as experiências religiosas que a sua poesia nos transmite. E ligado a este momento do catolicismo e da sua vivência, discute-se o conceito de pós-catolicismo e as suas implicações disruptivas.

Dos discursos proféticos ao sofrimento reparador, passando pela música, pela organização dos espaços religiosos, pela espiritualização de devoções e pela poesia, têm sido múltiplas as formas de *praticar a interioridade* moldadas por

distinções e identidades de género. Se há uma ideia geral a retirar deste conjunto de textos é a da pluralidade histórica das espiritualidades, da sua dimensão profundamente contextual e da sua indissociabilidade dos corpos sexuados.

Resta-nos agradecer a todos os autores e a quantos contribuíram, com o seu saber, na discussão das comunicações apresentadas nas Jornadas ou na leitura atenta dos textos propostos para publicação, em sede da Comissão Científica, para que o que agora colocamos à disposição dos leitores constituísse um acréscimo de conhecimento e reflexão. Esperamos que a sua leitura possa suscitar novos questionamentos e investigações, ajudando a clarificar conceitos, a aprofundar as problemáticas aqui tratadas ou outras ainda por explorar, a alargar o inquérito a novas fontes e contextos. Os textos que aqui disponibilizamos mostram a possibilidade e a fecundidade desse desafio, a que cumpre dar continuidade.

Maria Filomena Andrade
João Luís Fontes
Tiago Pires Marques

LAS PROFETISAS ANTE EL PODER ECLESIAÍSTICO: DENUNCIA DE GÉNERO Y MODELO MÍSTICO DE IGLESIA (JUANA DE LA CRUZ, S. XVI)*

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID**

Dado que los espacios femeninos de vida espiritual han sido ámbitos históricos de creación cultural y producción de conocimiento¹ muy conectados con sus contextos, no extraña que ello explique en parte el fenómeno de escritura religiosa femenina del siglo XV hispano. Vinculado a la corte, los nuevos paradigmas del Humanismo o la reforma religiosa, dio origen a textos cuya diversidad no excluye rasgos comunes. Así, las reivindicaciones inscritas en polémicas religiosas y culturales del momento como la “cuestión femenina”. Las escritoras españolas defendieron a las mujeres y criticaron los contenidos

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *Visiones del cielo: espiritualidad, política y cultura*, Universidad Pontificia Comillas (Madrid), nº 301/109011103.

** Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

¹ Hay amplia bibliografía: Craig. A. Monson (ed.) – *The Crannied Wall. Women, Religion and the Arts in Early Modern Europe*. Ann Arbor, 1992; Marilena Modica Vasta (ed.) – *Esperienza religiosa e scritture femminili tra Medioevo ed Età Moderna*. Palermo, 1992; Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (eds.) – *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*. Roma-Bari, 1994; E. Ann Matter y John Coakley (eds.) – *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*. Philadelphia, 1994; Lesley Smith y Jane H. M. Taylor – *Women, the Book and the Godly*. Cambridge, 1995; Gabriella Zarri y Gianni Festa (eds.) – *Il velo, la penna e la parola*. Firenze, 2009; João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade y Tiago Pires Marques (coords.) – *Vozes da vida religiosa feminina. Experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa, 2015. Sobre el papel de los monasterios como espacios de producción de conocimiento y de autorización de la escritura femenina: María del Mar Graña Cid – ¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita. En Antonio Castillo Gómez (dir.) – *Historia de la cultura escrita. Del Próximo Oriente antiguo a la sociedad informatizada*. Gijón, 2003, p. 385-452 (trabajo escrito en 1997); María del Mar Graña Cid – Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI. En Antonio Castillo Gómez (ed.) – *Escribir y leer en tiempo de Cervantes*. Barcelona, 1999, p. 211-242.

culturales asociados a los sexos participando en la creación del incipiente pensamiento feminista que, formulado en el Occidente de los siglos XIV y XV, encuentra en Christine de Pizan y el marco de la “Querella de las Mujeres” sus referencias emblemáticas. Reflexión y experiencia personal constituyeron la base de su discurso manifestando su conciencia de opresión de género y su deseo de plasmarla públicamente mediante la escritura. Es importante subrayarlo porque esto afecta en alto grado a nuestra concepción de la historia social y política de la España de la tardía Edad Media y primera Edad Moderna.

A fin de historiar estos planteamientos feministas, cabe preguntarse si la conciencia “generizada” quedó circunscrita a lo teórico global, sin concretar los agentes en conflicto; es decir, sin poner nombre a los detentadores del poder de género y a sus maniobras, o sin formular reivindicaciones y propuestas de cambio social. O lo contrario. Quisiera aportar algunas respuestas estudiando las denuncias de violencia de género y sus implicaciones.

La crítica a la violencia cultural y social sufrida por las mujeres en forma de acusación o escarnio fue muy característica de escritoras vinculadas a la corte y a la élite social durante el siglo XV como las monjas Teresa de Cartagena e Isabel de Villena². Pero hubo otras formas de violencia y de denuncia. En el primer tercio del siglo XVI asistimos a un duro episodio de violencia institucional en Santa María de la Cruz de Cubas –Madrid-. Este convento de terciarias franciscanas regulares había surgido de la transformación de un beaterio instalado en el lugar donde se había aparecido la Virgen en 1449. Allí se erigió una iglesia convertida en santuario de gran devoción popular junto al cual se establecieron las beatas; hacia 1464 abrazaron la Orden Tercera de Penitencia y se situaron en la órbita de la Observancia franciscana. Su transformación en comunidad regular fue liderada por la famosa carismática Juana de la Cruz en torno a 1510. Hija de labradores honrados y nacida en la población toledana de Azaña en 1481, sus dones visionarios y proféticos le valieron el apoyo del cardenal Cisneros, que respaldó su actividad de predicación pública. Reconocida como “santa viva”, Juana alcanzó gran proyección social³.

² María-Milagros Rivera Garretas – *La Admiración de las obras de Dios* de Teresa de Cartagena y la Querella de las Mujeres. En Cristina Segura (ed.) – *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*. Madrid, 1992, p. 277-300; Rosanna Cantavella – Isabel de Villena. En Iris M. Zavala (coord.) – *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua catalana, gallega y vasca)*. Barcelona, 2000, p. 40-50; María del Mar Graña Cid – Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano: Jesucristo como defensor de las mujeres. En Gabriella Zarri y Nieves Baranda (eds.) – *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Florencia, 2011, p. 49-72.

³ Ronald E. Surtz – *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*. Madrid, 1997 (ed. original inglesa 1990). Otras monografías y estudios sobre Juana: Ángela Muñoz Fernández – *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*. Madrid, 1995; M^a Victoria Triviño – *Mujer, predicadora y párroco. “La Santa Juana” (1481-1534)*. Madrid, 1999; Inocente García de Andrés – *El Conhorte: sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-*

La comunidad de Cubas alumbró un volumen notable de escritos en torno a la figura y magisterio de Juana. Se refleja en ellos una espiritualidad marcadamente franciscana en sus acentos devotos sobre Cristo y su kénosis en el Belén y la Cruz, el culto eucarístico y la Virgen, concretamente en la defensa ardorosa de su Inmaculada Concepción. La oración personal de meditación ante las imágenes es otro componente fuerte de la espiritualidad en este convento en línea con la tradición contemplativa medieval y la *Devotio Moderna*.

Pero queremos destacar aquí que, tal y como subraya la historiografía reciente, en estos textos el género es tema recurrente. Una de sus manifestaciones más esclarecedoras es el relato de una experiencia de conflicto con el poder eclesiástico que forma parte de la biografía de la visionaria. Escrita por una de sus compañeras de comunidad, María Evangelista, lleva por título *Vida y fin de la bienaventurada virgen Sancta Juana de la Cruz*⁴. En ella se recoge la vida de la carismática desde su infancia hasta su muerte con un evidente afán de exaltación plasmado desde el mismo título, donde es presentada como santa. Se trata de un texto hagiográfico que fusiona distintos géneros literarios. Si por una parte el interés por las experiencias extraordinarias encajaría en los compendios de milagros y sucesos maravillosos habituales, por otra cabe destacar la importancia que se da al relato pormenorizado de las visiones de Juana y de sus diálogos con los seres celestiales, casi como si de un “libro de visiones” se tratase. Biografía narrativa, hagiografía y alegoría se funden en esta pieza literaria; en ciertos pasajes se pasa de una a otra con absoluta naturalidad y sin romper el hilo del discurso. Otro aspecto a resaltar es que este texto pone de manifiesto en varias ocasiones su impronta oral, el hecho de que muchos –o quizá la mayor parte– de sus pasajes fuesen fruto de una escritura al dictado de la visionaria.

La experiencia de conflicto que nos va a servir de punto de arranque acaeció en 1527. Planteada en torno al problema de los roles de las religiosas en la Iglesia y de su relación con sus gestores institucionales, el relato se abre con una llamativa referencia a las mujeres como colectivo humano y social⁵ cuya conexión con otra posterior me parece necesario subrayar. Ambas referencias han determinado la selección textual de la *Vida* que voy a estudiar aquí y que comprende los capítulos 15 y 27. Junto al estudio del hecho y de la argumentación crítica con

1534). Madrid, 1999, 2 vols.; Daniel de Pablo Maroto – La “Santa Juana”, mística franciscana del siglo XVI español. Significación histórica. *Revista de Espiritualidad*. 241 (2001) 577-601; María del Mar Cortés Timoner – *Sor Juana de la Cruz (1481-1534)*. Madrid, 2004.

⁴ El manuscrito se conserva en la Real Biblioteca de El Escorial, ms. K-III-13. Analiza sus rasgos compositivos Inocente García de Andrés – *El Conhorte...*, p. 17-28. María Luengo – La puesta en escena de la revelación en las vidas de sor Juana de la Cruz (1481-1534). En Nieves Baranda Leturio y M^a Carmen Marín Pina (eds.) – *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid, 2014, p. 173-187.

⁵ María del Mar Graña Cid – Sacralización femenina y experiencia mística en la Prerreforma castellana. *Duoda. Estudis de la Diferència Sexual*. 34 (2008) p. 61.

que se presenta, analizaré la postura asumida por estas religiosas frente a la violencia y sus posibles propuestas de cambio a fin de completar la valoración de los contenidos feministas de su discurso. No resulta forzado plantearse esta dimensión proactiva, máxime tratándose de un caso de profetismo femenino y dado que la función profética ha asumido secularmente un contenido político de denuncia de problemas y anuncio de soluciones. Favorecían este tipo de planteamientos el contexto de cambio de centuria, las grandes transformaciones del momento y el arraigo milenarista en el franciscanismo.

El estudio del relato con sus intercalaciones visionarias, tal y como aparece en la *Vida*, así como de las conexiones internas detectadas en él, se completa con más contenidos asociados procedentes de otros textos de la comunidad, pues son llamativos los vínculos temáticos y retóricos por encima de los diferentes géneros literarios. En concreto, voy a centrarme en algunos de los sermones que la visionaria predicó y que se recogieron en el libro titulado *Conhorte*, porque aquí se condensa el pensamiento que hizo público. Son escritos difíciles de datar con precisión por su composición progresiva de fundamento oral. Sirva como marco que los sermones debieron compilarse antes de 1525 y la biografía poco después de 1534, fecha de la muerte de la visionaria. Vistas estas conexiones, planteo la hipótesis de que constituyen un subtexto que es preciso reconstruir para valorar el calado del mensaje que sus autoras quisieron hacer llegar. Una forma indirecta de denunciar y proponer en un contexto progresivamente cerrado a la espiritualidad mística y la autoridad femenina.

1. Denuncia de género y retóricas literarias frente al poder

El conflicto que nos ocupa visibiliza algunas importantes cuestiones ya planteadas en el siglo XII y pretendidamente resueltas por la reforma gregoriana con su modelo eclesiológico institucional, pero que afloraban de nuevo en el tránsito al siglo XVI. La revisión de los ministerios en la Iglesia, sus agentes y ejercicio, afectaba al concepto y formas de la autoridad religiosa. ¿Cuáles eran sus implicaciones? ¿Suponía una crítica al entero sistema eclesiástico?

1.1. Un episodio de violencia institucional

Todo se planteó con la deposición de Juana de la Cruz como abadesa en 1527. Tras acceder años atrás a la dirección del beaterio de terciarias franciscanas vinculado al santuario de la Virgen, había impulsado su reforma en clave monástica adoptando el título abacial, la clausura y la propiedad. En 1510, el cardenal Cisneros, arzobispo de Toledo, anexionó el beneficio parroquial de Cubas y, con él, la jurisdicción sobre el curato. Se revitalizaba así el ministerio abacial femenino de jurisdicción eclesiástica que tan importante había sido en la

Alta Edad Media o en casos más próximos como el de la abadesa de las Huelgas, pero que había caído en declive con la implantación de la reforma gregoriana. No extrañan las resistencias que esta concesión debió suscitar pese a estar aprobada por Roma; acaso por ello, Cisneros emitió un segundo documento de concesión el mismo año⁶. Además de ésta, Juana ejerció otras funciones del orden sacerdotal como la predicación y la atención pastoral y sacramental a los fieles de la parroquia de Cubas y a sus compañeras religiosas perfilando un ministerio carismático femenino⁷.

La deposición de la visionaria se relata en el capítulo 15 de la biografía⁸. En la reducida escala de un episodio de vida, el texto plantea importantes cuestiones: los roles femeninos y las relaciones entre los sexos y entre las mujeres en la Iglesia. La tensión entre mujeres y de género, plasmada en la oposición masculina a la autoridad femenina, desembocaba en violencia con el contundente ejercicio del poder del clero.

El relato presenta como causa el ejercicio femenino de ministerios eclesiásticos. Se inicia con una referencia a las mujeres en cuanto colectivo social discriminado: Juana habría tenido noticia de que ciertos eclesiásticos, esgrimiendo el argumento de género de que “*las mujeres, aunque fuesen religiosas, no eran suficientes para ser cura de ánimas de personas seglares*”⁹, pretendían dirigirse a Roma para arrebatarle el beneficio de Cubas. La biografía subraya que aquello le pesó mucho “por la necesidad que las religiosas tenían” del mismo, sin especificar posibles razones económicas o vocacionales. Del relato parece desprenderse que la dirección de la parroquia había sido de dominio femenino prácticamente autónomo y que la necesaria presencia eclesiástica estuvo sometida en todo a la abadesa.

Decidida a salvaguardar su derecho, Juana habría pedido consejo a “personas eclesiásticas letrados”, que le recomendaron comunicarse también con Roma y solicitar bula para poder elegir un “theninte” vitalicio del curato bajo la autoridad del convento y abadesa a fin de tenerlo –el curato– “muy seguro”. Al parecer, esta petición entrañaba sacrificar la gestión femenina directa para salvaguardar el control, aunque Juana se aseguraba un amplio margen de maniobra al sugerir el nombre de su hermano, que ya venía trabajando en la parroquia. El siguiente movimiento remataba la autorización de su audacia: antes de solicitar la bula

⁶ Ronald E. Surtz – *La guitarra de Dios...*, p. 27-29; M^a Victoria Triviño – *Mujer...*, p. 144-149; Inocente García de Andrés – *El Conhorte...*, p. 55-64.

⁷ María del Mar Graña Cid – El cuerpo femenino y la dignidad sacerdotal de las mujeres: claves de autoconciencia feminista en la experiencia mística de Juana de la Cruz (1481-1534). En Pedro Panizo, Secundino Castro, Fernando Millán (eds.) – *Umbra, Imago, Veritas: homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*. Madrid, 2004, p. 305-338.

⁸ *Vida y fin*, “De cómo quitaron de abadesa a esta bienaventurada y qué fue la causa”, fols. 77r-81v.

⁹ *Vida y fin*, fol. 77v.

decidió confesarse, pero no con un sacerdote, sino con su ángel de la guarda; a su pregunta de si hacer aquello sería pecado, el ángel respondió que era caridad, pero que le podía acarrear problemas. Pues no se trataba sólo de pretender comunicarse con Roma antes que sus antagonistas, sino de hacerlo en secreto, sin pedir permiso a los superiores.

Los problemas anunciados por el ángel no sólo tenían que ver con la institución eclesíastica: al ejecutar la decisión tomada, se pusieron de manifiesto las tensiones dentro de la comunidad femenina. Juana hizo llamar a la vicaria y tres religiosas: en su presencia y con su consentimiento, “ordenó” la petición al papa, todas firmaron y se entregó a un devoto del convento que viajaba a Roma y recibió siete ducados como pago aunque él financió la mayor parte de las costas del viaje. Pues bien, la vicaria delató a Juana ante los superiores franciscanos deformando los hechos con mentiras: la bula haría peligrar la tenencia del beneficio, Juana ejercía el nepotismo con su hermano y se había gastado mucho dinero.

Puestos al tanto, “todos los prelados y discretos de la orden [de San Francisco]” se indignaron con la visionaria, lo cual parece haber coincidido con la formación de un grupo contrario a ella cuya naturaleza y miembros no se especifican. Alguien de los que el texto califica de “perseguidores” le aconsejó que quemase la bula para remediar el problema que contra ella se estaba suscitando. Pero Juana mantuvo su postura. Vio claro que aquel consejo no le convenía: indudablemente, aquel documento, que había pedido por causa lícita y con buena intención, apoyaba sus pretensiones.

El relato muestra la conciencia de género de sus autoras en su negativa descripción de las acciones del poder masculino. A la hipocresía, crítica recurrente entre las escritoras religiosas españolas, se unía la violencia y ambas se contraponían a la buena intención y la búsqueda del bien común por parte femenina. El “prelado” –el provincial franciscano fray Diego de Cisneros¹⁰– llegó al convento “disimulando que no sabía de esta bula”¹¹. Juana se lo contó todo en secreto, casi a manera de confesión, con mucha humildad y explicando sus intenciones: había señalado a su hermano porque era fiel al convento y llevaba tiempo sirviéndolo por voluntad de los prelados pasados y con contento de todos. Le entregó la bula para que hiciese con ella su voluntad. Él contestó que lo comunicaría a los discretos de la orden y que se la devolverían con condición.

La celebración de capítulo constituía uno de los principales mecanismos del funcionamiento organizativo y directivo eclesíastico. La biografía realiza un interesante juego retórico con la descripción de cuatro capítulos, la narración de lo que en ellos acaeció y los sucesos que los rodearon: el de la autoridad

¹⁰ M^a Victoria Triviño – *Mujer...*, p. 180.

¹¹ *Vida y fin*, fol. 78r.

eclesiástica, otro de las religiosas, un tercero masculino y femenino, y el cuarto presidido por Cristo.

En el primero, convocado por el provincial, participaron discretos de la orden, religiosos letrados y seglares. Una reunión de varones con poder para evaluar de forma acusatoria los actos de una mujer a la que Juana asistió de forma extraordinaria sobrepasando de nuevo los límites institucionales. Por deseo de Cristo, se hizo presente en espíritu en aquel espacio masculino de toma de decisiones, vio y conoció a todos los participantes, y supo de qué se la acusaba y cómo. Ello no pudo impedir que la acción siguiese su curso para plasmarse finalmente en violencia.

En efecto, el provincial regresó al convento acompañado por varios frailes decididos a castigar a Juana. Reunió en nuevo capítulo a sus acompañantes y a las religiosas y les dirigió una áspera plática donde, tras reprenderla dando por hecho que era culpable, la depuso de abadesa. Además, “por mostrar que ella tenía culpa y él razón de reprenderla”, la castigó físicamente con “una disciplina en el hombro”. La violencia física y la humillación pública eran manifestación del poder e instrumento a su servicio. Las religiosas, viendo el castigo que su madre recibía “sin merecerlo”, lloraban porque la amaban y siempre habían visto santidad en ella. Como se negaron a votar nueva abadesa cuando el prelado se lo exigió, “por semejante, las maltrató con reprensión y herimiento de palos”, tanto él como los frailes que lo acompañaban, hasta hacerles sangre en caras y cabezas¹². El maltrato prosiguió con la imposición contra la libertad comunitaria: dado que no se eligió nueva abadesa, el prelado colocó como “presidenta” al frente del convento a la vicaria delatora y ordenó a todas que la obedeciesen.

El relato presenta de forma vívida la violencia de género y el sufrimiento de las mujeres ante los abusos del poder y el maltrato que ponían de manifiesto la falta de amor y de caridad hacia ellas por parte de los hombres. Aquí se formulaba una crítica directa a los hechos. Pero más adelante, en el capítulo 27¹³, se cuestionaba la forma de ejercer la autoridad dentro del sistema eclesiástico vindicando cómo deberían ser las cosas. Además de ofrecer un discurso sobre la autoridad y el castigo elevados al plano divino a manera de “contraejemplo” de la actuación de los prelados, incluye una nueva referencia a las mujeres como colectivo. Es interesante poner en relación estos textos a fin de desvelar el mensaje de fondo.

Juana, repuesta como abadesa, dialoga con Cristo sobre la gracia y el pecado. Pregunta cómo pueden alcanzar el perdón las almas endurecidas que oyen la palabra de Dios pero no tienen “el corazón tierno para recibirla y obrarla”. Él contesta que despiertan su ira, pero ésta no es completa hasta que el alma no sale

¹² *Vida y fin*, fol. 80v.

¹³ *Vida y fin*, “De una habla que esta bienaventurada tuvo con Nuestro Señor estando en oración”, fols. 125r-129r.

del cuerpo sin haberse enmendado. Además, se deja templar por la mediación de otros: cuando está airado con las ánimas que no se enmiendan, alza su poderoso brazo y su mano para castigar, pero le hacen bajarlos los abogados celestiales, en especial su Madre con sus ruegos; a veces, incluso, se esconde de ella para evitarlo.

Esta habitual respuesta moderada y caritativa de Dios no significa que no castigue. Lo hace, de hecho, con una vara, que puede ser de hierro con las almas rebeldes y duras, aunque con otras emplee el oro. El paralelo con lo acaecido en Cubas se intensifica al asociarse el castigo con vara a una celebración de capítulo a modo de contraejemplo de los prelados. Se trataba del capítulo universal que Cristo presidió desde la cruz. Se puso en medio de celestiales, terrenales e infernales, “en aquella cruz muy alta para que me viesen y conociesen todos cómo era su Redemptor”, al igual que los prelados se sientan donde todos sus súbditos los vean. Pedía compasión a los ángeles, criaturas, aves y piedras, mientras por cada una de sus heridas salían “sermones y palabras” que enviaba al Padre y que hacían ruido como “de muchas aguas”. Las que salían por unas llagas le pedían misericordia para sus atormentadores; las que lo hacían por otras pedían justicia, no para que se condenasen, sino para que en esta vida el Padre les hiciese sentir lo que eran las llagas y los dolores que él padecía por ellos y así mereciesen salvarse. Por la boca le salieron siete palabras; cada una era un sermón que nunca se olvidó ni olvidará hasta el fin del mundo. Y así estaba puesto en la cruz, rogando por todas las gentes nacidas y por nacer. Es, sin duda, una potente imagen que ilustra el ejercicio de la autoridad y de la justicia en clave de misericordia, el valor de la palabra sanadora y de la oración de petición. Vinculada a la caridad y la paz figura de forma similar en los sermones de Juana¹⁴. Al tiempo, es una respuesta explícita, aunque indirecta, a la cruel acción de los superiores franciscanos: además del paralelo capitular y la referencia a la actividad de predicación, el texto menciona a San Francisco.

La referencia al santo nos lleva a revisar el sermón que Juana predicó sobre él. No parece casual que, tras mostrar cómo la mística evidencia lo maleable del género, se haga una dura crítica a la praxis institucional del gobierno eclesiástico. A las faltas y negligencias de los miembros de la orden franciscana se suman las de todas las órdenes, los prelados mayores y los pastores de la Iglesia, subrayando “*cuán mal lo hacen todos...* que ni cumplen la regla ni los votos que prometieron”. La mala gestión de regidores y prelados se ilustra con la analogía de un monasterio de monjas desactivando la marginalidad simbólica de las mujeres dado que se presenta como un caso de aplicación universal. Además, nos recuerda en parte a lo vivido en Cubas. Con una abadesa y un prelado “algo buenos”, estaba constituido

¹⁴ “Tan pacífico y manso que nunca a nadie dañó ni condenó” y apaciguador entre Dios padre y el hombre pecador. *Conhorte*, t. I, p. 326.

por unas doscientas monjas: algunas buenas, otras razonables y otras malas que “revolvían” al resto. La dirección no funcionaba; abadesa y prelado intentaban sin éxito concertarse en darles penitencias, premios y constituciones para hacerles “ser buenas”. La discordia se mantuvo durante veinticinco años y, por ella, monjas y superiores fueron al infierno. La apostilla final subraya la falta de coherencia: prelados y pastores están en sus vicios y hacen constituciones y ordenaciones a sus súbditos apremiándolos “con malicia y rigurosidad” hasta hacerles perder la paciencia y ofender a Dios en lugar de servirlo. Así, “cuando los prelados son desabridos y sin caridad, no son para otra cosa sino para echar a sus súbditos en el infierno”¹⁵. Al leer combinados ambos textos, resulta enunciada una crítica directa a la dura intervención eclesiástica sufrida por estas religiosas.

Lo mismo puede decirse siguiendo el relato de la biografía. Tras la conversación entre Juana y Cristo se incluía una especie de “collage” literario con varias cuestiones inconexas. Entre ellas, la afirmación de que la visionaria tenía la gracia de entender a los animales y que al oírlos se consolaba mucho y alababa a Dios. El tema guardaba estrecha relación con lo anterior, pues su trasfondo trataba sobre la violencia y la crueldad. Juana sentía compasión especial por los animales que trabajaban: carecían de lengua para quejarse o pedir su necesidad y con mucha hambre, sed y cansancio, les echaban encima grandes cargas y les daban recios palos cuando no lo podían llevar. Pero en el juicio divino había de demandarse “*toda crueldad*”¹⁶, incluso con las bestias, porque Dios no las crió para que las trataran y matasen cruelmente, sino para aprovecharse y servirse de ellas. Un fuerte alegato contra la violencia como incumplimiento de la obra creadora de Dios que, al focalizarse sobre los animales, se presenta como crítica indirecta a la acción masculina.

Resulta significativo comprobar que las críticas a la violencia física contra personas y animales contenidas en los sermones del *Conhorte* suelen asociarse a Jesús y María. Al leer estos episodios, el tenor del relato del castigo sufrido por las religiosas de Cubas abriría vías de identificación con ambos. Los responsables son los judíos, incluso en contextos ajenos al relato de la Pasión. Durante su estancia en Egipto, madre e hijo habrían recibido bofetadas, injurias y males. Otra ocasión destacada es el miércoles santo. Se despedían abrazados cuando llegaron los judíos y comenzaron a apalear a Jesús; como la Virgen no lo soltaba, los apalearon a los dos hasta lograr separarlos “de esta manera tan cruel y despiadada”. María volvería a ser castigada después en lo que ya constituiría un “paralelo pasional” con Jesús¹⁷. No entramos en ello por requerir estudio aparte. También los sermones conectan a la Virgen con los animales y defienden

¹⁵ *Conhorte*, t. II, p. 1252-1254.

¹⁶ *Vida y fin*, fol. 129r.

¹⁷ *Conhorte*, t. I, p. 641, 670, 793, 803.

el buen trato a los mismos vinculándolo al ejercicio de la caridad en contextos relacionados con ella¹⁸.

1.2. Los discursos críticos del sermón con el clero y los hipócritas

La denuncia pública de la mala praxis del clero constituyó uno de los frentes de acción pastoral de Juana de la Cruz. En sus sermones se presenta como un problema frecuente en dimensión ejemplar, actuación pastoral y gobierno de personas. No pocas veces el vicio eclesiástico se contrapone a la virtud femenina, o bien los argumentos conectan con los problemas vividos en el convento de Cubas. Se percibe también aquí lo que podría denominarse “discurso reivindicativo indirecto”.

La impureza y el apego a lo material se situaban entre los vicios más destacados. Eclesiásticos y pastores de almas tenían más cuidado de sus carnalidades, apetitos, gulas, honras y deleites que de servir a Dios, sacrificarle y atraer las almas a él. Algunos sólo se preocupaban por disfrutar de las rentas y ponían en las iglesias malos visitantes y oficiales que no tenían cuidado del sacramento ni de repararlas. Si el problema de la impureza se planteaba en contraste con la pureza de María, la segunda cuestión iluminaba, también por contraste, la dirección femenina del curato de Cubas. Otra falta habitual era la hipocresía. Los eclesiásticos tenían las vestiduras resplandecientes porque las obras de fuera aparecían buenas, pero muchos albergaban una conciencia muy negra y dañada; en cambio, había personas tenidas por despreciadas y malas pero con la conciencia muy clara. Esto y la afirmación que le seguía remitían a Juana: la palabra de Dios no ha de ser despreciada “aunque la diga alguna persona muy simple y necia”. El hilo del discurso proseguía con la mala praxis pastoral: algunos clérigos leían la Escritura y los oficios divinos mientras estaban pensando en otra cosa o su saber docto no era suficiente; así, los “pilares y postes” de la Iglesia, que habían recibido poder para no dejarla caer, no remediaban como debían las herejías y ofensas a Dios¹⁹.

Se insistía en la insuficiencia en la dirección de personas resaltando los límites falibles de los roles de autoridad. Algo hemos visto ya. Prelados y pastores podían llegar a ser “malos y crueles” con sus ovejas y no seguir el ejemplo de Cristo, que es juez muy justo y muestra que toda reprensión, penitencia o justicia ha de ser discreta, prudente y piadosa, no rigurosa, maliciosa o desdeñosa. Juana también los situaba entre las personas soberbias que quieren hacer su voluntad y denunciaba la hipocresía de los padres santos, cardenales, arzobispos, prelados

¹⁸ La Virgen habría nacido un martes, día en que Dios creó “los animales y aves volantes de la tierra”. *Conhorte*, t. II, p. 932. La referencia a la caridad, en t. I, p. 364.

¹⁹ *Conhorte*, t. I, p. 368, 580, 589, 596, 605; t. II, p. 1170, 1349-1353, 1423, 1371-1372.

mayores y menores y abades. Aunque no quedaban sin castigo y anunciaba los padecimientos de sus almas²⁰.

Las múltiples referencias negativas a lo largo del *Conhorte* respecto a los príncipes de los sacerdotes judíos, los fariseos e incluso los judíos mismos, podrían extrapolarse al clero. Al igual que otros escritos femeninos, se subraya la envidia e hipocresía de los fariseos, cuya malquerencia hacia Jesús obedecía a que les quitaba honra y provecho. Él los trataba bien, pero a sus espaldas le seguían “contradiendo y contrariando y revolviendo con los príncipes y letrados y reyes”. Una proximidad a los círculos del poder aplicable a los dirigentes de la Iglesia y a la actitud de algunos hacia la predicación y santidad de Juana. El paralelo favorable a las mujeres radica aquí en que los príncipes de los sacerdotes no quisieran que se conociese la resurrección mientras Cristo optaba por responsabilizar de su anuncio a las mujeres porque ellas le amaban más tiernamente y eran las testigos ideales²¹.

Los límites del poder eclesiástico son otro tema destacado. El primero y fundamental es Dios, su verdadero dueño y el único a quien corresponde ser llamado “padre” o “señor” y recibir honra y gloria. Aunque concede el poder a los sacerdotes, en él reside todo el saber y el querer y es quien liga, absuelve y sabe lo que merece cada uno. Gráficamente se señala en el sermón de la circuncisión que, cuando el sacerdote bautiza, es Cristo quien lo hace²². Jesús ha mostrado en su vida terrena que el poder ha de asumirse y ejercerse de forma matizada. Al perdonar a Pedro, ha dado ejemplo de cómo tratar a los pecadores. Siendo rey, ha mostrado y usado un oficio fundado en la humildad, mansedumbre, paciencia, caridad y pobreza. Por ello, “los prelados y regidores de mi santa Iglesia... deben ser espejo y lumbre de humildad en que todos los otros se miren y alumbren”. Asimismo, los sacerdotes trabajan para los demás, han de sacrificarse por los cristianos sin establecer distinciones: recibir a todos, rogar y clamar a Dios por ellos e, incluso, poner el alma y la vida por salvarlos. Su actuación siempre estará limitada por el libre albedrío de las personas respecto al pecado y la decisión de sufrir por Dios sin permitir ser desligadas de él por Pedro o sus sucesores, sólo por Cristo²³. Ello conecta con otra limitación del poder eclesiástico, el sacerdocio real del pueblo cristiano y la igualdad de todos en la capacidad de relación con Dios, más allá de la mediación institucional y por encima de sus jerarquías²⁴.

²⁰ *Conhorte*, t. II, p. 1252-1254, 1310, 1170, 1349-1353; t. I, p. 529-530, 722-726.

²¹ *Conhorte*, t. II, p. 1188, 1008; t. I, p. 698, 711, 641, 670, 793, 803.

²² Se hace eco de ello Inocente García de Andrés – *Teología y espiritualidad de la Santa Juana. Una mujer predicadora*. Madrid, 2012, p. 351.

²³ *Conhorte*, t. I, p. 318, 580, 589, 596, 488-505.

²⁴ María del Mar Graña Cid – La feminidad de Jesucristo y sus implicaciones eclesiales en la predicación mística de Juana de la Cruz (Sobre la Prerreforma y la Querrela de las Mujeres en Castilla). *Estudios Eclesiásticos*. 84 (2009), p. 477-513, 490.

2. ¿Víctimas resignadas?

Puesto que la biografía de Juana de la Cruz y otros textos relacionados expresan propuestas y vindicaciones además de denuncias, interesa seguir el relato de la reacción de las religiosas de Cubas a la agresión institucional para valorar las posturas asumidas.

Ante todo, señalar que la autoridad de Juana salía reforzada del conflicto con el clero en su calidad de santa e, incluso, “alter Christus”. El relato mostraba que la injusticia masculina obtiene como efecto rebote la promoción femenina. Así lo afirma su ángel cuando Juana asiste en visión al capítulo de los prelados: se le concede esa gracia para que sepa quiénes van a ser causa de que gane coronas de gloria. Este ensalzamiento iba seguido de una reconversión del comportamiento masculino en la que se valoraba el poder femenino, pues la visionaria había de rogar a Dios que les diese gracia para enmendar sus vidas y amar al prójimo.

La identificación femenina con Cristo se fundamentaba en el sufrimiento total, psicológico, afectivo y físico, con subrayados en la pérdida de libertad. Una voz anunció a la visionaria que sus “alas” serían “quebradas” y su cuerpo sufriría como si fuese “trillado”, penas que el Padre no quería revocar. La propia voz de Juana irrumpía en primera persona enfatizando su respuesta: “*Yo respondí, Señor, harto quebradas veo mis alas y triste cuerpo tullido*”. Pero aquello no era nada comparado con lo que se había de “quebrar y deshacer”, siguió escuchando. En contra de lo que pudiera parecer, este modelo cristológico femenino no se presentaba en dimensión victimista. El sufrimiento dignificaba y ensalzaba posibilitando la “conformitas Christi”; se reconocía la capacidad femenina de alzar la voz y hacerse escuchar por Dios mediante la oración, que no precisaba de mediaciones; ésta era, además, un arma para cambiar las cosas y Cristo impulsaba a no dejar de “clamar” por ello, sobre todo a la Virgen y a él mismo. No se trataba, pues, de que las mujeres se resignasen y estancasen en el sufrimiento, sino de que, aun aceptándolo como instrumento de excelencia personal, no dejaran de clamar para ponerle fin. El horizonte de esperanza se abría al anunciar la voz a Juana que sus alas crecerían²⁵; la agresión institucional tenía fecha de caducidad y se iba a saldar con la recuperación de la libertad.

El relato no empleaba los “topoi” hagiográficos al responsabilizar a una instancia externa del pecado que había conducido a la ruptura entre las religiosas²⁶ y reforzaba la posición de autoridad de Juana en el poder de su oración en beneficio común. El demonio había puesto malos pensamientos en el corazón de la vicaria delatora; en su pretensión de controlar el convento, abrió

²⁵ *Vida y fin*, fols. 78v-79r.

²⁶ En las vidas de mujeres santas lo habitual era que la tentación procediese de su propio interior. Donald Weinstein y Rudolph M. Bell – *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago-London, 1982, p. 228-236.

el infierno y multitud de demonios entraron en el edificio hasta casi cubrirlo desde el suelo hasta los tejados y por los aires. Juana pidió socorro a Dios, quien, al escuchar “su oración en lágrimas”, envió a su ángel de la guarda acompañado de otros muchos. La batalla entre ángeles y demonios se saldó con la victoria de los primeros aunque éstos ganaban en número. Fue así porque enarbolaron la eucaristía como arma tras cogerla de la iglesia y llevarla a Juana para que la adorase. Los expulsados afirmaron que volverían gracias a “la malicia que está levantada en algún corazón o corazones” y algunos quedaron escondidos en el confesonario y la cocina²⁷.

Estas experiencias visionarias definían la situación de Juana y sus religiosas en vísperas de su castigo y daban paso a la celebración de un capítulo femenino donde se planteaban cuestiones fundamentales como la autoridad entre mujeres, las dificultades que podía acarrear la significación personal y la necesidad de superar la desunión. La descripción de la escena también manifiesta un fuerte contraste entre la forma femenina y masculina de ejercer la autoridad²⁸. Juana convocó a las religiosas y les habló, hechos con los que manifestaba su rol directivo; pero, al tiempo, lo suavizaba y se rebajaba, responsabilizándose de los problemas. Presentaba su plática como inevitable, por la necesidad de referirles la triste revelación que había tenido. Aquella noche había visto el infierno donde siempre había ángeles y esto lo habían provocado sus propios pecados, no los de ellas. Su propuesta de solución radicaba en la unión de las mujeres y el reconocimiento de autoridad entre sí: las animaba a unirse y enmendarse juntas.

Tras la violenta intervención del provincial y pese a haber sido depuesta, la visionaria mantuvo su función de consuelo y mediación con las atribuladas religiosas mostrando el papel decisivo de la autoridad femenina frente a la violencia. No propugnaba desobedecer o romper con el orden establecido, aunque se percibe una cierta ambigüedad al indicar su falibilidad en contraposición al orden divino; así, habían de obedecer “en lo que no ofendiese a Dios” –sin especificar– tanto al prelado como a la presidenta, a la que debían amar; un subrayado interesante porque parece que el amor sólo había de destinarse a la parte femenina del conflicto a fin de preservar la paz en la comunidad. Mantenía la serenidad afirmando ser inocente, pero que acaso hubiese hecho algo digno de reprensión ante Dios. Continuaba con su función de mediación: ellas le habían pedido que rogase a Dios que las consolase y se comprometía a hacerlo porque sentía más sus penas que las propias. Por último, las animaba a la identificación

²⁷ *Vida y fin*, fol. 80r. Observaciones sobre el episodio, en M^a Victoria Triviño – *Mujer...*, p. 182-183. Es un hecho similar al famoso milagro con que Santa Clara, enarbolando la eucaristía, salvó a su comunidad de San Damián y a toda la ciudad de Asís del ataque de las tropas imperiales.

²⁸ Esta cuestión de la autoridad ha sido subrayada por M^a Victoria Triviño – *Mujer...*, p. 186.

con Cristo, favorecida por su condición de esposas, para ponerse “en pie de la cruz” con paciencia, padeciendo lo que les viniere por su amor.

Esto último constituye el argumento divino en una nueva visión que reivindicaba a las religiosas y desautorizaba a los maltratadores anunciando su castigo. Marca el rumbo de una actitud personal fundada en el equilibrio, la dignidad, la fortaleza y el respeto. Subraya el plano escatológico y la necesidad de trascender para rebasar la cruda realidad aunque no se trata de animar a actitudes escapistas, sino de ofrecer un horizonte de esperanza. Propugna un estado interior que favorezca estados de resiliencia e igualmente señala la santificación en vida y la elevación femenina por encima de la subordinación de género. Así, las religiosas debían soportar sus penas por amor a Cristo poniendo su esperanza en la salvación y equilibrando la afectividad manteniendo la ternura del corazón, animadas por saberse correspondidas por él y porque de este modo “tienen perfección”, es decir, superan el plano de subordinación en esta vida y en la otra. La Virgen estaba en un trono con Cristo rogando por los pecadores, entre ellos el convento y él le pedía cantando que callase, pues conocía lo que esas religiosas –a las que denominaba “vuestras siervas”– hacían pese a estar muy atormentadas y afligidas por haber sido “maltratadas” con “gran desamor”. Todo era prueba de su amor por él y camino para ganar el cielo. Además, desautorizaba a los violentos y anunciaba un castigo también escatológico advirtiendo que demandará a quien maltrate a las almas –que son tuyas-, pues “muchos *se engañaron con su crueldad creyendo ser celo de mí*”²⁹ y él tiene la llave del gran paraíso, que abre a quien quiere. Finalizaba con una cita en latín subrayando así su preeminencia sobre la institución.

El diálogo sobre la gracia del capítulo 27 enfatiza la dimensión proactiva: el dolor de las mujeres se trasciende ofreciéndose a Dios con el afán de obtener respuesta. Eso hacía Juana con sus dolores y enfermedades y las oraciones, penitencias, servicios, buenas obras y limosnas de las religiosas y de todos sus devotos. Cristo contestaba afirmando la unión con él mediante una llamativa imagen alimenticia: todo lo había recibido y le había sabido bien. Las ánimas “que yo como” han “de estar tiernas”, afirmaba. Sin embargo, ¿de qué manera saber si el alma se encontraba en estado de gracia y, por consiguiente, tener esperanza? Era un secreto nunca revelado, “ni aún a Sant Francisco”³⁰. Al comunicárselo ahora a Juana, Cristo la situaba en un plano superior: hay que tener fe, amor a Dios y devoción. La visionaria lo entendía como servicio-sacrificio que se ofrecía activamente: asumía el sufrimiento por amor suplicando seguir con él mientras viviese porque quería ofrecérselo; lo mismo sus religiosas, que le amaban y hacían servicios por su amor como la autoflagelación. La respuesta divina volvía a poner

²⁹ *Vida y fin*, fol. 81v.

³⁰ *Vida y fin*, fols. 125r-126v.

en primer plano el dolor del maltrato masculino con una referencia genérica: la autoflagelación les dolía poco porque no les hacía llorar, a diferencia de los azotes que les daban sus prójimos. Este dolor era un sacrificio mayor, con todo el beneficio que ello reportaba.

A esto seguía la segunda afirmación de la entidad de las mujeres como colectivo social. Era Cristo mismo quien lo hacía, esta vez reivindicando su dignidad y estatus preeminente en la relación con él. Volviéndose hacia la Virgen, dijo: “por esta preciosa mujer y madre mía tan amada *soy amigo del femenino linaje de las mujeres y huelgo de estar con ellas y a par dellas*”³¹. El vínculo especial entre el sexo femenino y Cristo, propiciado por María, se afirma en un plano existencial, en referencia a las religiosas de Cubas. Pero ofrece un enunciado universal de amor de amistad. El contraste de esta afirmación con la que iniciaba el conflicto no puede ser mayor: a la idea de que las mujeres “no eran suficientes” se contraponía el amor especial de Cristo por ellas y un vínculo expresado en términos de horizontalidad y cercanía.

Comenzaba así un diálogo sobre los sexos donde se afirmaba la igualdad plena entre mujeres y varones en el bien, el mal y la posibilidad de unirse a Dios. Juana preguntaba a Cristo si amaba a los varones y él ofrecía otra imagen de unión: tiene en su mano los corazones y los mete en el suyo haciéndolos una cosa con él sean de hombres o de mujeres, porque lo importante es “el afición y voluntad devota”. Esta imagen coincidía con la alimenticia anterior en su planteamiento “ascendente” por ser Cristo quien comía o tomaba almas y corazones. Pero la unión se presentaba también en clave “descendente” al ser el corazón humano receptáculo de Dios. Juana debía enseñar a sus religiosas que le preparasen aposento limpio en sus corazones con penitencia, humildad, ayuno, silencio, oración y confesión, y que lo adornasen con muchos ramos y rosas, que son buenos pensamientos y deseos. Ello propiciaba, incluso, la equiparación femenina a los protagonistas masculinos del Evangelio. Las religiosas debían recordar que él escogió un cenáculo emparamentado en el que se justificaron y santificaron los apóstoles que lo merecieron o se santificaron más los que ya lo estaban. Ellas podían hacerlo en su corazón, así como darle sepultura limpia y virgen en la que no hubiese entrado nadie, como hizo aquel amigo que lo sepultó. Se podía estar en gracia en esta vida y no dejar espacio al rencor dentro de sí para poder albergar a Dios, viviendo la plenitud y la felicidad de la unión con él pese al sufrimiento infligido por otros, al que se le daba la vuelta para emplearlo en el bien y el crecimiento personales.

Se afirmaba también la capacidad salvífica de la mediación femenina en una perspectiva de sanación y crecimiento. ¿Cómo superar el pecado? Algunas llagas interiores del alma están tan arraigadas que no pueden curarse con

³¹ *Vida y fin*, fol. 126v.

arrepentimiento, propósito o lágrimas, y es necesaria verdadera enmienda y perseverante bien obrar. La ayuda de María resulta decisiva, pues su leche es medicina para esas llagas. La escena se describe gráficamente: Cristo miraba los pechos de su Madre mientras Juana suplicaba con mucha humildad que le diese a ella y a las religiosas poder sentir la dulzura de esa leche.

Las religiosas de Cubas podían tener certezas. Cristo afirmaba que cada alma buena es un monte santo; al igual que el árbol que tiene raíces está verde y echa fruto, el alma arraigada en Dios echa buenos deseos, pensamientos y obras y él la toma para sí. Juana y sus hermanas eran monte del Señor: pequeño y con árboles frondosos, les había hecho grandes y especiales mercedes. La visionaria suplicaba que diese gracia a ese monte “con que [las religiosas] retengan en su memoria los sus consejos y mandamientos”. La respuesta de Cristo era la misma que dio en la tierra a la mujer que exclamó “bendito sea el vientre en que anduviste y las tetas que mamaste y todo lo demás que te dio refección”: que sea bendito el que oye sus palabras y las guarda en su corazón. Tal debía ser el comportamiento de las hermanas y con ello revalidaba la mediación de Juana.

Los episodios inconexos que se incluyen tras esta conversación lo son sólo en apariencia. De forma significativa, los dos primeros refieren visiones relacionadas con el ministerio sacerdotal. Constituyen un segundo paralelo literario –tras la también segunda afirmación sobre las mujeres como colectivo social– respecto a la negación de su ejercicio a las mujeres con que se iniciaba todo. ¿Qué se nos quiere decir con ello? La primera visión trata de la eucaristía y la segunda de la predicación. Estando en éxtasis, Juana ve a un sacerdote que a su vez entra en éxtasis mientras oficia misa. Al volver en sí, se encuentra en la otra parte del altar y pregunta a Cristo por lo sucedido. Él responde:

“Como tú me habías de comer a mí, hete yo comido a ti primero y dígame que así me he deleitado y tanto gusto he tomado en comerte como un buen panar de miel, esto a quanto comparación de gusto; ahora cómeme e gústame tú a mí y deléitate conmigo”³².

Esta experiencia mística había trastocado el lugar del sacerdote situándolo al otro lado del altar, el espacio de los fieles, igualado a ellos en esto y en el hecho de “ser comido” por Dios. El contexto era eucarístico, pero relativizaba la mediación sacerdotal, pues tal hecho era independiente de la consagración y de directo impulso divino. Sin invalidar la comunión, la situaba en segundo lugar. Tanto el ser comido por Dios como el comer a Dios en la eucaristía, en cuanto vías de unión con él, eran las acciones más importantes. Como mensaje de fondo, se entiende que la unión con Dios modifica los roles institucionales y de poder y

³² *Vida y fin*, fol. 128r.

sitúa a sus ministros en otro lugar, equiparándolos al resto de los cristianos. Ello implica reubicar lo institucional en un lugar secundario.

En la siguiente visión, los ángeles reciben las palabras doctrinales y “frutuosas” para las almas que salen por la boca del predicador. Cada ángel envuelve el corazón y recoge los sentidos del alma a su cargo para que las oiga y pone una tobaja grande y ancha con una cruz en medio en la que caen las palabras con distintas formas. El ángel de Juana le explica que las almas justas y devotas han de aparejarse para recibir las palabras de Dios en sus corazones como en un relicario porque es allí donde fructifican, echan raíces y pueden usarse contra la adversidad y para salvarse. Se revalidaba la predicación sacerdotal, pero al tiempo se limitaba la intervención eclesiástica enfatizando la autonomía de la persona y su capacidad de gestión del mensaje divino. Salía también reforzado el magisterio de la visionaria.

La frase con que se cierra el capítulo parece romper de nuevo el discurso al afirmar que a muchos santos imitaba en gracia Juana, calificada como “santa virgen”. Sin embargo, no dejaba de remitir a los contenidos anteriores como reafirmación de su autoridad y del camino de excelencia que las mujeres podían seguir.

Hay coherencia temática en estos episodios: las dos visiones sobre el ministerio sacerdotal limitaban el poder y protagonismo eclesiásticos, valoraban el peso de la palabra de Dios “per se”, independientemente del sujeto enunciador, así como la autonomía personal en relación con lo divino. Les seguía la peculiar declaración de Juana sobre el sufrimiento animal y el castigo a los que ejerciesen la violencia, un recordatorio a los prelados crueles. Por último, el colofón era la referencia a la santificación de Juana por el camino de la imitación de los santos, que hacía accesible la excelencia espiritual a las mujeres y la presentaba a ella como figura de autoridad indiscutible. Empleando la retórica literaria, las autoras denunciaban el maltrato institucional y socavaban el poder de sus detentadores vindicando autonomía y modelos alternativos de relaciones a su vez encuadradas en un modelo alternativo de Iglesia.

3. La Iglesia, comunidad mística

La temática eclesiológica se presenta del mismo modo en el relato biográfico y en los sermones del *Conorte*. Este vínculo entre lo existencial y la formulación teológica ofrece importantes claves de comprensión de lo aquí tratado.

La Iglesia militante o terrena se concibe como la comunidad horizontal de los cristianos o, como diríamos hoy, “pueblo de Dios”. Acoge e integra la diversidad en igualdad y esperanza: la fe católica a “ninguno desecha” y a todos beneficia con la posibilidad de salvación. La piedra sobre la que Cristo la edificó es él mismo y de Pedro sólo se destaca su confesión “yo creo que tú eres Jesucristo, Hijo de

Dios”³³. La configura el amor, el vínculo personal de cada cristiano con él en un anhelo libre de unión, y el vínculo de todos entre sí. Un concepto por encima de lo institucional y sus lógicas a partir del cual las autoras de Cubas redefinen la cuestión de las mediaciones.

La unión con Cristo es el horizonte de todo creyente en esta vida y en la otra. Juana insiste en dos vías posibles: la eucaristía y el corazón. Éste es el lugar predilecto de Dios, que desea reinar y morar en las almas y que hace de cada persona una iglesia porque mora dentro; incluso, lo haría continuamente “si le quisiésemos recibir y dar cabida”. El argumento es descendente: Dios viene a la tierra en el sacramento y en los corazones que le llaman y desean con amor y devoción. Esta clave kenótica es aplicable a la persona, que ha de humillarse hasta que Dios, viendo su humildad, se humille a venir a ella. El sufrimiento como servicio amoroso a Cristo lo favorece, pues se santifican quienes desean padecer y morir por su amor. No hay diferencias sociales: el dolor silencioso de las gentes, entre ellas religiosas mujeres, pecadores públicos como los ladrones, sectores sociales denostados como mujeres “de las del partido” y otras malas mujeres, incluso el mismo clero, es un clamor que se recibe en el cielo en forma de altas voces³⁴.

Con ello se trastocaban las jerarquías humanas y los roles sociales e institucionales, pues esta realidad mística está por encima de la ley. Estos cristianos son llamados en el cielo “triunfadores” y están “ayuntados” a Cristo en calidad de hijos, hermanos, amados apóstoles y amigos. Son Cristo y sus amigos quienes deben ser ensalzados y son éstos, sus discípulos, los que Juana denomina “obispos de la gente”. Estas ideas se contraponen a lo institucional. Imágenes de mártires clérigos como San Lorenzo, vestido de pontifical y mitra, se presentan en paralelo con quienes tienen presente la pasión de Jesús con compasión y dolor plasmado en lágrimas³⁵.

El planteamiento eclesiológico también hacía de todo cristiano un ministro o sacerdote en la tierra al equipararse la mediación institucional al deseo libre y la llamada de la persona. Si el sacerdote llama a Dios y consigue que baje a la eucaristía en la consagración, lo mismo consigue el cristiano llamándole y deseándole con amor y devoción³⁶. En esta llamada se ha visto el valor del sufrimiento por amor, que se identifica con el sacrificio que la persona ofrece a Dios en lo que constituye otra dimensión sacerdotal. La mediación de los

³³ *Conhorte*, t. II, p. 977, 1387. Del mismo modo, los que afirman su fe sobre la confesión de Pedro se igualan: no perecerán ni temerán y se mantendrán alegres bajo un Dios misericordioso que recibe y recrea a todos; además, podrán adorarlo y recibirlo en el sacramento. Englobaría también a las iglesias locales. *Conhorte*, t. II, p. 1385-1386, 1376.

³⁴ *Conhorte*, t. I, p. 326; t. II, p. 976-977.

³⁵ *Conhorte*, t. II, p. 975, 1313, 1288-1289, 1308-1309.

³⁶ *Conhorte*, t. I, p. 252; t. II, p. 1375.

ministros ordenados quedaba así rebajada y limitada. Era importante, sobre todo considerando el gran peso de la eucaristía en la espiritualidad y la pastoral de estas religiosas, pero la posibilidad sacramental de unión con Dios y la capacidad sacerdotal de los fieles la rebasaba. Incluso la dirección espiritual se veía afectada. En el seguimiento a Cristo se subrayaba la autonomía de la persona, sobre todo la importancia del deseo y del afán personal por buscar fuentes de inspiración y aprendizaje en la escucha y la lectura: oír y leer sermones, escrituras santas y evangelios, doctrinas y ejemplos de santos “con deseo de obrarlo así como lo leen y oyen, y de gozar y de hallar a Dios”. También era importante preguntar “a las personas que ven ser devotas y amigas de Dios” para recibir su enseñanza. O acudir a María. Mediaciones diversificadas en un planteamiento de desarrollo religioso y espiritual a-institucional y libre.

Estas cuestiones conectan con las críticas al clero al rebajar el poder eclesial para focalizar la importancia en Cristo, verdadero detentador del mismo. En el sermón del santo viernes se presenta como “el gran sacerdote, mayor que Melquisedec de Salém”. Vestido de “sacerdote y pontífice grande” y antes de celebrar una misa en el cielo, afirma que los demás no saben “bien sacrificar como yo”. Al tiempo, se plantea el sacerdocio de los fieles, que se plasma en imágenes clericales asociadas a bienaventurados y discípulos o bien en la afirmación de la autonomía personal para salvarse. Esto es así porque la persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios y ha recibido “un don del Espíritu Santo para que con él pueda aprovechar y salvar su ánima, *si quisiere*”. Es el deseo libre, pero también el discernimiento en su condición de “criatura racional”. Se subraya además la mediación de los santos y la ayuda de los ángeles, aunque es Cristo el verdadero “remediador” por su sacrificio; él abre las puertas del cielo y con su gran poder y misericordia salva a todos, hombres y mujeres³⁷.

Aunque el sacerdocio de los fieles es universal, las religiosas de Cubas completaban su enunciado con la formulación de un principio salvífico femenino³⁸. Igualmente femenino era el fundamento de la Iglesia militante en la triple dimensión de representación simbólica universal, ejemplaridad personal y mediación necesaria. Todo se cifraba en la Virgen.

La representación mariana universal se apoya en la maternidad: María es la iglesia por excelencia al haber morado Dios en sus entrañas y tomado carne de ella y la Iglesia militante es madre que acoge con caridad y benignidad. Al igual que la madre del mozo con defectos que lo corrige en secreto pidiéndole que se enmiende –igual que hace si alguna vez lo castiga y azota–, la santa madre Iglesia responde al deseo mariano de que la caridad encubra los pecados. Esta postura de “benignidad” con los pecadores determina que la Iglesia sea llamada

³⁷ *Conhorte*, t. II, p. 912-930.

³⁸ María del Mar Graña Cid – El cuerpo... p. 330-335.

“mujer de piedad” o que se afirme que los cristianos maman de sus tetas puesto que la leche es símbolo de nutrición espiritual y sacramental e instrumento de salvación. La identificación se da además en la oración de petición: la Iglesia nunca cesa de rogar por todo el mundo, al igual que la Virgen³⁹.

María es el modelo de cristiano. Ha albergado a Dios y su consentimiento libre a la propuesta divina ejemplifica que él no quiere forzar a nadie a entrar en el corazón si primero no le consienten y abren de buena voluntad. Con su comportamiento, ejemplifica al verdadero discípulo: renunció a todas las cosas por amor a Dios, tuvo gran piedad de él y caridad con sus prójimos. De forma proactiva y auto-directiva, supo integrar “sabiamente” sus potencias humanas al servicio divino: tuvo siempre “el corazón e inteligencia” alzados a Dios y enderezados en el abismo de la Trinidad rigiendo sus cinco sentidos para loarlo y guardar los mandamientos más perfectamente que nadie. Esta dimensión humana de María se presenta en todo momento como femenina dotando a su ejemplaridad de un carácter peculiar al ofrecer un modelo de excelencia a las mujeres y servir como imagen de identificación universal, con lo que de nuevo se desactivaba la marginalidad simbólica femenina. Juana destaca su origen femenino al ser quien más place a Dios desde que fue engendrada en el vientre de su madre Santa Ana. También su capacidad intelectual, que modela la madurez psicológica femenina: desde que fue concebida tuvo seso y conocimiento de mujer de treinta y tres años para servir, amar y agradecer a Dios⁴⁰.

Su mediación es indispensable para la redención humana. Ofrece un nuevo principio salvífico en el también nuevo orden de redención, del que constituye su origen como “principio y fundamento de nuestra salvación y redención” y causa de que hayamos conocido a Dios. Su cercanía a Cristo facilita otro frente de mediación necesaria: la oración de petición y el merecimiento personal, que todo cristiano necesita para salvarse. Es su actuación preferente en el cielo, donde clama a Dios por los pecadores buscando reconciliarlos con él. De ahí que muchos cristianos confíen en ella y la amen más que a Cristo. Juana afirma, incluso, que el amor a María puede situarse por encima de los mandamientos. Esto place a Dios, que responde perdonando “como si a él mismo amasen y sirviesen y llamasen en sus necesidades”⁴¹.

Resulta llamativo comprobar que en los textos de Cubas María figure vinculada al sacerdocio institucional en dimensión de superioridad. Ella es “sacerdote grande” y está por encima del clero. De nuevo es la maternidad la clave: ofrece el sacrificio verdadero y da de comulgar a los bienaventurados del

³⁹ *Conhorte*, t. II, p. 1100-1101, 1389; t. I, p. 327-328, 333. Juana utiliza también la habitual imagen de la Iglesia como esposa de Cristo, a la que identifica con una mujer bella y muy bien ataviada.

⁴⁰ *Conhorte*, t. II, p. 1388-1389; t. I, p. 240-241.

⁴¹ *Conhorte*, t. II, p. 1317, 1387, 1391.

cielo además de ofrecer a Cristo a los pecadores en todo momento; se presenta ante los sacerdotes como quien antes que ellos supo sacrificar y sacrificó por haberlo llevado en sus entrañas para la salvación de todos. También en el cielo aparece ejerciendo funciones en nombre del Hijo, que afirma haberle otorgado poderío y mando “para que mande y vede y haga todo cuanto quisiere como yo mismo”. Se trastocaba así el principio sacerdotal de representatividad vicaria⁴².

El vínculo histórico de María con los sacerdotes resulta ser peculiar en un texto como el *Conorte*, que pretende añadir nuevos datos revelados a la historia de la salvación. Destaquemos su ingreso en el templo y su participación en la circuncisión de Jesús. Cuando siendo niña sus padres la llevan al templo, acepta los mandatos de los sacerdotes al invitarla a entrar, pero encomendándose a Dios, equiparada por Juana a una mujer muy prudente y de perfecta edad. Sin embargo, se separa de ellos al subir las gradas para hacerlo sola y alegre significando cómo fue subiendo en virtudes y grados de santidad de manera proactiva: si tenía una virtud muy excelente, no se contentaba hasta alcanzar otra más alta. El texto señala expresamente que no necesitaba al clero en su escalada: los sacerdotes pretendían hacerla desconfiar de sus fuerzas advirtiéndole que se caería y, con ello, garantizar su intervención para ayudarla a subir. A lo que María respondía rotundamente: “dejadme vosotros, que yo me subiré”. En su explicación, Juana desviaba la atención del clero y de la autonomía femenina afirmando que la Virgen nunca tuvo necesidad de que ángel o persona la ayudasen para subir en excelencias y virtudes, pues Dios mismo se las dio. Pero la siguiente escena resultaba significativa. Tras subir las gradas, María comienza a orar mientras los sacerdotes se maravillan de la facilidad con que ha abandonado a su familia, entrado en el templo y subido sin su ayuda, sin miedo y corriendo, máxime porque ellos subían con temor a caerse. Comienzan a llamarla para que vaya con ellos, pues “no has de estar ahí”, pero ella “no dejaba la oración ni les respondía palabra”. Llaman entonces a las otras niñas para que suban por ella pensando que tenía vergüenza por ser “hombres grandes”. María sigue sin hacer caso y sólo baja tras orar durante tres horas⁴³.

No parece casual el hecho de que el mismo Dios aclarase lo que este modelo mariano expresaba. Ante todo, que ofrecía su gracia y recibía a todos los que quisieran llegar a él; si los cristianos lo amasen, mucho más los amaría él, y si le sirviesen les haría muchas mercedes. Una valoración del vínculo personal de amor y servicio sin referencias a la institución, fundado en el libre albedrío.

⁴² Así en el sermón de la Purificación. *Conhorte*, t. I, p. 364, 340, 355; María del Mar Graña Cid – El cuerpo..., p. 327-330. Una valoración comparativa de estos contenidos con los de otros autores, en Inocente García de Andrés – *Teología...*, p. 195-200.

⁴³ *Conhorte*, t. II, p. 1397-1399.

La asistencia de María a la circuncisión de Jesús también la situaba por encima de la autoridad institucional. Su angustia por el dolor que había de padecer el Hijo hizo que contrariase la costumbre acompañándolo para sufrirlo con él en un gesto que anunciaba su vivencia compartida de la Pasión. Al negarse el rabí a su presencia, aunque ella se resiste a irse, finalmente se aparta viendo que “la echaban de allí”. Se queda en un rincón hincada de hinojos y, al oír llorar al niño, entra en éxtasis. Puede así asistir en visión a lo que sucede. La escena conecta con otra asistencia visionaria femenina a un evento sacerdotal: Juana en el capítulo de los preladados que la juzgaban. Quizá no sea fortuito que en este sermón se afirme la igualdad entre los sexos en el nuevo orden de redención, plasmada en un sacramento del bautismo que tanto varones como mujeres pueden recibir y que se contrapone a la circuncisión⁴⁴.

4. Poder, violencia y amor entre los sexos

El amor, entre el ser humano y Dios y con los otros, constituye el fundamento relacional de la Iglesia. Cuando Juana predica sobre esto engloba a toda la humanidad. Pero la concreta relación entre mujeres y hombres es una temática de suma importancia para ella porque tiene que ver con el ser de Dios y con sus intenciones en los órdenes de creación y redención.

De poder, violencia y amor entre los sexos habla la visionaria en su sermón de la Creación. La historia de Adán y Eva plantea esta problemática de forma nueva⁴⁵. Quisiera añadir algunas reflexiones a los estudios realizados hasta el momento para ilustrar este trabajo. El relato de la creación del ser humano es breve. Juana cuenta que Dios creó al hombre y después “sacóle del mismo la mujer”, añadiendo que se alegró mucho al ver “cómo tenían entendimiento e ingenio tan vivo”. Se trataba de seres inteligentes en un plano de igualdad y en un mismo estado de inocencia. En otras partes del sermón se profundizaba en esta realidad: dicho estado era el mismo de los niños que empiezan a saber jugar

⁴⁴ *Conhorte*, t. I, p. 291-292. María del Mar Cortés Timoner – *Sor Juana de la Cruz...*, p. 32-33; María del Mar Graña Cid – *La feminidad...*, p. 505-506. Sobre “la nueva ley” de Jesucristo, Inocente García de Andrés – *Teología...*, p. 357-359, 350-351. Este sermón y su conexión con el de los santos inocentes, en M^a Victoria Triviño – *Mujer...*, p. 132-135.

⁴⁵ *Conhorte*, t. II, p. 1454-1478. Reflexiona sobre ello resaltando su novedad: Ronald E. Surtz – *La guitarra de Dios...*, p. 35-52. Coincide con él Ángela Muñoz Fernández – *Mujeres y religión en las sociedades ibéricas. Voces y espacios, ecos y confines* (ss. XIII-XVI). En M^a Ángeles Querol, Cándida Martínez, Reyna Pastor, Asunción Lavrin (coords.) – *Historia de las mujeres en España e Iberoamérica*, t. I. Madrid, 2005, p. 715-742; más reflexiones de esta autora sobre el tema, en Ángela Muñoz Fernández – *Las mujeres como “criaturas permanentes”*. Género y diferencia sexual a la luz de las narrativas de la creación en la obra de Juana de la Cruz (1481-1534). En Nieves Baranda Leturio y M^a Carmen Marín Pina (eds.) – *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid, 2014, p. 207-220.

y gorgjear⁴⁶. Pero comenzaron a reinar en ellos “la malicia y el desamor” con la consiguiente asimetría de poder y violencia.

De forma llamativa, el fin de la igualdad habría venido por parte femenina: Eva comenzó a herir y a hacer mal a Adán, que iba tras ella en todo momento porque la amaba mucho. La primera mujer, agobiada por la presión del primer varón y necesitada de un espacio propio; además, una peculiar respuesta femenina a determinado modo de amor que desembocaba en una cuestión de poder claramente enunciada: “la mujer lo quería sojuzgar [a Adán] y no le quería tener por igual”⁴⁷. Él, puesto que la amaba tanto, “no podía aceptar en su corazón” contestarle de la misma forma y se desahogaba con Dios. La respuesta divina ofrecía tres soluciones. Adán rechazó las dos primeras: que respondiese en igualdad hiriéndola del mismo modo -“que *iguales* y *compañeros sois*”- y que se apartase de ella. La tercera se trocó en mandato de echarse a dormir a fin de ser transformado para que Eva le temiese “y que tú seas señor sobre ella y no ella sobre ti”, modificando la naciente jerarquía entre ambos.

Mientras Adán dormía, el Señor le puso barbas en el rostro. El sermón volvía sobre ello páginas después porque interesaba distinguir entre diferencia sexual y género. Dios afirmaba haber creado a Adán como hombre de perfecta edad en cuanto al cuerpo; sin embargo, su faz era idéntica a la de Eva, como la de ángeles muy hermosos, de forma que “no había diferencia del uno al otro”, igual que era imposible distinguir por el rostro el sexo de los bebés⁴⁸. El género se presentaba, pues, como algo ajeno al orden de lo natural⁴⁹.

El cambio físico no propició el amor y la dinámica relacional entre Adán y Eva apenas se modificó. Ella siguió huyendo de él, ahora por miedo, y él corriendo tras ella, resistiéndose a abandonar el plano de horizontalidad al llamarla “amiga” y “hermana”. Al no lograr su propósito, pidió a Dios que le quitase la barba. La respuesta fue negativa porque era voluntad divina “que todos los varones tengan lo mismo, y *sean señores sobre las mujeres*” y “fuesen sentidos y estimados y acatados y temidos”, cuestión que interesaba destacar y sobre la que se insistía después explicando que, ante la actitud femenina, Dios hizo esto “por que [Adán] fuese tenido en veneración”⁵⁰. A veces con halagos y amor y otras “por fuerza”, Adán conseguía acercarse a Eva. El sermón parece incurrir en

⁴⁶ Se comenzaba la historia de la creación en *Conhorte*, t. II, p. 1454 y se proseguía con la cuestión de la inocencia en p. 1462.

⁴⁷ *Conhorte*, t. II, p. 1454-1455, 1470-1471.

⁴⁸ *Conhorte*, t. II, p. 1470-1471. Se ha considerado también que con esta historia es Adán quien desencadena el cambio de estado edénico al presionar sobre Eva. Ronald E. Surtz - *La guitarra de Dios...*, p. 44; María del Mar Cortés Timoner - *Sor Juana de la Cruz...*, p. 55.

⁴⁹ Ronald E. Surtz - *La guitarra de Dios...*, p. 45; Ángela Muñoz Fernández - *Las mujeres...*, p. 212.

⁵⁰ Sobre las diferencias en el texto del manuscrito conservado en el Vaticano, véase Ronald E. Surtz - *La guitarra de Dios...*, p. 49-50; Inocente García de Andrés - *El Conhorte...*, p. 72.

contradicción al afirmar que Dios no se enojaba con ellos, pues “le placía que se amasen entrambos”. Porque no eran dinámicas propias del amor mutuo y, además, Juana señalaba que fue el “desamor” de Eva por Adán y el afán de éste por desactivarlo la causa del pecado original. El sermón no describe el episodio de la manzana ni menciona a la serpiente, tan sólo recuerda que fue la mujer quien la dio de comer al varón sin presentarla como “la tentadora”. No explica las razones de ella, sólo las de él: Adán la comió para que Eva no se apartase. Sí subraya que fueron la discordia y el desamor entre ambos la causa y principio del pecado cumpliéndose así la sentencia evangélica “Todo reino entre sí dividido, será destruido” (Mt 12,25)⁵¹.

El origen del género, introducido por Dios en su afán de que la mujer no se situase por encima del varón y de que éste fuese “estimado” y “venerado”, se relataba con ligereza humorística, pero también recibía una explicación teológica. La diferencia sexual y las distintas atribuciones culturales o “de género”, al igual que la asimetría relacional entre varones y mujeres, se correspondían con el ser trinitario. Eran la plena manifestación de que el ser humano había sido creado, en cuanto varón y mujer, a imagen y semejanza de Dios. Él mismo lo explicaba:

El varón significa y representa a la persona de Dios Padre. Es fuerte y “señor sobre la mujer y sobre todas las cosas criadas en la tierra”, aunque si es prudente y discreto también es piadoso, manso y amoroso. Por semejante, el Padre es fuerte y poderoso, pero si le aman, sirven, obedecen y temen, es también misericordioso, manso, humilde y piadoso. La mujer es figurada y significa a la persona del Hijo. Es más humilde, obediente, piadosa y mansa que el hombre, así como Cristo fue humilde, manso y obediente al Padre hasta la muerte. Las mujeres discretas son naturalmente mansas y piadosas y perdonan las injurias antes que los hombres, del mismo modo que Cristo es continuo perdonador y abogado del humano linaje. Por último, si la mujer tiene ingenio y agudeza, Cristo es la sabiduría del Padre. El Espíritu Santo está representado por el ángel en sus atributos de amor, caridad e inspiración⁵².

La diferencia sexual humana es imagen de Dios en su diferencia trinitaria. Juana añade que, del mismo modo que las personas de la Trinidad son un solo Dios verdadero, las tres maneras de criaturas –hombre, mujer y ángel– lo serán

⁵¹ *Conhorte*, t. II, p. 1456, 1470-1471, 1457-1458.

⁵² No analizamos aquí la variante del manuscrito custodiado en el Vaticano. Comentarios al respecto en Ronald E. Surtz – *La guitarra de Dios...*, p. 49. Sobre la identificación trinitaria, también: Ángela Muñoz Fernández – *Acciones...*, p. 181-182; Pablo Maroto, p. 599-600; García de Andrés – *Teología...*, p. 258-261. Se ha llamado la atención sobre el hecho de que Juana trastoca la habitual identificación Adán-Cristo y Eva-María. Ronald E. Surtz – *La guitarra de Dios...*, p. 42; María del Mar Graña Cid – *La femineidade...*, p. 508-509; María del Mar Graña Cid – *Teólogas...*, p. 61.

eternamente⁵³. Por ello también, en el plan de Dios está la relación de amor entre los sexos en correspondencia con la relación intratrinitaria. Juana sólo hacía referencia a ello en el plano celeste: era intención divina que estuviesen en el cielo quienes lo mereciesen “en un amor y ayuntamiento y caridad y voluntad”, loando y dando gracias a Dios, “que los crió vivientes y semejantes a él, que es eterno y sin fin”. En el terreno, Juana no realizaba valoraciones concretas sobre los sexos y presentaba el caso de Adán y Eva como ejemplo general: la malicia y el desamor que habían destruido su relación debían ser evitados por todos para no enfadar a Dios⁵⁴. Pero resulta evidente el mensaje de fondo: la necesaria relación de amor y paz entre los sexos como forma de cumplimiento cabal del plan de Dios y adecuación a la imagen divina. La cuestión de la supremacía masculina se cifraba en la autoridad, no en el poder, y quedaba matizada por el amor, la unión y la complementariedad, sin justificar el maltrato a las mujeres.

La era de redención traía novedades. La rebeldía de Eva, su necesaria sumisión y la ruptura provocada por el pecado habían sido causa de la marginación femenina en el judaísmo. No se habla mucho de ello a lo largo del *Conhorte*, aunque es sintomática la postura adoptada en el sermón de la circuncisión, rito iniciático del que las mujeres estaban excluidas. Por otra parte, la feminidad de Eva no dejaba de ser peculiar al haber surgido directamente de la carne del varón y carecer de madre⁵⁵. Quizá por ello, la Eva del sermón no se corresponde con la imagen del sexo femenino que estaría significando al Hijo, ni antes ni después de establecerse la preeminencia masculina en el relato. El texto no se detiene a explicarlo⁵⁶.

La plena adecuación de la diferencia sexual con el ser de Dios no se habría dado hasta la llegada del Mesías, momento de “inicio” de la historia y de “recreación” del ser humano. La igualdad entre los sexos se restablecía por fin y se plasmaba en el nuevo rito iniciático, el bautismo, recibido por hombres y mujeres. Los contenidos de la diferencia entre los sexos se redefinían con Jesús y María, vinculados entre sí por la maternidad y el origen femenino del que carecían Adán y Eva. En la nueva era de redención, el Mesías tomaba toda su carne de mujer, reconocía su origen femenino y desarrollaba su lado femenino. No podía ser de otro modo: sólo con la encarnación o entrada en la historia alcanzaba su pleno sentido la identificación humana trinitaria y, en concreto, la

⁵³ Sobre este concepto trinitario en su correspondencia humana: María del Mar Graña Cid – ¿Una memoria femenina de escritura espiritual? La recepción de las místicas medievales en el convento de Santa María de la Cruz de Cubas. En Nieves Baranda Leturio y M^a Carmen Marín Pina (eds.) – *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid, 2014, p. 194.

⁵⁴ *Conhorte*, t. II, p. 1457, 1462-1463.

⁵⁵ María del Mar Graña Cid – La feminidad..., p. 508-509.

⁵⁶ Consideraciones en Ronald E. Surtz – *La guitarra de Dios...*, p. 43 y Ángela Muñoz Fernández – *Las mujeres...*, p. 216.

femenina con la segunda de las personas divinas. El nuevo referente femenino, la Virgen, era modelo de excelencia y de empoderamiento que se presentaba como la mediación imprescindible para dar inicio al nuevo orden. Los roles de género se diluían e intercambiaban. Y se ofrecía la más perfecta plasmación de relación amorosa entre los sexos: tanto en la tierra como en el cielo, donde culminan la novedad que han traído a los seres humanos, Cristo y María se aman y dialogan⁵⁷. Absoluto contraste frente al “desamor” que los prelados habían mostrado por las religiosas de Cubas.

5. Profetismo femenino y cambio social

La “insuficiencia” de las mujeres para ser cura de almas, afirmación con que la biografía de Juana de la Cruz daba comienzo al relato de su conflicto con el clero, reflejaba un estado de opinión institucional. Éste y otros textos de la comunidad lo desmontaban con sus argumentos. ¿Hasta dónde pretendían llegar las autoras? Puesto que protagonizaban un fenómeno profético de gran proyección pública, entendemos que pretendían cumplir la función política del profetismo: denunciar, proponer y/o anunciar.

La realidad era difícil. La violencia simbólica, social, institucional y física contra las mujeres era un hecho que estas religiosas experimentaron. Su sufrimiento se expresa de forma directa. Asimismo la conciencia de injusticia y desigualdad. Hay denuncia, muy evidente. Pero también hay propuesta de solución.

Hemos seguido los hilos de la denuncia. Si las críticas generales al clero eran directas en los sermones, la biografía seguía un camino algo menos evidente a primera vista, aunque fácilmente reconocible a través de las diversas estrategias retóricas y desarrollos temáticos que hemos ido señalando. La voz indignada y acusatoria de las mujeres se dejaba oír frente a los detentadores del poder poniendo de manifiesto su error, limitando su importancia y su poder, o anunciando su castigo. Igualmente su dimensión reivindicativa: la biografía de la visionaria defiende su persona y acciones tras haber vivido el duro proceso de defenestración y, con ella, a su comunidad religiosa y a todo el sexo femenino. Se la califica como “santa” en el título, dando por hecho lo que la Iglesia aún no había reconocido, afirmando su autoridad pública y abriendo esa posibilidad al resto de las mujeres. Constituye un buen ejemplo de la dimensión activista de la escritura femenina. Además, si la escritura misma es una reacción y una acción, en sus contenidos podemos leer igualmente críticas al sistema y propuestas dirigidas a las mujeres atezadas por el control institucional. Con mayor razón es posible

⁵⁷ María del Mar Graña Cid – La feminidad..., p. 504-509; María del Mar Graña Cid – Teólogas..., p. 59, 61. Él la besa y abraza en *Conhorto*, t. II, p. 1093.

afirmar lo mismo de los sermones, palabra pública formulada con objetivos de mejora religiosa y social, máxime en un contexto de reforma de la Iglesia⁵⁸.

Pero ¿se pretendía cambiar la realidad social generizada? O, quizá mejor, ¿se podía cambiar? El planteamiento es agencial dentro del estrecho marco en que podían moverse las religiosas en el contexto eclesiástico español del primer tercio del XVI. Juana propone comenzar a trabajar en lo que se puede: una misma. El cambio personal transforma las cosas porque lo personal es político. La enseñanza valorativa del sufrimiento no parte de la resignación victimista. Se funda en la dignidad femenina, el empoderamiento y la autonomía en la relación con Dios, y refuerza la identidad positiva de las mujeres en cuanto individuales con voz propia y capacidad para revertir sus males; al menos, la angustia por serenidad y esperanza, incluso felicidad. La religiosa como esposa de Cristo, pero también toda mujer creyente, podía asumir el sufrimiento –incluyendo la violencia de género– como camino de dignificación por cuanto favorece la identificación cristológica, la santidad y el triunfo. El estado en que se vive no es pasivo, pues se ofrece a Dios como sacrificio o servicio, haciéndose oír en la oración-clamor, sin complacerse en el dolor. Se demanda una respuesta, el premio de unión, culminación espiritual que reporta felicidad terrena y salvación eterna. Se valora la femineidad y se ofrece un modelo femenino de madurez y equilibrio psicoafectivo que se entiende necesario para servir a Dios.

Un segundo frente de acción posible era la comunidad religiosa. El conflicto de género ponía de manifiesto la desunión femenina. La solución que Juana aporta a un problema tan presente en la sociedad radica en buscar la unión fomentando el amor entre las mujeres y el reconocimiento de autoridad, lo que conlleva su propio restablecimiento como figura directiva, asentada en un plano magisterial cuyo objetivo primero es favorecer a las otras⁵⁹. El texto subraya el concepto de colectivo femenino reforzando la conciencia social sexuada con las dos importantes frases aquí estudiadas. Esa conciencia de grupo denostado por “insuficiente” pero, al tiempo, ensalzado por el propio Cristo por su amor de amistad preferente y en situación de preeminencia junto a él, sin duda creaba comunidad y comunión entre las mujeres.

Lo terrenal y lo trascendente se fusionaban en este discurso. No podía ser de otro modo tratándose de mujeres dedicadas a la espiritualidad. Sin embargo, es cierto que la dimensión profética teñía el caso de singularidad, sobre todo por la interpenetración entre lo terrestre y lo celeste. El discurso teológico de Juana de

⁵⁸ María del Mar Graña Cid – La femineidad..., p. 510-513; María del Mar Graña Cid – Teólogas..., p. 64-72.

⁵⁹ María del Mar Graña Cid – La maternidad espiritual como rol político femenino en el tránsito a la Edad Moderna hispana (Reforma, ministerios y relaciones con el poder). En Pilar Díaz Sánchez, Gloria Franco Rubio, María Jesús Fuente Pérez (eds.) – *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres. La estela de Cristina Segura*. Huelva, 2012, p. 72.

la Cruz se elaboraba en el plano celestial. De ahí procedía la voz de Dios, quien, hablando a través suyo, añadía contenidos inéditos a la tradición de la Iglesia con audaces propuestas.

Entre ellas se situaba la redefinición antropológica que incluía la igualdad y la diferencia sexual en el plan de Dios y en correspondencia con él, así como los efectos de la nueva era de redención. Igualmente, el concepto místico de Iglesia con su acento en la falibilidad y los límites del sistema institucional y la necesidad de valorar otras dimensiones eclesiales reformulando las mediaciones; especialmente, la idea comunitaria y mística, signada por un modelo horizontal en el que todos los cristianos tenían igual dignidad. Se desactivaban así los fundamentos del sistema de género-poder y la verticalidad jerárquica en la Iglesia. Ello trascendía a la entera sociedad por cuanto se consideraba que ésta era, en realidad, la que constituía la Iglesia y no la institución. La comunidad de los fieles había de encarnar el ideal cristiano comunicado por Dios al mundo a través de Jesús con la mediación de Juana de la Cruz: un ideal cristiano igualitario en el que toda persona podía unirse con él y en el que las mujeres alcanzaban su plena dignidad.

Ciertamente, estamos describiendo enunciados teóricos. Pero es preciso subrayar varias cosas. Primero, la importancia del enunciado en sí por cuando es reflejo de un pensamiento femenino crítico y de una toma de postura ante la realidad que se vivía. Segundo, que estas ideas se defendieron públicamente a través de la predicación y la escritura, buscando el impacto social inmediato y la memoria perdurable. Tercero, que esto se hizo en un contexto histórico reformista que se ha calificado como “Prerreforma”⁶⁰, condicionado en sus núcleos medulares por la idea de reforma religiosa, esto es, de cambio y mejora en la vida cristiana. Más en concreto, el arzobispado de Toledo, al que pertenecía el convento de Cubas, se había destacado como avanzadilla del cambio bajo el liderazgo del Cardenal Cisneros⁶¹, que tan estrechamente unido estuvo a estas religiosas. El ideal de Iglesia que ellas defendieron era la comunidad cristiana, esto es, la sociedad cristiana; se incardinaba en un contexto abierto y sensible a las propuestas de renovación y se formulaba como plenamente católico. Porque este es otro aspecto fundamental: la sociedad española del primer tercio del siglo XVI se concibió a sí misma, quizá más que nunca, como “sociedad cristiana-católica” por cuanto se había deshecho de la presencia de otras religiones y se fortalecía en su identidad enfrentándose a quienes podían socavar sus cimientos:

⁶⁰ Evangelista Vilanova – *Historia de la teología cristiana*, t. II, *Prerreforma, reformas, Contrarreforma*. Barcelona, 1989, p. 31-145; Melquíades Andrés – *Historia de la teología española*, t. I, *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*. Madrid, 1983; Ricardo García Villoslada (dir.) – *Historia de la Iglesia en España*, t. III-1º, *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid, 1980.

⁶¹ José García Oro – *La Iglesia de Toledo en tiempo del Cardenal Cisneros (1495-1517)*. Toledo, 1992; José García Oro – *El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, 2 vols., Madrid, 1992 y 1993.

judaizantes, protestantes y herejes⁶². En este contexto encuentra su pleno sentido y su fuerza el activismo ideológico de las mujeres de Santa María de la Cruz.

Juana de la Cruz y sus compañeras hicieron ver que sus ideas procedían del cielo y que era en la dimensión celestial donde se concretaban. Pero los modelos que allí se ofrecían no quedaban reducidos a la dimensión escatológica, a una vida futura de felicidad y bienaventuranza que sólo podría experimentarse tras la muerte. Porque, según afirmaba en sus sermones la predicadora visionaria, la verdadera realidad era la celestial, espejo donde el mundo terreno debía mirarse y ejemplo al que debía intentar amoldarse. Era éste uno de los fundamentos de su anuncio profético, concebido como “nueva revelación”. Al transmitir dicha realidad, la visionaria difundía su pensamiento removiendo conciencias e intentando abrir caminos de cambio. Cambio mental necesario para que en algún momento pudiera operarse el cambio en la vida social. En esta tensión escatológica hacia el cumplimiento del ideal celeste ofrecido a los ojos de los fieles se situaría el anuncio profético de las religiosas de Cubas. Como se ve, su posición profética es enteramente cristológica, pues igualmente Jesús actuó anunciando una realidad escatológica, el Reino de Dios. Sin promover un cambio social inmediato, con su predicación inició “el” cambio profundo del mundo, la renovación de la historia. En mi opinión, en esta línea y con este horizonte en perspectiva cabe situar el anuncio profético de Juana de la Cruz.

Una última cuestión que, a mi juicio, fue importante para estas religiosas. En este proyecto de cambio inscrito en el marco de la reforma, ¿se incluía la igualdad entre los sexos en la institución pese a su relativización de lo eclesial? Relativización, que no eliminación o rebeldía. Aunque los textos enfatizan la capacidad femenina de situarse por encima de la mediación institucional o el sacerdocio de todos los fieles y reformulan lo sacerdotal, apoyan también la incidencia eclesial femenina planteando un principio de autoridad ministerial propio. La propuesta profética ofrece un referente femenino, la Virgen como “sacerdote grande” en el cielo y actuando en su vida terrena por encima de la mediación eclesial. La maternidad divina es el fundamento y su trabajo de mediación necesaria una de sus manifestaciones; ello conlleva su capacidad de hablar y actuar en nombre del Hijo trastocando las habituales nociones masculinas de representatividad vicaria en el sacerdocio. Juana de la Cruz pudo, de hecho, ponerlo en práctica apropiándose de todas las funciones sacerdotales que le fue posible. Así en su predicación, equiparando su papel de visionaria con el sacerdocio⁶³, en la tenencia del curato de Cubas, que implicaba atención pastoral, espiritual y sacramental a los parroquianos, o en el ejercicio de esas

⁶² Véase el marco general trazado en las obras citadas en notas 61 y 62.

⁶³ Ronald E. Surtz – *La guitarra de Dios...*, p. 30, 147.

mismas funciones con sus religiosas⁶⁴. Ello entronca con la clave ministerial que había provocado el enfrentamiento con el clero como contundente realidad frente a la “insuficiencia” de las mujeres para ser cura de almas.

Estos presupuestos teóricos y existenciales brindan fundamentos suficientes para plantear un sacerdocio femenino con incardinación institucional. De hecho, coinciden de forma llamativa con los esgrimidos por algunos grupos contemporáneos que así lo vienen reivindicando. Junto a la visión comunitaria y horizontal del cuerpo cristiano, la manifestación de la plena igualdad entre los sexos en el plan de Dios y la proclamación de la autoridad femenina, especialmente plasmada en la figura de la Virgen María como origen de la redención, constituye un caso llamativo de anticipación profética a las inquietudes y propuestas de hoy.

⁶⁴ María del Mar Graña Cid – El cuerpo..., p. 310-319.

A RELIGIOSIDADE DE UMA RAINHA: D. BEATRIZ (1293-1359)

VANDA LOURENÇO MENINO*

1. A Infanta e a sua educação

A infanta D. Beatriz, filha mais nova de D. Sancho IV, o *Bravo*, rei de Leão e Castela, e de D. Maria de Molina, nasceu em Toro no ano de 1293. Ainda criança, celebrou-se o acordo matrimonial com o infante D. Afonso, sucessor do trono português, aquando da assinatura do tratado de Alcañices, no ano de 1297, quando D. Beatriz teria apenas três ou quatro anos de idade¹. O casamento era, na Idade Média, utilizado como um instrumento para regular relações, criar e consolidar alianças entre reinos, cimentando, deste modo, a política externa². Os interesses político-económicos sobrepunham-se no momento da escolha dos cônjuges, apartando muitas jovens do seio da sua linhagem para as enviar para os novos reinos.

Foi, assim, após a assinatura do acordo de casamento que a jovem Beatriz veio viver para Portugal. Em terras lusas, esta infanta teria sido criada na corte dionisina pelos seus futuros sogros, D. Dinis e D. Isabel. O tipo de ligação afetiva que existia entre D. Beatriz e a sua sogra era, simultaneamente, também devido à posição social ocupada por ambas, uma relação “semi-privada” e “semi-pública”,

* Instituto de Estudos Medievais – FCSH/UNL.

¹ Fr. Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana*. Ed. por A. da Silva Rego. Parte V. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1974, fl. 501.

² Ana Maria Rodrigues – Infantas e rainhas: garantes de paz, pretexto para guerras. In *A guerra e a sociedade na Idade Média. VI Jornadas Luso-Espanholas de Estudos Medievais. Actas*. Vol. II. Campo Militar de S. Jorge (CIBA) – Porto de Mós – Alcobaça – Batalha, 2009, p. 39-59.

onde os comportamentos se desenrolavam num âmbito social muito próprio. Neste contexto, D. Isabel terá desempenhado a função de educadora, transmitindo não só os valores e o comportamento que uma futura rainha devia assumir, mas também os costumes do seu novo país, assim como as tradições familiares³. Sobre este assunto refere Maria Filomena Andrade que a Rainha Santa proporcionou aos infantes, seus filhos, e aos bastardos de seu marido, bem como à futura nora uma educação baseada na “aprendizagem dos gestos e orações rituais, bem como do comportamento a ter na igreja e nos seus rituais e celebrações”⁴.

Como futura consorte, a jovem infanta teria, no entanto, uma educação mais cuidada no sentido que lhe seria útil para acompanhar o seu marido nas funções de governante do reino⁵. Todavia, não é esta formação que nos leva a escrever estas linhas, mas sim os ensinamentos religiosos ministrados e assumidos na vida por D. Beatriz. A educação feminina compreendia, além da aprendizagem dos trabalhos de costura, de bem falar e estar em sociedade, uma forte componente religiosa e de piedade pessoal, uma vez que uma rainha piedosa podia ser a fonte inspiradora de um verdadeiro e justo poder. Como princesa católica e educada por uma rainha extremamente devota, a formação de D. Beatriz passou certamente pela via religiosa. Neste campo, deverá ter tido o acompanhamento de alguns membros eclesiásticos, dedicando-se também à leitura de obras de espiritualidade. Estes ensinamentos visavam não só iniciar a jovem Beatriz no catolicismo, mas acima de tudo inculcar-lhe valores essenciais de uma boa mulher e mãe, como fossem a compaixão e o amor maternal⁶. A principal responsabilidade materna, que neste caso concreto era desempenhada pela rainha D. Isabel, assegurava os deveres para com Deus, através do respeito das horas de oração, pelas leituras religiosas e restantes boas práticas de devoção. Neste contexto, D. Isabel deve ter ensinado à infanta a leitura dos *Livro das Horas* com o objetivo de inculcar na jovem o espírito de justiça e pobreza. Todas estas práticas deveriam ser acompanhadas pela assistência à missa diária juntamente com a rainha. Frei Francisco Brandão⁷ afirmou que D. Beatriz aprendeu muito bem os bons ensinamentos e exemplos de sua sogra, apelidando a infanta de “discípula”⁸ de D. Isabel.

³ Fr. Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana*, VI, fl. 501.

⁴ Maria Filomena Andrade – *Rainha Santa, mãe exemplar*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012, p. 114.

⁵ Veja-se, George Duby – O modelo cortês. In *História das mulheres*. Vol. II: *A Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, p. 331-351; María Carmen Pallares Mendez – Las mujeres en la sociedad gallega bajo-medieval. In *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, p. 351-374; Margaret Wade Labarge – *La mujer en la Edad Media*. Trad. esp. San Sebastián: Nerea, 2003.

⁶ “Las mujeres para quienes la cultura es sólo instrumento de su propio perfeccionamiento espiritual” (María Carmen Pallares Mendez – *Las mujeres en la sociedad...*, p. 356).

⁷ A mensagem veiculada na *Monarquia Lusitana* corresponde ao estereótipo das virtudes inerentes à condição de qualquer rainha.

⁸ Fr. Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana*, V, fl. 258.

Seguindo as palavras daquele autor⁹, sabemos que D. Beatriz acompanhava com frequência D. Isabel nos exercícios de piedade. Ambas assistiam, com as freiras de Santa Clara de Coimbra, aos ofícios e a jovem infanta acompanhava a rainha no refeitório do dito convento onde na cozinha ajudavam a “por as iguarias que a comer as Donas apresentauão ante ellas”¹⁰. Sempre que se deslocava a Coimbra, a rainha era acompanhada pela nora, “sua companheira nestes exercícios de piedade”¹¹ e praticavam as suas ações com muita humildade.

Todos estes relatos de Fr. Francisco Brandão são imbuídos de carácter apologetico e visavam a glorificação das virtudes de uma consorte que se pretendeu exaltar como uma fiel seguidora da rainha Santa Isabel. Talvez devido ao facto de ter sido educada e criada por D. Isabel, a cronística deixou-nos uma imagem de D. Beatriz decalcada da mesma, mas sem nunca lhe ser atribuída a profundidade espiritual e a santidade de D. Isabel¹². Não consideramos que esta glorificação das virtudes de D. Beatriz seja somente uma construção de Fr. Francisco Brandão, uma vez que ficaram registadas nas fontes coevas alguns exemplos de uma consorte conciliadora e fiel seguidora da rainha D. Isabel. Assim, a título de exemplo, na *Relaçam da vida da gloriosa Santa Isabel Rainha de Portugal*, considerada uma biografia hagiográfica da mulher de D. Dinis e escrita por alguém muito próximo da rainha (uma freira de Santa Clara ou o bispo D. Salvado, seu confessor), D. Isabel é já considerada “como beata e prepara a canonização que ocorrerá séculos mais tarde”¹³. Nesta *Relaçom* é narrado o momento que antecede a morte de D. Isabel que ficou doente ao chegar à vila alentejana de Estremoz. D. Beatriz foi ter com a sua sogra para a tratar e confortar. Sofrendo de uma maleita e num acesso de febre elevada, D. Isabel teve uma visão de uma senhora vestida de branco que percorria o seu quarto e contou-a a D. Beatriz, que se encontrava próxima da soberana doente¹⁴. Após esta visão, D. Isabel cerrou os seus olhos para o sono eterno. Anos mais tarde, após o assassinato de D. Inês de Castro,

⁹ Fr. Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana*, VI, fl. 263.

¹⁰ Fr. Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana*, VI, fl. 516.

¹¹ Fr. Francisco Brandão – *Monarquia Lusitana*, VI, fl. 263.

¹² Vanda Lourenço Menino – *A rainha D. Beatriz e a sua Casa (1293-1359)*. Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: 2012, p. 113.

¹³ Maria Filomena Andrade – “Isabel de Aragão: a construção de uma identidade”, comunicação apresentada no XIII Colóquio Internacional: *La Historia de las mujeres: perspectivas actuales*, que se realizou de 19 a 21 de outubro de 2006, em Barcelona, organizado pela *Asociación de Investigación de Historia de las mujeres*, p. 5. A sua canonização foi realizada em 1625, pelo Papa Urbano VIII.

¹⁴ *Monarquia Lusitana*, VI, fl. 522. “A memória da exemplaridade da vida de D. Isabel, da santidade da sua morte e da abundância dos seus milagres, atravessará todo o século XV, incorporando-se, desta forma, na tradição recodatória da família real a memória dos seus antepassados.” [Elisa Maria Domingues da Costa Carvalho – *A morte régia em Portugal na Idade Média. Aspectos rituais e atitudes perante a morte. Cadernos do Noroeste*. 9:2 (1996), p. 224].

o infante herdeiro D. Pedro revoltou-se contra o seu pai. A soberana D. Beatriz envidou todos os esforços para promover e restaurar a paz no reino, mas também a ordem pública. Podemos inferir destes relatos a existência de uma ligação estreita entre D. Beatriz e D. Isabel, na qual se exaltavam sempre a conduta moral e as vivências religiosas. Estas características inseriam-se no propósito de atribuir a D. Isabel a imagem de uma rainha cujas excelentes virtudes éticas e espirituais se prolongavam entre aqueles que a acompanhavam, como era o caso de D. Beatriz. Esta decalcou de sua mentora, a rainha D. Isabel, atitudes e intervenções para salvaguardar e promover a paz¹⁵.

2. A vida religiosa e as devoções da rainha

D. Beatriz viveu numa sociedade onde era grande o peso da Igreja e procurou complementar o aspeto profano da sua função e da sua personalidade com uma forte devoção religiosa. A conquista do Paraíso não se alcançava somente pelo arrependimento e pela penitência. Era necessária uma exteriorização da virtude da fé.

Neste universo feminino não faltam as mulheres religiosas. Talvez devido à proximidade com a rainha Santa Isabel e, concomitantemente, com as comunidades mendicantes, principalmente com o convento das clarissas de Coimbra, D. Beatriz estabeleceu relação com D. Isabel de Cardona, sobrinha e testamenteira da Rainha Santa¹⁶. Esta dama foi durante vários anos aia da consorte de D. Dinis, professou no Convento de Santa Clara de Coimbra, do qual foi abadessa desde 1329 até 1362¹⁷. Não raramente, estas comunidades mendicantes apresentavam relações muito próximas com o meio cortesão. Tal proximidade estaria relacionada com a Rainha Santa Isabel, que refundou e sempre protegeu o cenóbio das clarissas de Coimbra¹⁸; e, como já foi referido, D. Beatriz acompanhava a sua sogra em algumas das visitas ao referido convento.

¹⁵ Segundo Ana Rodrigues Oliveira, “Fernão Lopes e Rui de Pina pensaram e trabalharam a figura de Isabel como modelo da rainha de Portugal pós-Reconquista.” In Ana Rodrigues Oliveira – *As representações da mulher na crónica medieval portuguesa (séculos XII a XIV)*. Cascais: Patrimonia, 2000, p. 174.

¹⁶ Vanda Lourenço Menino – *A rainha D. Beatriz...*, p. 188.

¹⁷ Sobre D. Isabel de Cardona veja-se Maria Filomena Andrade – *In oboedientia, sine próprio, et in castitate, sub clausura. A ordem de Santa Clara em Portugal (séculos XIII-XIV)*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2011, p. 626-628.

¹⁸ Vanda Lourenço Menino – *A rainha D. Beatriz...*, p. 188.

2.1. A Capela régia e o seu significado

A presença de capelães, de um confessor, de alfaias litúrgicas e de relíquias¹⁹ revelam-nos a existência de uma intensa vida devocional [Quadro I]. Porém, esta realidade apresenta-se muito obscura. Supomos que dentro da “Casa” da rainha haveria um local onde o Sagrado teria o seu domínio, centrado numa Capela. Esta era o espaço no qual D. Beatriz se recolhia em oração e praticava as suas devoções, e os membros da sua “Casa” assistiam às celebrações litúrgicas. A capela integrava também o pessoal que assegurava o culto, bem como os objetos necessários à sua realização, tanto alfaias litúrgicas como livros. Conhecemos a existência de dois capelães (Domingos Peres e Estêvão Tomé²⁰) e dois clérigos (Gil Martins, prior de Santa Maria de Sintra, e Gomes Martins, prior de S. Miguel de Sintra²¹), que possivelmente asseguravam as celebrações litúrgicas na “Casa” da rainha, aos quais se juntava um confessor, fr. Estêvão da Veiga, frade franciscano²². Todos prestavam serviços religiosos e exerciam, possivelmente, a função de confidentes e conselheiros.

Quadro I – Alfaias litúrgicas e relíquias

Tipologia dos seus componentes	Sub-tipos dos componentes	Descrição	Fonte
Alfaias litúrgicas	Objetos de uso litúrgico	Taça de ouro “com sa sobre copa que tem a figura do Agnus Dei dentro”	Testamento 1358
		Cruz de ouro que “tem hũ robi no meio goou, e quatro safiras nos cabos”	Testamento 1358
		Cruz de ouro que “tem camafeu figura de cabeça branca em campo preto, e a redor do camafeu esmeraldas, e robis pequenos, e nos cantos da Cruz dous robis, e duas safiras”	Testamento 1358

¹⁹ Veja-se no Quadro I as fontes arquivísticas. D. Beatriz mandou redigir um testamento no ano de 1349 (*Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 341-343); um codicilo foi redigido por Vasco Eanes, tabelião geral do rei, em 1354 (*Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 343-354); em 1357, o mesmo Vasco Eanes redigiu o segundo testamento da rainha [TT, *Gav.* 6, m. 1, n.º 4, transcrito por Vanda Lourenço – O testamento da rainha D. Beatriz. *Promontoria*. 3 (2005), p. 100-107], e no ano de 1358, em Alenquer, foi redigido o seu último testamento (*Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 343-354).

²⁰ TT, *Colegiada de Santa Cruz do Castelo de Lisboa*, m. 2, n.º 59 e 70, respetivamente.

²¹ TT, *Colegiada de S. Martinho de Sintra*, m. 1, n.º 22 e *Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 354, respetivamente.

²² *Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 342, 350 e 352. Este franciscano foi também confessor de D. Afonso IV, juntamente com Fr. Francisco e Fr. Diogo (Rita Costa Gomes – *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: Difel, 1995, p. 119).

Relíquias	Relíquias	“Que andam no christal”	Testamento 1358
	Objetos com relíquias	Barril de cristal “longo com o pé de prata e cheio de relíquias”	Testamento 1357
		Serpe de prata esmaltada “tem religas, em hua boceta de cristal”	Testamento 1358
		Relicário “de tres cantos e tem d’hũ cabo hu roby no meyogeo e três çaphiras nos cantos e grãaos d’aljôffar grossas e meyãao en el e da outra parte tem imagem de Santa Maria com seu filho”	Testamento 1357
		Relicário com “tres safiras em cada camto huma, e hum rubim no meio grosso, e quatro grãos de aljôfar, e de cassa huma Magestade de Santa Maria no collo, e esta caza he chea de mui boas Reliquias”	Codicilo 1354
		Relicário “tem hũ robi, e com pedras esmeraldas pequenas de redor del, e em outro circo tem quatro esmeraldas grandes, e quatro grãos de aljôfar grosso”	Testamento 1358
		Relicário de camafeu “e he figura de Sam-sam esee sobre hũ Leom, e o campo he preto, e o homẽ e Leom brancos, e tem esmeraldas, e robis pequenos da redor”	Testamento 1358

A consorte possuía, na sua Capela, alfaias litúrgicas e outros objetos religiosos que eram preciosos [Quadro I], como a taça de ouro “com sa sobre copa que tem a figura do Agnus Dei dentro”²³, uma cruz²⁴, relíquias e um relicário de camafeu, com a figura de Sansão sobre um leão, ambos em cor branca, mas com o campo em preto. Esta peça possuía, ainda, esmeraldas e rubis pequenos em redor²⁵. O relicário havia pertencido a D. Maria Afonso, filha bastarda do rei D. Dinis e casada com D. João Afonso de Lacerda²⁶. É ainda relatada a existência de mais dois relicários [Quadro I]: um que D. Beatriz havia recebido de D. Afonso IV, seu marido e um outro cuja descrição é, também ela, bastante pormenorizada²⁷. Quanto ao seu barril de cristal com o pé de prata e que estava

²³ Testamento de 1358.

²⁴ “A cruz do ouro” que a rainha legou ao infante D. Fernando, seu neto.

²⁵ Vanda Lourenço Menino – *A rainha D. Beatriz...*, veja-se Quadro VII.

²⁶ Sobre D. Maria Afonso, veja-se José Augusto Pizarro – *Linhagens medievais portuguesas. Genealogias e estratégias (1279-1325)*. Vol. I. Porto: Centro de Estudos de Genealogia, Heráldica e História da Família da Universidade Moderna – Porto, 1999, p. 202-203.

²⁷ “Tem hũ robi, e com pedras esmeraldas pequenas de redor del, e em outro circo tem quatro esmeraldas grandes, e quatro grãos de aljôfar grosso”, in Vanda Lourenço Menino – *A rainha D. Beatriz...*, veja-se

cheio de relíquias, ordenou a rainha que fosse colocado na sua capela²⁸, procurando transformá-lo num objeto de devoção comunitária e, simultaneamente, de atração de fiéis que venerariam as relíquias aí guardadas.

Apesar das poucas informações relativas à Capela que a rainha teria na sua “Casa”, parece-nos evidente a existência de uma vivência religiosa na qual se destaca um desejo de promoção de um culto prestigioso e exemplar em que a oração e a meditação pessoais faziam parte integrante do quotidiano. Não terá sido por mero acaso o investimento feito nas relíquias e respetivos relicários, bem como no grupo de capelães e confessores que acompanharam D. Beatriz. Todos em conjunto demonstram a importância da prática litúrgica no seio da família real. A Capela representava a exteriorização e o prolongar da sua relação com o sagrado e assumia, simultaneamente, e devido à sua riqueza, uma forma de distinção e identidade social. Estes objetos denotam uma piedade pessoal que se traduzia numa ação cultural e devocional fundamental para a construção da sua imagem como rainha piedosa.

2.2. A última vontade: os testamentos e os sufrágios

O cumprimento da última vontade expressa no testamento foi, desde muito cedo, uma obrigação e um direito da hierarquia religiosa²⁹. A Igreja procurou preservar e salvaguardar este estatuto de guardião da vontade individual. Não é raro encontrar clérigos nomeados como testamentários que ficavam responsáveis pelo cumprimento dos últimos desejos do testador após a sua morte, mas também por averiguar se a parentela do falecido respeitava as decisões registadas

Quadro V, p. xxxi.

²⁸ TT, Gav. 16, m. 1, n.º 4.

²⁹ Manuel Sílvio Alves Conde – Uma estratégia de passagem para o Além. O testamento de Beatriz Fernandes Calça Perra (Tomar, 1462). In *Primeiras Jornadas de História Moderna. Actas*. Vol. II. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 1986, p. 917-937; Ana Maria Rodrigues e Margarida Durães – Família, Igreja e Estado: a salvação da alma e o conflito de interesses entre os poderes. In *Arqueologia do Estado. I^{as} Jornadas sobre formas de organização e exercícios de poderes na Europa do Sul, séculos XIII-XVIII*. Vol. II. Lisboa: História e Crítica, 1988, p. 817-837; Maria José Ferro Tavares – *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Ed. Presença, 1989; Maria Helena da Cruz Coelho – Um testamento redigido em Coimbra no tempo da Peste Negra. In *Homens, espaços e poderes (séculos XI-XVI)*. Vol. I: *Notas do viver social*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990, p. 60-77; Hermínia Vasconcelos Vilar e Maria João Marques da Silva – Morrer e testar na Idade Média: alguns aspectos da testamentária dos séculos XIV e XV. *Lusitania Sacra*. 2^a série. 4 (1992) 39-60; Manuela Santos Silva – Contribuição para o estudo das oligarquias urbanas medievais: a instituição de capelas funerárias em Óbidos na Baixa Idade Média. In *A cidade. Jornadas inter e pluridisciplinares. Actas*. Vol. II. Coord. de Maria José Ferro Tavares. Lisboa: Universidade Aberta, p. 155; Isabel Castro Pina – Ritos e imaginário da morte em testamentos dos séculos XIV e XV. In *O reino dos mortos na Idade Média Peninsular*. Dir. de J. Mattoso. Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1996, p. 126; Elisa Maria Domingues da Costa Carvalho – A fortuna ao serviço da salvação da alma, da família e da memória, através dos testamentos dos arcebispos e dignitários de Braga na Idade Média (séculos XII-XV). *Lusitania Sacra*. 2^a série. 13-14 (2001-2002) 15-40.

no testamento. Regra geral, as pessoas designadas eram de grande confiança do defunto, pertencendo amiúde à sua família³⁰ [Quadro II].

Quadro II – Testamenteiros da Rainha d. Beatriz

Testamento de 1349	Codicilo de 1354	Testamento de 1357	Testamento de 1358
Fr. Bento	–	D. Afonso IV	–
–	–	Infante D. Pedro	D. Pedro I
–	–	Infante D. Fernando	Infante D. Fernando
–	Fr. Estevão da Veiga, frade de S. Francisco	Fr. Estevão, frade de S. Francisco	Fr. Estevão da Veiga, frade de S. Francisco
–	–	Mestre João das Leis	Mestre João da Leis
–	–	D. João Gomes, bispo de Évora	D. João Gomes, bispo de Évora
–	Martim do Avelar ³¹	D. Martim do Avelar, mestre da Ordem de Avis	D. Martim do Avelar, mestre da Ordem de Avis
–	–	D. Lourenço Martins, bispo de Coimbra	D. Lourenço Martins, bispo de Lisboa
–	–	Gil Martins, prior de Santa Maria de Sintra	Gil Martins, prior de Santa Maria de Sintra
–	–	Diogo Lopes Pacheco	–
–	–	D. Rodrigo Eanes, mestre da Ordem de Cristo	–

Nos seus testamentos (1349, 1357 e 1358) e codicilo (1354), a rainha nomeou como testamenteiros alguns membros da Igreja [Quadro II]. São eles, frei Bento³², frei Estêvão da Veiga, frade de S. Francisco e seu confessor³³, Gil Martins, clérigo

³⁰ A principal função do testamenteiro era “dividir os bens de acordo com a vontade do defunto, embora não dispusesse de qualquer direito de propriedade sobre os mesmos” [Herminia Vasconcelos Vilar – *A vivência da morte no Portugal medieval. A Estremadura portuguesa (1300 a 1500)*. Redondo: Patrimonia, 1995, p. 112].

³¹ “Martim do Avelar deve ter professado em Avis depois de Agosto de 1345. (...) “Ignora-se a data em que foi eleito, embora esteja documentado como mestre de Avis desde Março de 1357”. In Luís Filipe Oliveira – *A coroa, os mestres e os comendadores: as Ordens Militares de Avis e de Santiago (1330-1349)*. Faro: Universidade do Algarve, 2009, p. 233.

³² *Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 343.

³³ Vanda Lourenço – O testamento da rainha..., p. 104.

da rainha³⁴, D. João Gomes de Chaves, bispo de Évora³⁵, D. Lourenço Martins, bispo de Coimbra³⁶, D. Lourenço Martins, bispo de Lisboa³⁷, D. Martim do Avelar, mestre da Ordem de Avis³⁸ e D. Rodrigo Eanes, mestre da Ordem de Cristo³⁹. Recaiu sobre estes testamenteiros a responsabilidade do cumprimento das últimas vontades da rainha defunta, a qual concedeu a alguns deles doações monetárias, a saber, a frei Estevão da Veiga 100 libras⁴⁰, a Gil Martins 200 libras⁴¹ e a frei Rodrigo Eanes 50 libras⁴². Estas tinham como propósito compensar o trabalho que os esperava. Manteve os mesmos testamenteiros, com exceção de frei Bento, que é retirado no ano de 1354, e de D. Rodrigo Eanes, mestre da Ordem de Cristo, que terá falecido entre 1357-1358⁴³ [Quadro II]. Relativamente a frei Bento, a rainha não expressou a causa da retirada deste frade, assim como

³⁴ Vanda Lourenço – O testamento da rainha..., p. 104.

³⁵ Hermínia Vasconcelos Vilar – *As dimensões de um poder. A diocese de Évora na Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999, p. 102; Vanda Lourenço – O testamento da rainha..., p. 104.

³⁶ Vanda Lourenço – O testamento da rainha..., p. 104. Mário Farelo identifica este bispo D. Lourenço como sendo Lourenço Martins de Barbudo. Segundo o mesmo autor, este bispo é designado pela historiografia como Rodrigues referindo que existe “o erro de designar D. Lourenço com o patronímico “Rodrigues”. Actualmente, (...) pensamos que essa divergência, mais do que um erro, se deve a uma flutuação da construção patronímica, em função da escolha do nome de baptismo ou do próprio patronímico do progenitor. Este facto é particularmente visível no caso em apreço, na medida em que sabemos que o pai de Álvaro Rodrigues se chamava Martim Rodrigues, sendo lógico portanto que D. Lourenço pudesse ser designado patronimicamente como “Martins” (como no testamento da rainha D. Beatriz) ou como “Rodrigues” (na bibliografia tradicional)” (in Mário Farelo – *A oligarquia camarária de Lisboa (1325-1433)*. Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2008, p. 3, nota 16). Segundo este mesmo autor, D. Lourenço Rodrigues ocupou sucessivamente as cátedras da Guarda (1347-1356), de Coimbra (1357-1359) e de Lisboa (1359-1364). Veja-se Rita Costa Gomes – *A corte dos reis...*, p. 123 e 172 nota n.º 239; Mário Farelo – *O cabido da Sé de Lisboa e os seus cônegos (1277-1377)*. 2 vols. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2004; Anísio Saraiva – O quotidiano da casa de D. Lourenço Rodrigues, bispo de Lisboa (1359-1364): notas de investigação. *Lusitania Sacra*. 2ª série. 17 (2005) 419-438.

³⁷ “e meu Chancellor Mor”, é deste modo, referido D. Lourenço (in *Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 352). No entanto, o episcopologio do refere que em 1358, o bispo de Lisboa, era Reginaldo de Maubernard (1356-1358) e que D. Lourenço só ocuparia o cargo a partir de 1359 até 1364 (Ana Maria Jorge (coord.) – *Episcopologio*. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. C-I. Dir. de Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 139).

³⁸ Luís Filipe Oliveira – *A coroa, os mestres...*, p. 229-235; Vanda Lourenço – O testamento da rainha..., p. 104.

³⁹ Sabemos muito pouco sobre D. Rodrigo Eanes, além de ter sido testamenteiro da rainha D. Beatriz e de se encontrar ligado à corte e à rainha. Sílvio Conde refere-o como mestre da Ordem de Cristo entre 1344 e 1356. No entanto, avançamos o ano da sua morte para depois de março de 1357. Segundo o mesmo autor, o mestre da Ordem de Cristo era oriundo da alta nobreza e mantinha ligação à corte régia (cf. Manuel Sílvio Alves Conde – *Tomar medieval. O espaço e os homens*. Cascais: Patrimonia, 1996, p. 240 e 169, respetivamente; Vanda Lourenço – O testamento da rainha..., p. 104).

⁴⁰ *Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 350.

⁴¹ Vanda Lourenço – O testamento da rainha..., p. 104.

⁴² *Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 350.

⁴³ Vanda Lourenço Menino – *A rainha D. Beatriz...*, p. 247, nota 917.

das 100 libras que lhe deixava em testamento. Podemos supor a existência de algum desentendimento entre frei Bento e a rainha, ou o falecimento do frade entre 1349 e 1354.

Como a morte é certa, mas incerta a sua hora, era necessário preparar a saída deste mundo. A forma como ocorria essa passagem podia abrir as portas da eternidade, ou seja, era através da morte preparada que o indivíduo tinha a esperança de conquistar o Paraíso. A partida deste mundo assustava tanto o camponês quanto os membros dos grupos privilegiados, não se excetuando os próprios monarcas. No caso que nos ocupa, os três testamentos e o codicilo foram celebrados por uma mulher que procurava, deste modo, zelar pela remissão dos seus pecados, mas também definir o futuro do seu património. Simultaneamente procurou garantir o cumprimento da sua vontade, assegurar a sua sepultura com o marido na Sé de Lisboa, bem como os sufrágios devidos por sua alma, distribuir os bens por criados e familiares e estender a sua generosidade aos mais pobres por meio das obras de misericórdia.

Após a encomendação da alma e da disposição do corpo, a preocupação centrava-se nas exéquias e nas celebrações litúrgicas, tanto no ato da morte como nas orações e rituais que, ao longo dos tempos, deveriam ser cumpridos por sua alma para garantir a entrada no Céu. Assim, os diversificados actos de sufrágio pelos defuntos constituíam ocasiões privilegiadas de intercessão e de expiação que revertiam em benefício espiritual do defunto. O homem deveria aproveitar os seus bens materiais para conseguir a salvação da sua alma. Não nos podemos esquecer que a redenção nunca estava assegurada. Era, pois, necessário garanti-la, principalmente através das missas e das orações⁴⁴.

D. Beatriz mandou rezar diversas missas e entregar pitanças aos mosteiros e conventos, o que daria lugar a um variado número de cerimónias que começavam a partir do momento em que a rainha desse o seu último suspiro [Quadro III]. Estes cerimoniais tinham uma realização cíclica, através da qual se pretendia a recordação perpétua do falecido. Apesar da sua multiplicidade de formas, estes rituais cingiam-se a um número restrito de cerimónias básicas⁴⁵ nas quais as missas foram, sem qualquer dúvida, os ritos mais requeridos nos testamentos⁴⁶. Ordenou a soberana que “se ponha na capella hu el rey e eu jouvermos de hu

⁴⁴ Manuela Santos Silva – Contribuição para o estudo..., p. 154-169.

⁴⁵ Segundo Hermínia Vasconcelos Vilar e Maria João da Silva “as cerimónias mais requeridas após o enterro eram, sem dúvida, as missas, fossem elas de requiem, oficiadas ou caladas.” (in Hermínia Vasconcelos Vilar e Maria João da Silva – Morrer e testar..., p. 52, nota n.º 33).

⁴⁶ Veja-se Hermínia Vasconcelos Vilar – *A vivência da morte...*, p. 208; Maria de Lurdes Rosa – Laicado. I. Época medieval. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. J-P. Dir. de Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 44-47; Maria de Lurdes Rosa – *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012.

cantarem os seus capellães e os meus de guisa que aas festas pricipaaes e aos outros dias quando conprir paresca sempre na capella hu el rey e eu formos enterrados⁴⁷.

Quadro III – MISSAS E ORAÇÕES

Protagonistas/executores	Testamento de 1357	Testamento de 1358
Capelães	Cantem nas festas principais	Cantem nas festas principais
Capelães	Cantem sempre	Cantem sempre
Frades de S. Domingos de Guimarães	Cantem missas ⁴⁸	Cantem missas
Frades de S. Domingos de Lisboa	-----	Digam todos os dias responsos e encomendem a sua alma a Deus em todas as missas e horas que disserem
Frades de S. Francisco de Lisboa	Digam em cada dia um responso e encomendem a sua alma a Deus em todas as missas e horas que disserem ⁴⁹	Digam todos os dias responsos e encomendem a sua alma a Deus em todas as missas e horas que disserem
Frades de S. Francisco de Bragança	Cantem missas ⁵⁰	-----
Frades de S. Francisco de Coimbra	-----	Cantem missas
Frades de S. Francisco da Covilhã	Cantem missas ⁵¹	-----
Frades de S. Francisco da Guarda	Cantem missas ⁵²	Cantem missas
Frades de S. Francisco de Guimarães	Cantem missas ⁵³	Cantem missas
Frades de S. Francisco de Lamego	Cantem missas ⁵⁴	Cantem missas

⁴⁷ TT, Gav. 16, m. 1, n.º 4.

⁴⁸ Em troca deixa-lhes 30 libras a cada mosteiro.

⁴⁹ Em troca a rainha deu-lhes a sua cama mor e uma vestimenta perfeita.

⁵⁰ Em troca deixa-lhes 30 libras a cada mosteiro.

⁵¹ Em troca deixa-lhes 30 libras a cada mosteiro.

⁵² Em troca deixa-lhes 30 libras a cada mosteiro.

⁵³ Em troca deixa-lhes 30 libras a cada mosteiro.

⁵⁴ Em troca deixa-lhes 30 libras a cada mosteiro.

Todos os outros mosteiros de S. Francisco e de S. Domingos	Cantem missas	Cantem missas
Frades de todas as Ordens	Façam honra no dia da sua morte, assim como no oitavário, no trintário, no aniversário e no dia da trasladação Digam missas oficiadas Saíam sobre o seu monumento	Façam honra no dia da sua morte, assim como no oitavário, no trintário, no aniversário e no dia da sua trasladação; Digam missas oficiadas Saíam sobre o seu monumento
Sé de Lisboa e seu cabido	Cantem missas e dêem esmolas no dia da sua morte, no oitavário, no trintário, no aniversário e no dia da sua trasladação	-----
Hospital da Rainha	-----	Digam todos os dias responsos e encomendem a sua alma a Deus em todas as missas e horas que disserem
Hospital do Rei	-----	Digam todos os dias responsos e encomendem a sua alma a Deus em todas as missas e horas que disserem
Hospital de S. Vicente	-----	Digam todos os dias responsos e encomendem a sua alma a Deus em todas as missas e horas que disserem

O culto dos mortos apresentava dois ciclos principais, sendo que um se estendia ao longo do primeiro ano e era normalmente preenchido por missas, por “saimentos”, pelo cantar de determinadas orações ou pela manutenção de lâmpadas. Assim, ordenam os monarcas (Afonso e Beatriz) que sobre os seus monumentos sejam colocadas lâmpadas de prata que ardam sempre⁵⁵. D. Beatriz mandou que os frades do convento de S. Francisco de Lisboa lhe dissessem em cada dia um responso e que “me encomendem a Deus em todas as missas e horas que disserem”⁵⁶. Estas ladainhas eram acompanhadas pelo arder contínuo de uma lâmpada de prata, assim se iluminando o recinto sagrado, mas também simbolicamente, o caminho que a alma deveria percorrer [Quadro III].

Ainda durante o primeiro ano, após os ritos do enterramento, sucediam-se amiúde, ao longo dos meses, as orações. Daí que a rainha mandasse que o oita-

⁵⁵ TT, *Gav. 1*, m. 3, n.º 18 e m. 6, n.º 16.

⁵⁶ TT, *Gav. 16*, m. 1, n.º 4.

vário e o trintário fossem celebrados logo após a sua partida [Quadro III]. Foi ainda estipulado que o cabido de Lisboa fizesse, após a morte dos monarcas, um aniversário nas calendas de cada mês de modo a que fossem doze aniversários por ano⁵⁷. Este ciclo comemorativo deveria ter início no mês seguinte ao falecimento. Terminada a missa, o cabido devia ir sobre os sepulcros régios com cruz, incenso, água benta e fazer responso cantado. Os monarcas ordenavam ainda a recitação de duas orações: *Deus cui proprium est misereri* e *Quesumus domine*. Por cada aniversário o cabido recebe em troca dez libras portuguesas da moeda que naquele tempo corria em Portugal⁵⁸. Esta acumulação de cerimónias em doze meses é o reflexo da importância da crença de que a entrada definitiva do defunto no mundo dos mortos só se concretizava após o primeiro ano.

O segundo ciclo do culto era marcado, essencialmente, por um número bastante mais reduzido de ritos, que se limitavam, em geral, a missas de aniversário, constituindo estas uma das melhores formas de não deixar cair no esquecimento a memória do defunto. Era às instituições religiosas que pertencia a obrigação de rezar os ofícios por aniversário dos seus benfeitores.

Como a salvação não estava assegurada à partida, a rainha procurava garanti-la com as disposições necessárias que deveriam ser cumpridas pelos membros da Igreja, principalmente pela ação dos Mendicantes⁵⁹. Mandou, pois, que no dia da sua morte, assim como no oitavário, no trintário, no aniversário e no dia da sua trasladação se associem os frades de todas as Ordens Religiosas para lhe fazerem honra e rezarem uma missa oficiada [Quadro III]⁶⁰. Ordenou, ainda, que os seus capelães cantassem sempre na capela onde ela e o rei estivessem sepultados [Quadro III].

Deste modo, foi solicitado um colégio de dez capelães, cinco pela rainha e cinco pelo rei, que cantassem na capela uma missa diária e perpétua pelas almas de D. Beatriz e D. Afonso IV. A estes capelães mandou dar, em cada ano, sessenta libras, a cada um, às terças do ano. Todavia, para se fazer parte deste grupo era necessário ter pelo menos quarenta anos, ser honesto, de bons costumes, de boa vida e que soubessem bem o ofício da Igreja. Ficou ainda estabelecido, com muita precisão, quais as orações que se pretendia que fossem rezadas [Quadro III].

⁵⁷ TT, *Gav. 1*, m. 3, n.º 18 e m. 6, n.º 16; TT, *Leitura Nova*, Liv. 11 da Estremadura, fls. 286v-287v.

⁵⁸ TT, *Leitura Nova*, Liv. 11 da Estremadura, fl. 286v-287v.

⁵⁹ Segue aqui na linha de tantos outros leigos que, na mesma época, se ligam espiritualmente às ordens mendicantes, por meio tanto do apoio material como pela inserção em redes mais amplas de familiaridade espiritual. As doações feitas em testamento acabam por confirmar uma confiança na sua capacidade de intercessão, na exemplaridade do seu modo de vida e no prestígio em associar a estas comunidades a preservação da sua memória (cf. Maria Filomena Pimentel de Carvalho Andrade – *In oboedientia...*, p. 246). Veja-se também Luís Miguel Rêpas – Familiares e *familiaritas* no mosteiro cisterciense de Arouca (séculos XIII e XIV). In *Olhares sobre a História. Estudos de Homenagem a Iria Gonçalves*. Lisboa: Caleidoscópio, 2009, p. 501-515; Maria Filomena Pimentel de Carvalho Andrade – *In oboedientia...*, p. 225-251.

⁶⁰ Vanda Lourenço – O testamento da rainha..., p. 101.

Todos estes rituais eram utilizados para preservar a memória do defunto, mas também para sufragar as almas. Este elevado número de missas e de orações estipuladas obrigava a uma recordação quotidiana dos fundadores da capela⁶¹. A manutenção das cerimónias de intercessão pela alma do falecido implicava, quase sempre, a outorga à instituição religiosa de um bem que sustentasse os custos desse rito e assegurasse o cumprimento da sua celebração. Assim, D. Beatriz doou ao mosteiro de S. Francisco de Lisboa a sua cama mor e uma vestimenta perfeita⁶². Além destes, foram também contemplados os frades de S. Francisco de Bragança, da Covilhã, da Guarda, de Guimarães e de Lamego com trinta libras a cada convento para cantarem missas. Dotou também os frades de S. Domingos de Guimarães com trinta libras.

Porém, não foi apenas às ordens mendicantes que a rainha legou dinheiro. Talvez, para rezarem pela sua alma ou por outros motivos não explicitados, a rainha mandou entregar elevadas quantas monetárias às poderosas ordens militares⁶³.

A missão de confidente e conselheiro estaria a cargo de Gil Martins, seu clérigo, que recebeu como dádiva um montante não despidendo de 200 libras⁶⁴. O seu mordomo-mor, D. Rodrigo Eanes, mestre da Ordem de Cristo, agraciou a rainha com 50 libras, no testamento de 1357⁶⁵.

À oração associava-se a esmola. Este ato de renúncia ajudava na caminhada para o Céu, sendo a penitência mais comum que surgia como um instrumento de redenção. Deste modo, figuram os cativos⁶⁶, as mulheres pobres e “envergonhadas”⁶⁷, ao lado das instituições religiosas, como recetores de bens pela alma. Além destes atos podemos também referir o apoio ao casamento de mulheres virgens⁶⁸, assim como a dádiva monetária legada para a construção de pontes⁶⁹. A concessão deste tipo de doações ajudava o defunto no seu “caminho”, uma vez que os clérigos e os pobres participavam diretamente nos rituais da morte, estando presentes desde o cortejo fúnebre até aos sufrágios perpétuos. A distribuição da esmola representava a renúncia aos bens materiais e por isso

⁶¹ Sobre a religiosidade dos leigos, veja-se Maria de Lurdes Rosa – Sociabilidades e espiritualidades na Idade Média: a historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais. *Lusitania Sacra*. 2ª série. 21. (2009) 75-124.

⁶² TT, *Gav.* 16, m. 1, n.º 4.

⁶³ A rainha mandou entregar 1000 libras à Ordem de Avis e de Cristo, bem como 1500 libras à Ordem de Santiago (Vanda Lourenço – *A Casa da rainha...*, veja-se Quadro I, p. XXI).

⁶⁴ Vanda Lourenço Menino – *A Casa da rainha...*, veja-se Quadro I, p. XVIII.

⁶⁵ Vanda Lourenço Menino – *A Casa da rainha...*, veja-se Quadro I, p. XXII.

⁶⁶ Deixa a rainha, no ano de 1357, 50 libras para resgatar cativos, mas esta quantia subiu em 1358 para 950 libras.

⁶⁷ Às quais deixa, em 1357, todos os seus panos de lã.

⁶⁸ Deixa às suas donzelas 500 libras a cada uma para seus casamentos.

⁶⁹ Lega a quantia de 500 libras, em ambos os testamentos.

era vista como um ato sagrado e solene. Os pobres possuíam um papel muito importante na salvação da alma: D. Beatriz sabia que somente a intercessão de um grupo de fiéis a podia salvar e, “dentro destes, a mais valiosa era a dos pobres”⁷⁰. Ao longo da Idade Média, em Portugal, manifestou-se de várias formas a preocupação pela assistência aos mais necessitados. Este espírito caritativo era fomentado pelas ordens religiosas que pregavam o socorro aos mais humildes e aos enfermos, mas era também adotado por leigos⁷¹. D. Beatriz mandou instituir, no ano de 1342, um hospital “nas cazas que nos compramos na freguezia da See”⁷² e que deveria albergar para sempre um conjunto de necessitados, de “homens, e mulheres pobres”⁷³.

Talvez devido à influência da ação pastoral dos mendicantes, bem como ao aumento do número de pobres principalmente nos centros urbanos, nota-se, nos séculos XIII e XIV, um crescendo de fundações de instituições de assistência, como sejam os hospitais. Mas para um pobre beneficiar dos serviços e das condições de sobrevivência proporcionados por estas instituições devia, como contrapartida, retribuir com orações pela alma do instituidor da casa de assistência. D. Beatriz, ao fundar o hospital, procurava também ela alcançar a vida eterna através da salvação da sua alma.

O hospital de Lisboa foi fundado simultaneamente com a capela régia pelo rei D. Afonso IV e por D. Beatriz. Todavia, anos mais tarde, o rei mandou separar o seu hospital do da rainha⁷⁴. A cargo de D. Beatriz ficaram doze mulheres, cinco capelães e metade de todas as despesas. O facto de este processo fundacional entregar o encargo das mulheres pobres aos cuidados da rainha está relacionado com as novas características destas instituições de assistência que surgem na centúria

⁷⁰ Maria de Lurdes Rosa – Sagrado, devoções e religiosidade. In *História da vida privada em Portugal*. Dir. de José Mattoso. Vol. I: *A Idade Média*. Coord. de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores, 2010, p. 394. “Há assim uma relação antitética mas complementar entre a riqueza individual e a pobreza presente na comunidade, que valoriza o poder intercessório desta como meio de acesso à salvação e desvirtualiza a primeira, tornando-a mesmo obstáculo, apenas ultrapassável se dispensada.”

⁷¹ “Em Lisboa, durante a Idade Média, existiram, entre hospitais, gafarias, mercearias e albergarias, cerca de 76 instituições de assistência (se bem que nem todas tenham funcionado em simultâneo) a que se juntavam mais 11 no termo. Em termos fundacionais e de gestão, podiam ser religiosas ou laicas, sendo que, destas, grande parte tinha origem em legados pios destinados à criação de locais de assistência aos necessitados.” Miguel Gomes Martins – Entre a gestão e as ingerências. In *João Afonso de Santarém e a assistência hospitalar escalabítana durante o Antigo Regime*. Santarém: Câmara Municipal de Santarém, 2000, p. 122.

⁷² *Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 337. O requixeiro de D. Beatriz, Pedro Eanes, tinha emprazada, em duas vidas, uma casa que a Igreja de Santa Cruz de Lisboa tinha na alcáçova de Lisboa, a par do hospital da rainha (TT, *Colegiada de Santa Cruz do Castelo de Lisboa*, m. 2, n.º 63).

⁷³ *Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 337.

⁷⁴ TT, *Gav. 13*, m. 9, n.º 24.

de Trezentos⁷⁵. Era, pois, necessário preservar o estatuto moral destas mulheres caídas na pobreza, uma vez que no meio urbano a sua posição era bastante frágil, porque rapidamente poderiam ver-se em situações de acrescida degradação.

A par da sua religiosidade, espiritualidade e caridade individual, mas também seguindo os preceitos das ordens mendicantes, D. Beatriz não deixou de exercer atos pios de forma indireta através das instituições assistenciais que fundou e patrocinou. Trocou a sua esmola pela prece do pobre e, assim, procurou garantir a salvação da sua alma. Todos estes cuidados serviam para a rainha estar preparada para a morte, considerada certa.

D. Beatriz procurou preservar a sua memória através do uso específico de práticas religiosas correntes e que deixou muito bem expressas nos seus testamentos. Estas dotações para a manutenção dos sufrágios coletivos pela alma do dotador devem ser vistas também como forma de ligação à sua comunidade. Sem ela, era impensável manter a *caritas*, uma vez que a salvação eterna dependia dos sufrágios e da oração dos vivos, o que pressupunha essa dimensão comunitária.

2.3. A sepultura e os ritos

Assim, após o falecimento da rainha, ocorrido em 1359, era necessário tratar do cadáver, da mortalha e do ataúde. As cerimónias incluíam o cortejo fúnebre, as formalidades na igreja, o enterramento e a sepultura. Após estes momentos marcantes, começavam-se a cumprir as disposições testamentárias⁷⁶.

A partir do século XIV, nota-se uma maior proximidade dos leigos face às ordens mendicantes, constatando-se, principalmente por parte das mulheres, a tomada do hábito destas ordens religiosas após a morte⁷⁷. Isso mesmo sucedeu com a mulher de D. Afonso IV, que, devido, à sua grande devoção a S. Francisco, provocada, talvez, pela proximidade que teve com a rainha Santa Isabel e com as clarissas de Santa Clara de Coimbra, rogou aos frades que lhe dessem o seu hábito para ser sepultada⁷⁸.

Com a morte de D. Beatriz era necessário inumar o seu corpo num local santo e piedoso, mas também visível e demonstrativo da sua fama terrena, visando, sem dúvida, eternizar, no mundo terrestre, a memória da sua passagem. D. Beatriz

⁷⁵ Veja-se Maria de Lurdes Rosa – Dinheiro, poder e caridade: elites urbanas e estabelecimentos de assistência (1274-1345). In *História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira Azevedo. Vol. I: *Formação e limites da cristandade*. Coord. de Ana Maria Jorge e Ana Maria Rodrigues. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 460-470.

⁷⁶ Vanda Lourenço Menino – *A Casa da rainha...*, p. 254.

⁷⁷ A. H. de Oliveira Marques – *A sociedade medieval portuguesa. Aspectos da vida quotidiana*. 2ª ed. Lisboa: Sá da Costa, 1971, p. 211; Isabel Castro Pina – *Ritos e imaginário da morte...*, p. 130; Hermínia Vasconcelos Vilar – *A vivência da morte...*, p. 106.

⁷⁸ Vanda Lourenço – *O testamento da rainha...*, p. 101.

ordenou que a sepultassem, como ordenava a prática cristã, no “meu moymento que eu mandey fazer”⁷⁹ na capela-mor da Sé de Lisboa. Foi no ano de 1342 que o rei D. Afonso IV, juntamente com a rainha D. Beatriz, sua mulher, instituíram “por minhas proprias despezas”⁸⁰ uma Capela na cabeceira da Sé de Lisboa, na qual ordenavam a colocação das suas sepulturas⁸¹ sob a proteção e intercessão direta de S. Vicente, através da presença das suas relíquias⁸². A escolha deste local está relacionada com a profunda crença de que a proximidade das relíquias do mártir vicentino, bem como a possibilidade do monarca intervir, na qualidade de promotor de uma obra, no edifício da Sé, assumindo, deste modo, o patrocínio da construção de uma nova cabeceira para a igreja⁸³, proporcionariam, mais facilmente, um destino tranquilo no Além.

D. Beatriz procurou a união familiar também na morte e manda-se sepultar junto de D. Afonso IV, seu marido, e pediu, também, que levassem para junto de si a ossada de sua neta D. Beatriz⁸⁴, sepultada no convento de S. Francisco de Santarém. A rainha deixou, deste modo, bem definidos o local e as pessoas junto das quais queria ser sepultada. A contiguidade daqueles que marcaram o seu quotidiano constituía uma tentativa de recomposição da estirpe após a morte, pretendendo demonstrar a união e o poder dessa mesma linhagem, ou seja, a manutenção da linhagem dos vivos na sociedade dos mortos⁸⁵.

⁷⁹ TT, *Gav.* 16, m. 1, n.º 4.

⁸⁰ *Provas de História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Liv. II, T. I, p. 336.

⁸¹ “Nos anos que se seguiram as obras efetuadas transformaram por completo a velha cabeceira românica da Sé, dando lugar a uma moderna e elegante construção gótica, pautada por um deambulatório muito iluminado no qual se rasgavam diversas capelas radiantantes. Aparentemente, o novo modelo da cabeceira da Sé colocava o casal régio no centro da capela-mor, funcionando como um núcleo a partir do qual irradiavam as restantes capelas funerárias, implantadas, radialmente, na periferia desse centro” [in Hermenegildo Fernandes e Luís Urbano Afonso – *Do luxo à economia do dom: em torno da rainha D. Beatriz (1349-1358)*. *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. 16-17 (2008), p. 371].

⁸² Em 1173 foram colocadas na capela mor da Sé as relíquias deste Santo e aí se mantiveram, pelo menos até ao século XVII.

⁸³ “D. Afonso IV é, de facto, o principal responsável pela transformação da antiga Sé românica numa igreja ‘híbrida’, que conjuga um corpo de três naves e transepto saliente românicos, um claustro gótico, do reinado de D. Dinis. E ainda, a nova capela funerária (de Bartolomeu Joanes), construída a partir de 1327, com a nova cabeceira, agora ao modo Gótico, mais ampla, circundada por deambulatório e nove capelas radiantantes.” [Carla Varela Fernandes – *D. Afonso IV e a Sé de Lisboa. A escolha de um lugar de memória. Arqueologia e História*. 58-59 (2006-2007), p. 145].

⁸⁴ J. Mendes da Cunha Saraiva considera que esta neta de D. Beatriz é filha da rainha de Aragão, D. Leonor, que terá nascido em “fins de Julho ou princípios de Agosto de 1348” e que terá falecido em 1354 (J. Mendes da Cunha Saraiva – *O túmulo duma infanta na Charola da Sé de Lisboa. Nação Portuguesa. Revista de Cultura Nacionalista. série IV, T. II, n.º 7 (1927), p. 63*).

⁸⁵ Como já referiu Hermínia Vilar, a opção de “tomar o hábito” mendicante por parte de pessoas que durante a vida não tinham professado a Regra é bem elucidativa de “um acto propiciatório para a obtenção da salvação” (Hermínia Vasconcelos Vilar – *A vivência da morte...*, p. 110.)

A decoração dos túmulos e da própria capela não foram, pois, esquecidos. Este era o espaço sagrado no qual ficava guardada a memória do prestígio, da antiguidade e da história familiar do casal régio. Assim, sobre o jazigo mandou colocar uma colcha bordada e um pano que a rainha mandou fazer, decorados com sete escudos preenchidos com as armas de Castela e Leão, representativos das duas coroas às quais a rainha estava ligada por laços de sangue⁸⁶. A colcha foi oferecida a D. Beatriz pela sua filha D. Leonor, rainha de Aragão⁸⁷. A soberana não esqueceu o monumento do seu marido, no qual mandou colocar três colchas novas feitas de panos de Granada⁸⁸.

Segundo os testamentos da rainha, os sarcófagos régios já se encontravam concluídos, porém ainda não se haviam fixado na sua localização definitiva⁸⁹, talvez devido às obras de conclusão da cabeceira da Sé, que se iriam prolongar até ao reinado de D. João I⁹⁰. Rui de Pina deu notícia sobre a provisória sepultura do rei: “ffoy seu corpo sepultado no coro da See de Lixboa, em quanto se acabava sua sepultura. Porque ele tynha feyto seu solene testamento (...) em que mamdou que na dita See o sepultasem na Capella mayor, homde ele e a Rainha sua molher, hordenaram suas sepulturas”⁹¹. Foi apenas neste momento que foram colocados definitivamente, na capela-mor, os túmulos de D. Beatriz e D. Afonso IV, que foram então dispostos do lado do Evangelho e em frente ao relicário de S. Vicente⁹².

Infelizmente, o túmulo de D. Beatriz foi irremediavelmente destruído no terramoto de 1755. Atualmente, o que podemos contemplar é o mausoléu do século XVIII. Apesar de não conhecermos o primitivo túmulo da rainha, é feita a seguinte descrição: “Na Capella Mor, da parte esquerda, está o mauzuleo de duas sepulturaz. Em huma está o corpo do Senhor Rey D. Affonso 4º (...). Em

⁸⁶ Vanda Lourenço – O testamento da rainha..., p. 101.

⁸⁷ Vanda Lourenço – O testamento da rainha..., p. 101.

⁸⁸ Vanda Lourenço – O testamento da rainha..., p. 101.

⁸⁹ “Primeiramente mando o meu corpo enterrar em aquel lugar e Capella, hu el Rey D. Affonso meu Senhor a q’ Deos perdoe jaz ou ouver de jazer, e q’ me enterrem no meu moimento, q’ eu mandei fazer, o qual tenho na See de Lisboa, o qual moimento eu mando, q’se ponha em aquel lugar e Capella hu o dito Senhor Rey, e eu ouvermos de jazer.” (in Testamento de 1358, p. 344).

⁹⁰ Carla Varela Fernandes – *Memórias de pedra. Escultura tumular medieval da Sé de Lisboa*. Lisboa: IPPAR, 2001, p. 31.

⁹¹ *Crónicas dos sete primeiros reis de Portugal*. Vol. II. Ed. de Carlos da Silva Tarouca. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1952-1954, p. 372.

⁹² “Os dois tramos seguintes, de ambos os lados, porque se destinavam aos túmulos régios de D. Afonso IV e de D. Beatriz (do lado do Evangelho) e ao túmulo-relicário de S. Vicente, bem como o túmulo do bispo D. Gilberto (do lado da Epístola), não apresentavam as ditas janelas geminadas, nem sequer qualquer porta, porque eram abertos e protegidos por grades. Esta última afirmação só se pode confirmar documentalmente para o tramo correspondente à arca das relíquias do santo e ao túmulo do bispo, mas permite colocar a hipótese de ter sido adoptada a mesma solução para os tramos dos túmulos régios.” Carla Varela Fernandes – D. Afonso IV e a Sé..., p. 148.

outra sepultura do mesmo feitio [com Estátua Jacente] está o corpo da Rainha D. Beatriz, mulher do dito Senhor Rey D. Affonso 4º, com huma figura de pedra deitada, sobre a dita sepultura, e tem também por baxo varias figuraz pequenas, e hum letreiro que diz: BEATRIX PORTUGALIAE REGINA AFFONSI QUARTI UXOR⁹³. Júlio de Castilho⁹⁴ descreveu os elementos que se encontravam na capela régia, ajudando, deste modo, a imaginar o ambiente retratado. Assim, dois painéis encimavam cada uma das sepulturas: um representava a vinda a Portugal da rainha D. Maria de Castela, filha de D. Beatriz, aquando do pedido de ajuda militar contra a ameaça muçulmana que culminou na Batalha do Salado; o outro painel representava esta campanha militar. Encontrava-se ainda pendurada na parede, por cima do túmulo de D. Afonso IV, uma trombeta ou buzina que fora trazida pelo monarca como troféu da vitória do Salado.

O sufrágio pelas almas e a preservação da memória eram feitos de acordo com o estado e a condição de cada um. Ou seja, às desigualdades na vida correspondiam as desigualdades na morte. Para fundar capelas ou promover obras pias, era condição deter riqueza e poder social. Era a religiosidade que impulsionava a redação das disposições testamentárias, mas o poder e a riqueza eram determinantes na perpetuação da memória. Foram os rituais da memória bem patentes nas fundações perpétuas que permitiram fazer perdurar no espaço e no tempo a lembrança da rainha consorte, D. Beatriz.

A par da sua religiosidade, espiritualidade e caridade individual, mas também seguindo os preceitos das ordens mendicantes, D. Beatriz não deixou de exercer atos pios de forma indirecta através das instituições assistenciais que fundou e patrocinou. Trocou a sua esmola pela prece do pobre e, assim, procurou garantir a salvação da sua alma. Todos estes cuidados serviam para a rainha estar preparada para a morte, considerada certa. Assim, naquele dia 25 de outubro de 1359 terminava a caminhada terrena para D. Beatriz. A morte desta rainha ficou registada no Livro das Eras de Santa Cruz de Coimbra, referindo: “Era de mil e trezentos e noventa e sete annos. XXVº dias do mes dotubro pasou deste mundo a muy noble e clara memoria Reyna de Portugal e do Algarve Dona Beatriz mulher que foy do muy noble e Santa memoria Rey dom Alfonso o quarto Rey dos Alfonsos de Portugal e filha do muy noble Rey dom Sancho de Castella a qual escolheo sa Sepultura em na See de Lixboa apar de seu marido. Requiescat in Pace. Amen.”⁹⁵.

⁹³ In Mário Barroca – *Epigrafia medieval portuguesa (862-1422)*. Vol. II, T. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e Tecnologia, 1999, p. 1737, citando o *Livro do Cartório da Sé*. O autor afirma que este epitáfio pode não corresponder ao medieval, mas sim a uma criação moderna elaborada provavelmente em meados do século XVI.

⁹⁴ Júlio Castilho – *Lisboa Antiga*, parte II – *Bairros orientais*. Vol. II. 2ª ed. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1934-1938, p. 19.

⁹⁵ Citado por Mário Barroca – *Epigrafia medieval portuguesa...*, Vol. II, T. II, p. 1738.

A jornada pela “interioridade religiosa” de D. Beatriz revela-nos uma mulher marcada por uma espiritualidade com forte pendor caritativo que se ligou à memória do marido e, apesar de não nos ser possível aferir na sua totalidade, marcada pelo exemplo da rainha Isabel. Todavia, ao contrário desta, Beatriz segue o marido, na associação ao culto de S. Vicente, mas também na escolha do mesmo local de sepultura, como uma verdadeira consorte.

MANIFESTAÇÕES EXTERIORES DA VIDA INTERIOR.
USOS DO CORPO E REPRESENTAÇÕES DA ALMA
NA CRÔNICA DA FUNDAÇÃO DO MOSTEIRO
DE JESUS DE AVEIRO

GILBERTO CORALEJO MOITEIRO*

O interesse votado pelas ciências sociais e humanas à problemática do corpo decorre do reconhecimento do seu caráter cultural. Todas as abordagens científicas do humano têm conhecido aproximações tendentes à compreensão da matéria corpórea nas suas diversas dimensões. A Antropologia foi aquela que tomou o corpo como objeto privilegiado das suas pesquisas, empenhada em apreender o lugar que ele ocupa no quadro das práticas e referenciais simbólicos das sociedades primitivas sem escrita e não ocidentais, numa primeira fase, e mais recentemente, também no âmbito da nossa própria civilização, considerando o complexo jogo de alteridades que ela alberga¹.

Ainda que se conheçam algumas pesquisas oitocentistas anteriores², deve-se a Marcel Mauss e ao seu artigo “Les techniques du corps” o início de um projeto de investigação mais intencionado e consistente com vista ao estudo das “formas pelas quais os homens, sociedade a sociedade (...), se servem do seu

* Instituto Politécnico de Leiria e Instituto de Estudos Medievais – FCSH/UNL.

¹ Veja-se os estudos de David Le Breton – *Anthropologie du Corps et Modernité*. 5ª ed., revista. Paris: Presses Universitaires de France, 2008; David Le Breton – *La Sociologie du Corps*. 6ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2008; e Miguel Vale de Almeida – O corpo na teoria antropológica. *Revista de Comunicação e Linguagens*. 33 (2004) 49-66.

² Alfredo Martínez Sánchez – Historia y antropología a propósito del cuerpo. *Gazeta de Antropología*. 22 (2006), disponível em: <http://hdl.handle.net/10481/7091>.

corpo³. Mauss reconhece que essas formas não são simples *faits divers* e propõe um verdadeiro programa etnográfico com vista à construção de uma teoria antropológica do corpo. O texto de Mauss viria a influenciar uma multiplicidade de cientistas sociais, entre os quais os próprios historiadores, com especial relevo para aqueles inscritos na tradição historiográfica dos *Annales*, reunidos, a partir dos anos 70, em torno de Jacques Le Goff⁴, para quem o estudo dos homens no tempo se deveria reaproximar da etnografia, com vista à construção da tão ambicionada história total⁵.

Ao longo das últimas décadas, a história medieval do corpo foi enriquecida por uma multiplicidade de estudos⁶, na linha da denominada Antropologia Histórica⁷, desenvolvida com especial ênfase pelos discípulos daquele historiador francês, unânimes em considerar o postulado da profunda distância cultural do medievo e das sociedades tradicionais europeias anteriores à era industrial e liberal⁸.

Em Portugal, o interesse dos medievalistas pelos assuntos relacionados com o corpo teve como primeira via de aproximação a história do quotidiano, destacando-se neste campo o papel seminal desempenhado por Oliveira Marques⁹, com *A Sociedade Medieval Portuguesa*, embora os itinerários por ele traçados não conhecessem imediatamente seguidores. O autor lançava aí os grandes núcleos do campo historiográfico: alimentação, vestuário e adornos, habitação, higiene e saúde, afetos, trabalho, distrações e morte. A tónica do quotidiano medievo viria a ser retomada em reunião científica internacional¹⁰ – de que apenas se publicaram os resumos das comunicações –, bem como no volume V da *Nova História de*

³ Marcel Mauss – Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*. XXXII:3-4 (1936), p. 5, disponível em: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mam.tec>.

⁴ Roy Porter – History of the body reconsidered. *New Perspectives on Historical Writing*. Ed. Peter Burke. Cambridge: Polity Press, 2001, p. 233-260.

⁵ Jacques Le Goff – *Para um Novo Conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1993, p. 313-323.

⁶ Cf. Jacques Le Goff e Nicolas Truong – *Uma História do Corpo na Idade Média*. Lisboa: Teorema, 2005, p. 11-27 e 167-177.

⁷ Aaron Guriévitch – *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. S. Paulo: Prespectiva, 2003, p. 173-213; Peter Burke – *What is Cultural History?* 2ª ed. Cambridge: Polity Press, 2008, p. 34-44; Hervé Martin – *Mentalités Médiévales*. Vol. II: *Représentations Collectives du XI^e au XV^e Siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 45-89.

⁸ Jean-Claude Schmitt – *Le corps, les Rites, les Rêves, le Temps. Essais d'Anthropologie Médiévale*. Paris: Gallimard, 2001, p. 31-41; Alain Guerreau – *L'Avenir d'un Passé Incertain. Quelle Histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle?* Paris: Seuil, 2001.

⁹ A. H. de Oliveira Marques – *A Sociedade Medieval Portuguesa*. 2ª ed. Lisboa: Sá da Costa, 1971; A. H. de Oliveira Marques – A vida quotidiana. *Nova História de Portugal*. Dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques. Vol. IV: *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Presença, 1987, p. 464-490.

¹⁰ *Encontro Internacional sobre o Quotidiano na História Portuguesa*. Org. Departamento de História. Lisboa: FCSH-UNL, 1993.

Portugal¹¹, e desenvolvida, mais recentemente, numa coletânea de estudos¹², onde o corpo é sugerido na abordagem a temáticas tão diversas como a alimentação, os objetos de uso pessoal, o lazer, a sexualidade, a saúde e a doença ou a própria iconografia e morfologia corporais. O recurso aos testemunhos das culturas material e visual e aos métodos da Paleobiologia estão aí bem visíveis, a somar aos tradicionais documentos escritos utilizados do historiador.

Investigações sobre a morte, a assistência aos pobres e aos doentes, a habitação, a conflituosidade social, a marginalidade, a justiça e a criminalidade, todas as questões por elas suscitadas mantêm profundas ligações ao corpo, no entanto, raramente este horizonte tem perpassado nos textos dos seus cultores.

Numa clara aproximação à Antropologia Histórica, evidencia-se o labor de José Mattoso, que assume plenamente o corpo enquanto objeto historiográfico. A sexualidade, o sangue e o parentesco, as lágrimas, as doenças e as conceções e experiências em torno dos corpos mortos¹³ são problemáticas estudadas e estimuladas por si. Mais recentemente, Mattoso acabaria por dirigir uma *História da Vida Privada em Portugal*¹⁴, cujo primeiro volume, dedicado à Idade Média, conta com um conjunto de contribuições especialmente preocupadas com a temática do corpo – por via de questões que se prendem com o nome e a alimentação¹⁵, a criança, a mulher, a sexualidade¹⁶, a saúde e a doença – mas também com os problemas atinentes às conceções medievais sobre a alma¹⁷, para além de múltiplas outras referências que povoam os textos aí reunidos.

¹¹ Isabel Drumond Braga, et al. – A vida quotidiana. *Nova História de Portugal*. Vol. V: *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*. Coord. João José Alves Dias. Lisboa: Editorial Presença, 1998, p. 619-688.

¹² *Estudos Medievais. Quotidiano Medieval: Imaginário, Representação e Práticas*. Coord. Amélia Aguiar Andrade e José Custódio Vieira da Silva. Lisboa: Livros Horizonte, 2004.

¹³ José Mattoso (Dir.) – *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*. Lisboa: João Sá da Costa, 1996; José Mattoso – O corpo, o sangue e as lágrimas. *Obras Completas*. Vol. 1: *Naquele Tempo: Ensaio de História Medieval*. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 13-106; José Mattoso – *Obras completas*. Vol. 4: *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001; José Mattoso – Saúde corporal e saúde mental na Idade Média portuguesa. *Obras completas*. Vol. 6: *Fragments de uma composição medieval*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 184-200; José Mattoso – O corpo, a saúde e a doença. *História da Vida Privada em Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. 1: *A Idade Média*. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010, p. 348-374.

¹⁴ *História da Vida Privada em Portugal*. 4 vols. Dir. José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010-2011.

¹⁵ Iria Gonçalves – O nome. In *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 1: *A Idade Média*. Coord. Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010, p. 198-225; Iria Gonçalves – A alimentação. In *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 1: *A Idade Média...*, p. 226-259.

¹⁶ António Resende de Oliveira – A sexualidade. In *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 1: *A Idade Média...*, p. 324-347.

¹⁷ José Mattoso – O corpo, a saúde e a doença. In *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 1: *A Idade Média...*, p. 348-374; Maria de Lurdes Rosa – Sagrado, devoções e religiosidade. In *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 1: *A Idade Média...*, p. 376-401; Maria de Lurdes Rosa – A morte e o Além. In *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 1: *A Idade Média...*, p. 402-417.

Também um dos seus discípulos, Luís Krus, não só publicou sobre o tema¹⁸, como estimulou e acompanhou pesquisas acerca das representações do corpo feminino e do corpo infantil¹⁹, do corpo dos habitantes de territórios terrestres longínquos²⁰ e do corpo dos monarcas²¹, como ainda esteve na gênese do encontro científico *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*²², onde se trataram alguns dos temas enunciados, a partir da análise de fontes muito diversas, como as crônicas, livros de linhagens, tratados médicos, textos líricos, dramáticos, didáticos e morais, iconografia, antroponímia e documentação da prática. A atenção dos autores aí reunidos, oriundos das mais diversas áreas do conhecimento, incidiu sobre o corpo como experiência e como símbolo, privilegiando questões relacionadas com os corpos em movimento e com os órgãos e membros corporais.

Neste tentame historiográfico, devem ainda figurar os trabalhos de Maria de Lurdes Rosa, dada a sua atenção às práticas e representações em torno dos corpos defuntos, dos corpos guerreiros e santos e até mesmo dos corpos deficientes²³,

¹⁸ Luís Krus – Corpo na Idade Média. *Dicionário Ilustrado da História de Portugal*. Vol. 1. Coord. José Costa Pereira. Lisboa: Publicações Alfa, 1986, p. 157-158; Luís Krus – Celeiro e relíquias: o culto quatrocentista dos mártires de Marrocos e a devoção dos nus. In *Passado, Memória e Poder na Sociedade Medieval Portuguesa. Estudos*. Redondo: Patrimonia, 1994, p. 149-169.

¹⁹ Ana Rodrigues Oliveira – *As Representações da Mulher na Cronística Medieval Portuguesa (Sécs. XII a XIV)*. Cascais: Patrimonia, 2000; Ana Rodrigues Oliveira – O corpo infantil nos tratados médicos hispano-árabes. In *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval: Actas do Encontro*. Coord. Ana Isabel Buescu, João Silva de Sousa e Maria Adelaide Miranda. Lisboa: Colibri, 2006, p. 95-107; Ana Rodrigues Oliveira – *A Criança na Sociedade Medieval Portuguesa*. Lisboa: Teorema, 2007; Ana Rodrigues Oliveira – A criança. In *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 1: *A Idade Média...*, p. 260-299; Ana Rodrigues Oliveira e António Resende de Oliveira. A mulher. In *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 1: *A Idade Média...*, p. 300-323.

²⁰ Paulo Lopes – *Viajar na Idade Média. A Visão Ibérica do Mundo no “Livro do Conhecimento”*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005; Paulo Lopes – A representação do corpo dos habitantes dos confins do mundo no *Libro del Conocimiento*. In *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval...*, p. 77-93.

²¹ Carla Serapicos Silvério – *Representações da Realeza na Cronística Medieval Portuguesa: A Dinastia de Borgonha*. Lisboa: Colibri, 2004; Carla Serapicos Silvério – A retórica do coração no discurso cronístico da realeza de Borgonha. In *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval...*, p. 201-215.

²² *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Coord. Ana Isabel Buescu, João Silva de Sousa e Adelaide Miranda. Lisboa: Colibri, 2006.

²³ Maria de Lurdes Rosa – Imagem física, saúde mental e representação familiar. A exclusão dos deficientes à sucessão de morgadio (instituições, legislação, literatura jurídica). In *Arqueologia do Estado. I Jornadas sobre Formas de Organização e Exercício dos Poderes na Europa do Sul (Séculos XIII-XVIII)*. Vol. 2. Lisboa: História & Crítica, 1988, p. 1057-1097; Maria de Lurdes Rosa – O corpo do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: Caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média. In *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães*. Vol. 3. Guimarães: Câmara Municipal e Universidade do Minho, 1997, p. 85-123; Maria de Lurdes Rosa – A santidade no Portugal medieval: Narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*. 2.ª Série. XIII-XIV (2001-2002) 369-450; Maria de Lurdes Rosa – Sociabilidades e espiritualidades na Idade Média: a historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais. *Lusitania sacra*. 2.ª série. XXI (2009) 75-124; Maria de Lurdes Rosa – Sagrado, devoções e religiosidade. In *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 1: *A Idade Média...*, p. 376-401; Maria de Lurdes Rosa – A morte e o Além. In *História da Vida Privada em Portugal*. Vol. 1: *A Idade Média...*, p. 402-

bem como os estudos de Jorge Crespo, dedicados à percepção dos portugueses sobre o corpo do Outro civilizacional, no contexto da Expansão²⁴, e ao exercício do “corpo em jogo” na Idade Média²⁵.

A hagiografia tem-se mostrado um terreno particularmente fértil para o estudo da problemática do corpo. São muitos os autores que têm tomado esta tipologia de fontes para sustentar as suas interpretações, principalmente no que diz respeito ao corpo feminino²⁶. Proponho-me também aqui analisar um testemunho tardo-medieval português, a *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro e Memorial da Infanta Santa Joana*²⁷, redigida por uma freira do mosteiro, entre 1513 e 1525²⁸. É possível distinguir neste texto duas partes complementares: a primeira relata os contextos de fundação e consolidação daquela comunidade dominicana – na segunda metade do séc. XV –, onde se destacam personagens exemplares, como Beatriz Leitoa, Mécia Pereira e Catarina de Ataíde; a segunda – e maior parte – dedicada à vida da infanta D. Joana, filha do rei Afonso V.

Todas estas mulheres são aí apresentadas sob o signo da exemplaridade, embora com desenvolvimentos muito distintos entre si. A infanta Joana é aquela que merece um cuidado redobrado, tanto na dimensão do texto como na qualidade dos motivos e detalhes vivenciais aí exibidos, quase fazendo parecer tratar-se de um texto autónomo. No entanto, numa leitura mais atenta, percebe-se que a

417; Maria de Lurdes Rosa – *As Almas Herdeiras: Fundação de Capelas Fúnebres e Afirmação da Alma como Sujeito de Direito (Portugal, 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012.

²⁴ Jorge Crespo – O corpo do Outro e a sua construção (sécs. XV-XVI). *Arquivos da Memória*. 1 (1990) 7-22.

²⁵ Jorge Crespo – O corpo em jogo no Ocidente medieval. In *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval...*, p. 189-200.

²⁶ Dominique de Courcelles – Le corps des saints dans les cantiques catalans du fin du Moyen Age. *Médiévales*. 8 (1985) 43-53; Jacques Dalarun – Eve, Marie ou Madeleine? La dignité du corps féminin dans l’hagiographie médiévale (VIe-XIIe siècles). *Médiévales*. 8 (1985) 18-32; Michel Sot – Mépris du monde et résistance des corps aux XIe et XIIe siècles. *Médiévales*. 8 (1985) 6-17; Caroline Walker Bynum – *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. Nova Iorque: Zone Books, 1992; Elizabeth Alvilda Petroff – *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*. Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press, 1994; Didier Lett – Le corps de la jeune fille. Regards de clercs sur l’adolescente aux XIIe et XIVe siècles. *Clio. Histoire, femmes et sociétés*. 4 (1996). Disponível em: <http://clio.revues.org/index432.html>; Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva – O corpo e a carne: uma leitura das obras *Vida de Santo Domingo de Silos* e *Vida de Santa Oria* a partir da categoria género. *Estudos Feministas*. 14:2 (2006) 387-408; Damien Boquet – Corps et genre des émotions dans l’hagiographie féminine au XIII^e siècle. *Cahiers d’Études du Religieux. Recherches Interdisciplinaires*. 13 (2014). Disponível em: <http://cerri.revues.org/1335>; entre muitos outros.

²⁷ *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus, de Aveiro, e Memorial da Infanta Santa Joana, Filha del Rei Dom Afonso V (Código Quinhentista)*. Edição de António Gomes da Rocha Madahil. Aveiro: Francisco Ferreira Neves, 1939, doravante referida no corpo do texto, através do respetivo número de página.

²⁸ Cristina Sobral – A Vida da Princesa Santa Joana de Portugal: hipóteses de autoria. *Revista de Literatura Medieval*. XXVII (2015) 213-224; Gilberto Coralejo Moiteiro – As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro: expressão de uma comunidade emocional. In *Olhares Sobre a História. Estudos Oferecidos a Iria Gonçalves*. Dir. Maria do Rosário Themudo Barata e Luís Krus. Lisboa: Caleidoscópio, 2009, p. 391-411.

autora, a freira Isabel Luís – segundo Cristina Sobral²⁹ – ainda que lhe dê tamanho destaque, não deixa de persuadir o leitor a acreditar que aquela comunidade monástica é generosa na produção de santas, pois também àquelas outras freiras – principalmente à fundadora, Beatriz Leitoa – agrega sinais de vida santificada.

Telmo Verdelho, num artigo sobre “A memória das palavras e dos gestos...”³⁰, atestou a riqueza da narrativa sob os pontos de vista literário, historiográfico e linguístico, e destacou o modo como a autora soube corporizar a língua nos diversos contextos comunicativos e na recordação das vivências emocionais. No inventário a que procedeu, o autor privilegiou os aspetos metalinguísticos e metassonoros, analisando em particular os sons vocais (verbalizados e não verbalizados) *versus* silêncios, assim como as expressões gestuais.

Chamei já a atenção para a dinâmica emocional descrita e vivida pela comunidade religiosa de Aveiro, ao examinar o tópico das lágrimas³¹. Julgo ter aí demonstrado como o tema se insere numa teia mais vasta de fenómenos místicos de pendor corporal, de somatização da espiritualidade feminina, aspeto que marca os últimos séculos da Idade Média e que terá, aliás, prolongamentos significativos nas centúrias seguintes³². Este estudo procura continuar aquela linha de análise, olhando agora para o lugar que o corpo das santas de Aveiro ocupa no quadro dos referenciais simbólicos coetâneos, situado entre dois polos axiais, o dos dons corporais, por um lado, e o das disciplinas com que, por sua vez, as referidas mulheres sujeitam a carne para aceder à salvação. Procurarei demonstrar como o corpo constitui, simultaneamente, o recetáculo da graça divina e o instrumento da união mística, no quadro de uma conceção que percebe os indivíduos na coerência unitária do binómio “corpo e alma”.

1. Dons

Na tradição medieval cristã, a relação dos sujeitos com a divindade é entendida no quadro de uma economia moral, de pendor comunitário, que se estrutura em torno dos benefícios procedentes da vontade divina e dos bens ofertados pelo Homem ao seu Deus. Os santos, enquanto seres marcados pela excecionalidade, encerram esta dupla dimensão de um modo assaz reforçado. Eles demonstram muitas vezes sinais que os predestinam à salvação, são bafejados pela graça do Alto. No entanto, o Criador espera deles iniciativa e ação, por isso eles devem

²⁹ Cristina Sobral – A Vida da Princesa Santa Joana de Portugal...

³⁰ Telmo Verdelho – A memória das palavras e dos gestos no *Memorial* da Infanta Dona Joana e na *Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus*. *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*. 6-7-8 (1989-1991) 221-240.

³¹ Gilberto Coralejo Moiteiro – As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro...

³² Michel de Certeau – *La Fable Mystique*. Vol. I: XVI^e-XVII^e siècle. Paris: Gallimard, 1982; Piero Camporesi – *The Incorruptible Flesh: Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

ser vigilantes e pautar a sua atividade por meio de obras apreciáveis aos olhos da divindade. Os conceitos de *charisma* e *habitus* permitem traduzir teoricamente aquelas duas disposições fundamentais de vivência religiosa. O primeiro, entendido como o dom ou a graça de Deus, o segundo como a disposição habitual ou a prática continuada de determinada ação; embora, perante certas disposições, seja difícil distinguir exatamente até que ponto elas resultam da graça ou do empenho individual³³.

Charisma e *habitus*, caráter mais passivo ou mais ativo, ambos se manifestam no discurso acerca das mulheres que protagonizam a *Crónica*. Concomitantemente, ambas as disposições se declaram nos corpos das santas de Aveiro. Estas exibem marcas corporais, que são assumidas pela comunidade monástica como sinais da graça divina. Esses vestígios são notórios de um modo contínuo ao longo da narrativa, mas aprofundam-se em determinados momentos do ciclo de vida das referidas mulheres.

O nascimento constitui, desde logo, uma das circunstâncias em que esses sinais se manifestam. Tanto Catarina de Ataíde (p. 5) como a infanta D. Joana (p. 76) nascem em condições extraordinárias, são marcadas corporalmente por sinais reconhecíveis, que assumem uma forte carga profética. Denota-se aí um quadro de predestinação, no entanto, esse facto não é entendido como fado ou fatalidade, uma vez que ele procede de determinação divina. Ele é graça, é dom, é, portanto, motivo de regozijo, uma vez que o sinal resulta de um vínculo a Deus, um acontecimento raro, apanágio dos eleitos. A vieira do apóstolo Santiago estigmatizada no corpo de Catarina de Ataíde, a proteção durante o período de gravidez da rainha D. Isabel, o livramento das dores do parto – a que todas as mulheres estão sujeitas desde Eva – e a beleza física de ambas as meninas são prerrogativas prenunciadoras de uma vida incomum.

A formosura é, aliás, um atributo generalizável às quatro santas aqui consideradas. Catarina de Ataíde (p. 45), Beatriz Leitoa (p. 3) e Mécia Pereira (p. 16-17) são apresentadas como mulheres particularmente belas. Essa distinção, somada à qualidade do estrato social de que procedem, constitui motivo de dissabor, uma vez que atraem o desejo masculino, o que é por elas entendido como um obstáculo aos seus projetos de vida consagrada, ao seu profundo intento de se unirem e viverem totalmente para Cristo. O dom da beleza é especialmente marcado na jovem princesa, ao ponto de ser requerida por personalidades das várias casas reais europeias, que a mandam, inclusivamente, representar pictoricamente, causando espanto e maravilha a quantos a veem (p. 79). A sua imagem é mesmo fixada textualmente (p. 89): a alvura da pele, os olhos verdes, os lábios carnudos, corpo alto e direito, como competia a “seu estado”. A cronista destaca-lhe ainda

³³ Piroška Nagy – *Le Don des Larmes au Moyen Âge – Un Instrument Spirituel en Quête d’Institution (V^e-XIII^e siècle)*. Paris: Albin Michel, 2000, p. 22-24.

a frente “muito graciosa”, o rosto redondo, o pescoço e as mãos. O espanto que tanta perfeição provoca é atestado em diversas passagens (p. 77-78, 85 e 92).

Para além de belas, estas mulheres são inteligentes, e a sua sabedoria é inspirada pelo Espírito Santo (p. 44). A madre Beatriz Leitoa (p. 23-24), a sua filha Catarina (p. 47) e D. Mécia Pereira (p. 34), por exemplo, são dotadas do dom da palavra, qualidade vedada, na época, às mulheres, pelo que só à luz da graça divina se poderá compreender tamanha irregularidade. O recurso utilizado pela cronista para assinalar esta qualidade é encontrado na matriz bíblica do jovem Jesus entre os doutores³⁴. Também elas espantam a audiência. Catarina parecia que tinha perante si “livro per que liia cõprido de doctrina” (p. 47), Mécia deixava os letrados “neycios e muỹ fracamête lhe sabiã rresponder” (p. 34), Beatriz sabia “o que muitos cõ trabalho de longos studos nõ podem percalcar” (p. 24). O tópico da *puer senex* é, aliás, bem conhecido da composição dos textos hagiográficos³⁵. Em relação à infanta Joana, para além de ser comparada em sabedoria a S. Catarina, mártir (p. 78), são várias as ocasiões em que a cronista refere: “... nõ de Onze . e doze mas de trinta . ãnos perfeytos se poderia milhor Julgar seer. (...) Leixãdo outros desẽfadamẽtos que a dita Idade Requere . Comecou cõ grãde atento aprẽder leteras e querer entẽder Latỹ . E saber gramatyca” (p. 78).

A virgindade, tema com raízes profundas no cristianismo³⁶, é também apãnio de algumas das protagonistas. Aliás, durante muito tempo, ela constitui condição *sine qua non* no reconhecimento pontifício da beatitude, especialmente da santidade feminina³⁷. A vida consagrada destas mulheres presume-a naturalmente, uma vez que as freiras fazem voto de entrega plena do seu corpo a Deus. Essa é, aliás, a primeira distinção entre o estado religioso e o estado leigo. Ainda assim, perpassam em quase todas aquelas histórias individuais não apenas a vontade precoce de efetivar o casamento com Cristo, como os enormes obstáculos colocados pelas respetivas famílias e até – no caso particular da infanta – pelos corpos sociais, que têm de ser vencidos. Estes factos são entendidos pela autora como provações que supõem combate contra as forças contrárias, contra o Inimigo. É neste ponto concreto da virgindade que se torna mais difícil distinguir a linha de fronteira a que me referia há pouco, a que separa *habitus* e *charisma*, uma vez que ele aglutina simultaneamente o dom de Deus, constituído pela prova a

³⁴ Lc 2:41-50.

³⁵ Cristina Sobral – O modelo discursivo hagiográfico. *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.

³⁶ Peter Brown – *Le Renoncement à la Chair: Virginité, Célibat et Continence dans le Christianisme Primitif*. Paris: Gallimard, 1995; Kathleen Coyne Kelly – *Performing Virginité and Testing Chastity in the Middle Ages*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000.

³⁷ André Vauchez – *La Sainteté en Occident aux Derniers Siècles du Moyen Âge d'Après les Procès de Canonisation et les Documents Hagiographiques*. Roma: École Française de Rome, 1988, p. 442-445.

que as mulheres estão sujeitas, razão pela qual, em última análise, o Criador permitira alguma liberdade de atuação ao príncipe do mal³⁸; mas implica igualmente a ação individual, a vigilância constante, o combate cerrado. No entanto, e em última instância, é sempre a divindade que concede essa graça, ainda mais numa sociedade que espera das mulheres determinados desempenhos e obrigações para assegurar, por exemplo, a continuidade das linhagens.

O caso de Joana é a este respeito bastante sintomático, dada a insistência do seu pai, do irmão e dos próprios representantes dos estados para que case com um dos muitos monarcas europeus que a demandam, circunstância compreensível à luz dos interesses diplomáticos e da necessidade de dar continuidade ao governo de um reino que se vê ameaçado, devido à escassa descendência direta da casa real portuguesa. O epílogo dessas ocasiões de “crua batalha”, nas palavras da escritora, dá-se quando D. João II chama a irmã a Alcobaça para a obrigar a casar com o rei de Inglaterra. Nessa ocasião, a princesa é tomada por um leve sono, durante o qual um jovem mancebo lhe anuncia o falecimento do monarca pretendente (p. 132). O espanto e temor do irmão perante tamanha maravilha e certo sinal fazem-no abandonar aquela insistência, até porque o mesmo já havia sucedido ao rei de França, que morrera antes de se dar cumprimento aos preparativos matrimoniais (p. 128). Em compensação, a infanta virá a ter a oportunidade de criar no mosteiro o seu sobrinho Jorge, filho ilegítimo de D. João II, cumprindo assim a maternidade que todos esperavam dela (p. 135 e 137).

As visões dos corpos santos são outras situações em que a vontade de Deus se faz sentir junto das dominicanas. Elas são compreendidas pela cronista ora como profecia ora como confirmação divina. Não só a infanta e a madre priora beneficiam deste dom, como outras personagens são agraciadas com visões proféticas e aparições, que, para além de anunciarem factos significativos, atestam o estado de glória da protagonista régia. Diz a cronista que Beatriz Leitoa:

Regiia e governava tudo spiritual e tēporall . cō tanta perfeycã de virtude e sanctidade . prudencia e grãde descripçã . e sobretudo cō muỹ profūda humildade . que manyfestamente era vista e conhecida ã esta santa madre a graca divinal . Era per deus ajudada e cōfortada . E aida que per muitas vezes os diaboos visibilmente a cōtorvassẽ e spātassẽ ã diverssos modos e maneyras que dizer se nõ poderia . assy ho muỹ piedoso deus e Senhor ao qual de cōtynuu chamava e se Recorriia cō fervētes orações vigalias e cōtinuados Jejuũs a visitava e Cõssollava vēedo e ouvīdo cousas celestriaes e angelicaes . as quaes nõ declarava nem dizia ēteyramente nẽ aberta . salvo ao padre seu cõfessor . ao qual quasy todos os dias de sesta feyra se cõfessava . E muito ameude Recebia ho santo sacramēto. (p. 48)

³⁸ Jérôme Baschet – Diabo. In *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Dir. Jean-Claude Schmitt e Jacques Le Goff. Vol. I. S. Paulo: EDUSC/IOSP, 2002, p. 319-331.

Esta breve passagem mostra bem como a fundadora e prioresa do Mosteiro de Jesus é dotada de visitas do Além, tanto da parte de entidades diabólicas como das divinas (p. 14, 30). Por um lado, os inimigos do projeto de santidade individual e coletiva por ela liderado, que a assombram para que abandone tão empenhada empresa; por outro, o Senhor, que a visita, por meio de imagens e sons celestiais e angelicais, para a confortar e fortalecer na continuação de tão santos propósitos. A hagiógrafa não dilata o assunto, remetendo para a descrição da protagonista e recorrendo ao sigilo da confissão, deixando aí espaço para um presumido aprofundamento. Sabemos como a exploração destas matérias é sensível e arriscada, devido à dupla natureza das circunstâncias que naquele texto se reúnem: por um lado, a curta distância temporal em relação aos factos narrados, que normalmente afasta os redatores do desenvolvimento de tais maravilhas e, simultaneamente, devido à forte possibilidade de tais sinais poderem vir a ser interpretados como indícios de heresia ou associação com o Maligno³⁹. Aliás, a prudência da cronista em relação ao desenvolvimento destas questões é afirmada a propósito de outras visões, quando refere explicitamente:

Tomarey tryvimento alguũ pouco dyssso dizer aquy . dâdo me pera ysso exêplo e lugar algũs passos da santa scriptura . assy do tẽpo da ley velha . Como da nova . E ã exêplos de algũs santos . se cõta e screve algũas cousas lhes serẽ ditas e amoestadas per mãdado do Senhor deus em sonhos . Nõ digo ysto porque cõtra a santa ffe Catholyca aja de afirmar o que ella nega defende e mãda nõ avermos de creer ã sonhos . mas porque levemente leeya e ouca o que aquy diser cõ boa e sã cõciencia . pera nyssso Receber algũa cõssolacã . E pẽssar levemente poderia ser per võtade e ordenãca do piedoso Senhor deus... (p. 180)

Mas é em torno da princesa santa que se multiplicam os prodígios autorizados pela divindade. As nove visões que têm como objeto a infanta, dividem-se em dois grupos: três delas (p. 142-145) anunciam às freiras do Mosteiro de Jesus a proximidade do passamento de Joana, enquanto as restantes (p. 178-184) confirmam a sua morte e a imediata entrada na glória celeste.

A enfermidade antecede e prepara a boa morte, o que constitui, aliás, um dos sintagmas fulcrais do discurso hagiográfico e, por isso, tratado com particular detalhe⁴⁰. O sofrimento é entendido como um verdadeiro dom⁴¹, uma vez que constitui a oportunidade para a expiação dos pecados próprios e alheios (p. 160):

³⁹ Cf. Jacques Le Goff – Sonhos. In *Dicionário Temático do Ocidente Medieval...* Vol. II, p. 511-529; Dyan Elliot – *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2004; Nancy Caciola – *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

⁴⁰ Cristina Sobral – O modelo discursivo hagiográfico..., p. 101.

⁴¹ Esther Cohen – The Animated Pain of the Body. *The American Historical Review*. 105:1 (2000) 36-68.

Assy permitya o Senhor deus seer atormêta esta sua serva [a infanta] . que magnifestamente se podia conhecer e Julgar ho muỹ syngular amor de que a amava . E ordenava e permitya agora stãdo ã corpo nesta vyda de miseria purgasse e fosse a sua santa alma Clara e lýpa das leves Culpas . sã as quaes nã os muỹ perfeytos e santos homẽes podẽ viver sã teer algũa segundo diz ho apostolo Sã Johã. (p. 158)

É o próprio Deus que, nas palavras da hagiógrafa, visita as suas servas com doenças corporais (p. 50, 54, 124). O caráter penitencial do sofrimento das enfermas prepara, simultaneamente, o derradeiro momento, em que tudo se decide e em que, ultrapassadas as provações, aquelas mulheres alcançam a graça da salvação, confirmada pelos sinais que o corpo santo ostenta e no qual sobrevivem mesmo depois de a alma abandonar a carne. O reconhecimento público desses sinais é realizado no culto das relíquias, assumidas como a parte dos corpos santos deixada na terra, aos quais as almas se voltarão a unir no fim dos tempos, para que os corpos vivam para toda a eternidade na glória terrestre⁴².

De facto, a hora da morte constitui um passo fulcral na construção do discurso hagiográfico. Envolta em duro sofrimento corporal, ela é acompanhada de fortaleza do espírito, em atitude de verdadeira batalha. Os corpos destas santas manifestam os sinais da autêntica beatitude, uma vez que mantêm e, por vezes, ampliam os dons já referidos, como a beleza ou a leveza do corpo morto. Essas marcas são visíveis nos corpos falecidos de D. Mécia Pereira – que mantêm a face rosada e os lábios escarlate (p. 36) –, de Catarina de Ataíde – que em sinal de felicidade se lhe estampa o sorriso no rosto, parecendo que continua viva, o que causa, inclusivamente, o medo de a enterrarem –, assim como Beatriz Leitoa (p. 67) e D. Joana, cujo rosto parece cristal. Os seus olhos verdes, de tão claros, assemelham-se a esmeraldas (p. 168). Por outro lado, os seus corpos defuntos denotam tamanha leveza que, quando as irmãs amortalham Beatriz e Joana, os membros dos seus corpos são “doces de tractar” (p. 67), “... muito mais do que he ho Corpo de hũa menyna viva . segundo ellas davã per seu testemunho” (p. 169).

A santidade evidenciada nos corpos das mulheres santas de Aveiro é reconhecida não apenas pelas companheiras como por pessoas exteriores ao mosteiro, que procuram o contacto físico com as suas relíquias para alcançarem a cura dos males. Conta a cronista que muitos vêm rezar e beijar a sepultura de Mécia Pereira, levando terra, com a qual são libertos das doenças (p. 36-37), aliás, os mesmos poderes taumatúrgicos que os restos mortais da infanta alcançam (p. 184-185).

⁴² Cf. Jérôme Baschet – *La Civilisation Féodale: de l'An Mil à la Colonisation de l'Amérique*. 3ª ed. Paris: Champs-Flammarion, 2006, p. 529-580.

2. Disciplinas

Quaresma e Carnaval. Com esta feliz imagem, Jacques Le Goff⁴³ ilustra as múltiplas atitudes que os homens da Idade Média alimentam em relação ao corpo. Ensina-nos ele que a mentalidade medieval encerra um paradoxo, uma vez que o concebe ora como lugar desprezível, ora como espaço de exaltação e glorificação, umas vezes como fonte de pecado, outras como instrumento na senda da redenção. O homem medieval tem plena consciência de que não se pode limitar a esperar os dons divinos, pois reconhece o papel ativo do indivíduo na economia da salvação. O Criador espera dele um sacrifício de entrega. Assim como Cristo imolou o seu corpo pela redenção da humanidade, assim o homem tem ao seu dispor a matéria corpórea para executar o mandado divino e alcançar a remissão dos pecados.

Esta dupla significação perpassa no texto da cronista aveirense. Se, por um lado, o corpo é visto com hostilidade: os “...nossos Inimigos ... são a carne ho mudo e ho diabo...” (p. 113); por outro lado, ele é o instrumento da elevação espiritual. Para se constituir como tal, tem de ser renegado e flagelado. Só assim se compreende a enorme atenção que lhe votam os candidatos à santidade. Estes fazem uso do seu corpo para alcançarem de Deus os dons já referidos e serem, com a Sua graça, recebidos na glória.

É no quotidiano da vida monástica que as religiosas, de contínuo, exercitam o seu corpo ao serviço da divindade. A enorme atenção dada à diligência na execução dos trabalhos “corporais e espirituais” é atestada pela frequência com que os termos “trabalho”, “carrego” e “fadiga” surgem ao longo do texto. Perpassa a ideia da vigília e esforço constantes, da permanente luta contra a ociosidade. A importância do labor mantém-se, aliás, bem guardada na memória da cronista, que não esquece a recomendação de Fr. João de Guimarães num dos capítulos a que presidira:

... Reprêndia muito os descuidos e priguicas no serviço de deus . e os desleixamêtos (...). E dizia que não fezessemos côfraria de doe me doe me . não nos dessemos a delicacias . que muito suportavã as pessoas e cada hũu estado pollo mudo . muito mais as servas de deus por elle E sua salvacã . devã trabalhar. (p. 40)

A exortação do dominicano é compreendida pela madre prioresa, que põe todo o cuidado na distribuição das tarefas que cabem a cada religiosa, bem como na fiscalização do seu cumprimento (p. 13, 26-27, 32, 37-38, 52, 106-107). A ociosidade tem de ser combatida. Este é um dos aspetos matriciais da vida monástica

⁴³ Jacques Le Goff e Nicolas Truong – *Uma História do Corpo na Idade Média*. Lisboa: Teorema, 2005, p. 29-76.

e conventual, a da rigorosa ocupação e divisão do tempo entre o trabalho manual e os ofícios e exercícios espirituais.

Jacques Le Goff⁴⁴, ao referir-se às atitudes do homem medieval relativamente ao trabalho, destaca uma dupla configuração mental, que, à imagem daquela que é sustentada em relação ao corpo, ora o desqualifica, ora o exalta. No texto em análise, é clara a sua valorização, uma vez que as ocupações do corpo constituem sacrifício ofertado a Deus (p. 45, 82), aglutinando a dupla natureza do monaquismo, que combina vida ativa e vida contemplativa. Para isso, a priora reduz ao mínimo a prestação de serviços por pessoas leigas e trata por iguais as de maior e menor estado, distribuindo obrigações por todas as ovelhas do seu rebanho (p. 52). Até a infanta “ajudava e trabalhava aprêdendo e fazendo o que nê per vista de olhos experimêtara nê nũca vira” (p. 116). A propósito da forma como a madre Beatriz Leitoa rege os afazeres diários, diz a cronista:

Muyto cõtrayra aa ociosidade . E por nõ teerê lugar âdar vagabũdas . nã aviã de hir a nêhũa parte sê Rocas . e atee a porta do coro . e ally a leyxavã . Como sayã toma la . E ao Refeytorio e a qualquer outro lugar . a Roca havia dyr ã sua companhia . porque nõ tevesê Razã de estar ouciosas . E por esta causa ordenou Cada somana . cada hũa dese cõta do que fezera . aĩda que fossê oficiays . escryvaães tecedeyras . E outras quaesquer aviã cõ muita obediẽcia e humildade viir ao sabado ante sua Reverẽca dizer e mostrar o que fezera . Louvava e Reprẽdia segundo merecimẽto de Cada hũa e sabya lhe era proveytoso e meritoryo . Sẽpre punha diligẽcia em serẽ muito ocupadas e nã avia por proveytoso aas subditas ocuparẽ muito tẽpo ã oracã . mas brevemẽte e cõ fervor . e trabalharẽ por ajudar a comunidade... (p. 43)

Há, no entanto, determinados momentos em que o corpo deve descansar. Por isso, a madre abre espaço à distração da comunidade, nos dias das principais festas, por meio de conversações edificantes e outros “desportos” de folgar os corpos (p. 53, 117, 141).

O campo semântico do vocábulo “trabalho” é bastante alargado na *Crónica*. Ele remete não apenas para os trabalhos físicos como para os exercícios espirituais, decorram eles em contexto litúrgico ou no âmbito de devoções e práticas individuais de natureza ascética. Este último aspeto é recorrente em todo o texto. A comunidade, mas muito particularmente as santas de que tenho vindo a tratar, trabalha por manter a mente e o corpo ocupados em diversos exercícios de penitência. Principalmente à noite (p. 23-24), longe dos olhares, enquanto a maioria se abandona ao sono, elas mantêm-se constantes na prática das orações, na meditação sobre a Paixão de Cristo e nas disciplinas corporais.

⁴⁴ Jacques Le Goff – Trabalho. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. II, p. 566-570.

Este é, a meu ver, um dos traços mais significativos da espiritualidade destas mulheres. A narradora toma a mortificação do corpo como matéria digna de relevo, pois este é um dos requisitos que diferenciara as referidas santas dos comuns cristãos, na linha, aliás, do modelo induzido por outras vidas exemplares⁴⁵. A propósito da madre priora, diz a cronista que:

... muỹ aspera e forte pendêca fazêdo . a qual ninguẽ poderia dizer nẽ muito menos creer . Des que este apartamêto e vida tomou atormêtava sua carne mõi asperamête cõ muitas vigalias . cõtinuadas oracoões . venias . lagrimas . e altos gimidos e suspyros . mayormente de noyte as quaaes ã spirytuall cõttemplã . e ã muỹ fortes acoutes e disciplynas may despêdia e passava . que ã cama . a quall era a terra tall. Traziiã a carã cõtynamête huũ muỹ forte sylicio tecido e feyto dagulha de mõi asperas seedas de bestas . o qual era grãde . ffeycã de gybanete ou sayo sem mangas . Em cyma deste trazia hũu sayo de burel apysoado muito grosso e forte . E porque sua conpleyssam e carnadura sêpre fora dellicada e molle . ho maes do tẽpo era feyta ã chagas e esfollada. (p. 14)

A exemplo de Beatriz Leitoa (p. 24, 52), também as suas filhas, Catarina e Maria de Ataíde (p. 23), assim como D. Mécia Pereira (p. 22), praticaram semelhantes asperezas. No entanto, é em relação à infanta que a referência a esta prática é mais desenvolvida. São várias as passagens (p. 78-84, 142) em que a narradora lembra a forma como ela sacrifica a sua carne, especialmente nos dias dedicados à celebração da humanidade de Cristo, como o da Circuncisão, "... ã Renẽbranca do sangue que o Senhor esse dia primeyramête por nos derramou" (p. 83). Já no Paço, antes da sua ida para Aveiro, a infanta mandara construir uma câmara secreta, à qual acedia por um alçapão, dizendo que se destinava a uma criada sua confidente, onde colocara uma cama muito dura, com um almadrake sobre cortiça, com lençóis, cobertas e travesseiro ásperos de lã (p. 83). Aí se recolhia para rezar, ler, meditar e atormentar o corpo. Em Aveiro, Joana desenvolveria a arte de construir instrumentos de tortura para si e até para as suas companheiras:

Aprêdeo outrossy a torcer sedas de Rabos de bestas e tecer e fazer sylycios muỹ fortes pera ssy meesma e pera as Irmãas . Invêto aazou e mãdou fazer deciprinas de sangue de pontas e navalhynhas de aação e de prata mõi agudas . as quaaes eram muỹ fortes ã door e tyrar sangue . as quaaes a dita Senhora muito costumava . E per seu exêplo excitava muitas Religiosas a a seguirẽ . E ã tal stremo ho faziã . que alguãs Curou per suas mãos a devota Senhora as costas . Recorrêdo se aa sua humilde Caridade e beninidade . que como meestra e bẽ experimêtada

⁴⁵ Cf. Dominique de Courcelles – Le corps des saints...

das taaes ferydas e golpes . sabiia bẽ que meeziinhas lhes mais cõviinha as quaes lhe poynha e Curava secretamente per suas mãos . dizẽdo pallavras de muito sforco e caridade. (p. 116-117)

Os suplícios que estas mulheres infligem a si mesmas, somados às constantes vigílias, a curtos períodos de sono (p. 24, 52, 83) em camas e tecidos desconfortáveis, aos trabalhos a que as tarefas quotidianas e os compassados ofícios litúrgicos obrigam, às frequentes doenças, que, por sua vez, as fazem dobrar em esforço e que extenuam os corpos, são entendidos como sacrifício. Ainda assim, nada comparáveis àquele que Cristo oferecera ao Pai para a expiação do pecado humano e em relação ao qual as santas de Aveiro nutrem uma devoção marcadamente corpórea. A ideia de sacrifício está bem presente no texto e de um modo muito claro em dois momentos: quando D. Beatriz morre e a cronista, em jeito de epitáfio, lembra literalmente como ela se oferecera ao Senhor em “sacrifício vivo” (p. 68), e ainda quando D. Joana, através de uma douta arenga, pede ao pai, regressado das campanhas africanas de 1471, que a ofereça a Deus, tal como os pagãos ofereciam as suas filhas em sacrifício aos deuses pelas vitórias alcançadas (p. 96-97). A sua hagiógrafa refere que “dava sua alma e corpo ã sacrificio (...) cõprindo ã ssey meesma ho mãdado do salvador põodo sua alma e vida por as do proximo e amigos...” (p. 119), pelo que a considera “mays que martyr” (p. 132).

O culto do corpo de Cristo ocupa um lugar cimeiro na dinâmica espiritual das santas de Aveiro, em consonância, aliás, com as tendências da *praxis* religiosa tardo-medieval. No âmbito da espiritualidade feminina, esse lugar tem-se mostrado ainda mais marcante, associado à ideia da união mística e à identificação do género feminino com a humanidade de Cristo, a sua pobreza e padecimentos, assim como às dores da sua mãe. Este é, em grande medida, o quadro devocional que explica o copioso derramamento de lágrimas que caracteriza todo o texto hagiográfico – perfeitamente intencionais, concebidas como disposição habitual – e em relação às quais se destaca a figura de Joana (p. 86-87, 101-103, 163-165, 178-179)⁴⁶.

Os corpos dilacerados destas mulheres são ainda feridos pela prática contínua de jejuns e abstinências. O controlo no consumo dos alimentos é um costume com raízes profundas na tradição judaico-cristã. No que se refere às mulheres, ele conhece desenvolvimentos tão significativos, que levou mesmo alguns autores a falar de “sagrada anorexia”⁴⁷. As religiosas renunciam, desde logo, à carne (p. 14, 51, 120). De acordo com a cronista, essa rejeição estava instituída entre os domi-

⁴⁶ Cf. Gilberto Coralejo Moiteiro – *As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro...*

⁴⁷ Rudolph M. Bell – *Holy Anorexia*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1987; Caroline Walker Bynum – *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1988.

nicanos observantes, mas a norma havia sido suprimida havia algum tempo. Por isso, em 1486, o provincial da Ordem levantara-lhes o interdito:

As Irmãas nõ deviã ffazer outra stremãca de mais santidade . e que nos cõformassemos cõ elles . Ao qual mãdado e obediência aynda que cõ muita pena y payxã de descõsolacã obedeceram nõ podendo leixar ho ã que muito prazer levavã de suas abstinências . E ã verdade muitas Irmãas nestes dias que a carne lhe apresentavã na mesa e lha punhã diãte ellas . Chegavã ante ssy ho pratel . E dissymulãdo faziã que a comiã . E todo esse dia se abstinhã em soo pã. (p. 51)

O cotidiano alimentar que a madre Beatriz Leitoa estabelece é extremamente rigoroso e frugal, se considerarmos a quantidade e variedade dos nutrientes. Poucos legumes e pescado (p. 23), pão de centeio com moderação; nas festas, pão e ervas, bocadinhos de pescado ou marisco. Há alimentos que não entram mesmo na cozinha, como os ovos, a manteiga e o mel. O azeite, raramente (p. 43). Os jejuns são muito prolongados (p. 14, 19, 22-23) e passam pela não ingestão de alimentos ou pela abstinência de todos aqueles que não o pão e a água. Daí que a autora chegue mesmo a comparar as religiosas aos santos eremitas do deserto. Beatriz Leitoa e Mécia Pereira jejuavam sempre à quarta, à sexta e ao sábado e, cumprindo as determinações da Igreja, também nos dias em que comungavam, nas festas principais. Joana jejuava durante toda a Semana Santa; na quinta e na sexta, a pão e água (p. 87). A autora lembra que este sacrifício ainda se mostrava mais meritório, na medida em que ali se recolhiam as filhas da nobreza, habituadas às melhores iguarias. A infanta Joana, por exemplo, já no Paço tinha por hábito jejuar, sobretudo nos dias dedicados à memória da Paixão:

Atormõtava de cõtinnu a verdadeyra sposa do eternal Rey suas delicadas Carnes cõ Jejũs e abstinências . E por dessymular ho que ã scondido podia fazer . porque aa sua mesa d'estado erã presêtes seus officiaes E os que a ella viinhã star E acõpanhar . a dita Senhora faziã Infynta que Comiã sã gostar hos delicados manjares que diante lhe erã postos e aparelhados . Outras muitas vezes segundo os dias de sua devacã que streyto Jejũu queria guardar . nõ sayndo de seu oratorio mãdava dizer nõ possessẽ mesa d'estado . que stava mal desposta. (p. 84)

O limite a que os corpos são sujeitos pressupõe, simultaneamente, oblação e imitação de Cristo. Afinal, também Ele jejuara! Mas a aproximação à vida do Salvador passa igualmente pela vivência da pobreza evangélica, outro dos princípios fundamentais da doutrina cristã. Ela alia o domínio da dieta alimentar à escolha dos tecidos que vestem o corpo. Já tive a oportunidade de mencionar aqueles que as religiosas usam no leito. A aspereza da indumentária também é denotada no hábito dominicano: “vistidos brancos de pano muý Reffez e manto preto” (p. 22).

Dada a sua ascendência régia, a infanta é, quanto a este aspeto, particularmente valorizada. Na fase palaciana da sua vida, Joana usa, para além do cilício, tecidos de baixa condição sob as ricas vestes e as jóias que condizem com o seu real estado (p. 82 e 95), pelo que é comparada a S. Cecília (p. 91). Em Aveiro, veste-se como as restantes companheiras, ainda que não tenha professado (p. 111, 115).

Há que lembrar, também, o controlo do corpo por meio da clausura e do silêncio, outros elementos estruturantes da vida monástica. A clausura justapõe a coação da liberdade e dos movimentos corporais, assim como o afastamento do convívio; ela efetiva a *fuga* e o *contemptus mundi*, pois aí residem a tentação e o pecado. O mosteiro é aqui concebido como prisão, “encerramento” – como muitas vezes é referido na *Crónica* – que, à sua imagem, vigia e adestra os corpos. O mesmo em relação ao silêncio (p. 13, 44, 64, 86-87, 102), a prisão do verbo, que inspira a paz e o exercício da vida contemplativa, que focaliza o pensamento nas coisas de Deus e que contraria outros impulsos corporais. A realização da clausura é materializada nos muros e grade que separam a comunidade religiosa do mundo exterior; muros e grade que aprisionam os corpos, em obediência à Ordem e à madre (p. 9, 11-13, 51-52), que se mostra, aliás, muito rigorosa nesta matéria:

Mandou fazer hũa pequenina grade e de muitos bastos ferros pera ã esta fallarẽ . E sobre a grade dos ferros mandou pregar hũu Raalo de folha de frandes . e sobre ella põor huũ pano preguado que nũca se tyrasse . e ã esta fallarõ as Irmãas sêpre êquãto ella viveo . Asy meesmo nas duas grades pera ouvir as cõfissões . mandou pregar Raallos de ferro . E ã cyma panos pretos bẽ tapados . que ninhũa Couza per elles se podesse veer . Com muỹ grãde studo e cuidado teve êgenho E aazo pera sse fazer a grade do Coro da maneyra e feyçã de que he . nõ avêdo outra algũa tall ataa ã todos os moesteyros deste Regno . E de seer honesta e louvada per el rrey E prellados . mãdarõ a officiaes dobras viessẽ vee lla pera fazerẽ outras ã os outros moesteiros. (p. 52)

Os exercícios corporais e espirituais pressupõem movimento, articulação dos membros, posições corporais e gestos. As expressões corporais são muito diversificadas e intervêm em todos os contextos referidos neste estudo. Acompanham os atos litúrgicos⁴⁸ coletivos, mas também as disciplinas e devoções individuais. Coincidem com os ritmos do quotidiano, mas são particularmente férteis nos momentos de reação a factos menos habituais, que quebram as rotinas. Nos momentos em que a comunidade se reúne para celebrar, as genuflexões, as inclina-

⁴⁸ Cf. Aires A. Nascimento – Gesto litúrgico: O complemento da linguagem do sagrado. *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval: Actas do Encontro*. Lisboa: Colibri, 2006, p. 111-138; Jean-Claude Schmitt – *La Raison des Gestes dans l'Occident Médiéval*. Paris: Gallimard, 1990.

ções, o sentar e o levantar, posições e gestos cadenciados, repetidos a uma só voz. Em privado, as prostrações, as lágrimas, as mortificações da carne. Mas também em ocasiões mais eufóricas ou dramáticas, como os primeiros encontros entre as protagonistas, a chegada de boas notícias, as cerimônias de tomada de hábito, as saídas forçadas do mosteiro ou a morte. Nestas circunstâncias, a dinâmica das posturas e dos gestos afigura-se mais desmedida: rostos, olhos e mãos erguidos ao céu (p. 67, 152, 157, 162, 164, 168); a bofetada que Joana dá a si mesma, em memória daquela que o soldado dera a Jesus em casa do sumo-sacerdote (p. 165); o bater e ferir os peitos (p. 57, 59, 71, 115, 156, 157, 162, 164). Freiras que caem umas sobre as outras (p. 62); prostradas em terra (p. 35, 58, 60, 61, 62, 82, 97, 102, 106, 146, 170); lançadas aos pés da madre (p. 21, 60, 113), beijando-lhe as mãos (p. 47) e os pés (p. 35), regando-os com lágrimas, entre soluços e gemidos (p. 56). A madre que abençoa (p. 52, 53, 58, 59), de mãos postas (p. 57), que abraça e beija as cadeiras do coro (p. 57), que coloca a mão sobre a cabeça de uma noviça, inclinando-lha sobre os joelhos (p. 59), são alguns exemplos de uma série muito rica e que constitui mais um indício da corporização que caracteriza o texto em análise.

Aquilo que, à primeira vista, parece espontâneo, afigura-se, do ponto de vista cultural, bastante mais construído, resultado da aprendizagem realizada no âmbito dos processos de socialização, transmissores de modelos que são, por sua vez, incorporados e reproduzidos⁴⁹. É a própria narradora que, em determinadas ocasiões, compara as cenas que descreve a episódios muito enraizados no capital cultural dos cristãos, que lembra histórias e personalidades bíblicas ou as vidas dos santos: mãos postas como Nossa Senhora junto à cruz (p. 57); feria os peitos como a Madalena aos pés de Jesus (p. 59); olhavam umas para as outras, chorando e lamentando-se, como se poderia contemplar a ida do Senhor com seus discípulos para o horto (p. 59).

A atenção destas mulheres não se focaliza apenas nos seus próprios corpos. A lógica da salvação que aí reside inscreve-se numa conceção comunitária – a do corpo social – que obriga ao amparo dos corpos dos outros, irmãos em Cristo, especialmente dos mais pobres e marginalizados. De acordo com o mandado evangélico, tratar do corpo do outro significa cuidar do corpo do próprio Cristo. É neste sentido que se compreende a abundância de alusões a atos imbuídos do espírito da *charitas*. Essas referências estão associadas à fundadora do Mosteiro de Jesus, Beatriz Leitoa (p. 7), e especialmente à infanta D. Joana, que pratica uma série de obras de misericórdia, corporais e espirituais. No dia de Quinta-feira Santa, manda chamar doze mulheres pobres e, à imagem de Cristo, lava-lhes os pés e as mãos, beija-os e veste-as, distribuindo-lhes esmolos para seu mantimento e calçado (p. 87). Dá ordens aos seus confidentes no sentido de vestirem pobres,

⁴⁹ Jean-Claude Schmitt – *La Raison des Gestes...*

visitarem presos e doentes. Liberta escravos, batiza-os e ensina-lhes a doutrina cristã. Insta a que eclesiásticos e religiosos mantenham vida exemplar e empenha-se no encaminhamento espiritual de leigos (p. 138-141). Consola as companheiras, especialmente as doentes e “as têtadas per êganos diabolycos” (p. 119 e 136).

Por si só, o corpo não encerra toda a dinâmica da economia da salvação, como poderão fazer crer as reflexões avançadas até aqui. O papel desempenhado pela dimensão material de que o homem é constituído tem de ser compreendido à luz de uma conceção mais ampla, a da própria ideia de pessoa humana, que aglutina um composto de espécies que a definem e completam.

3. Corpo e alma

A antropologia cristã medieval concebe o ser humano como detentor de um corpo e de uma alma. A assunção dual (e não dualista) é, por vezes, entendida ora no quadro de uma estrutura binária ora de um sistema ternário, que distingue corpo, alma e espírito, ou matéria, força anímica e intelecto. Esta conceção de raiz paulina é desenvolvida até ao séc. XII, sendo refutada pela escolástica ducentista, que adota a estrutura dual estrita, mas em que a alma encerra ou uma tripla capacidade vegetativa, animal e racional, ou, então, uma dupla competência: movimentação do corpo e faculdade racional, que aproxima o homem ao seu Deus. À teoria da *illocalitas* da alma, predominante na alta Idade Média, sucede, a partir do séc. XII, a tendência para atomizar a sua localização no coração ou na cabeça, considerados verdadeiros centros anímicos, embora ela se propague, dada a sua natureza incorpórea, à totalidade do corpo. Ainda que não haja consenso quanto ao assunto, predomina na Idade Média a crença de que tanto o corpo como a força anímica são transmitidos pelos pais aos seus filhos no ato da procriação e que a racionalidade da alma é nesse momento insuflada por Deus. A morte assinala a separação dos dois princípios enformadores da pessoa humana, que, por sua vez, se voltarão a reunir no fim do tempo histórico, na Ressurreição Final dos Justos, feitos corpos gloriosos⁵⁰.

Tomando estas aportações da Antropologia Histórica francesa como pano de fundo, vejamos como é que a terminologia acerca da relação “corpo e alma” é representada no texto da hagiógrafa aveirense. Ao longo da *Crónica* é frequente a ocorrência dos vocábulos “corpo”, “alma” e “espírito”. A conceção dual da oposição corpo/alma ou corpo/espírito a que me referia atrás não coloca qualquer

⁵⁰ Jérôme Baschet – Âme et corps dans l'Occident médiéval: Une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme. *Archives des Sciences Sociales des Religions*. 112 (2000) 2-8. Disponível em: <http://assr.revues.org/index20243.html>; Jérôme Baschet – *La Civilisation Féodale: De l'An Mil à la Colonisation de l'Amérique*. 3ª ed. Paris: Champs-Flammarion, 2006, p. 581-598; Jean-Claude Schmitt – *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps. Essais d'Anthropologie Médiévale*. Paris: Gallimard, 2001; Jean-Claude Schmitt – Corpo e alma. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. I, p. 253-259.

espécie de dúvida. O interesse deste texto reside no facto de aí estar subjacente, de uma forma muito clara, a assunção da localização do centro anímico do corpo no coração⁵¹. D. Mécia, por exemplo, “tinha seu coracô e sua allma firmada ã soo deus . que parecia todas Cousas nom via nã ouvia” (p. 21). Sobre a forte ligação que ela mantém com a madre Beatriz Leitoa, diz a cronista que é “... como se fossê hũu soo Coracô e allma de hũu querer e vôtade” (p. 22), ou “parecia verdadeiramête seerẽ anbas hũa alma e hũ soo Coracã em dous corpos” (p. 21). A priorosa, quando perde a sua filha, Catarina de Ataíde, “... seu Coracô e alma era trespassado de grãde cuytelo de door maternal” (p. 46). Quando Beatriz Leitoa se vê forçada a abandonar o mosteiro, devido ao surto de peste que deflagra em Aveiro, dirige-se à casa monástica, com as seguintes palavras: “Oo casa sancta . que sêpre me foste descãssô e Refrigerio de todos meus trabalhos spirituaes e corporaes . ã ty era cõssollada minha alma e meu Coracô . e esforcado ã toda fortuna e ãgustia” (p. 57). E despedindo-se do seu convento: “Ata agora Irmãs muito amadas fuy e andey sêpre corporalmête cõvosco . daqui pera diante cõ ho coracô e spiritu cõtinuadamête vos ey de acõpanhar e veer . e antre vos ey de andar” (p. 60). Sobre a Infanta, escreve que Deus “... verdadeyramête êchera e penetrara ho Coracam e a alma desta fremosa Infante” (p. 80).

Na quase totalidade dos casos em que a alma ou o espírito são mencionados, eles aparecem unidos àquele órgão corporal. Essa junção acusa a atribuição do mesmo campo de atributos às duas faculdades humanas, tanto o coração como a alma/espírito são dotados de múltiplos sentimentos: desejo, amor, afeição, alegria e tristeza, prazer e satisfação, paz e angústia, humildade, fervor, devoção, fortaleza, ânimo, confiança, esforço, dor, saudade, consolação e desconsolo. Essa associação parece sugerir que o coração, elemento corporal, constitui o órgão de ligação entre o corpo e a alma, entre a matéria e o espírito. Ele apresenta-se como metonímia, enquanto parte de um todo, uno, mas dual. Ele é, por assim dizer, simultaneamente corpo e espírito, realidade corpórea e incorpórea. Esta hipótese vai ao encontro da mentalidade medieval, que tende a utilizar metaforicamente existências opostas, fundindo-as. Corporizar a alma, espiritualizar o corpo são categorias que os medievalistas têm vindo a apontar e a demonstrar, e que subsistem tanto no discurso dos letrados como na tradição folclórica⁵².

Retomando a problemática das visões, também elas indiciam a mesma ordem de ideias. De acordo com a categorização avançada por Jean-Claude Schmitt⁵³ e

⁵¹ Cf. Carla Serapicos Silvério – *Representações da Realeza na Cronística Medieval Portuguesa: A Dinastia de Borgonha*. Lisboa: Colibri, 2004, p. 49-50; Carla Serapicos Silvério – *A retórica do coração no discurso cronístico...*, p. 201-215.

⁵² Cf. Jérôme Baschet – *Âme et corps dans l'Occident médiéval...*, 12-16; Maria de Lurdes Rosa – *As Almas Herdeiras...*

⁵³ Jean-Claude Schmitt – *Le corps des fantômes*. In *Micrologus*. Vol. I: *Discorsi dei Corpi/Discourses of the Body*. Florença e Turnhout: SISMEL e Brepols, 1993, p. 19-25.

Jérôme Baschet⁵⁴ – que se referem a uma tríplice dimensão das visões, que podem ser corporais (percebidas pelos olhos do corpo), espirituais (semelhantes às anteriores, mas formadas no quadro de um horizonte onírico) e intelectuais (percecionadas no espírito e desprovidas de toda a corporeidade) – aquelas que aqui são reportadas sugerem fazer parte dos dois primeiros tipos. Os visionários veem com os olhos do corpo ou com os olhos da alma (cf. p. 88). Sobre as condições de receção, a hagiógrafa não é muito explícita quanto à diferenciação entre o estado de sono e o de quase-sono (“leve sono” ou “nô bem esperto nê de todo dormido”), apenas se referindo a sonhos quando se lhes reporta de um modo genérico, para advertir quanto aos cuidados a observar perante tais fenómenos (p. 180). Das oito visões referidas ao longo da *Crónica*, três sucedem quando os sujeitos se encontram acordados – no contexto de cerimónias litúrgicas e em oração –, as restantes, naquele estado intermédio a que me referia.

Os visionários recebem visitas do Além, que se mostram perfeitamente sensoriais, experimentadas corporalmente⁵⁵. Sofrem consequências físicas variadas, uns ficam consolados e alegres, outros espantados e atemorizados, havendo mesmo uma visionária que permanece durante três dias tolhida, de olhos cerrados e corpo gelado, sem falar e se alimentar, pelo que:

Foy vista per fisycos e algũus padres cõfessores . os quaes disserõ aquela sÿplez moca Jazer cõ verdade quasy sê pulsso pasmada e fora de sy . no que demonstrou seer verdade algũa Cousa aver visto nõ deste mũdo mas do outro . o quall costuma fazer themor e terror. (p. 181)

Veem a infanta em grande beleza, vestida com ricos tecidos e pedras preciosas ou com o hábito dominicano, envolta em grande luz – sinal claro de pureza da alma – e, por vezes, acompanhada de entidades celestes, sempre dotadas de grande beleza (como as Onze Mil Virgens ou um mancebo), a denotarem a presença da santa na glória. As feições das entidades vindas do Além são sempre claras, resplandcentes e emitem muitas vezes sons, quais coros celestes, tangendo e cantando harmoniosas melodias, proclamando palavras proféticas, de conforto, conselho e certificação.

Numa clara alusão à piedade que a santa nutre pela Paixão de Cristo, e a assinalar o exato momento da sua morte, um capelão da infanta, que se encontra em vigília e oração, contempla a Coroa de Espinhos. Durante cerca de um quarto de hora, essa imagem resplandcente e a pingar gotas de sangue fresco e particularmente encarnado está envolta num agradável odor. À medida que a Coroa

⁵⁴ Jérôme Baschet – *Âme et corps dans l'Occident médiéval...*

⁵⁵ Cf. Peter Dinzelbacher – Il corpo nelle visioni dell'aldilà. In *Micrologus*. Vol. I: *Discorsi dei Corpi/Discourses of the Body...*, p. 301-326.

se afasta em direção ao Alto, ouve uma voz que repete: “Falleceo e acabado he”. O movimento ascendente da Coroa parece refletir a ascensão da alma de Joana ao Paraíso, como se o próprio Cristo a viesse buscar, e, ao mesmo tempo, viesse certificar aos homens de fé o fim dos seus sofrimentos corporais, os mesmos que lhe granjearam a salvação.

Ainda que o corpo seja objeto de tamanha atenção neste texto, é por referência à alma – a que ele se subordina – que essa importância deve ser compreendida. O corpo constitui a primeira experiência do homem, mas é o espírito, infundido por Deus, que, em última análise, mobiliza toda a ação humana. É a alma que irá ser submetida a julgamento, logo após a morte. É ela que irá gozar ou sofrer as consequências do veredito que esse tribunal ditar para toda a eternidade. Neste contexto, o corpo não constitui um fim em si mesmo, ele é instrumento. Na sua condição de cárcere da alma (p. 152), ele é miserável, mas é o meio através do qual ela pode agir para dele se libertar e alcançar a salvação.

O CARTÓRIO DO CONVENTO DE NOSSA SENHORA DA GRAÇA DE LISBOA: INSTRUMENTO DE ESTUDO PARA AS FORMAS DE INTERIORIDADE DOS EREMITAS DE SANTO AGOSTINHO

JOANA DO CARMO PERES

O presente texto visa abordar as formas de interioridade da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho a partir do caso concreto do Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, sede provincial e casa conventual da referida ordem religiosa em Portugal. Neste seguimento, e com o presente texto, pretende-se refletir em torno da forma como o estudo do referido cartório conventual se poderá constituir como um instrumento de análise para as formas de interioridade da ordem religiosa referida¹.

¹ Sustentámos a nossa comunicação, bem como o presente texto, nas seguintes referências bibliográficas: Carlos Alonso – Agostinhos. In Carlos A. Moreira Azevedo (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 27-32; Julieta Araújo – Agostinhas. In José Eduardo Franco; José Augusto Mourão; Ana Cristina da Costa Gomes (dir.) – *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*. [Lisboa:] Gradiva, 2010, p. 312-313; Carlos A. Moreira Azevedo – *Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834)*. Edição da Coleção de Memórias de Fr. Domingos Vieira, OESA. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2011; José Eduardo Franco (dir.) – *O Esplendor da Austeridade. Mil Anos de Empreendedorismo das Ordens Religiosas e Congregações em Portugal: Arte, Cultura e Solidariedade*. [Lisboa]: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2011; Cristiana Lucas Silva; João Luís Inglês Fontes – Agostinhos. In *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal...*, p. 39-49; Cristiana Lucas Silva; João Luís Inglês Fontes – Agostinhos Descalços. In *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal...*, p. 50-51; Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho. In Bernardo de Vasconcelos e Sousa (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal: das Origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 419-435; e Maria do Pilar S. A. Vieira – Agostinhas. In Carlos A. Moreira Azevedo (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. A-C..., p. 27.

1. Caracterização e introdução histórica à Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho

A Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho (O.E.S.A.), ou *Ordo Eremitarum Sancti Augustini*, é uma ordem religiosa que nasceu através da iniciativa pontifícia pela união de vários grupos eremíticos já existentes e observantes da Regra de Santo Agostinho, mais concretamente grupos eremíticos da Toscana (Itália), aos quais se vieram a juntar, mais tarde, outros grupos eremíticos, dos quais se destacam, por exemplo, os Guilhermitas e os Eremitas de Frei João Bom. Este processo fundacional da O.E.S.A. verificou-se em dois momentos distintos, em 1243-1245 e em 1255-1256, o último dos quais conhecido como a “Grande União”.

Desde a sua fundação, a O.E.S.A. assumiu um cariz mendicante que, no entanto, apenas lhe foi formalmente reconhecido em 1567 pelo Papa Pio V, sendo ainda de destacar que eram “(...) as Constituições que, juntamente com a Regra de S.to Agostinho, constituíam o texto fundamental de toda Ordem.”² À semelhança das restantes ordens mendicantes, a O.E.S.A. caracterizava-se por uma estrutura organizacional bastante hierarquizada:

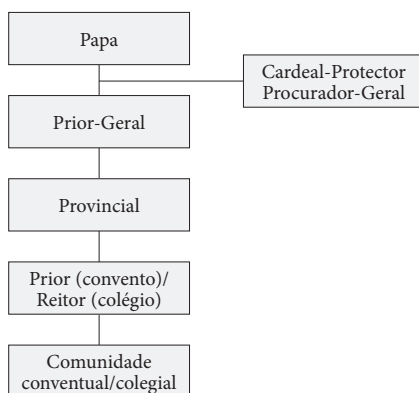


Figura 1. Organigrama da O.E.S.A.

Devendo obediência direta ao Papa, o prior-geral era coadjuvado por um procurador-geral da Ordem e contava ainda com intermediação de um cardeal-protetor junto do Papado, encontrando-se a ordem religiosa sediada em Roma. Internamente, a Ordem encontra-se organizada de acordo com províncias, circunscrições territoriais governadas por um provincial, com necessidade de um número mínimo de casas religiosas e de religiosos para a sua constituição. Cada

² Cristiana Lucas Silva; João Luís Inglês Fontes – Agostinhos..., p. 39. As Constituições da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho são datadas de 1244 e, posteriormente, foram periodicamente revistas (1254, 1290, 1551, 1575, 1685, 1753, 1895, 1925, 1968 e 2007).

província era constituída por conventos e colégios, sendo estes governados, respetivamente, por um prior ou um reitor e constituídos por um número variável de religiosos.

A O.E.S.A. é ainda marcada pelo seu carisma: “*Anima una e cor unum in Deum*”³, assente este em três pilares complementares: a via de interioridade; a vida em comunidade; e o serviço à Igreja. Neste sentido, pode salientar-se que “A humildade e a pobreza individual são encaradas como exigências decorrentes desta comunhão [com Deus e com os Irmãos da comunidade]. O estudo assume também, no carisma agostinho, uma importância central, quer como caminho da procura de Deus e da comunhão com Ele, quer como meio para uma adequada preparação para a actividade pastoral.”⁴

A O.E.S.A. encontra-se estruturada em vários ramos. O ramo fundado aquando da fundação da O.E.S.A. foi o ramo designado “calçado” da Ordem. No seguimento do Concílio de Trento, e à semelhança do que aconteceu com outras ordens religiosas, surgiu um ramo reformado da O.E.S.A. que visava regressar à vivência e à pureza originais da Ordem, reforma extensível a todos os seus membros, masculinos e femininos, que se veio a designar como “descalço”. Tanto o ramo calçado como o descalço possuíam conventos masculinos e femininos. Existia ainda uma Ordem Terceira associada à O.E.S.A., formada por um conjunto de leigos que viviam de acordo com as normas e ideais da referida Ordem.

A presença em Portugal da O.E.S.A. verificou-se através da existência de conventos masculinos e femininos dos ramos calçado e descalço da Ordem e, também, através da sua Ordem Terceira, para a qual, contudo, só se possuem dados para um período mais tardio.

No território português, e anteriormente à fundação da O.E.S.A., existiam já comunidades eremíticas que viviam segundo a Regra de Santo Agostinho, tais como a comunidade eremítica do Monte de São Gens, em Lisboa, ou a comunidade eremítica existente em Penafirme. Estas comunidades integraram-se na O.E.S.A. após a Grande União, em 1256. Contudo, deve referir-se que

“As origens da presença dos Eremitas de Santo Agostinho em território português, permanecem, em larga medida, por esclarecer, dada a falta quase total de dados que recenseiem, a partir da documentação existente, os dados seguros sobre as datas e circunstâncias da fundação das primeiras comunidades agostinhas. As informações facultadas pelos cronistas da Ordem devem, aqui, ser lidas com particular cuidado, dada a tendência para ligar os conventos mais antigos a

³ Este traduz-se como “Uma só alma e um só coração orientados para Deus”.

⁴ Cristiana Lucas Silva; João Luís Inglês Fontes – Agostinhos..., p. 39.

feitos do passado particularmente exaltantes (...) ou a figuras prestigiantes que, na historiografia da Ordem, desde cedo foram associadas às suas fileiras (...).⁵

Ao longo dos séculos XIII e XIV assistiu-se a uma série de fundações conventuais masculinas da O.E.S.A., que culminaram na sua autonomização face à Província de Espanha de 1387, também ela justificada pela conjuntura política de conflito com Castela existente neste período. Esta autonomização concretizou-se na criação de um Vicariato Provincial sob a direta dependência do Prior-Geral da Ordem e, a partir de 1476, na criação de uma autónoma Província de Portugal da O.E.S.A. Neste contexto assistiu-se a um novo período de fundações conventuais, masculinas e femininas, em território português.

Em 1535, no seguimento de um pedido feito por D. João III ao Prior-Geral da Ordem, os Padres Frei Francisco de Villafranca e Frei Luis de Montoya deslocaram-se a Portugal para reformar a Província de Portugal tendo esta vários objetivos bem definidos:

“(...) na normalização e defesa da vida comunitária, no cuidado com a formação e renovação espiritual e cultural dos religiosos, na vigilância sobre a admissão e formação dos candidatos à Ordem, na realização regular de visitas canónicas aos diversos conventos, na escolha criteriosa dos priores e outros religiosos para cargos de direcção e governo das casas, na promoção de uma correcta gestão dos bens conventuais (...) e na própria realização de importantes obras com vista à adequação das estruturas conventuais às necessidades de vida das comunidades.”⁶

Este período de reforma da Província prolongou-se até 1569 e foi acompanhado de novas fundações conventuais, masculinas e femininas, que se prolongaram até 1630. Neste período destacaram-se ainda as visitas à Província de Portugal por parte de três dos seus superiores gerais, a saber: Jerónimo Seripando em 1541, Tadeu Guidelli (ou Tadeu Perusino) em 1573 e Gregório Petrocchini (ou Gregório de Montelparo) em 1589.

Em meados do século XVI teve também origem o início da atividade missionária dos Agostinhos no Golfo da Guiné e na Índia Oriental, tendo sido neste último território que a mesma teve um maior destaque. Aliás, a atividade missionária na Índia Oriental originou a Congregação da Índia Oriental, sendo esta “(...) governada como se de uma província se tratasse, mas sempre dependente da Província de Portugal, com a ‘casa-mãe’ sediada em Goa.”⁷

⁵ Cristiana Lucas Silva; João Luís Inglês Fontes – Agostinhos..., p. 39.

⁶ Cristiana Lucas Silva; João Luís Inglês Fontes – Agostinhos..., p. 41.

⁷ Cristiana Lucas Silva; João Luís Inglês Fontes – Agostinhos..., p. 43.

Mais tarde, já em 1834, as ordens religiosas foram extintas em Portugal e os seus bens nacionalizados por decreto de Joaquim António de Aguiar, ministro da Justiça; em consequência, à extinção imediata dos conventos masculinos seguiu-se a longa agonia dos femininos, proibidos de admitirem novas candidatas e, por isso, extintos à data da morte da última religiosa.”⁸

2. O Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa como convento e como sede provincial da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho

O Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa (C.N.S.G.L.) teve origem numa comunidade eremítica de São Gens que, após a Grande União de 1256, se integrou na O.E.S.A.; esta comunidade veio a transitar, já em 1291, para o Mosteiro de Santo Agostinho de Lisboa que, na mesma data, também se tornou na sede dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal.

A 3 de março de 1305, este Mosteiro de Santo Agostinho de Lisboa viu a sua invocação alterada para Nossa Senhora da Graça por decreto e em cumprimento de voto realizado em Roma por Frei Francisco do Monte Rubiano, então Geral da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal⁹. A esta mudança de invocação no Convento de Lisboa acrescenta-se a tradição, um pouco posterior no século XIV, associando o convento em causa “(...) à descoberta de uma imagem da Virgem, cerca de 1362, por parte de uns pescadores, imediatamente guardada no convento, e cujos milagres lhe valeram o título de Sr.^a da Graça.”¹⁰

Como referido anteriormente, por decreto de 28 de maio de 1834, as ordens religiosas foram extintas de Portugal; como convento masculino, o C.N.S.G.L. foi de imediato desprovido de todos os seus religiosos e os seus bens nacionalizados. No mesmo contexto “(...), a igreja foi confiada às Confrarias de S.^{ta} Cruz e dos Passos e posteriormente convertida em igreja paroquial, enquanto que as dependências conventuais foram ocupadas por um quartel militar.”¹¹

Mencione-se ainda o facto de o C.N.S.G.L. ter tido uma forte ligação à Coroa ao longo da sua existência, facto esse comprovado pela existência de vários rituais a si associados. A título de exemplo, podemos mencionar a Procissão do Senhor Jesus dos Passos da Graça, que se realizou pela primeira vez na Quaresma de 1587

⁸ Cristiana Lucas Silva; João Luís Inglês Fontes – Agostinhos..., p. 46.

⁹ A partir deste momento, e em resultado desta mudança de devoção no convento de Lisboa, os religiosos da referida Ordem passaram a ser também conhecidos como “Gracianos” e muitos dos outros conventos da Ordem em Portugal assumiram a mesma invocação devocional.

¹⁰ Cristiana Lucas Silva; João Luís Inglês Fontes – Agostinhos..., p. 40.

¹¹ Cristiana Lucas Silva; João Luís Inglês Fontes – Agostinhos..., p. 46.

por iniciativa da Irmandade dos Passos da Graça, fazendo um percurso entre o C.N.S.G.L. e a Igreja de São Roque¹².

Ainda se podem destacar os seguintes rituais associados ao C.N.S.G.L.: o *Augustiniano*, que se constituía como um ato literário e público associado à Universidade e realizado no C.N.S.G.L. envolvendo os Piores do mesmo e, posteriormente, os Lentes da O.E.S.A.; o *Prestito*, também associado à Universidade, com a obrigação anual de a Universidade ir em procissão ao C.N.S.G.L. no dia 25 de março¹³; e a *Procissão de Aljubarrota*, que se constituía como uma procissão realizada anualmente a 14 de agosto entre 1386 e 1581 e retomada em 1640, no cumprimento de um voto efetuado pela Câmara e pelo Cabido da Sé como forma de agradecimento a Nossa Senhora da Graça pela vitória de Dom João I na Batalha de Aljubarrota.

3. O Cartório do Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa: instrumento de estudo para as formas de interioridade da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho?

O C.N.S.G.L. possuía uma dupla vivência como casa conventual e como sede provincial da Província de Portugal da O.E.S.A. Como resultado desta realidade muito particular, e num mesmo edifício físico, o C.N.S.G.L. possuía dois cartórios distintos: um cartório conventual e um cartório provincial, cada um resultado e reflexo de cada uma das duas realidades institucionais existentes no referido convento.

Como reflexo da atividade de um convento e da Província de Portugal da O.E.S.A., a mesma documentação seria também um reflexo da interioridade e da espiritualidade da O.E.S.A. Aqui, podemos destacar a documentação normalizadora e reguladora da vida conventual e da vida provincial dos Eremitas de Santo Agostinho como reflexo dessas mesmas interioridade e espiritualidade.

Em 10 de março de 1601, um breve de Clemente VII concedia indulgências “A todos os fiéis *crisptaos* homens, e molheres, que Verdadeiramente penitentes, e Confessados, e Comungados *Visitarem* feustamente a igreja da Casa dos frades de Nossa Senhora da Graça da Ordem de *Sancto* Augustinho da cidade de Lisboa, e o Oratorio da inuocação de *Sancta* Maria de Penha de França, *que* está fora dos

¹² Ainda hoje, a Procissão do Senhor Jesus dos Passos da Graça se realiza anualmente, ainda por iniciativa da Irmandade dos Passos da Graça e sempre no segundo domingo da Quaresma.

¹³ Com a fixação definitiva da Universidade em Coimbra, esta procissão passou a realizar-se, temporariamente, a partir da Universidade ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra; com a fundação do Colégio de Nossa Senhora da Graça de Coimbra, a procissão começou a realizar-se partindo deste Colégio, embora a sua realização tenha vindo a ser interrompida.

muros da dita cidade debaixo do gouerno e proteiçãõ dos mesmos frades (...)”¹⁴ em dias determinados pelo mesmo documento: as festas da Assunção, da Natividade e da Anunciaçãõ de Nossa Senhora. Tal realidade poderá indiciar, por um lado, a devoçãõ mariana dos Eremitas de Santo Agostinho e, também, a ligaçãõ destes às comunidades em que estavam inseridos.

Por outro lado, o C.N.S.G.L. tinha também uma grande ligaçãõ à Coroa, que reconhecia o mérito intelectual dos seus membros. Tal se depreende de uma carta de Don Filipe II a Frei Egídio da Apresentaçãõ para que este refutasse o livro *Mare Liberum* uma vez que “(...) porque cumpre a meu seruiço, que se lhe responda de maneira que fique de todo desfeito o intento que os Rebeldes tuerãõ de acederitar seu attreuinto; E de uossas Letras, e prudência confio que o fareis compridamente: uos encomendo muito, que uos disponhais a este trabalho (...)”¹⁵.

Esta ligaçãõ manteve-se ao longo do tempo e, com Dona Maria I, Frei António de São Luís foi nomeado pela monarca “(...) para Professor da mesma Cadeira [de Filosofia Racional] em quanto Eu assim o houver por bem, e não mandar o contrario. E jurará o dito Professor perante o Arcebispo de Lacedemonia do meu Conselho, (...)”¹⁶. Esta nomeaçãõ justificou-se “(...) Tendo em consideraçãõ no zello, e Actividade com que se tem empregado no serviço de Deos, e Meu os Religiozos do Convento de Nossa Senhora da Graça desta Corte (...)”¹⁷.

No entanto, esta vivência do carisma e da interioridade pela O.E.S.A. não se verificava apenas junto da comunidade. Esta vivência era também experienciada de uma forma interna à Ordem e regulada pelos próprios estatutos internos da mesma, fosse ao nível da Província ou ao nível do Convento.

De facto, momentos relevantes na vida comunitária deveriam ser vividos pela comunidade dentro da comunidade. Estes momentos incluem não apenas a Euca-

¹⁴ Cf. Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, *Treslado de um breve de indulgências concedido pelo Santíssimo Padre Clemente VIII Nosso Senhor, aos fiéis cristãos que visitarem a igreja do Mosteiro de Nossa Senhora da Graça da Ordem de Santo Agostinho desta cidade de Lisboa e a Ermida de Nossa Senhora da Penha de França, que está debaixo de seu gouerno e proteçãõ nos dias do dito breve declarados*, (PT/AHPL/OESA/CNSGL/02/004), 1601/03/10, fl. 01.

¹⁵ Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, *Carta de Dom Filipe II pedindo a Frei Egídio da Apresentaçãõ para refutar o livro Mare Liberum*, (PT/AHPL/OESA/CNSGL/03/028), 1618/02/26, fl. 01.

¹⁶ Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, *Carta régia de Dona Maria I fazendo mercê ao Prior e Religiosos do Convento de Nossa Senhora da Graça, da Ordem de Santo Agostinho, duma cadeira de Filosofia Racional, com o ordinário anual de 80.000 réis e nomeando seu regente Frei António de São Luís, sendo a este aplicados 30.000 réis por ficar encarregado da dita regência*, (PT/AHPL/OESA/CNSGL/03/031), 1779/10/15, fl. 01.

¹⁷ Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, *Carta régia de Dona Maria I fazendo mercê ao Prior e Religiosos do Convento de Nossa Senhora da Graça, da Ordem de Santo Agostinho, duma cadeira de Filosofia Racional, com o ordinário anual de 80.000 réis e nomeando seu regente Frei António de São Luís, sendo a este aplicados 30.000 réis por ficar encarregado da dita regência*, (PT/AHPL/OESA/CNSGL/03/031), 1779/10/15, fl. 01.

ristia mas também o Advento e a Quaresma. Todos os conventos da Província deveriam observar a determinação pela qual

“(…) se guarde sempre o estylo *que* nella há ácerca da renovação do santissimo sacramento, cada quinze dias à Missa conventual, nos conventos grandes à quinta feira, e nos pequenos ao Domingo a qual será com a mayor solemnidade possível, e a cantaram sempre o Prelado do Convento, e estando impedido a diram sempre algum dos Padres mais grâves da sua familia. E assim que sejão mais dias de comunhão da ordem a todos os religiosos desta provincia o da Conceição da Virgem Senhora Nossa, o de *Saõ* Tiago mayor e o de *Nossa* Madre Santa Monica. E outrosim mandamos *que* na Quaresma haja tres dias de disciplina às segundas, quartas e sextas feiras, e no advento às quartas, e sextas feiras, e no mais tempo do anno às sextas feiras, tirando as *que* cahem entre Paschoa e Paschoa.”¹⁸

Esta vivência comunitária pelos religiosos de cada convento durante os períodos do Advento e da Quaresma era reforçada com a determinação de que “(…) os Reverendos *Padres* Piores não possam dár Licença aos Religiosos *para* estarem fóra dos seus conventos no tempo da Quaresma, e dos dous mezes do Advento, da qual Ley exceptuamos os Pregadores *que* forem prégár fóra â Lugares apartados, e no mais tempo do anno se limita aos Prelados Locais, *que* não possam dar Licença, mais *que* por hum mes.”¹⁹

Enquanto conjunto, a O.E.S.A. não era uma realidade estanque e comunicava internamente. As várias Províncias comunicavam entre si e, a 13 de setembro de 1602, “(…) propos o *Padre* Provincial em capitulo priuado se deuiamos ajuda desta *prouincia* para a canonização do Bem aventurado *Saõ* Ioaõ de Sagum e por *que* modo e se assentou que uisto ser tanta honrra e credito da Ordem lhe desse esta *prouincia* a mais esmolla que podesse e do modo trataria polla melhor ordem que fosse possível sem carregar muito a *prouincia* e as casas. e que por horas se escreua ao *Padre* Reitor da *prouincia* de Castela, que a *prouincia* daraa a maior esmolla que poder.”²⁰, verificando-se assim que várias províncias dos Eremitas de Santo Agostinho se uniram em torno de uma causa comum, mais concretamente a canonização de São João de Sahagún.

¹⁸ Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, *Estatutos e leis do Convento de Graça de Lisboa*, (PT/AHPL/OESA/CNSGL/01/001), 1609/09/24 – 1732/02/29, fl. 15.

¹⁹ Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, *Estatutos e leis do Convento de Graça de Lisboa*, (PT/AHPL/OESA/CNSGL/01/001), 1609/09/24 – 1732/02/29, fl. 16v.

²⁰ Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, *Livro de Registo de Documentos dos Agostinhos em Portugal*, (MS. 863), 1805/05/04 – 1806/10/12, fl. 46-46v.

Vistos alguns exemplos textuais provenientes de documentação proveniente dos Cartórios da Província de Portugal e do C.N.S.G.L., parece-nos ser óbvio que a documentação de cariz mais normativo, e até alguma correspondência, nos fornece pistas sobre o modo como os Eremitas de Santo Agostinho viviam a interioridade e a espiritualidade próprias da sua Ordem.

Verificando-se a existência de uma dupla regulação da vida da comunidade, provincial e conventual, esta visava normalizar a vida dos religiosos dentro do binómio da comunidade interna de cada convento e, ao mesmo tempo, da comunidade envolvente do mesmo. Toda esta regulação deveria refletir-se na vida de cada um dos religiosos que integravam a Província de Portugal da O.E.S.A. Membros de uma Ordem dando um grande enfoque ao estudo, alguns dos seus religiosos destacavam-se e eram chamados pela Coroa a colaborar com a mesma pelos seus méritos intelectuais e, desta forma, poderiam facilitar a difusão das formas de interioridade e de espiritualidade dos Eremitas de Santo Agostinho.

ERMITÉRIOS E CLAUSTROS, LUGARES PRÓPRIOS AO RECOLHIMENTO RELIGIOSO

ANA ASSIS PACHECO*

Introdução

Construídos ao longo dos tempos sem século preciso, pelos franciscanos e pelas clarissas, assim como por membros de outras ordens religiosas, os ermitérios e claustros são tipologias arquitetónicas atemporais, sendo o ermitério um tipo de convento e o claustro uma parte dele. No caso da Ordem dos Frades Menores, vemos escrito por volta de 1217, na primeira regra franciscana que se destinava precisamente a reger a vida eremítica “*Da religiosa morada nos ermos*”¹, um caminho de interioridade que São Francisco de Assis logo de início traçou.

A morada nos ermos deveria ser praticada por uma comunidade de pouquíssimos confrades, três ou quatro e não mais. E o lugar para a prática individual da contemplação deveria ser retirado, assim o teria desejado Francisco: “Onde tu não me oiças quando te chame”².

Mas naturalmente o ermo era desadequado à vivência das religiosas, pelo que a localização de mosteiros femininos fazia-se predominantemente nas povoações e intramuros, sendo o seu recolhimento diferente do masculino por lhes estar vedada a possibilidade de fundarem mosteiros em lugares ermos. Numa vida de

* Centro de Estudos de História Religiosa.

¹ *San Francisco de Asís, Escritos & Biografías, Documentos de la Época*. Edición preparada por José Antonio Guerra. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 116; José António Correia Pereira (Org.) – *Escritos. Francisco e Clara de Assis*. Braga: Editorial Franciscana, 2007, p. 185.

² Opúsculo anónimo, ‘Consideraciones sobre las llagas’. In *San Francisco de Asís, Escritos & Biografías, Documentos de la Época*, 2000, p. 904.

clausura quase sempre perpétua, as religiosas praticavam o recolhimento em lugares específicos dos mosteiros, tendo-se verificado nos nossos estudos, baseados em crónicas e outras fontes narrativas, a predominância da escolha dos seguintes lugares: coro-alto, sala do capítulo, capelas da cerca e capelas do claustro.

Sendo os ermitérios e claustros tipologias arquitetónicas atemporais, certo é que na Época Moderna, a Observância e a Estrita Observância alteraram profundamente a vivência do franciscanismo nos séculos XV e XVI, renovando-se e alterando-se igualmente as tipologias arquitetónicas conventuais. Assim vemos surgir neste período a construção de ermitérios franciscanos.

Destes, existem ainda três casos marcantes para a História da Arquitetura Eremítica Portuguesa, que trataremos na primeira parte: o convento de Nossa Senhora da Ínsua, convento de Nossa Senhora da Arrábida e o convento de Santa Cruz na Serra de Sintra. O primeiro escolhemo-lo pela sua raríssima implantação: por ter sido construído numa pequena ilha, os dois restantes, por apresentarem linguagem característica da arquitetura eremítica.

Na segunda parte trataremos o claustro do mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Beja, o claustro do mosteiro de Nossa Senhora da Conceição do Funchal e o claustro do mosteiro de Jesus de Setúbal. O primeiro porque ainda possui algumas capelas claustrais, o segundo por ter tido um número inusitado de capelas claustrais e o terceiro porque existe um manuscrito inédito que relata a vivência do mosteiro em 1630, e que é o testemunho de uma sua abadessa.

Antes de historiarmos cabe aqui um reparo sobre o facto de considerarmos para o tema do recolhimento religioso, os franciscanos, apesar de a Ordem dos Frades Menores estar habitualmente identificada como “ordem ativa”. Ora, pois a nossa escolha deve-se ao facto de ao longo do nosso estudo de Doutoramento a leitura que fizemos de biografias de São Francisco de Assis e outras fontes franciscanas nos ter apontado sempre noutra direção considerando a possibilidade de olhar para os franciscanos como uma “ordem contemplativa”. Cremos não ter errado ao desconsiderar o critério fixado, pois recentemente José Mattoso apresentou o seguinte pensamento:

“A antiga polémica entre ordens activas e ordens contemplativas não tem sentido. O olhar abrangente e lúcido sobre o mundo diz-nos que a acção e a contemplação não devem ser exclusivas, e que é inútil estabelecer regras acerca do grau de consagração a uma ou a outra.”³

³ MATTOSO, José – *Levantar o Céu. Os labirintos da sabedoria*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012, p. 256.

Parte I: Ermitérios

1. Convento de Nossa Senhora da Ínsua (1392)

Pertencendo sucessivamente à Província de Portugal, Província de Santo António e por fim à Província da Conceição⁴, o convento de Nossa Senhora da Ínsua localiza-se numa pequena ilha na foz do rio Minho em frente à vila de Caminha, tendo sido fundado em 1392 por religiosos galegos⁵. Era exclusivamente de barco que chegavam e partiam os religiosos ao seu convento, por esse motivo a única sepultura em solo sagrado pertence a António Anes, barqueiro da casa no século XVI⁶. A ilha transpira por todo o convento, seja através do aroma a maresia que perfuma cada dependência, seja no escuro e húmido verde dos limos que cobrem todas as superfícies, e até no voo das gaivotas que atravessam planando o pequeno quadrado de céu aberto sobre o claustro.

O convento da Ínsua, na verdade um ermitério, teve sempre poucos religiosos, sendo por esse motivo inicialmente designado como ‘oratório’, e posteriormente no século XV passa então a designar-se convento, podendo albergar um número máximo de apenas dez frades⁷.

Neste ermitério, viveu frei André da Ínsua (1502-1571), nascido em 1502 na cidade de Lisboa, professando na Ínsua em 1521, sendo enviado por volta de 1530 com mais dois franciscanos para a Universidade de Paris como bolseiro de D. João III. De lá voltando, passaria a Custódio e depois Provincial da recém-criada Província dos Algarves⁸. Mas o ano mais importante da vida deste religioso teria sido o de 1547, quando foi eleito Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, cargo pela primeira vez ocupado por um franciscano português. Sendo “Geral”,

⁴ A Real Província da Conceição foi criada em 1705 devido à vastidão do território que a Província de Santo António detinha. Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição: análise histórica, tipológica, artística e iconográfica*. Tese de Doutoramento em Arte, Património e Restauro apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2008, p. 20.

⁵ *Ordens Religiosas em Portugal, das origens a Trento – Guia histórico*. Dir. Bernardo de Vasconcelos e Sousa; Isabel Castro Pina; Maria Filomena Andrade; Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 352.

⁶ Conforme visita que fizemos ao local a 13 de janeiro de 2012.

⁷ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, p. 32. O convento da Ínsua aderiu à Observância em 1486, cf. *Ordens religiosas em Portugal, das origens a Trento...*, p. 352.

⁸ Fernando Felix Lopes – *A Ordem Franciscana na História e Cultura Portuguesa*, Colectânea de Estudos de História e Literatura. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1997, p. 155; Henrique Pinto Rema – *Ministros Provinciais da Província Franciscana dos Algarves (1532-1834). Itinerarium*. 178-179, (2004), p. 263; Diogo Barbosa Machado – *Bibliotheca Lusitana, Historica, Crítica e Chronologica, na qual se comprehende a noticia dos Authores Portuguezes, e das Obras, que compozerão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente oferecida à Augusta Magestade de D.JOÃO V. Nosso Senhor por Diogo Barbosa Machado, Ulyssiponense, Abbade Reservatorio da Paroquial Igreja de Santo Adrião de Sever, e Academico de Numero da Academia Real*, Tomo I, 1930, p. 151-153.

frei André da Ínsua contribuiu para a reforma da ordem⁹, e foi nesse contexto que no ano de 1552, voltando de Salamanca, onde presidira a Capítulo, fez o seu recolhimento no ermitério da Ínsua. Quem o relata é um seu companheiro, frei Manuel Favacho:

“Acabado o Capitulo Geral com muyta honra da Ordem e paz, e despedido elle de muytos negoceos, quis vir a esta Insoa estar ao menos hum par de mezes, e nella se consolar spiritualmente. E, para isto fazer melhor, não quis trazer nenhú castelhano por companheiro, mas dous que tinha, ambos deixou lá ate que tornasse. E não trouxe mais que a mym soo. E assy veo e se meteo nesta Sancta caza.”¹⁰

No convento viveu igualmente no século XVI frei Pedro de Penamacor, e já no século XVII frei André da Merceana, frei António da Piedade e frei Domingos de Santo António¹¹.

Arquiteticamente de linhas muito depuradas, o convento foi ortogonalmente desenhado a régua e esquadro, compondo-se de um conjunto edificado de dois pisos, disposto em redor de pequeno claustro e igreja canonicamente orientada. Apesar de a sua fundação ser medieval, o património edificado que hoje podemos observar pertence a época bastante mais tardia, correspondendo a construções realizadas nos séculos XVII e XVIII.

Na Ínsua o recolhimento dos religiosos foi perturbado no âmbito das Guerras da Restauração, pois no reinado de D. João IV a partir de 1649 começou-se a edificar à volta do convento um forte abaluartado¹² sendo do forte e não do convento as altas paredes que se divisam ao olharmos no horizonte a foz do Minho. Construção típica da arquitetura militar deste período, o forte da Ínsua desenha em planta uma estrela com cinco pontas que correspondem a cinco baluartes. A obra do referido forte teria demorado cerca de quatro anos a ser executada, estando concluída em 1652. E desde esse ano, a Ínsua passou a ser habitada não apenas por religiosos, mas igualmente por militares¹³, tendo os franciscanos a incumbência de serem seus confessores e capelães¹⁴.

Portanto desde o ano de 1652, o convento de Santa Maria da Ínsua teria deixado de ser um verdadeiro ermitério, pois passou a estar rodeado por casernas, e apesar de os religiosos passarem a estar protegidos de eventuais assaltos de corsários, o facto de partilharem a ilha com militares teria dificultado o seu

⁹ Diogo Barbosa Machado – *Bibliotheca Lusitana, Historica, Crítica e Chronologica...*, Tomo I, p. 149-150.

¹⁰ Frei Manoel Favacho, in Fernando Felix Lopes – *A Ordem Franciscana na História e na Cultura Portuguesa...*, p. 154-210.

¹¹ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, p. 32.

¹² Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, p. 76.

¹³ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, p. 130.

¹⁴ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, p. 76.

recolhimento. Mas a situação seria, no entanto, em parte atenuada pela existência de um claustro no coração do convento. Edificado pouco depois, no ano de 1653, com planta quase quadrada, o claustro mede oito metros de lado contando já com a largura das galerias claustrais¹⁵. Espaço interior de pequena dimensão, o claustro cumpre desenho clássico, com colunas e pilares de base quadrada que sustentam arquivolta¹⁶, património este de grande valor arquitetónico que ainda persiste no local.

No pátio claustral, assente sobre uma plataforma de três degraus está colocado um cruzeiro possivelmente relacionado com a *Via Crucis* que naquela parte do convento se fazia, como se depreende pela existência de passos¹⁷. A colocação de um cruzeiro no centro do pátio claustral é uma tipologia que encontramos no convento de São Pedro de Alcântara fundado no início do século XVIII na ilha do Pico, igualmente pelos franciscanos¹⁸.

Quanto à igreja da Ínsua, trata-se de uma obra realizada em 1717 com o apoio régio de D. João V¹⁹, tendo sido construída em alvenaria de granito, tanto as paredes como a abóbada para atenuar o estrondo das armas de fogo utilizadas pelos militares que coabitavam a pequena ilha²⁰.

A nave da igreja mede quatro metros e meio por oito, tendo num dos lados púlpito e sobre a entrada o coro. É interessante notar que apesar de se tratar de um ermitério realmente isolado, onde se imagina que para além dos padroeiros como eram os Marqueses de Vila Real²¹, poucas vezes outros fiéis assistiriam a missas, verificamos que a tipologia da igreja é exatamente igual à das restantes, pois para além de estar implantada canonicamente, possui púlpito e coro, e este

¹⁵ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, p. 129-130.

¹⁶ Conforme visita que fizemos ao local a 13 de janeiro de 2012.

¹⁷ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, p. 341. Conforme visita que fizemos ao local a 13 de janeiro de 2012.

¹⁸ Ana Assis Pacheco – *Construção de um mundo interior: arquitetura franciscana em Portugal, Índia e Brasil (séculos XVI-XVII)*. Tese de Doutoramento em Teoria e História da Arquitectura apresentada à Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra. Coimbra: 2013, p. 323-342.

¹⁹ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, p. 129-130.

²⁰ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, p. 129.

²¹ Frei Pedro de Jesus Maria José – *Chronica da Santa, e Real Província da Immaculada Conceição de Portugal da mais estreita e regular Observância do serafim Chagado S. Francisco, TOMO PRIMEIRO. Em que se mostra a sua origem de entre todas as Províncias deste Reino: a sua erecção: mercês, e benefícios, que lhe fizeram os Monarcas, e pessoas Reaes desde o seu princípio: a fundação dos primeiros trez Conventos, e do ultimo, que fundarão os primitivos Observantes, com todos os seus progressos até o presente, a qual consagra, e humildemente offerece à serenissima rainha dos anjos, MARIA SANTÍSSIMA, sua padroeira debaixo do ineffavel mysterio de sua puríssima Conceição, Fr. Pedro de Jesus Maria José, Vianez Interammense, filho da mesma Província, e seu Chronista. Lisboa: na officina de Miguel Manescal da Costa, Impressor do Santo Officio, 1760. (BNP / microfime / F.G. 111), vol. I, p. 431.*

último até há pouco tempo integrava o respetivo cadeiral²². Quanto às imagens, em 1953 ainda estavam nos altares da igreja, passando parte delas, mais tarde, a integrar o espólio do Museu Municipal de Caminha²³.

Quanto a sepultamentos no convento da Ínsua, para além do já referido barqueiro, única sepultura com inscrição, sabe-se que frei Domingos de São Julião teria sido sepultado numa das galerias claustrais²⁴. O mais frequente era os franciscanos ficarem sepultados em campa rasa sem qualquer inscrição que os identificasse, como verificamos por exemplo noutra convento por nós estudado, o de Santa Cruz na Serra de Sintra, onde existem duas campas rasas sem inscrições que no entanto se sabe pertencerem ao sepultamento de religiosos²⁵.

Na Ínsua, apesar de o espaço ser limitado, ainda assim existia cerca e esta localizava-se no estreito intervalo entre o perímetro conventual e o perímetro militar. Neste espaço sobranete havia uma pequena horta, amoreiras e duas fontes. E sendo a cerca bastante diminuta, cumpria-se apesar de tudo a tipologia programática de outros conventos franciscanos, pois do lado do mar havia um oratório dedicado ao *Cristo Crucificado*²⁶ e em frente à frontaria da igreja havia uma capelinha dedicada a *Santa Maria Madalena*²⁷, devoção que encontramos igualmente no ermitério da Serra da Arrábida.

2. Convento de Nossa Senhora da Arrábida (1542)

Mais a sul, e muito mais tarde que o convento da Ínsua, foi fundado em 1542 o convento de Nossa Senhora da Arrábida, que se trata igualmente de um ermitério, estando afastado das povoações mais próximas de Setúbal, Sesimbra e Azeitão. Agradavelmente exposto numa vertente sul da serra, o ermitério da Arrábida tem a vista dilatada pelo oceano, para o qual se abrem as janelas das celas e se voltam os terraços conventuais²⁸.

²² Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, Ínsua, Figuras 73, 74.

²³ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, p. 102; p. 227.

²⁴ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, p. 341-345.

²⁵ Frei António da Piedade – *Espelho de penitentes e Chronica da Província de Santa Maria da Arrábida, da Regular, e mais estreita Observância, da Ordem do Serafíco Patriarcha S.Francisco, no Instituto Capucho. TOMO PRIMEIRO, offerecido à sempre Augusta Magestade delrey D.JOÃO V, Nosso Senhor por seu author Fr. Antonio da Piedade, Leitor de Theologia, qualificador do Santo Officio, Chronista, Ex-Diffinidor da mesma Província*. Lisboa: na Oficina de Joseph Antonio da Sylva, Impressor da Academia Real, Tomo I, 1728, p. 294.

²⁶ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, Documento 30.

²⁷ Ana Paula Valente Figueiredo – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição...*, Ínsua, Figuras 111, 112; Documento 30.

²⁸ Ana Assis Pacheco – *Construção de um mundo interior...*

De acordo com o manuscrito inédito “*O Monte Santo da Arrábida. Descrição deste Reformadíssimo Convento, na qual expõem a Vida, e Morte do seu Fundador, Hum mappa do Ermo, e as Acçoens de Virtude, que nella exercitão seus Habitadores para exemplo dos Fieis Christãos, Fr. A. de M. de D., Religioso Leigo da Província da Arrábida*”, escrito por volta de 1755, ali então viviam vinte e cinco religiosos²⁹, sendo esse o número de celas que ainda hoje podemos observar no local.

Arquitetonicamente, o convento da Arrábida é um conjunto de pequenas construções dispostas separadamente e adaptadas com lógica a três estreitos socalcos da encosta serrana, solução eficaz que permite vencer a forma exígua do terreno e a sua forte pendente. Quanto às celas, parte delas foram edificadas numa cota alta e outras concentradas a meio da encosta; mais abaixo ainda, foram dispostas a igreja e restantes dependências conventuais. O edificado obedece a uma linguagem arquitetónica económica, de desenho depurado e atemporal, sendo de excetuar as pequenas capelas construídas no século XVII em linguagem barroca, como adiante veremos.

A economia construtiva e arquitetónica deste ermitério pode ser verificada em vários aspetos, sendo um deles a ausência de corredores. De facto, as ligações entre cada uma das dependências conventuais faz-se por simples carreiros a céu aberto. Se chovesse, o religioso que ia da sua cela por exemplo até à igreja teria que levar certamente capuz colocado. Para além dos simples carreiros, tratando-se de arquitetura eremítica, não se construiu um claustro, pois não é necessária mais clausura que aquela que o próprio ermo proporciona.

Afastados que estavam das povoações, os vinte e cinco religiosos que ali viveram praticavam o “silêncio perpétuo” que os “*Estatutos da Província de Santa Maria da Arrábida...*” à qual pertenciam obrigava³⁰. Esta forma de vida, de total recolhimento, é lembrada na fachada da igreja conventual através da figura escultórica ali colocada em 1622 pelo terceiro padroeiro. A figura em questão representa não apenas frei Martinho de Santa Maria, que fora um dos fundadores do convento³¹, mas simboliza igualmente o recolhimento praticado neste ermitério,

²⁹ Frei António da Madre de Deus – *O Monte Santo da Arrábida. Descrição deste Reformadíssimo Convento, na qual expõem a Vida, e Morte do seu Fundador, Hum mappa do Ermo, e as Acçoens de Virtude, que nella exercitão seus Habitadores para exemplo dos Fieis Christãos, Fr. A. de M. de D., Religioso Leigo da Província da Arrábida, (s/d), c.1755, fl. 24 v.* (BNP – Secção de Reservados, Colecção de manuscritos, microfilme F 7869).

³⁰ Cap. XVIII. Do Silêncio – *Estatutos da Província de Santa Maria da Arrábida Da mais perfeyta Observancia de Nosso Seraphico Padre S. Francisco: feytos em virtude de um breve do senhor Papa Innocencio XII. Concedido à mesma Província, sendo ministro provincial o irmão frey Antonio da Apresentação pregador, & Examinador das tres ordens militares: aceytos, & approvados pelo capitulo provincial, que se celebrou em o convento de São Joseph de Ribamar em 6 de Julho de 1697. Em que foy eleyto Ministro Provincial o irmão frey Sebastião de Santo Antonio Pregador.* Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1698, p. 35-36.

³¹ Frei António da Piedade – *Espelho de penitentes e Chronica da Província de Santa Maria da Arrábida...*, Tomo I, p. 60-66.

tal como esclarece frei António da Piedade (1675-1731), cronista da Província de Santa Maria da Arrábida:

“Tem os braços em cruz, mão direita uma tocha acceza, que significa as boas obras, com que a todos attrahia para os louvores de Deos. Na mão esquerda se vêm penduradas disciplinas, e cilícios, que são as armas, com que alcançava glorioso triunfo dos appetites da carne. Tem os olhos vendados, em sinal da muita cautela, com que mortificava o sentido da vista, que não só evitava, qual outro Job, as incautas, mas ainda às licitas se negava, não querendo ver, por não ser visto. Com hum cadeado na boca mostra continuo silencio, em que sempre viveo, e pontualmente observou. No peito se lhe diviza huma fechadura, que sem duvida nos declara, que o seu coração esteve sempre fechado para os gostos do Mundo, e que só o temor de Deos era a chave, que o abria para receber as suas Divinas inspiraçoens.”³²

Para além do contínuo silêncio e da mortificação dos sentidos, resultantes da forma de vida religiosa ali praticada, dispersas pelo ermitério existiam capelas ou ermidas em que os religiosos se podiam recolher. Quatro delas situam-se na proximidade de celas e estavam dedicadas, uma ao Senhor atado à coluna, outra ao Senhor com a Cruz às costas, outra a Nossa Senhora da Penha de França, e outra ao Calvário³³. Perto da entrada da igreja há uma capela dedicada a *Santa Maria Madalena*, e num terraço situado por trás da cabeceira há mais outra capela que é dedicada a *Nossa Senhora da Piedade*³⁴.

Situada no extremo nascente da cerca e completamente isolada, está uma ermida dedicada ao *Bom Jesus*, no interior da qual sabemos que viviam dois religiosos no século XVIII³⁵.

Do conjunto de treze capelas ou ermidas, sabe-se que a construção de nove delas resulta de iniciativa feminina, tendo sido mandadas edificar no século XVII por D. Anna Maria de Manrique Lara e Cardenas (+1660), que morava numa casa próxima do convento, sendo mulher de D. Jorge de Lencastre (+1632), seu padroeiro. A esta senhora se deve a existência das ermidas que marcam paisagisticamente a Serra da Arrábida e que erradamente têm sido designadas como guaritas. Sabe-se que D. Anna teve quatro filhos, Maria Guadalupe, Raymundo, João e Ana Luíza, filha esta que morreu com apenas três anos de idade, tendo sido

³² Frei António da Piedade – *Espelho de penitentes e Chronica da Província de Santa Maria da Arrábida...*, Tomo I, p. 60-66; Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana, Histórica, Crítica e Cronológica...*, Tomo I, p. 344.

³³ António da Madre de Deus – *O Monte Santo da Arrábida...*, fl. 24f-27f.

³⁴ Frei António da Piedade – *Espelho de penitentes e Chronica da Província de Santa Maria da Arrábida...*, Tomo I, p. 60-66.

³⁵ António da Madre de Deus – *O Monte Santo da Arrábida...*, fl. 27f.

sepultada na igreja do convento ao lado do pai e avós. Quanto a D. Anna, sabe-se que, já viúva, teria sido forçada a regressar a Madrid no âmbito das Guerras da Restauração³⁶.

De entre os religiosos que na Arrábida moraram, um deles é o famoso poeta frei Agostinho da Cruz (1540-1619), que viveu como verdadeiro eremita, afastado dos seus companheiros e convivendo quase unicamente com animais da serra. Mergulhado na natureza, o poeta franciscano afirma que foi sempre muito inclinado à solidão, e que gostava tanto da Serra da Arrábida que nela queria ficar sepultado. Frei Agostinho tinha nascido no norte de Portugal, em Ponte da Barca, professara em jovem no convento de Santa Cruz da Serra de Sintra e agora estava ali na Serra da Arrábida. Foi neste ermitério que viveu os últimos catorze anos da sua vida, num isolamento para ele tranquilo, como confirmamos pela análise de poemas seus de que destacamos algumas partes:

“Confesso que fui sempre afeiçoado
a solitarios bosques do deserto,
que ensinam a viver desenganado.”³⁷

“Não ha manjar melhor q liberdade;
sem ver, nem conversar
mais que penedos”³⁸

“Daqui verei no Ceo fremosas côres;
Assi me esquecerão cousas da terra.”³⁹

“Aqui quero fugir, quanto puder,
de todas as humanas creaturas,
Esses cançados dias que viver.
Aqui conversar quero pedras duras.”⁴⁰

³⁶ Frei António da Piedade – *Espelho de penitentes e Chronica da Província de Santa Maria da Arrábida...*, Tomo I, p. 90-98.

³⁷ Jozé Caietano de Mesquita – *Varias Poezias do Veneravel Padre Fr.Agostinho da Cruz, Religioso da Província da Arrábida, dedicadas ao Excel., e Reverend. Senhor D.Fr. Manoel do Cenaculo, Bispo de Beja, do Conselho de Sua Magestade, Confessor, e Mestre do Serenissimo Principe da Beira, e Presidente da Real Meza Censoria. Por Jozé Caietano de Mesquita, Professor de Rhetorica, e Logica do Colegio Real de Nobres.* Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, Impres. Do Emin. S.CarD. Patr., 1771, p. 49.

³⁸ Jozé Caietano de Mesquita – *Varias Poezias do Veneravel Padre Fr.Agostinho da Cruz...*, p. 20-26.

³⁹ Jozé Caietano de Mesquita – *Varias Poezias do Veneravel Padre Fr.Agostinho da Cruz...*, p. 17-18.

⁴⁰ Jozé Caietano de Mesquita – *Varias Poezias do Veneravel Padre Fr.Agostinho da Cruz...*, p. 79.

Desde que para ali se mudou em 1605, depois de ter sido guardião do convento de São José de Ribamar, em Algés⁴¹, percebemos que frei Agostinho se sentia tão cansado do trato humano que nem perto dos seus companheiros queria estar.

Os seus poemas testemunham o recolhimento e vida de um eremita arrábido. Quanto aos seus companheiros, ao visitarmos o convento verificamos que a disposição de algumas celas permitia a prática individual de recolhimento religioso, pois algumas estão totalmente isoladas, a elas se acedendo apenas por estreitas escadinhas privadas feitas na escarpa. E além dessa disposição que isolava algumas celas, verifica-se que na proximidade de algumas delas existem pequeninas capelas ou ermidas, no interior das quais os religiosos podiam recolher-se individualmente.

O cronista frei António da Piedade fez referência em 1728 às treze ermidas do convento da Arrábida, apreciando a sua implantação no terreno que considera agradável e informando que algumas se situam fora da cerca, descrevendo igualmente uma curiosa construção feita por um seu contemporâneo, frei José da Esperança, então guardião do convento, construção essa que era um conjunto de celas que não se destinavam a ser habitadas mas a integrarem no seu interior imagens que recordavam os primeiros franciscanos arrábidos que ali viveram. Deixemos aqui a descrição do cronista:

“No recinto deste Convento estão desafiando à contemplação das Celestias moradas treze Ermidas, cinco ainda sem ornato, e as mais com a sua especial dedicação. Admirão-se situadas em circunferência fora dos muros da Cerca, e não deixam de fazer agradável a prespectiva das suas situaçoens. Entre espessos arvoredos està collocada a Ermida de S. Paulo primeiro Ermitão. Logo sobindo a encosta de huns despenhados rochedos, apparecem as Ermidas imperfeitas, das quaes duas, huma he dedicada ao nosso Padre S. Francisco, e se venera a sua Imagem desprezando os trages mundanos do Bispo de Assis; e a outra he consagrada a Christo Crucificado. A cella, que era do Veneravel Fr. Agostinho da Cruz, converteo em Ermida dedicada a Santo Antonio pregando aos peixes, Fr. Joseph da Esperança, sendo Guardião do Convento, no anno de 1720. Como também no âmbito do Convento antigo fez sete cellinhas, em memoria dos primitivos habitadores, e nellas collocou as suas Imagens em diversas aççoens, tudo admirável incentivo da devoção dos Fieis. Segue-se a Ermida da Memoria, e logo outra de Santa Catharina. Mais distante entre mattos, e brenhas està outra de S. João do Deserto, e defronte da Igreja do Convento, a do Bom Jesus.”⁴²

⁴¹ Diogo Barbosa Machado – *Biblioteca Lusitana, Histórica, Crítica e Cronológica...*, Tomo III, 1933, p. 215.

⁴² Frei António da Piedade – *Espelho de penitentes e Chronica da Província de Santa Maria da Arrábida...*, Tomo I, p. 66; António da Madre de Deus – *O Monte Santo da Arrábida...*, fl. 24-27.

3. Convento de Santa Cruz (1560), Serra de Sintra

Se o convento de Santa Maria da Arrábida e o convento de Santa Maria da Ínsua são conventos de linguagem arquitetónica depurada e económica, o que se poderá dizer das características únicas do convento de Santa Cruz de Sintra?

Isolado no interior da Serra de Sintra, afastado das povoações, trata-se igualmente de um ermitério, tendo sido fundado em 1560, pelo diplomata D. Álvaro de Castro, filho de D. João de Castro, e a obra sido conduzida por frei Pedro de Antória (+1563), franciscano espanhol, que viria a ser seu primeiro guardião⁴³.

Arquitetonicamente, trata-se de um edifício de linguagem depurada, económica e orgânica, que acompanha a sinuosidade do terreno serrano, embora nem sempre se desvie de enormes penedos entre os quais foi edificado. Neste convento teriam vivido apenas nove religiosos, número de celas que ainda hoje possui. Edifício de reduzida dimensão, cumpria apesar de tudo o habitual programa conventual, tendo para além do dormitório, uma igreja, sala do capítulo, refeitório, cozinha, e inclusive sala de banhos. Notamos no entanto a ausência de um claustro. De facto, esse espaço interior que com a arquitetura se constrói, e que facilita o recolhimento religioso, está ausente da arquitetura dita eremítica, tanto nesta Serra de Sintra, como na Serra da Arrábida. O isolamento de ambos os conventos é suficiente para proporcionar a introspeção conseguida num claustro.

E note-se que, pese embora na breve regra para os ermitérios “Da Religiosa Morada nos Ermos”⁴⁴ São Francisco faça menção da necessidade de nos ermitérios existir um claustro, ao exigir “E haja um claustro, onde cada um tenha uma pequena cela para orar e dormir”⁴⁵, o facto é que nas primeiras casas franciscanas tê-lo-ia de facto dispensado.

Cedo se notara e estranhara precisamente a ausência desse lugar arquitetónico, questão que surge num poema alegórico datado de 1227, o “*Sacrum Comercium beati Francisci cum domina Paupertate*”, que integra as Fontes Franciscanas⁴⁶. Fernando Felix Lopes, na obra *O Poverello S. Francisco de Assis*, destacara em 1951 precisamente esse poema ou auto de devoção, no qual uma figura alegórica da pobreza visita e pernoita na Porciúncula, que foi como sabemos uma das primeiras moradas de Francisco. E ao acordar pede para lhe mostrarem o claustro, ao

⁴³ Frei António da Piedade – *Espelho de penitentes e Chronica da Província de Santa Maria da Arrábida...*, Tomo I, p. 421-428.

⁴⁴ Jose Antonio Guerra (ed. preparada por) – *San Francisco de Asís, Escritos & Biografías, Documentos de la Época*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 116-117; José António Correia Pereira (Org.) – *Escritos. Francisco e Clara de Assis...*, p. 185.

⁴⁵ Jose Antonio Guerra (ed. preparada por) – *San Francisco de Asís, Escritos & Biografías...*, p. 117; José António Correia Pereira (Org.) – *Escritos. Francisco e Clara de Assis...*, p. 185.

⁴⁶ Jose Antonio Guerra (ed. preparada por) – *San Francisco de Asís, Escritos & Biografías...*, p. 932.

que os religiosos acedem saindo do convento da Porciúncula e apontando toda a natureza em seu redor.

“E a um canto lhe mostraram os frades a terra nua para uns momentos de descanso; e para travesseiro, numa pressa, lhe trouxeram pedra dura. E quando ela acordou, foram todos a ver os claustros. Subiram a um outeiro próximo, e apontando o horizonte a toda a volta:

– Eis, senhora, o nosso claustro!⁴⁷

Um dos primeiros religiosos a habitar o conventinho de Sintra foi o já referido poeta frei Agostinho da Cruz (1540-1619), religioso franciscano cuja poesia inclui a temática da natureza e o gosto que tinha em viver no meio dela.

Num ponto alto da cerca e longe das dependências conventuais, existia uma ermida em lugar próprio à contemplação, dedicada a *Cristo crucificado*, cuja construção se limitara a aproveitar penedos da serra para servirem como paredes e teto⁴⁸. Mas embora o convento por ser um ermitério proporcionasse ambiente adequado à contemplação, havia quem escolhesse isolar-se ainda mais, afastando-se dos seus companheiros, como foi o caso de frei Honório de Santa Maria, que viveu trinta anos fora das dependências conventuais, numa gruta, sendo ele que está sepultado no interior da igreja⁴⁹.

Parte II – Clautros

4. Real Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição (1459), Beja

Ainda mais a sul, D. Fernando, irmão de D. Afonso V, e a sua mulher D. Beatriz fundaram em 1459, em Beja para as clarissas, o Real Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição⁵⁰, primeiro da Observância em Portugal⁵¹. Os vestígios arquitetónicos que hoje restam deste mosteiro pouco revelam do que teria sido a

⁴⁷ Fernando Felix Lopes – *O Poverello S. Francisco de Assis*. Braga: Editorial Franciscana, 1968. (1ª edição: 1951), p. 134.

⁴⁸ Frei António da Piedade – *Espelho de penitentes e Chronica da Província de Santa Maria da Arrábida...*, Tomo I, p. 292.

⁴⁹ Frei António da Piedade – *Espelho de penitentes e Chronica da Província de Santa Maria da Arrábida...*, Tomo I, p. 292, p. 294.

⁵⁰ *Ordens religiosas em Portugal, das origens a Trento...*, p. 326; Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves, da Regular Observância de Nosso Serafico Padre S.Francisco, em que trata das Fundações de dez Conventos de Frades, e tres mosteiros de Freiras, PARTE SEGUNDA, oferecida á sempre Augusta Magestade do Fidelissimo Rey D. JOSÉ, nosso senhor pelo Padre Fr. Jeronymo de Belém, indigno filho, e Chronista da mesma Província*. Lisboa: no mosteiro de S. Vicente de Fora, Camara Real de Sua Magestade Fidelíssima, 1753. (BNP / RES. 1282 A), p. 475-476.

⁵¹ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 477-478.

vida nesta casa religiosa que, segundo o cronista frei Jerónimo de Belém teria sido fundada para uma comunidade de 130 clarissas⁵² e que em finais do século XVII atingiria quase o dobro, ali estando então a viver 250 religiosas⁵³.

Atualmente apenas resta a igreja e um claustro, tendo as restantes dependências monásticas sido demolidas. Sobre a sua disposição arquitetónica sabemos que ocupava uma área maior do que aquela que hoje se vê e que incluía um terreno situado no outro lado da rua ao qual se acedia através de dois passadiços⁵⁴, dos quais existe apenas um fragmento arquitetónico exposto no museu⁵⁵. Apesar de as clarissas terem conseguido aumentar a área inicial do mosteiro, estas religiosas nunca tiveram cerca, tal como nos esclarece o cronista frei Jerónimo de Belém:

“A comunicação com as ruas não lhe permittio cerca, horta, nem jardim, para o licito recreyo da humanidade opprimida nos apertos de huma clausura.”⁵⁶

Quanto ao claustro que hoje resta, sabe-se que foi por iniciativa de sucessivas abadessas que nele foram construídas cinco das seis capelas. Uma delas dedicada a *São Francisco*, outra a *Santo António*, outra a *Nossa Senhora do Desterro*, outra a *Nossa Senhora do Rosário*, e outra a *São João Baptista*. Além destas cinco capelas, D. João II teria mandado construir igualmente no claustro uma capela, esta dedicada a *São João Evangelista*⁵⁷.

A escolha da localização da edificação de uma dessas pequenas capelas claustrais, dedicada a *São João Baptista* teria motivado hesitação por parte da abadessa, pois na mesma galeria estava sepultada em campa rasa a fundadora do mosteiro parecendo-lhe proximidade inadequada. No entanto, a questão acabaria por resolver-se num sonho no qual a abadessa viu um homem vestido com pele de cordeiro que com ela teria dialogado, afirmando tratar-se do próprio São João Baptista e que desejava que lhe fizessem uma capela precisamente naquele local, pelo que na manhã seguinte a religiosa deu início à sua construção⁵⁸.

Ainda hoje podemos observar algumas destas capelas claustrais, como a dedicada a *São Francisco* metida em arcosólio, na espessura da parede mais espessa do conjunto monástico, aquela em que a igreja encosta ao claustro. Esta capela,

⁵² Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 482.

⁵³ Alfredo Saramago – *Fé e grandeza, a boa vida de uma casa monástica, para a história do mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Beja: ensaio histórico*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005, p. 46.

⁵⁴ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 477.

⁵⁵ Um dos dois passadiços possuía paredes em cerâmica perfurada, como se vê na referida reconstituição exposta no Museu Regional de Beja, espaço museológico a funcionar precisamente neste antigo mosteiro.

⁵⁶ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 477.

⁵⁷ Alfredo Saramago – *Fé e grandeza, a boa vida de uma casa monástica...*, p. 132; p. 147.

⁵⁸ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 501.

outrora em talha dourada, cumpre um desenho de linguagem maneirista com arco de volta inteira que descansa sobre colunas salomónicas.

Frei Jerónimo de Belém, cronista da Província dos Algarves à qual pertencia o Real Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Beja, sublinha que a visita feita pelo carismático frei António das Chagas (1631-1682) à comunidade de clarissas deste mosteiro⁵⁹, assim como a visita de outros dois franciscanos missionários vindos do convento de Santo António do Varatojo teria contribuído para que, a partir desses encontros, algumas religiosas sentissem maior inclinação ao recolhimento⁶⁰.

Se as visitas às comunidades religiosas femininas tinham importância, convém sublinhar que não era apenas presencialmente que os religiosos contribuíam para influenciar a forma de vida retirada dos mosteiros, pois por exemplo frei António das Chagas orientava espiritualmente as religiosas também através da palavra escrita, fazendo o que Isabel Morujão considerou tratar-se de “orientação espiritual por carta”⁶¹. De facto, frei António das Chagas escreveu inúmeras cartas a religiosas, que viriam a ser publicadas postumamente em dois volumes, nos anos de 1684 e 1687, nas quais se entende com clareza a importância da relação epistolar mantida entre este religioso e religiosas.

5. Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição (1476), Funchal

Noutra região de Portugal, na ilha da Madeira, foi fundado em 1476, no Funchal, um mosteiro com a invocação inicial de Nossa Senhora da Conceição, para nele se recolherem algumas das oito filhas do então capitão donatário. Se esse tinha sido o propósito da fundação, com carácter de certo modo familiar, mais tarde outras moradoras ali viveriam, chegando em 1590 o mosteiro a albergar 60 religiosas, aumentando em 1665 para cerca de 120, e já no século XVIII ali chegaram a viver 170 religiosas⁶². Este número, que desde o século XVII foi sempre superior a 60, teria em parte contribuído para que fossem construídas no seu claustro dezasseis capelas.

Doze dessas capelas foram construídas nas galerias claustrais e as quatro restantes dentro do próprio pátio claustral⁶³, sendo dedicadas à *Ressurreição*, *Encar-*

⁵⁹ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 524.

⁶⁰ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 566.

⁶¹ Isabel Morujão – *Cartas Espirituais – Frei António das Chagas*. Porto: Campo das Letras, 2000, p. 10. Nesta edição, a autora publica as cartas seiscentistas comentando-as, e apresenta uma biografia de frei António das Chagas.

⁶² Otilia Rodrigues Fontoura – *As clarissas na Madeira, uma presença de 500 anos*. Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, Secretaria Regional do Turismo e Cultura, 2000, p. 83; Ana Assis Pacheco – *Construção de um mundo interior...*, p. 311.

⁶³ Otilia Rodrigues Fontoura – *As clarissas na Madeira, uma presença de 500 anos...*, p. 57.

nação, Bom Jesus, Santíssimo Sacramento, Ascensão, Assunção, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Desterro, Nossa Senhora do Rosário, São João Baptista, São José, São Gonçalo, Santo António, São Francisco, Santa Clara e Porciúncula⁶⁴.

É de sublinhar o facto de ter havido nesta comunidade de clarissas uma capela dedicada à Porciúncula, escolha que não encontramos nos casos que estudamos no âmbito na nossa tese de doutoramento, intitulada “*Construção de um mundo interior: arquitectura franciscana em Portugal, Índia e Brasil (séculos XVI-XVII)*”, e que trata de mosteiros de clarissas e conventos de franciscanos num total de 17 casos.

A clarissa Otilia Foutoura considera que as religiosas deste mosteiro do Funchal “gostavam” de ter os seus oratórios privados, “edificados à sua custa, onde satisfaziam as suas devoções”⁶⁵. Nós acrescentamos que numa comunidade religiosa numerosa fazia ainda mais sentido que as clarissas que podiam construir o seu próprio recolhimento, pois só assim seria possível a vivência da interioridade. Não se trataria portanto apenas de gostar de ter um espaço individual para o recolhimento, mas de uma necessidade que parece evidente dada a dimensão exagerada de religiosas a coabitarem o mosteiro cuja cerca já no século XVI fora considerada pequena⁶⁶ e portanto insuficiente para a prática da vida retirada.

Relativamente à pintura que adornava as dezasseis capelas madeirenses, parte dela incluía obras provenientes da Flandres, estando hoje expostas no riquíssimo Museu de Arte Sacra do Funchal⁶⁷.

6. Mosteiro de Jesus (1489), Setúbal

Fundado fora dos muros da cidade de Setúbal, em 1489, pela ama de D. Manuel, o mosteiro de Jesus destinava-se inicialmente a uma comunidade composta por seis religiosas portuguesas e outras seis vindas de Espanha, do mosteiro de clarissas da cidade de Gandía. Apesar de ter sido fundado para uma pequena comunidade, passaria pouco depois a albergar 33 religiosas⁶⁸.

Quem nos descreve como era o mosteiro e respetiva vivência na primeira metade do século XVII, é soror Leonor de São João (1565-1648), que foi abadessa desta casa e que em 1630 escreveu um longo memorial de 300 fólios a seu propósito. O referido memorial, um manuscrito inédito, intitula-se “*Tratado da antiga e curiosa fundação do convento de Jesu de Setubal, o primeiro que ouve, e se fundou neste Reyno de Portugal, de Religiosas capuchas, chamadas as Senhoras Pobres da*

⁶⁴ Otilia Rodrigues Fontoura – *As clarissas na Madeira, uma presença de 500 anos...*, p. 70-72; Ana Assis Pacheco – *Construção de um mundo interior...*, p. 311.

⁶⁵ Otilia Rodrigues Fontoura – *As clarissas na Madeira, uma presença de 500 anos...*, p. 70-72.

⁶⁶ Ana Assis Pacheco – *Construção de um mundo interior...*, p. 307.

⁶⁷ Otilia Rodrigues Fontoura – *As clarissas na Madeira, uma presença de 500 anos...*, p. 72.

⁶⁸ Ana Assis Pacheco – *Construção de um mundo interior...*, p. 151.

*1ª Regra de Santa Clara, composto pella M.e S.or Leonor de S.João, Religiosa do d.º Convento, e Abb.ª. Anno de 1630*⁶⁹.

Soror Leonor de São João, nele nos informa que existiam no século XVII seis capelas no claustro. Três situavam-se nas galerias claustrais do piso térreo e as outras três no piso superior, dizendo-nos que:

“Nas varandas há três capellas huma dos Santos Reys Magos, outra de São Hye-ronimo na qual esta huma imagem pequena da Virgem Nossa Snra, a terceira capella tem huma imagem de vulto de Nossa Snra de grande fermozura e Magestade (...) Nas claustras de baixo em o Capitulo esta outra imagem grande de Nossa Snra das necessidades mui milagroza em acudir a ellas, na mesma quadra há outra capella com o retabolo de Nosso Padre São Fran.co; e huma imagem pequena de Nossa Sn.ra da Saude a quem as religiosas fazem novenas pella sua e a alcançam, em outra quadra esta outra Capella do grande Baptista Baptizando a Nosso Snôr, ao redor e em o tecto pintados painéis da vida e mistérios do mesmo Santo nella está huma imagem de vulto da Virgem do Rosário a terceira quadra tem huma Capella grande de São João Evangelista dando Comunhão à Virgem Nossa Snra.”⁷⁰

Mais tarde, em 1753, o cronista frei Jeronymo de Belém ao referir-se a esta casa relata a mortificação do corpo praticada diariamente pelas religiosas nas capelas, dizendo que:

“Não sendo obrigadas mais que a tres disciplinas na semana, ellas as augmen-tavão de sorte no tempo, e no rigor, que todos os dias amanhecião as Capellas rubricadas com o sangue dos golpes.”⁷¹

O claustro onde se situavam as capelas é de planta praticamente quadrada, com cerca de 30 metros de lado, sendo encerrado a Poente, Norte e Este por edifícios com dois pisos, e a Sul pela alta fachada lateral da igreja. As galerias

⁶⁹ Ana Assis Pacheco – *Construção de um mundo interior...*, p. 149-150; p. 25.

⁷⁰ Soror Leonor de São João – *Tratado da antiga e curiosa fundação do convento de Jesu de Setubal, o primeiro que ouve, e se fundou neste Reyno de Portugal, de Religiosas capuchas, chamadas as Senhoras Pobres da 1ª Regra de Santa Clara, composto pella M.e S.or Leonor de S.João, Religiosa do d.º Convento, e Abb.ª. Anno de 1630*, fl. 178 f/v. (BNP – Secção de Reservados – Colecção de Manuscritos, microfilme F.R.1137).

⁷¹ Citado por Maria Margarida Castro Neves Mascarenhas Caeiro – *Clarissas em Portugal. A Província dos Algarves, Da fundação à extinção: em busca do paradigma religioso feminino*. Tese de Doutoramento em História e Teoria das Ideias apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, 2006, vol. I, p. 332.

do piso térreo são largas, pois têm 3 metros e meio⁷², e nelas se fizeram os habituais sepultamentos de religiosas da comunidade⁷³. A galeria do primeiro piso do claustro era utilizada em 1644 pelas clarissas para fazerem a sua Procissão de Ramos, que terminava no coro alto⁷⁴. Frei Jeronymo de Belém considera que as galerias do piso de cima, a que se refere ainda como “varandas”, são agradáveis para as religiosas, pois “lhes suavizaõ os apertos da clausura.”⁷⁵

A madre soror Ignez de S. João escolhia o claustro para fazer as suas penitências, por vezes durante a noite:

“Procurava Soror Ignez lugares retirados, e occultos para o exercício de suas disciplinas; (...) Huma noite tenebrosa fazendo a Veneravel Religiosa caminho pelos Claustros, para os seus costumados exercícios, o escuro lhe prendeo por detraz o habito, para não passar adiante; mas ella com o signal da cruz cortou animosa prisaõ (...)”⁷⁶

Tal como no claustro da Ínsua que era de religiosos, neste claustro de religiosas havia igualmente uma parte da *Via Crucis*, que madre soror Margarida da Cruz (+1614) percorria descalça:

“Corria os Passos da Paixaõ de Cristo pelos claustros, e horta, com os pés inteiramente descalços, por mais rigoroso que fosse o tempo”⁷⁷.

O exercício da *Via Crucis* dentro da clausura de Setúbal foi introduzido pela vigária Soror Antónia das Chagas (1555-1644)⁷⁸. Sabemos ainda que no início do século XVII, entre 1601 e 1611 a abadessa Soror Eufrazia de Santa Catharina (1549-1619) instituiu a Procissão dos Passos, que era realizada igualmente no claustro⁷⁹. De facto, o claustro era um dos lugares escolhidos pelas religiosas

⁷² Soror Leonor de São João – *Tratado da antiga e curiosa fundação do convento de Jesu de Setubal...*, fl. 178v. (BNP / mss/ microfilme F.R.1137).

⁷³ Soror Leonor de São João – *Tratado da antiga e curiosa fundação do convento de Jesu de Setubal...*, fl. 115f. (BNP / mss/ microfilme F.R.1137)

⁷⁴ Soror Leonor de São João – *Tratado da antiga e curiosa fundação do convento de Jesu de Setubal...*, fl. 112v; fl. 178f (BNP / mss/ microfilme F.R.1137); Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 608.

⁷⁵ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 588.

⁷⁶ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 644.

⁷⁷ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 668-669.

⁷⁸ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 666.

⁷⁹ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 599; p. 618-619; p. 676.

para o recolhimento, e no caso do mosteiro de Jesus de Setúbal existiam na cerca capelas e era nelas que Madre Soror Baptista fazia o seu recolhimento:

“Foi muito inclinada ao retiro, e em solidaõ passou os mais dos annos de sua vida nas Capellinhas da horta, ao abrigo das arvores, compondo suas acções ao movimento das mesmas folhas, e entoando Divinos louvores com as vozes das aves, que desafiando a sua devoção, faziaõ ainda mais armonioso o seu concerto.”⁸⁰

Conclusão

Concluimos, sublinhando que nem o ermo nem o ermitério foram lugares físicos de recolhimento de religiosas, pois se vontade ou dúvidas houvesse, Trento obrigou através de decretos e determinações publicados em Portugal em 1564, que a localização de novos mosteiros de religiosas se fizesse sempre dentro de muros e jamais fora⁸¹. No entanto no caso feminino, é interessante notar que o ermo apesar de não ter sido lugar foi tema de poesia conventual. A poetisa soror Maria do Céu (1658-c.1752), religiosa que viveu no mosteiro de clarissas de Nossa Senhora da Esperança, que se situava na cidade de Lisboa, deixou-nos inúmeros escritos, entre os quais, reflexões sobre vida retirada⁸². Na obra *Por trás da grade: poesia conventual feminina em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, Isabel Morujão aponta o facto de o tema do eremitismo aparecer realmente na poesia conventual feminina portuguesa, embora seja pontual⁸³.

Arquitetonicamente diferentes, e quase o oposto uns dos outros, tanto os ermitérios como os claustros permitem a construção do silêncio e afastamento do mundo, condições facilitadoras do recolhimento religioso.

Quanto ao claustro, a sensação de abstração é provocada pelas características arquitetónicas deste espaço encerrado cujo traçado é simétrico, sendo os seus quatro lados exatamente iguais, perdendo-se por isso o referente quando nele se entra. Quanto ao silêncio, nas suas várias formas, auditiva e visual, seria obviamente dificultado em claustros de mosteiros sobrelotados, como o do Funchal e o de Beja, e portanto essa era também uma vivência que devemos ter em conside-

⁸⁰ Frei Jeronymo de Belém – *Chronica Serafica da Santa Província dos Algarves...*, Parte Segunda, p. 646.

⁸¹ Ana Assis Pacheco – *Construção de um mundo interior...*, p. 245; *Decretos e Determinações do Sagrado Concílio Tridentino, que devem ser notificadas ao povo, por serem de sua obrigaçam, E se hão de publicar nas Parrochias. Por mandado do serenissimo Cardeal Iffate Dom Henrique Arcebispo de Lisboa, & Legado de latere. Foy acrescentada esta segunda ediçam por mandado das confrarias, hospitaes & administradores delles.* Lisboa: por Francisco Correa, 1564, cap. 5.

⁸² Ana Assis Pacheco – *Construção de um mundo interior...*, p. 45-47.

⁸³ Isabel Morujão – *Por trás da grade, poesia conventual feminina em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2013, p. 503-504.

ração ao analisarmos o recolhimento religioso feminino. Precisavam as religiosas de ser visitadas por orientadores espirituais para passarem a ter inclinação à vida retirada? Ou precisavam de habitar um mosteiro de dimensão adequada ao número de religiosas? Tal como bem sintetiza José Mattoso:

“A contemplação é um exercício exigente. Requer concentração, o despojamento e a solidão. Exige de quem a busca o descentramento de si mesmo.”⁸⁴

Tudo isto é possível de ser vivido no claustro do mosteiro, caso este estivesse a ser habitado apenas pelo número de religiosas para o qual fora construído, o que nem sempre sucedia.

Concluimos que o claustro é efetivamente um espaço próprio à contemplação, pois sabemos ter sido um dos locais do mosteiro em que se recolhiam as religiosas, fosse apenas estando no seu interior, percorrendo-o, ou orando defronte de oratórios ou capelas por si mandadas edificar. E assim, se é fácil entender como era o uso de um claustro de um mosteiro ao visitarmos as “*Descalzas*” de Madrid, pois nele ainda existem inúmeras capelas claustrais, em Portugal é difícil entender apenas através da observação do nosso património edificado como teria sido o recolhimento religioso feminino, pois escasseiam estes importantes vestígios arquitetónicos que são as capelas e oratórios claustrais, que terão “desaparecido” no século XIX dos mosteiros portugueses após a extinção das Ordens Religiosas, transitando maioritariamente para coleções privadas, deixando-nos o ambiente claustral vazio de significado.

Relativamente à arquitetura eremítica aqui tratada, sublinhamos o facto de apenas no convento da Ínsua se ter construído claustro quando a ilha passou a ser coabitada no século XVII por militares. O claustro é um espaço arquitetónico que não encontramos noutros ermitérios, como eram o convento de Nossa Senhora da Arrábida e o convento da Santa Cruz na Serra de Sintra. De facto, neles foi dispensada esta parte da arquitetura conventual, pois tratando-se de arquitetura eremítica não é necessária mais clausura que aquela que o próprio ermo proporciona.

⁸⁴ José Mattoso – *Levantar o Céu. Os labirintos da sabedoria...*, p. 256.

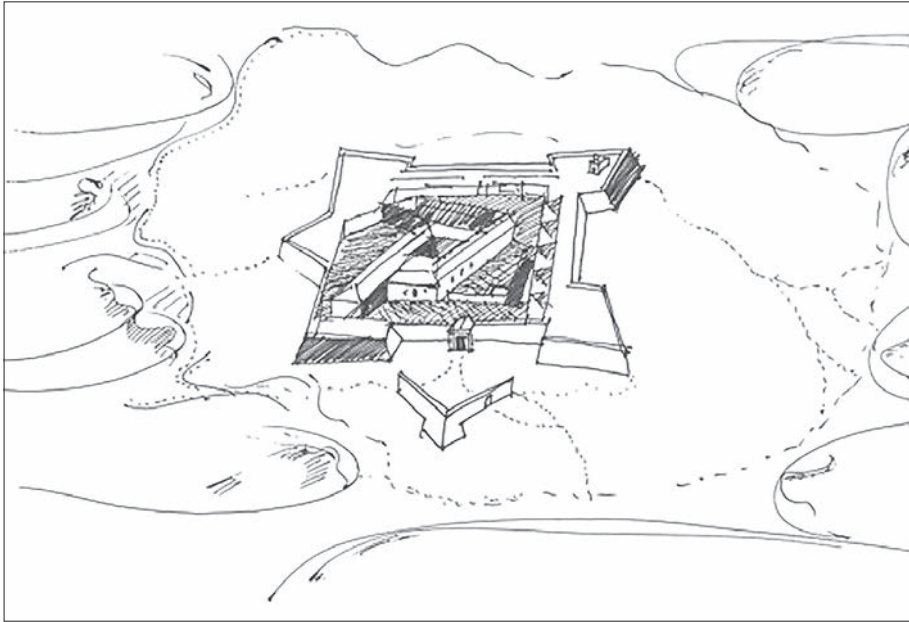


Imagem 1 – Convento da Ínsua, situado na foz do rio Minho, vendo-se em seu redor a fortaleza abaluartada construída já no âmbito das Guerras da Restauração.

(Desenho da autora)



Foto 1
Claustro do convento da Ínsua, edificado em linguagem clássica, com pilares nos ângulos e colunas a meio de cada lado, suportando arquitrave e assentando em muro baixo. Construído em granito.

(Foto de Ruy Cordeiro)



Foto 2
Estátua que representa frei Martinho de Santa Maria, e que foi colocada em 1622 na fachada da igreja do convento de Nossa Senhora da Arrábida. A estátua simboliza o desprezo pelo mundo e a mortificação dos sentidos por parte dos franciscanos arrábidos. Por isso frei Martinho pisa um globo, tem os olhos vendados, cadeado na boca e fechadura no coração.
(Foto de Ruy Cordeiro)

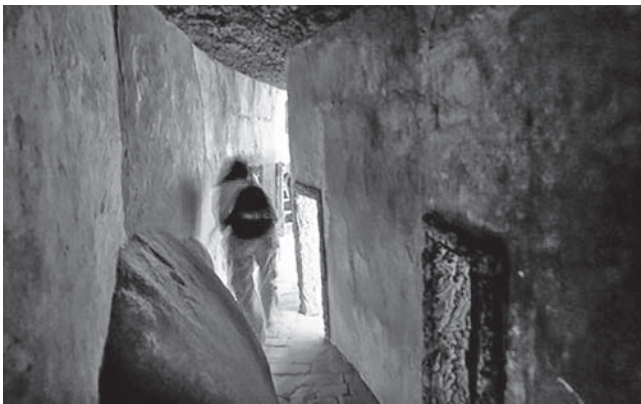


Foto 3
Corredor sinuoso do dormitório do convento de Santa Cruz, na serra de Sintra, em que se vê do lado esquerdo uma rocha que irrompe da parede, e do lado direito se percebe a pequena dimensão das portas das celas.
(Foto de Ruy Cordeiro)



Foto 4
Capela que o Cardeal D. Henrique mandou edificar na clausura do convento de Santa Cruz, na Serra de Sintra para ali dizer missa. Na pequeníssima entrada da capela existem dois belos frescos com iconografia franciscana: à esquerda São Francisco e à direita Santo António com o menino, e tendo em baixo uma pequena coruja.
(Foto de Ruy Cordeiro)



Foto 5
Detalhe do fresco na entrada da capela do convento de Santa Cruz, na Serra de Sintra, em que se vê Santo António e o menino.
(Foto de Ruy Cordeiro)



Foto 6
Capela claustral do mosteiro de Nossa Senhora da Conceição, em Beja. A ornamentação arquitetónica apresenta linguagem maneirista, visível nas colunas salomónicas. Fundos com pintura e ao centro São Francisco em imagem de vestir. (Foto de Ruy Cordeiro)



Foto 7 – Vista do interior do claustro do mosteiro de Jesus, em Setúbal, com arcada gótica e simultaneamente mourisca datando do século XV, e da autoria do arquiteto Diogo Boitaca, mais conhecido por ter sido o primeiro mestre da obra do mosteiro jeronimita de Lisboa. Sobre a arcada claustral notam-se janelas rectangulares de grande dimensão rasgadas muito posteriormente, sendo já setecentistas. Ao canto do claustro destaca-se uma construção que protege uma fonte baixa de linguagem mourisca, numa tipologia arquitetónica que vemos igualmente na fonte coberta do claustro principal do mosteiro de Santa Clara-a-Velha de Coimbra. (Foto de Ana Assis Pacheco)



Foto 8 – Detalhe da arcaria mourisca do claustro do mosteiro de Jesus, em Setúbal, de autoria de mestre Diogo Boitaca. (Foto de Ana Assis Pacheco)

Foto 9
Detalhe de cornija existente no claustro do mosteiro de Jesus, de clarissas em Setúbal. Na fotografia observamos duas cabeças coroadas, representando possivelmente filhos de D. Manuel I, que morreram em criança. Nesta cornija, estão um total de três cabeças de jovens coroados e ainda uma cabeça feminina com toucado; coloco a hipótese de se tratar de retratos de quatro dos filhos de D. Manuel I, que morreram ainda crianças. Neste mosteiro, além de ter vivido a velha ama do rei, viveram velhas damas da corte, que aqui muito provavelmente recordariam essas crianças cedo desaparecidas. Presente-se neste lugar um recolhimento religioso imbuído de dura tristeza.

(Foto de Ana Assis Pacheco)



A AÇÃO DISCIPLINADORA DE TRENTO NO QUOTIDIANO MONÁSTICO FEMININO DO MOSTEIRO DE S. BENTO DE CÁSTRIS*

ANTÓNIA FIALHO CONDE**
MARGARIDA SÁ NOGUEIRA LALANDA***

Introdução

A 25ª Sessão do Concílio de Trento, em dezembro de 1563, estabeleceu em decreto conciliar a necessidade da disciplina e a da profissão religiosa por livre vontade do/a próprio/a, reforçou os votos monásticos de obediência, castidade e pobreza, e tornou obrigatória e universal a clausura estrita para as religiosas. Esta derradeira sessão do Concílio iniciado em 1545 atribuiu aos elementos masculinos da mesma Ordem ou Congregação destas, ou, noutros casos, ao bispo da respetiva diocese, a vigilância do cumprimento deste decreto, com o controlo e a autoridade masculina sobre as consagradas femininas. A clausura seria ainda reafirmada em bulas posteriores e por decisões da Sagrada Congregação do Concílio. Desde então e até ao começo do século XIX e da chegada das Ordens religiosas femininas dedicadas à missão, em Portugal (tal como em Itália e em Espanha) a “clausura” passou a ser o conceito, o objetivo, a disciplina, o contexto e a matriz identitária da vida conventual feminina. Mais ainda: foi ela o principal

* O presente estudo insere-se no âmbito do Projeto FCT EXPL/EPH-PAT/2253/2013, “Projecto ORFEUS - A Reforma tridentina e a música no silêncio claustral: o mosteiro de S. Bento de Cástris”, financiado por fundos nacionais através da FCT/MEC e cofinanciado pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional (FEDER) através do COMPETE – Programa Operacional Factores de Competitividade (POFC) e do QREN.

** Universidade de Évora, CIDEHUS.

*** Universidade dos Açores; CHAM – UNL/U.Açores.

fator diferenciador e distanciador de gênero, no mundo dos consagrados; a vida religiosa dita ativa e de extra-muros, nestes tempos e territórios (e ao invés do que desde cedo se registou em França), era pertença exclusiva do gênero masculino.

Determinações institucionais para os mosteiros femininos no período pós-tridentino

Os objetivos da Igreja Católica em relação ao clero regular, expressos no período pós-conciliar através das indicações do Sumo Pontífice aos Núncios, visavam claramente restabelecer a disciplina nos mosteiros¹. Os decretos tridentinos tinham reforçado para as casas femininas a obrigatoriedade do cumprimento dos votos monásticos de castidade, obediência e pobreza (por esta ordem decrescente de relevo), e insistido na clausura perpétua das religiosas. As visitas feitas por superiores de abadias masculinas, ou por autoridades diocesanas, eram o mecanismo de controlo da vida nos mosteiros femininos, sublinhando a dependência destes em relação aos prelados masculinos. Ficava claro, assim, que a reforma das comunidades teria que ver essencialmente com os superiores das Ordens, devendo porém ter em conta questões como a admissão e profissão de noviças, as vocações não-forçadas, o governo espiritual e temporal das casas de freiras ou de monjas.

Quanto à clausura, com defensores e adversários no Concílio, no capítulo V do texto decretal da Sessão XXV ela foi reafirmada como princípio e como continuadora do decreto papal “Periculoso”, de 1298, e o seu cumprimento foi ordenado aos bispos (a máxima autoridade eclesiástica territorial na zona de implantação de um convento ou de um mosteiro) e exortado aos príncipes cristãos e aos magistrados civis. Não obstante, não houve pronúncia em relação à dualidade existente de mosteiros fechados e mosteiros abertos (dependentes de esmolas, e onde as terciárias tinham um forte significado), questão descartada porque considerada complexa².

Após o Concílio, o novo Pontífice, Pio V, adepto fervoroso das reformas decididas em Trento, interveio através da Bula “Circa Pastoralis”, de 1566, clarificando a obrigação da clausura por força da profissão, cujos fundamentos reportou tanto

¹ “Le Concile de Trente, il est vrai, insiste peu sur cette place dévolue à l'abbé, dont il se contente de définir les critères minimaux exigibles (âge, ordres), tandis qu'il consacre des lignes plus appuyées aux abbeses. Rien à voir, en tout cas, avec la description des tâches de l'évêque selon le vœu des pères tridentines. Est-ce à dire que le pape a délibérément négligé d'associer les abbés à la réforme en cours et donc n'a pas estimé que l'amélioration du recrutement abbatial ou la modification des termes de la provision (titre/commende) pouvait servir celle-ci?”, Olivier Poncet – *La Papauté et la provision des abbayes et des évêchés français de 1595 à 1661*. Tese de Doutoramento Policopiada, Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 1998, p. 680-681.

² Raimondo Creytens – La reforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini. In *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del Convegno Storico internazionale* (Trento, 2-6 settembre 1963). Roma: Herder, 1965, vol. I, p. 64-67.

ao cumprimento das Regras como ao seu uso consuetudinário “ab immemorabili”. A sua posição firmou-se em alguns membros da Cúria romana, entre os quais o cardeal Carlos Borromeu, arcebispo de Milão, que, grande defensor do rigor reformista e da clausura estrita, foi o pioneiro da aplicação de todas as decisões tridentinas. Como, porém, houve resistências e vários bispos continuaram a tolerar saídas através da cedência de licenças, Pio V atuou com nova Bula, em 1570, a “Decori et honestati”, segundo a qual as monjas ou as freiras apenas podiam deixar o recinto da clausura por motivo de grande incêndio, epidemia ou febre, e com autorização expressa do arcebispo ou do superior da sua Ordem ou Congregação. Coube também a Pio V promulgar as edições reformadas do Breviário, pela Bula “Quod a nobis”, de 1568 (e de que não se conhece edição em Portugal até ao fim do século XVI), e do Missal, pela Bula “Quo primum tempore”, de 1570 (editado em Coimbra, em 1575)³.

Em 1572, Gregório XIII, com a Bula “Deo sacris virginibus”, procura resolver a dualidade entre comunidades abertas (muito abundantes em Itália) e comunidades fechadas, quer estabelecendo um número limite de pessoas na comunidade quer admitindo a ajuda de familiares. Só nos séculos seguintes a Igreja Católica sentiu de novo a necessidade de comunidades femininas para o ensino, a missão e obras de caridade, surgindo então duas espécies de religiosas: as de clausura, com votos solenes, e as sem clausura, com votos simples.

A aplicação da Reforma no Mosteiro de S. Bento de Cástris

Para melhor apreciar o impacto das medidas reformadoras no quotidiano do mosteiro de S. Bento de Cástris é essencial sublinhar que, além das determinações papais aplicáveis a todos os mosteiros do mundo católico, as comunidades cistercienses (masculinas e femininas) conheceram no século XVI acentuadas reformas internas. Na Península Ibérica surgiram as suas Congregações Autónomas, primeiro em Espanha, com Martin de Vargas como principal mentor; aí havia, em inícios do século XVII, duas: a iniciada por este, agrupando os mosteiros de Leão e Castela e que alargaria a sua influência a Portugal, e a de Aragão, fundada em 1616 por Filipe III. Em Portugal, a Congregação Autónoma de Alcobaça (Congregação de Santa Maria de Alcobaça da Ordem de S. Bernardo) foi reconhecida em 1567 por Pio V no Breve “Pastoralis Officii”, passando o seu Abade a Superior Geral. Só em 1570 a Congregação entrou em funcionamento, e coube ao rei a faculdade de nomear o primeiro Geral da Congregação, escolha que recaiu no Cardeal D. Henrique, na altura comendatário do mosteiro de Alcobaça. Embora não fosse professo na Ordem, o Cardeal viu legitimada a sua prelação por Breve

³ Portugal, como se sabe, foi dos primeiros Estados a adotar os decretos do Concílio, e logo em 1564 os publicou quer em latim quer em português.

de Gregório XIII, em 1577, que lhe concedia também poderes para reforma da Congregação, posteriormente só reconhecidos ao Geral desta.

O Abade de Alcobaça, juntamente com os Definidores, os Visitadores e os Abades confirmados pelo Geral, formavam o Capítulo, onde os mosteiros femininos eram representados pelos respetivos confessores; todas as Casas ficavam sujeitas a governo trienal, não podendo ser reeleito/a de imediato quem cessava funções. O Capítulo da Congregação Autónoma, instituição dotada de poder legislativo, coercitivo e judicial próprio, ficava com plenos poderes em relação às *Constituições* da Ordem, podendo revogá-las, estabelecê-las ou renová-las; a Congregação usufruía de todos os privilégios, liberdades, graças, preeminências temporais e espirituais já concedidas e a conceder pela Santa Sé, que se estendiam, naturalmente, a todas as comunidades e respetivos membros. Vemos, assim, institucionalizado o vasto mecanismo de controlo sobre as comunidades cistercienses femininas, que ficavam sujeitas não apenas às determinações papais saídas no período pós-Trento como às do Capítulo de Alcobaça.

A ação disciplinadora e uniformizadora também era exercida ao nível das dioceses, com impacto em diversos aspetos dos quotidianos tanto do clero regular como secular.

“A reforma da liturgia foi outro dos desígnios de Trento. Procurou-se instituir no universo católico o rito romano. Todavia, [na diocese de Viseu] o processo da reforma da liturgia foi moroso. O clero [secular masculino viseense, ao contrário do respetivo bispo,] inicialmente não foi favorável ao novo rito. Alguns sectores, nomeadamente o corpo capitular, manifestaram de imediato o seu protesto fundando-se na tradição existente no bispado, o rito bracarense. [Não obstante, (...) a nova liturgia] acabou paulatinamente por se afirmar em detrimento de outros ritos [...] de 1570 a 1640.”⁴

Se para a diocese de Viseu o cumprimento da nova liturgia foi um processo lento, mas que se foi enraizando ao longo do tempo, as *Constituições* do Arcebispado de Évora dão-nos algumas indicações tanto no domínio da nova liturgia como em questões que se prendem claramente com a vida das comunidades religiosas. De facto, o propósito principal destas *Constituições*, como figura no Prólogo, é a unificação do quotidiano da Arquidiocese, colocando por escrito questões tão cruciais como, entre outras, o comportamento dos religiosos, a sua imunidade e isenção perante a justiça secular, a regulamentação dos sacramentos.

⁴ João Rocha Nunes – A Reforma Católica na Diocese de Viseu (1552-1639). In *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas “Conquistas”*: *Olhares Novos*. Coord. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva. Lisboa: CEHR-UCP, 2014, p. 63. ISBN: 978-972-8361-60-0.

Se compararmos as *Constituições* do Arcebispado de Évora⁵ imediatamente após o Concílio de Trento com outras, do mesmo arcebispado, anteriores ao Concílio e com as vigentes no século XVII, é possível estabelecer algumas linhas de análise. Foram tidos em conta, e em termos cronológicos, os seguintes documentos: as *Constituições do Bispado de Évora, por mandado do Cardeal D. Afonso Infante de Portugal, Arcebispo de Lisboa, Perpétuo Administrador do Bispado de Évora e Comendatário no de Alcobaça*, de 1534⁶; as *Constituições do Arcebispado de Évora, novamente feitas por mandado do illustrissimo e reverendissimo senhor d. Joam de Mello, arcebispo deste arcebispado de 1565* (dois exemplares)⁷; e as *Constituições do Arcebispado de Évora por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. José de Melo, arcebispo de Évora*, de 1622⁸ (estas eram as originais de D. João de Melo, mandadas de novo imprimir por D. José de Melo; são dois exemplares, um com edição também em Madrid).

As *Constituições* de 1534 provam também que já antes de Trento o então bispado de Évora se preocupava com a voluntariedade da opção pela vida religiosa: “Item declaramos que pera serem alguns homens ou molheres obrigados aa religiam: he necessario que tenham annos de discricam. ho homem quatorze annos e a molher doze e ante desta idade: cada hum bem se pode arrepender e sairse fora da religia em que entrou posto que fizesse profissam: porque ho tal he chamado menor de idade: e este depois trazendo ho abito que soem trazer os que sam professos e passando ha dicta idade: contãto que seja das approuadas pella See apostolica que doutra guisa nom he obrigado: se tal nom for: assi como sendo algum honesto modo de viuer.”⁹.

⁵ Os arcebispos aqui compreendidos são: o 1º, o Cardeal D. Henrique (1540-1564); D. João de Melo e Castro (1565-1574); novamente o Cardeal D. Henrique (1575-1578); D. Teotónio de Bragança, SJ (1578-1602); D. Alexandre de Bragança (1603-1608); D. Diogo de Melo (1610); D. José de Melo (1611-1633); D. João Coutinho (1636-1643).

⁶ Biblioteca Pública de Évora [doravante B.P.E.], Res. 432 – *Constituições do Bispado de Évora, por mandado do Cardeal D. Afonso Infante de Portugal, Arcebispo de Lisboa, Perpétuo Administrador do Bispado de Évora e Comendatário no de Alcobaça*. Impresso em Lisboa por Simão Galhardo Francez, 1534.

⁷ [B.P.E.], Res. 412 – *Constituições do Bispado de Évora, por mandado de D. João de Melo*. 1565; [B.P.E.], Res. 677 – *Constituições do Arcebispado de Évora, novamente feitas por mandado do illustrissimo e reverendissimo senhor d. Joam de Mello, arcebispo deste arcebispado*. Impresso em Évora por André de Burgos, 1565. O Res. 677 tem conteúdo idêntico ao anterior (Res. 412), acrescentando documentos no final sobre os esponsais e o retirar mulheres aos pais.

⁸ [B.P.E.], Res. 678 – *Constituições do Arcebispado de Évora, originalmente feitas por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo senhor D. João de Mello Arcebispo do arcebispado ano 1565. E ora impressas outra vez por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. José de Melo, arcebispo de Évora*, Madrid, 1622; e [B.P.E.], C/997 azul] *Constituições do Arcebispado de Évora*, Madrid, 1622.

⁹ “Título VIII, Do Matrimónio, Constituíçam V, De que idade pode algum ser obrigado aa religiam”, in [B.P.E.], Res. 432, fl. 15. O número dos fólhos é apresentado no documento original em numeração romana, bem como no Res. 412 da mesma Biblioteca, sendo assim apresentados para maior comodidade de leitura.

As *Constituições* de 1565 do arcebispo D. João de Melo são também muito importantes no que se refere às indicações para a prática litúrgica na arquidocese, e reconhecem, como as *Constituições* de D. Afonso, a necessidade do cumprimento dos designados “Costumes de Évora”¹⁰. Assim, no Título XXVII, “Do modo que se deve ter acerca do rezar & officios divinos”, o Capítulo I estabelece logo que se deveria rezar segundo o costume eborense, usando *Missais* e *Breviários* deste. No Capítulo II, “Como devem estar os clérigos quando rezam os officios diuinos: & da ordem que se nelles deue ter”, as *Constituições* apelam à gravidade das celebrações, cumprindo o costume eborense:

“Obrigados sam os clérigos dizer os officios diuinos com inteira tençam & deuaçam, & estar com silencio na ygreja quando se eles celebram: & a servir & residir nas ygrejas onde sam beneficiados, ou têm cargo d’algum serviço. Pello que ordenamos e mandamos que ao tempo que disserem as horas e officios diuinos estem todos no coro com habito decente ao tal offico cantando, & tenham silencio & estem honestos ordinariamente: & digam as horas distintamente & apontadamente & nam de pressa: & nam falem nem rezem se nam com ho coro em quanto ho officio se disser, porque nam se impedam ocupando-se em outras cousas os que ham de cantar, ou dem impedimento aos que cantam. E ho contrario seja apontado pello apontador segundo seu costume”¹¹.

Esta invocação do chamado “costume eborense”, usando os seus *Missais* e *Breviários*, por um arcebispo que tanto invocou nas suas *Constituições* as determinações conciliares certamente conduzirá a futuras análises acerca do reflexo dos costumes de Évora na prática musical da catedral e das instituições monástico-conventuais que dependiam do arcebispo.

Acresce ainda que um dos exemplares destas *Constituições*, o Res. 412 da Biblioteca Pública de Évora, está encadernado juntamente com um exemplar das *Constituições* do Arcebispado de Lisboa de 1537. Por comparação com as do Arcebispado de Évora, pós-tridentinas, a que nos vimos referindo, D. João de Melo suprimiu a Constituição XIII, “Que os beneficiados cantem as capellas da igreja e da parochia”, incluída no Título XIII, “Dos benefícios e serventias das igrejas”:

¹⁰ Sublinhemos que o Cardeal Infante D. Afonso (enquanto último bispo de Évora) tornara obrigatório o “costume romano”, com aprovação do Papa Paulo III, em 1538. Sobre este assunto, cf. Miguel de Oliveira – Livros litúrgicos de Évora. *Lusitania Sacra*. VI (1962-1963) 263-274; segundo este autor, o costume de Évora vigorou até muito depois do final do Concílio, como provam precisamente as *Constituições* de 1565, pelo que alertava, aquando da publicação do artigo, para a necessidade de uma comparação entre os costumes de Évora e de Braga.

¹¹ [B.P.E.], Res. 412, fl. 75v.

“Conformandonos com as constituições e costume antigo deste arcebispado, ordenamos: e mandamos que os beneficiados e iconomos possam cantar e servir per si as capellas edificadas e instituídas nas igrejas onde sam beneficiados e também cantar e servir aos domingos e festas as edificadas e instituídas nas parochias e limites das dictas igrejas e não consintam que outros clérigos as cantem e sirvam contra suas vontades salvo se os instituidores dellas outra cousa expressamente ordenarem; porem quando ha distancia for grande e houver legitima causa pera nellas aver capellam de fora ficara a nos puermos [provermos] como nos parecer justiça e onde estiver costume de terem capelães mandamos que per eles se sirvam ainda que os beneficiados as queiram servir per si”.

As *Constituições* de 1565 referem claramente a questão da vocação religiosa:

“Declaramos que pera serem alguns homens, ou molheres obrigados aa Religiam he necessario que sejam de hidade de dezasseis anos compridos: & que antes que façam profissam tenham hum ãno de noviciaria segundo forma do dito Concilio. E antes desta hidade cada hum se pode arrepender, & sahir se da religiam em que entrou posto que fizesse profissam: a qual se annulla por o decreto do Sagrado Concilio.”¹²

As preocupações dos Bispos eborenses não se reduziram às *Constituições*. O alto clero secular procurou diretivas da ação para a sua relação com o mundo secular e regular, reconhecendo que a questão da vocação religiosa era fundamental, sobretudo após o Concílio. Assim, os sínodos provinciais, que, teoricamente, se realizavam de 3 em 3 anos, e diocesanos, também teoricamente anuais, irão considerá-la pertinente. Desta forma, no Sínodo Provincial de 1 de maio de 1567, sob a presidência de D. João de Melo, Metropolitano da Província, fica bem explícita a preocupação pela liberdade de opção para a vida religiosa, sendo apontada a pena da excomunhão para quem colaborasse na opção forçada ou para quem dela soubesse e não a denunciasse. Igualmente mencionada aí é a necessidade de divulgação das determinações de Trento neste campo, envolvendo nessa tarefa os ordinários das dioceses¹³. O Sínodo ordenou também o cumprimento das

¹² “Título VIII, Do Sacramento do Matrimónio. Cap. IX. Que hidade se requiere pera algum ser obrigado a relegiam & fazer profissam”, in [B.P.E.], Res. 412, fl. 21. Já nas *Constituições* de 1534, também no Título VIII, e referindo-se ao matrimónio, é sublinhada a idade mínima de entrada em religião (homens 14 e mulheres 12 anos). Cf. [B.P.E.], Res. 432, fl. 15.

¹³ “Proveo o Sagrado Concilio Tridentino, que as profissões das religiosas fossem livres & nam ouuesse nellas força alguma nem constrangimento: & põe excomunham a todas as pessoas de qualquer estado & condiçam que sejam que nam constrãjam nem façam força ás ditas religiosas para professarem contra sua vôtade. E assi põe excomunham a todas as outras pessoas que para isso derem fauor e ajuda: & que souberem que as taes religiosas que querem fazer profissam, a fazem conStrangidamente, & contra sua vontade & o nam disserem. Por tâto ordena este Sancto Synodo, que quando os prelados forem reqridos para examina-

determinações do Concílio no que respeita à clausura, devendo os ordinários das dioceses examinar as causas das saídas das religiosas fora do mosteiro, tal como as entradas de estranhos neles, observando o determinado pelo Direito e pelas disposições conciliares. A limitação das entradas nos mosteiros devia estender-se, segundo o Sínodo, aos próprios oficiais de obras¹⁴.

A estrutura local da Igreja, particularmente através dos ditames do Arcebispo, procurava responder aos apelos deixados por Trento, que, por sua vez, reconheceu o papel crucial dos bispos na organização da Igreja *in situ*.

A liturgia e a prática musical pós-tridentina no mosteiro de S. Bento de Cástris

Para o contexto peninsular, temos indicações que nos revelam uma desigual adoção da liturgia tridentina, mais rápida no Breviário e no Missal do que nos Livros de Coro; estes precisaram de uma adaptação mais onerosa e prolongada, dada a necessidade de intervenção de especialistas (iluminadores e copistas):

“La Diócesis de Pamplona aceptó sin resistencia el Breviario y el Misal de S. Pío V, promulgados en 1568 y 1570 respectivamente. La nueva liturgia fue implantada por D. Antonio Manrique [...]. El 2 de diciembre de 1576 había de entrar en vigor el nuevo rezo. [...] Más lenta fué la penetración de la liturgia piana en los libros de coro. Como el nuevo rezo difería mucho del antiguo, los magníficos cantorales hasta entonces empleados quedaron inservibles, teniendo que ser sustituidos por otros nuevos. Esto, si bien ocasionó gastos muy subidos a las iglesias, dió lugar a que brillara una serie de artistas especializados en la escritura, anotación e iluminación de los libros de canto.”¹⁵

rem ou mãdarem examinar as ditas profissões, passem provisam com clausula que declarem as obrigações E penas em que encurrem as ditas pessoas constrâgendo & fazendo força ás religiosas que querem professar: & nam descobrindo nem dizendo o que souberem acerca da liberdade, força e contradicam das taes religiosas: para que cada hua destas pessoas desencarregue sua consciencia, & se saiba a verdade do que passa no caso, & para que venha com maior facilidade a noticia de todos, com quãta liberdade se devem fazer profissões como dito he, Manda este São Synodo que se treslade em lingoajem o decreto do Sagrado Concilio tridentino, na Sessam 25 em que se trata das renunciações & obrigações que se fazem antes da profissam, & que se pobrique em as igrejas, E que os ordinarios inquiram em suas visitações se se cumpre o que neste caso pollo dito decreto estaa ordenado. E fazendo se doutra maneira que se ponha diligencia como se restituam as cousas que contra forma do dito decreto se renunciarem aos que se sayrem dos ditos moesteiros & nam quiserem fazer profissam.” “Titulo VIII, Das religiosas, Decreto I”, in [B.P.E.], Res. 298 – *Decretos do Concílio Provincial Eborense*. Évora: por André de Burgos, 1568, p. CIII, CIII v., CIIII.

¹⁴ “E nam entrarã mais officiaes para fazerem algumas obras, que os que forem necesarios para ellas. E tão to que as acabarem nam se detenham mais no tal moesteiro: & avera cuidado de somente se consentirem officiaes que possam acabar as obras em o mais breve tempo que for possivel, com todo resguardo necessario da casa, como tal caso merece”. “Titulo VIII, Das religiosas, Decreto I”, in *Decretos [...]*, *ob.cit.*, p. CV.

¹⁵ José Goñi Gaztambide – La adopción de la liturgia tridentina y los libros de coro en la Diócesis de Pamplona. *Príncipe de Viana*. 7:24 (1946), p. 565-566.

Como já assinalámos, na diocese de Évora o uso do Breviário e do Missal não foi tão imediato como no caso que citamos, e as *Constituições* de 1565 nada explicitam de concreto em relação à praxis musical na arquidiocese por parte do clero regular e secular. Porém, no Título XV, “Da imunidade das igrejas”, a questão é aflorada, e especificam-se algumas práticas no Cap. X, intitulado “Que nam comam nem bebam nem façam jogos nem representações, nem outras muitas cousas em ygrejas e adros dellas”: “Conformandonos com ho Sagrado Concilio Tridentino. Defendemos a todas as pessoas eclesiásticas & seculares de qualquer estado & condiçam que seja, que nam comam, nem bebam nas igrejas com mesas postas, nem cantem nem bailem em ellas, nem em seus adros”¹⁶, e a proibição alarga-se à prática de representações e jogos.

O Título XV e a Constituição X das *Constituições* do bispo D. Afonso, anteriores, têm conteúdo similar, reconhecendo-se uma pequena diferença: “se em alguma festa ou orago de santo se ajuntarem em alguma igreja alguma clerezia pera dizerem vésperas cantadas: que em este caso em ho coro ou tesouro ou em outro honesto e secreto lugar possam honestamente tomar vinho e fruta”¹⁷. Esta cedência não vai constar nas *Constituições* de D. João de Melo, que, invocando a Sessão 4 do Concílio de Trento, Cap. “De edictione”, acrescentam a essa proibição os jogos de cartas, representações, trovas e cantigas, o cantar palavras ou sentenças da Sagrada Escritura, ou de qualquer outra forma profanar os lugares sagrados. O comportamento no interior das igrejas também é regulado, como o não encostar aos altares, sendo que o Capítulo XIII explicita: “E assi defendemos aos leigos que nam souberem cantar, sob pena de excomunhão que nam estem nos coros das ditas igrejas, em quanto se celebrarem os officios divinos, por nam causarem impedimento aos Clerigos que ham de fazer seu officio”¹⁸.

Nas comunidades monásticas a música era presença constante nas práticas de devoção quotidiana (Missa e Ofício Divino), nas cerimónias litúrgicas e ainda nos momentos de lazer; o Concílio de Trento procurou introduzir algum controlo nessas práticas¹⁹.

No período pós-conciliar, nem todas as regiões receberam as normativas tridentinas da mesma forma, também no domínio da prática musical, e o processo esteve longe de ser implementado de forma homogénea na Europa. Em

¹⁶ [B.P.E.], Res. 412, fls. 48, 48v.

¹⁷ [B.P.E.], Res. 432, fl. 41v.

¹⁸ [B.P.E.], Res. 412, fl. 49v.

¹⁹ Para pormenores veja-se Paulo Castagna – Prescripciones tridentinas para la utilizacion del estilo antiguo y del estilo moderno en la musica religiosa catolica (1570-1903). In *I Congreso Internacional de Musicología*, Buenos Aires (Argentina): Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”, 19-22 de outubro de 2000. Santiago de Chile: Instituto de História / Pontificia Universidad Católica de Chile, 2002. Disponível em: <http://www.hist.puc.cl/programa/documentos/Castagna.pdf>. Cf. ainda Maria Julieta Vega García-Ferrer – *La música en los conventos femeninos de clausura en Granada*. Granada: Universidad de Granada; Junta de Andalucía, 2005. ISBN: 84-338-3338-3.

muitos casos, prevaleceram as práticas musicais quotidianas existentes, havendo grande diversidade na música sacra pós-tridentina. Fixou-se, porém, no Concílio, que o deleite com a música, e com a sua interpretação, devia ser protegido dos ouvidos seculares, sendo a arquitetura dos espaços cuidada a esse nível (muros altos, grades), bem como ao nível do interior das igrejas, podendo as religiosas ser ouvidas mas não vistas. Gerou-se a noção de “voz angelical”, “coro de anjos”, “vozes sem corpos”²⁰, contribuindo as monjas em ambiente pós-tridentino para estimular o clima devocional das populações. Por outro lado, se a recomendação para a prática do cantochão se viu reforçada, os especialistas cada vez mais concluem da existência da prática polifónica, embora apenas em espaços particulares dos mosteiros; a monodia era posta ao serviço da devoção. Assim, na clausura estrita, no interior dos mosteiros, acabam por acontecer alterações do ponto de vista cultural, propiciando formação às religiosas, tornando-as ativas e criadoras (música, canto, escrita, leitura), reconhecidas no mosteiro, mas de forma tardia pelas Congregações de que faziam parte e, logo, pela sociedade²¹.

No mosteiro cisterciense de S. Bento de Cástris registou-se, no período pós-tridentino, uma significativa presença de cantoras e tangedoras, oriundas maioritariamente da cidade de Évora, burgo de comprovada tradição musical ditada pela presença da Escola de Música da Sé de Évora²². Essa origem geográfica

²⁰ Craig A. Monson – *Disembodied Voices: Music in the Nunneries of Bologna in the midst of the Counter-Reformation*. In *The Crannied Wall: women, religion, and the arts in early modern Europe*. Ed. Craig Monson. Michigan: The University of Michigan Press, 1992, p. 191-209. ISBN: 0-472-10271-0. Cf. também Kimberly Winona Montford – *Music in the Convents of Counter-Reformation Rome*. Tese de doutoramento, Rutgers University, 1999.

²¹ Veja-se o caso da religiosa cisterciense Maria de Mesquita Pimentel, que viu impressa apenas a primeira parte da sua obra, *Memorial da Infância de Cristo*, em 1639, apesar de o Geral da altura, Frei Arsénio da Paixão, ter autorizado desde Alcobaça a publicação das três partes da obra. Só muito recentemente a segunda parte foi transcrita, analisada e editada, e está a ser ultimada a edição da terceira. Cf. Isabel Morujão (coord.); Antónia Fialho Conde; Maria do Rosário Morujão – *Em treze Cantos: Epopeia feminina em recinto monástico*. O Memorial dos Milagres de Cristo de Maria de Mesquita Pimentel. Braga: Co-ed. CITCEM, CIDEHUS, CHSC, 2014. ISBN: 978-989-8351-33-3. Esta criatividade, se desde os primórdios de Cister está ligada a Hildegarda von Bingen, nos tempos modernos e noutras Ordens religiosas encontrou também expressão na música com a clarissa Soror Juana Inés de la Cruz; cf. Pamela H. Long – *Sor Juana/música: How the Décima Musa Composed, Practiced and Imagined Music*. Nova Iorque: Peter Lang Pub Incorporated, Série Ibérica, nº 39, 2009. ISBN: 978-1-4331-0269-1.

²² A Escola Polifónica da Sé de Évora, protegida pelo infante D. Afonso, filho do rei D. Manuel I, contava em 1537 com 14 chantres, existindo na Sé uma escola para jovens do Coro e outra para jovens músicos com idades entre os 10 e os 20 anos, marcando muitos deles o panorama musical da época. O primeiro dos mestres da Crasta e da Capela da Sé foi Mateus de Aranda, entre 1535 e 1544. Durante todo o século XVI surgem ainda organistas célebres (Francisco de Meneses, Francisco Bulhão, Calisto Lopes, entre outros), a que se juntava um grande número de tangedores e cantores de cátedras (João Contreiras, tangedor de charamela e baixão, os Golete, tangedores de charamelas e sacabuxas, Francisco Gomes, tangedor de contrabaixo). Desde que elevada a metropolitana, em 1540, a Sé de Évora conheceu um afamado corpo de chantres, que enobreceram, na Évora moderna, as relações do claustro catedralício com o século, como Baiana Ferreira, que veio a ser mestre de capela em Coimbra. Cf. José Augusto Alegria – *A Música em*

prolongava-se até à capital, sendo que a sua identificação é possível pela análise dos contratos de dote²³ e respetivos montantes, geralmente inferiores à média praticada, ou mesmo inexistentes, para as candidatas que manifestavam apetência para a música e/ou para o canto, dada a necessidade do mosteiro de ter religiosas capazes nessas áreas. Também nesses contratos se especifica que muitas delas tinham tido certamente alguma formação musical ou tinham familiares diretos relacionados com essa atividade. A Visita de 1680 a S. Bento de Cástris autorizava que as grades pequenas fossem usadas para as madres e preladas com ensino de canto de órgão, como era costume em todos os mosteiros da Congregação²⁴. Há, desta forma, não apenas a preocupação de manter a música e o canto afastados das grades e locutórios, locais onde eram recebidos os familiares das religiosas, como também se frisa a necessidade do ensino do cantochão às noviças e às religiosas de profissão mais recente. Deveria ser uma tarefa diária, de uma hora, com mestras internas.

A vida quotidiana neste mosteiro, como em qualquer outra instituição similar, punha em prática a divisa *Ora et Labora* e compreendia aí uma larga dedicação ao *Ora*, através da Missa e dos Ofícios Divinos. Tinham lugar duas missas quotidianas (tendo as monjas conversas que assistir pelo menos a uma), e comunhão geral (para toda a comunidade monástica) na Sexta-feira Santa. Nos Ofícios Divinos, assume especial relevância a atividade do Coro, regulada pela Cantora-mor: nomeava a religiosa que deveria cantar e ir à estante, acompanhada pelas outras vozes; fazia guardar e respeitar o grau das religiosas no Coro; estabelecia semanalmente uma tábua com as obrigações do Coro para as religiosas, como assegurar o Invitatório, as lições e versos, levantar antífonas, entre outras obrigações, de molde a evitar inquietações particularmente na celebração das

Évora no século XVI (tentativa de esboço histórico). In *A Cidade de Évora. Boletim de Cultura da Câmara Municipal de Évora*, n.º 6, Março 1944, p. 25-43, e n.ºs 7-8, Junho-Setembro 1944, p. 118-132; José Augusto Alegria – *Biblioteca Pública de Évora – Catálogo dos Fundos Musicais*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

²³ Colleen R. Baade, sobre as religiosas que não pagam dote, diz-nos que “las monjas músicas – identificadas como tal por el hecho de haber estado exentas de pagar la dote a cambio de servir como organista, cantora, o en raras ocasiones por tocar algún instrumento; también es posible encontrar señal de estas monjas músicas remuneradas en las mismas cuentas de los monasterios, ya que en muchos casos se les pagaba un pequeño salario, llamado *situado* o *legata*”. Cf. Colleen R. Baade – *Monjas músicas y música de monjas en los conventos franciscanos de Toledo, siglos XVI-XVIII*. In *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*. XIX Simposium San Lorenzo del Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Coord. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla. [S.I.]: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2011, Vol. 1, p. 545-562. ISBN 978-84-86161-64-4. Esta prática seria pontual nos conventos toledanos nos séculos XVI e XVII, contrariamente ao século XVIII, em que ocorreu particularmente nos conventos franciscanos. O mesmo Autor cita ainda a existência de monjas remuneradas para a prática da música (situação que não encontramos na documentação de S. Bento de Cástris): “La documentación para monjas músicas remuneradas (es decir, com exención de dote y, en la mayoría de los casos, situado anual) es bastante más extensa durante el siglo XVIII?” (*ibidem*, p. 550).

²⁴ [B.P.E.], Cód. CXXXI/2-23, fl. 36.

Matinas. Esta tábua dos ofícios, que compreendia também as leituras no Refeitório, devia ser lida à Sexta-feira, como em todos os mosteiros da Congregação. No Coro, apenas as preladas ou as Cantoras-mores podiam emendar e corrigir algum erro no decorrer do Ofício Divino. No primeiro quartel do século XVII (1625), no abadessado de D. Paula de Almeida, além da Cantora-mor, da Mestra de Capela (que regulava a atividade das monjas instrumentistas) e da Mestra das Noviças, ofícios comuns a outros abadessados, surge uma Mestra de Cantochão, num período em que o mosteiro contava com grande número de religiosas.

Toda a atividade ligada à prática da música e ao canto, tal como as demais da vida quotidiana das comunidades, era alvo de controlo tanto pelos padres presentes no mosteiro como pelos visitantes da Ordem. Sabemos que, embora a prática de visitar as casas religiosas seja anterior ao Concílio, é certo que durante o mesmo se recomendou aos bispos e superiores das Ordens a necessidade de visitar as instituições religiosas numa tentativa de se disciplinar o comportamento da população religiosa. A hierarquia religiosa masculina tentou não só fazer cumprir a liturgia piana (promulgada por Pio V) como controlar a atividade criadora das monjas em clausura, como comprovam os relatórios das Visitas.

Nestes termos, na visita de 1667, e no que respeita em particular à liturgia, foi exigido que não fosse descuidada a aprendizagem do cantochão. Doze anos depois (1679), determinaram os Visitadores que o canto deveria ser da responsabilidade de quem soubesse cantar, mesmo que também tocasse instrumento, obedecendo à Mestra da Capela, cargo este a que encontramos, aliás, raras referências.

A música também é silêncio, exigido em todos os mosteiros cistercienses particularmente na igreja, no Coro, nos dormitórios, no refeitório e no claustro, sob pena de privação do mirante, porta, grade e cerca, ou disciplina de pão e água²⁵. A palavra não estava, contudo, completamente proibida (a não ser durante a Quaresma, altura em que o silêncio devia ser absoluto). A questão fundamental estava na moderação do seu uso, e em voz baixa. Elemento fundamental nos limites da clausura e no respeito do silêncio era a presença de grades. Existiam na portaria, no parlatório, na sacristia e nos coros, locais privilegiados de contacto com o mundo exterior e, por isso, de grande responsabilidade para a prelada. Todos esses pontos de contacto, orais e/ou visuais, deviam fechar às Ave-Marias, e os ofícios associados à sua guarda, os de gradeira e porteira, eram ocupados apenas por religiosas anciãs e que merecessem a confiança da abadessa.

Assim, acerca da prática da música e do canto, as Visitas determinavam que podiam acontecer apenas em locais considerados adequados: em 1679 exigiam

²⁵ Antónia Fialho Conde – O reforço da clausura no mundo monástico feminino em Portugal e a ação disciplinadora de Trento. In *As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*. Coord. Margarita Torremocha Hernandez e Isabel Drumond Braga. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2015, p. 235-257. DOI: 978-989-26-1033-7. Disponível em: http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-1033-7_10.

que não se cantasse nos Dormitórios²⁶ nem na Enfermaria, nem se tocasse viola ou dançasse na Enfermaria (a não ser que alguma religiosa doente quisesse ouvir cantar), sendo o canto e a dança também proibidos às moças particulares e da Ordem na varanda junto ao Coro, durante as cerimónias litúrgicas das religiosas (donde se supõe não só que aí ocorreriam, mas que poderiam ocorrer noutro local).

Em março de 1691, o Abade Geral e Esmoler-mor, Frei Jerónimo de Saldanha, na sua Visita ao mosteiro, reforçou a ideia de que a passagem de noviça a professa só era feita após um exame de conhecimentos de reza e cerimónias, mas também de cantochão, encarregando especialmente as Mestras das noviças a assegurarem o ensino do canto por alguém do mosteiro, recolhida ou religiosa – seria, pois, uma tarefa diária, com mestras internas. Tal ocasião poderia ainda ser aproveitada para apurar o ensinamento das professoras mais recentes. Para as habilitadas no tocar, se uma aprendizagem mais aturada exigisse mestre exterior ao mosteiro, tal só seria possível com licença escrita do Abade. Refira-se, ao mesmo tempo, o protagonismo do órgão, não só no especial cuidado que se deveria ter no ensino da noviça que tivesse habilidade para tocá-lo, como permitindo ainda (em contradição em relação à normativa da mesma Junta quanto à aprendizagem apenas do canto grave ou cantochão) que, se fosse necessário, aprendesse o canto figurado para tocá-lo com mais perícia. Quanto à presença de pessoas exteriores à comunidade, tanto em funções didáticas como lúdicas, temos os familiares diretos (pais, irmãos) que se comprometiam ao ensino do órgão, do canto, ou de outros instrumentos não apenas à familiar colocada no mosteiro como em relação à restante comunidade. Era também usual a contratação de músicos na festa do S. Bernardo, em agosto. Sobre estes aspectos que vimos enunciando as determinações são claras:

“E debayxo da mesma pena não consintirão as Madres Donnas Abbadessas por nenhum pretexto que se cante, ou tanja nas grades ou locutórios, ainda que nelles assistão pessoas nobres, nem ainda sendo de primeira qualidade, e nesta Ley não podera dispensar o Nosso Reverendissimo, nem ainda com o Diffinitorio; outrosy recomendão muito os Padres da Junta as Madres Donas Abbadessas tenham especial cuidado, e as Mestras dos Noviciados de fazerem aprender o canto chão as Noviças, e as Religiosas mudernas que tiverem só quatro annos de habito, deputandolhe Mestras que as ensinem, e hora em que todos os dias se occupem em aprender emquanto não souberem bem; e terão muito cuidado de

²⁶ Pela mesma época, as freiras do Convento de Santa Petronilha, em Siena, queixavam-se ao seu Arcebispo de que as educandas e raparigas do coro estavam sempre a cantar nos dormitórios, mesmo durante as horas de descanso e de oração. Cf. Colleen Readon – *Holy Concord within Sacred Walls. Nuns and Music in Siena, 1575-1700*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 34. ISBN: 0-19-513295-5.

aplicar as que tiverem abelidade para aprender a tocar órgão detriminandolhe Mestra que as ensine pessoa recolhida no Mosteiro, ou Religiosa delle, e sendo necessario aprenderem o canto figurado para melhor pericia do órgão, o aprenderão com pessoas do Mosteiro, e não poderá ser admitido Mestre de fora sem Licença *in scriptis* do Nosso Reverendissimo.”²⁷

A questão do incumprimento do mosteiro, especialmente em relação ao canto fica demonstrada na Pastoral que frei Bento de Melo, Abade Geral, dirigiu àquele por lhe ter constado que as religiosas não cumpriam duas das leis ditas pelo Capítulo intermédio desse mesmo ano, sendo uma delas a que proibia o canto de órgão figurado nas igrejas e coros. A Pastoral sublinha que a música figurada conduzia a notáveis relaxações nos mosteiros das religiosas²⁸, devendo suspender-se, e usar-se só o cantochão grave, pelo que encarregava o Padre Confessor de fazer observar essa determinação e de informar o Abade de quem se esquivasse.

Tais determinações, no que respeita à música e ao canto, foram retomadas nos Capítulos de 1729, 1732 e 1735.

As Juntas e Capítulos legislavam também sobre a forma de tocar e cantar: nos salmos e hinos, e em tudo o que o Coro cantasse alternadamente com o órgão, duas cantoras cantavam em voz alta os versículos acompanhados pelo órgão, calando-se o Coro; ainda nos salmos, deveriam levantar todos os versículos para dar na segunda parte o tom ou sequência do Coro, que cantava uniformemente. Para o canto, a Ordem estabelecia uma maneira de cantar nem muito vagarosa, nem muito apressada, demonstrando antes gravidade e devoção: era uma “meã maneira” de cantar. Em 1777, ano de reforma na Ordem, tentou-se a uniformização do canto, com indicações que seriam comuns a toda a Congregação.

Efetivamente, invocava-se Bernardo de Claraval ao aconselhar que, no canto, as salmodias 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 do 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 cantar e pausar, sempre escutando os companheiros.

Os livros de Coro e os manuscritos musicais provenientes de Cástris acabam por denunciar uma característica específica: a música era interpretada para vozes iguais, sendo compostas especificamente para vozes femininas. Por outro lado, nota-se, no espólio musical do mosteiro, a predominância de algumas temáticas

²⁷ [B.P.E.], Cód. CXXXI/2-7 – *Livro das Leis de Capítulos e Juntas do Mosteiro de S. Bento de Cástris extra muros da cidade de Évora*, fl. 21.

²⁸ *Ibidem*, fl.34v.

como as obras dedicadas ao Santíssimo Sacramento, as natalícias e aos santos da Ordem. Celebrava-se com grande solenidade o Corpo de Deus, próprio da devoção eucarística pós-tridentina. Os versos eram também muito repetidos, e de teor barroco. Por outro lado, aponte-se ainda para alguns sinais da procedência desses livros de Coro: embora vigiados por Alcobaça, alguns são assinados por copistas deste mosteiro. Nos manuscritos musicais de finais de Setecentos e de Oitocentos, alguns foram compostas expressamente para Cástris, sobretudo por autores locais; os outros são cópias que circulavam e que constam também de outros arquivos, provando a circulação da música não só entre comunidades regulares mas também na sociedade civil.

O controlo masculino no quotidiano monástico feminino

O controlo da vivência interna dos mosteiros e conventos femininos nos séculos XVI a XVIII é assegurado por religiosos, sacerdotes seculares ou leigos (síndico/procurador, padres feitores, Visitadores das Ordens), de acordo com as normativas internas das comunidades, e faz-se sentir a diversos níveis.

No campo económico, o controlo é realizado pelo síndico/procurador, que pode ser leigo, sacerdote secular ou religioso da mesma Ordem ou Congregação do mosteiro feminino; é ele quem representa a comunidade monástica em todas as transações, receções e cobranças, e contratos relativos ao património económico da Casa (terras, rendas, juros, foros, dinheiros, vendas, compras, contratos de dote de admissão, de alimentos até e durante o noviciado, de profissão, execução de partilhas). Além deste, existe controlo económico por um religioso, ou religiosos, da mesma Ordem ou Congregação do mosteiro (no caso de Cister, os Visitadores), que verifica(m) anual ou trienalmente (uma vez que, após o Concílio de Trento, os abadessados são por três anos consecutivos) todas as contas que uma religiosa – a vigária da Casa, a abadessa, a tesoureira, a síndica, ou ainda a escritã, variando segundo as Ordens – é obrigada (pelos decretos de Trento, pelas *Constituições e Regras* da respetiva família religiosa, pelas autoridades masculinas da Ordem ou Congregação que tutelam os mosteiros, pela abadessa, pelos Visitadores, pelos bispos) a registar em livros próprios.

Em termos administrativos e organizativos, numa comunidade religiosa feminina toda a eleição (da abadessa ou das demais madres para os diferentes cargos de cada Casa) é feita por voto secreto individual das freiras, ou das monjas, cujas idades e anos de professas ultrapassem um mínimo estatutariamente definido (pelos autores, exclusivamente masculinos, das normas escritas que regem as comunidades femininas), e é presencialmente controlada por um alto representante direto das autoridades masculinas da Ordem; este preside ao ato eleitoral e a ele se faz acompanhar por dois outros frades ou monges que, por servirem de testemunhas, são os que tornam válidas a eleição e a sua inscrição em livro.

No que se refere à verificação do cumprimento da *Regra* geral e de todas as normas escritas (onde abundam as punições por quebra da disciplina, da clausura ou de algum dos três votos professados) encontramos um controlo triplo exercido pelos religiosos da mesma família espiritual: sobre cada religiosa, sobre a abadessa (a autoridade máxima de cada Casa), e sobre todas as madres que desempenham cargos (sobremaneira as que lidam com as zonas sensíveis de contacto entre o intramuros e a sociedade exterior). Os três níveis da pirâmide hierárquica de cada comunidade religiosa feminina (o individual, o dos cargos intermédios entre todas e a chefia máxima, e, no vértice, a abadessa ou a madre superiora) estão, pois, completamente subordinados a autoridades masculinas da mesma Ordem ou Congregação.

A dependência é total relativamente aos sacerdotes da mesma Ordem quanto à celebração de missas (em Cástris estas são obrigatoriamente duas por dia), com especial destaque para a consagração, a comunhão, as leituras dos textos sagrados – todas elas atividades para as quais as monjas e freiras, embora estejam num patamar superior na caminhada espiritual de todos os crentes, são vistas em primeiro lugar como mulheres (isto é, impuras e indignas de exercerem esses múnus de tão grande proximidade do Divino) e não como religiosas (ou seja, com competências específicas, superiores às do resto da sociedade, no campo da relação com Deus). Até mesmo nos cânticos – e apesar de estes não terem a importância duma consagração – há uma profunda hierarquia do masculino sobre o feminino: na época de maior significado dentro do Cristianismo, a Semana Santa, só um padre ou um frade pode cantar o “Exultet” ou “as Paixões”, como está bem claro nos livros de pagamentos de S. Bento de Cástris²⁹.

Já na zona reservada exclusivamente à clausura no interior de cada mosteiro (de monjas) ou convento (de freiras), só em casos verdadeiramente excecionais ou esporádicos (como a tomada trienal de votos para madre abadessa) é permitida a presença, nunca individual, das autoridades religiosas masculinas; por isso, nesses espaços cabe à abadessa o combate a qualquer forma de individualização e de rebeldia à uniformização. Tal combate desenrola-se, desde logo, sobre aquilo que tem maior visibilidade: o uso das vestes talaes, onde o hábito constitui o sinal exterior mais imediato da pertença a uma mesma comunidade, e em que a cor do véu é o principal elemento que distingue e destaca as professoras – com o seu véu

²⁹ Para as décadas de 20 e 30 do século XVIII são várias as referências, de que destacamos: Biblioteca Pública de Évora, Códices CXXXII 1-4 fl.62; CXXXII 1-5 fl. 12v; CXXXII 1-6 fls. 10v, 14v, 30, 44, CXXXII/1-7 fls. 21v, 36. Esta situação de dependência no que respeita aos sacerdotes fica bem expressa na constatação de Maria Letícia Sánchez Hernández: “Asimismo, hay un organista y un maestro de capilla (es el monje que compone música y dirige el coro de niños); las mujeres tienen que buscar estos servicios fuera de la comunidad –igual que con las capellanías y el confesor– y según sea la dotación, el monasterio contará con una buena capilla musical”. Maria Letícia Sánchez Hernández – Veinticuatro horas en la vida de un monasterio de los siglos XVI y XVII. *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*. 8 (2009), p. 204-205.

negro³⁰, que simboliza a penitência mas que também, na prática, corresponde à maior importância e senioridade de quem o tem – relativamente ao mundo inferior das jovens, das noviças e das freiras sem direito a voto, identificáveis pelo véu branco. Não obstante esta regra geral, registre-se que em Cástris existem também algumas religiosas com o estatuto e a dignidade de cantoras, apesar de serem apenas conversas, de véu branco. O controlo abacial exerce-se igualmente sobre aquilo que é do foro mais interior e pessoal, como os afetos; são particularmente proibidos e visados, com o argumento de serem contra o bom entendimento de uma vivência de igualdade fraterna entre todas as religiosas duma comunidade, comportamentos (aparentemente mais comuns do que o estipulado pelas *Regras*) como uma religiosa mostrar particular afeição por outra ou outras, ou duas dormirem juntas numa mesma cama em vez de em camas individuais nas respetivas celas pessoais ou no dormitório coletivo. Se houver acusação, por qualquer religiosa, de negligência por parte da abadessa quanto à vigilância do bom cumprimento de tais preceitos ou de convivência quanto ao seu incumprimento, a função inquisitiva (de instauração de inquérito) e a punitiva sobre quem transgrediu e sobre quem o possibilitou competirão exclusivamente aos religiosos masculinos com tutela sobre essa casa, como um “tribunal” de segunda instância.

A intimidade pessoal quanto aos pensamentos e à autoanálise é diretamente controlada pelos poderosos confesores e diretores espirituais, de existência obrigatória para todas as consagradas e sempre da mesma família religiosa (Ordem ou Congregação) destas³¹. Pertence ao seu “múnus” conhecer, orientar, julgar e dar ordens às religiosas em tudo o que se refere à caminhada espiritual, às leituras, à exteriorização das vivências pessoais interiores de cada uma delas, e até mesmo à consciência individualizada daquilo que constitui um dever incontornável ser revelado em confissão. A eles se juntam visitantes (regulares e seculares) e pregadores quanto ao controlo das devoções ou da prática litúrgica³². Neste pro-

³⁰ No mosteiro de S. Bento de Cástris a referência documental a estas religiosas surge normalmente como “religiosas de véu preto e Coro”; o tempo da profissão acabava também por determinar o acesso à eleição: só com pelo menos oito anos de hábito as religiosas podiam ser eleitas para abadessas. A abadessa, por sua vez, era aconselhada por um conjunto de religiosas anciãs, também designadas como “discretas”: eram deste grupo as “deputadas”, normalmente quatro, que, além da priora, sub-priora e escritã, auxiliavam diretamente a abadessa no governo do mosteiro. De referir ainda que, antes de toda esta gradação, e iniciada a vida monástica ainda que em tenra idade, aos doze anos era lançada a mantilha às jovens que circulavam na clausura mas que ainda não estavam no ano de noviciado, para o qual era exigido ter já quinze anos completos.

³¹ Sobre a homogeneidade dos objetivos e a diversidade das práticas e dos públicos trabalhados pelos diretores espirituais recomenda-se a consulta do estimulante vol. III, *L'Età Moderna*, coord. por Gabriella Zarri, da *Storia della Direzione Spirituale*. Ed. por Giovanni Filoramo, Brescia: Morcelliana, 2008.

³² No convento do Salvador, de Clarissas, em Évora, no ponto 6 da Visita iniciada em julho de 1787 e enviada ao convento em maio do ano seguinte, o Arcebispo de Évora fez registar o seguinte (atente-se nos juízos que faz, sem para eles ter provas): “Por Nos parecer pezado a cada huma das Religiozas a reza dos Psalmos penitenciais com preces, ladainha e oraçoens trinta vezes por cada Religioza que morre, nascendo

cesso de subordinação feminina à autoridade masculina assume especial relevo a exteriorização pela escrita, frequentemente imposta a certas religiosas pelos seus confessores como uma obrigação específica e imprescindível, sobretudo para assim ser feito o registo das práticas das próprias, entendidas como modelo de vida, e das do convento quanto a devoções, cultos, vivências, e história; tal é uma atividade simultaneamente memorialista, para o futuro, e divulgadora, para exemplo já no presente dentro e fora do mosteiro.

Considerações finais

A obrigatoriedade de um maior rigor na vivência pelas comunidades religiosas femininas das suas *Regras* fundadoras foi um dos dois tipos de decisões relativas ao género feminino aprovadas no Concílio de Trento. O outro tipo consistiu num reforço deste através quer da criação de mais normas, quer do acometimento ao clero masculino regular e secular da verificação do cumprimento de todas, da punição pelo desvio, da autorização de exceções e da validação de práticas da administração interna corrente em termos de autoridade hierárquica e de controlo económico. Mesmo dentro do espaço conventual e até da área específica denominada “clausura”, a ação disciplinadora masculina fez-se sentir fortemente, auxiliada pela das suas subordinadas femininas, as abadessas, como aqui fica abundantemente ilustrado pela análise da realidade do Mosteiro de S. Bento de Cástris, em Évora, quanto à prática musical da segunda metade do século XVI até final do século XVIII.

daqui talvez uma reza imperfeita e tedióza, suspendemos nesta parte a Constituição do Capº 15 , titulo que diz ‘Da ajuda, que se hade dar na morte e depois della ás defuntas’, [parágrafo] 9, f. 28vº; e para que o fação com mais devoção, e merecimento subrogamos em lugar da dita reza outros tantos Nocturnos do Officio de Defuntos correspondentes ao dia em que se rezão, segundo as rubricas do Breviario Romano com a oração competente, e para serem mais gratos a Deus será justo se rezem no Coro por todas á hora que a Madre Abbadeca parecer mais comoda”. [B.P.E], *Convento do Salvador*, Livro 17, fl. 5.

UM ORATÓRIO NO CORAÇÃO? GESTOS E PRÁTICAS NA VIDA RELIGIOSA MASCULINA E FEMININA EM PORTUGAL (SÉCULOS XVII-XVIII)

PAULA ALMEIDA MENDES*

A busca de uma relação mais afetiva com Deus e de vias de comunicação mais “eficazes” com o Divino, em Portugal, ao longo dos séculos XVII e XVIII, assumiu uma ampla variedade de representações e modalidades, tentando, cada uma a seu modo, explorar as suas diversas potencialidades. Com efeito, a vida interior de cada cristão traduz-se através de várias e diversas atitudes, gestos, práticas espirituais e devoções, que, em muitos casos, refletem mimetismos vários. Neste sentido, tendo como pano de fundo a problemática do género e da interioridade na vida religiosa, já tratada, através de diferentes abordagens, por alguma bibliografia, procuraremos neste estudo, a partir da análise de vários textos que se inscrevem no filão da literatura de espiritualidade, que vão desde “Vidas” devotas até compilações hagiográficas ou crónicas monásticas, contribuir para tornar o universo evocado menos opaco, tentando delinear não apenas os contornos que as práticas devotas e espirituais assumiram no Portugal de Seiscentos e de Setecentos, nos meios monásticos e conventuais, mas também perceber se o género poderá funcionar como elemento diferenciador.

Como é sabido, o desejo de renovação religiosa que, desde há muito, se vinha manifestando no seio da Igreja Católica e que, efetivamente, se concretizou após o Concílio de Trento, não se manifestou apenas na aplicação dos decretos conciliares, na reforma das ordens monásticas, na reafirmação dos

* CITCEM – FLUP / paula_almeida@sapo.pt.

Sacramentos e do culto da Virgem e dos santos ou na educação e formação do clero¹. Na verdade, o combate contrarreformista afirmou-se também através de uma vasta produção de literatura religiosa, constituída por catecismos, manuais de confissão, espelhos de perfeição cristã, obras teológicas, guias, hagiologios, martirologios, etc., destinada ao disciplinamento dos comportamentos e das práticas devocionais dos fiéis². Dentro desta ideologia combativa pós-tridentina, preocupada com a utilidade pedagógica da literatura, uma das obras que, em Portugal, alcançou maior sucesso e fortuna foi o *Flos Sanctorum* (longa e detalhadamente intitulado *Historia das vidas e feitos heróicos e obras insignes dos santos: com muitos sermões e praticas spirituaes, que servem a muitas festas do anno*³), editado em 1567 e compilado pelo dominicano Frei Diogo do Rosário, a

¹ Sobre a Reforma católica e os seus antecedentes, veja-se: José Sebastião da Silva Dias – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Tomo I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960; Álvaro Huerga – *La vida cristiana a los siglos XV-XVI*. In *Historia de la Espiritualidad*. Vol. II: *Espiritualidades del Renacimiento, barroca e ilustrada, romántica y contemporánea*. Barcelona: Juan Flors, 1969, esp. p. 15-139; Francis Rapp – *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris: PUF, 1971; Jean Delumeau – *Naissance et affirmation de la Réforme*. Paris: PUF, 1973; Jean Delumeau e Monique Cottret – *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1996; Maria de Lurdes Correia Fernandes – *Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade*. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira de Azevedo. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 15-38; José Adriano de Freitas Carvalho – *Antes de Lutero: a Igreja e as Reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites*. Porto: CITCEM/Afrontamento, 2016.

² Sobre esta vasta produção e difusão do livro religioso na Época Moderna, veja-se: Maria de Lurdes Correia Fernandes – *Espiritualidade (Época Moderna)*. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira de Azevedo. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 187-193; Zulmira C. Santos – *Literatura religiosa (Época Moderna)*. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira de Azevedo. Vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 125-130; Eulogio de la Virgen del Carmen – *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*. In *Historia de la Espiritualidad*. Vol. II. Barcelona: Juan Flors, 1969, esp. p. 279-350. A multiplicação, sobretudo dos manuais de confissão e dos espelhos de perfeição cristã, deve ser perspectivada no âmbito de toda uma literatura normativa que, principalmente a partir do Concílio de Trento, chama a atenção para a necessidade de modelos que se inscrevem no processo de disciplinamento imposto a todas as esferas da sociedade. Cf. Marina Caffiero – *Tra modelli di disciplinamento e autonomia suggestiva*. In *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. A cura di Giulia Barone, Marina Caffiero, Francesco Scorza Barcellona. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, p. 265-278; Dilwyn Knox – *“Disciplina”: le origini monastiche e clerical del buon comportamento nell’Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*. In *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età Moderna*. A cura di Paolo Prodi; con la collaborazione di Carla Penuti. Bologna: Il Mulino, 1994, p. 69-99; Louis Châtellier – *Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento*. In *Il Concilio di Trento e il Moderno*. A cura di Paolo Prodi; Wolfgang Reinhard. Bologna: Il Mulino, 1996, p. 137-158; *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*. A cura di Gabriella Zarri. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1996. Para o caso português, já no século XVIII, veja-se: Zulmira C. 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*. XXXVII (2008), p. 31-47.

³ 2 volumes. Braga: António de Mariz, 1567.

pedido do Arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires⁴. A compilação de Frei Diogo do Rosário, que foi reeditadíssima até ao século XIX, apresenta, em relação às suas antecessoras, alterações significativas, no sentido de uma depuração dos textos, mostrando, assim, o reflexo da influência exercida, ao nível da análise filológica, pelos bolandistas⁵.

Contudo, não podemos esquecer que os novos, ou melhor, os renovados rumos da espiritualidade pós-tridentina eram também, em certa medida, o reflexo da herança do movimento europeu de reforma espiritual que ficou conhecido como *Devotio moderna*, surgido na segunda metade do século XIV, graças à ação de Gerard Groot e Florent Radewijnd, cujas primeiras expressões visíveis foram os “irmãos da vida comum” e os cónegos de Windsheim, que tinham como objetivo difundir um ideal de pobreza, de oração e de partilha, procurando assim um regresso ao cristianismo primitivo, e que constituiu um passo crucial no sentido da afirmação de uma espiritualidade afetiva e prática, colocando a tónica na importância da vivência interior do fenómeno religioso. Deste modo, estreitamente ligada a este desejo de reforma interior⁶, encontra-se a procura de novas ou renovadas formas de experiência espiritual, sobretudo nos caminhos de aprofundamento da oração⁷. No entanto, as práticas devocionais que marcaram a espiritualidade e a pastoral portuguesas após o Concílio de Trento foram sendo, progressivamente, alvo de um cerrado controlo inquisitorial, tentando-se, deste modo, garantir a ortodoxia católica e impedir desordens

⁴ As mais antigas compilações de vidas de santos em língua portuguesa que chegaram até aos nossos dias são os anónimos *Flos Sanctorum em lingoagê portugues*, impresso em Lisboa, por Hermão de Campos e Roberto Rebelo, em 1513, e *Livro e legenda que fala de todos feitos e paixões dos santos martires em lingoagem portugues*, editado em Lisboa, na Oficina de João Pedro Bonhominy, também em 1513. Sobre estas edições, veja-se Maria Clara de Almeida Lucas – *Hagiografia medieval portuguesa*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984.

⁵ Gian Domenico Gordini – *Lòpera dei bollandisti e la loro metodologia*. In *Santità e agiografia*. A cura di Gian Domenico Gordini. Genova: Marietti, 1991, p. 49-73.

⁶ Sobre esta emergência de emancipação espiritual dos leigos, nos séculos XII e XIII, os quais procuravam formas de vida que lhes permitissem conciliar as exigências de uma existência consagrada ao serviço de Deus e as da sua condição de cristãos no mundo, veja-se André Vauchez – *La spiritualité du moyen âge occidental (VIII^e -XII^e siècles)*. Paris: PUF, 1975, esp. p. 105-145; André Vauchez – *Homebon de Crémone (+ 1197), marchand et saint; Deux laïcs en quête de perfection: Elzéar de Sabran (+ 1323) et Delphine de Puimichel (+ 1360)*. In *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Cerf, 1987, p. 77-82 e 83-92, respetivamente.

⁷ Para o caso português, veja-se Maria de Lourdes Belchior; José Adriano de Carvalho – *Portugal (16^e -18^e siècles)*. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Fascicules LXXX-LXXXI-LXXXII. Paris: Beauchesne, 1985, cols. 1958-1973; Maria de Lourdes Belchior; José Adriano de Carvalho – *Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa*. In *Antologia de espirituais portuguesas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 11-23.

sociais, como as que ocorreram com os “alumbrados” e determinados círculos de beatas⁸, num ambiente em que pairavam suspeitas de “falsa santidade”⁹.

Como é bem sabido, a obra que melhor sistematiza as práticas e os princípios da *Devotio moderna* é a *De Imitatione Christi*, de Thomas de Kempis, cuja influência se fez sentir aos mais diversos níveis¹⁰: com efeito, é possível respigar em alguns documentos produzidos durante os séculos XVII e XVIII dados que comprovam que esta foi uma das leituras que conheceu maior sucesso nos meios monásticos e conventuais. Tendo em conta esta moldura, teremos também que ter em conta que a Teologia mística, baseada no pensamento de Dionísio Areopagita (o Pseudo-Dionísio) e dos seus continuadores (entre eles, Hugo de Balma), se afirma como uma forma de conhecimento afetivo e subjetivo de Deus, impulsionado e orientado pelo amor, e estabelece três vias que significam o percurso da alma até Deus – as vias purgativa, iluminativa e unitiva: neste sentido, valerá a pena lembrar o destaque que, no plano espiritual, entre os finais do século XIII e o início do século XIV, conheceram as “místicas” Margarida de Cortona (†1297), Ângela de Foligno (†1309) e Clara de Montefalco (†1308), cujas experiências espirituais conheceram uma enorme divulgação, materializada, em larga medida, pelas suas “Vidas” e/ou escritos, que potenciaram mimetismos vários.

Por outro lado, haverá ainda que ter em conta o papel que, a partir, sobretudo, de finais do séc. XII, vários “leigos, empenhados em atividades religiosas, teológicas, espirituais e místicas, tiveram, para que se admitisse a possibilidade de uma santificação fora da vocação religiosa, na prática dos deveres civis”¹¹, se bem que autores espirituais espanhóis, ao longo do século XVI, com especial incidência para Frei Luís de Granada – e lembremos, a título de exemplo, a *Vida de la muy ilustre señora Doña Elvira de Mendoza mujer que fue del muy ilustre señor Don Fernán Martínez Mascareñas*¹² – tenham sublinhado a importância da perfeição espiritual, religiosa e moral para os leigos nos seus

⁸ Veja-se: José Sebastião Silva Dias – *Correntes de sentimento religioso em Portugal...*, p. 363-407; Álvaro Huerga – *Historia de los Alumbrados*. Vol. V: *Temas y Personajes (1570-1630)*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1994; Pedro Tavares – Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões). *Via Spiritus*. 3 (1996) p. 163-215.

⁹ Veja-se o sugestivo estudo de André Vauchez – *La nascita del sospetto*. In *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. A cura di Gabriella Zarri. Torino: Rosenberg e Sellier, 1991, p. 39-51; Pedro Vilas Boas Tavares – *Beatas, inquisidores e teólogos. Reação portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005.

¹⁰ A obra de Kempis, que também era conhecida como *De Contemptus Mundi*, exerceu uma muita significativa influência na espiritualidade portuguesa dos séculos XVI e XVII, que pode ser comprovada pelas várias edições que conheceu, depois que Fr. João Álvares traduziu o seu primeiro livro, antes de 1468. Cf. Isabel Vilares Cepeda – *A linguagem da “Imitação de Christo” Versão Portuguesa de Fr. João Álvares*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos Filológicos, 1962.

¹¹ Philippe Ariès – *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro, 1981, p. 215.

¹² Fr. Luís de Granada (O.P.) – *Vida de la muy ilustre señora Doña Elvira de Mendoza mujer que fue del muy ilustre señor Don Fernán Martínez Mascareñas*. In *Obras de Fr. Luis de Granada de la Orden de Santo*

diferentes estados¹³. Todavia, mesmo com os matizes acima apontados, que muito passavam pela problemática da “santificação dos casados”, como já bem realçou Maria de Lurdes Correia Fernandes¹⁴, a verdade é que a espiritualidade dos leigos continuou a ser profundamente marcada pelo prisma do claustro e condicionada pelo forte ascendente do modelo religioso, ainda que se viesse defendendo que a salvação era algo acessível a todos os cristãos, independentemente do seu estado. Nesse sentido, foram surgindo “vias” privilegiadas, tais como certas confrarias, as ordens terceiras e algumas experiências de reclusão¹⁵ e de beguinagem¹⁶, direcionadas para os leigos que buscavam um caminho de perfeição.

Com efeito, como já sublinhou João Francisco Marques, “a desvalorização da oração vocal, aspeto soporativamente inculcado pela *devotio moderna*, revestia-se, porém, dum contínuo apelo à elevação constante da alma para Deus”, estratégia na qual se inspira a oração mental. Assim, a partir do século XVI, a prática da oração mental foi cativando um certo número de figuras representativas de diversas ordens, enquanto praticantes e teóricos¹⁷: deste modo, “estava assim aberto o caminho para o ‘privatizar’ da oração, pela consequente apologia do silêncio, do recolhimento, do solilóquio da alma com Deus, fonte de toda a energia na luta contra as tentações e termo da caminhada para a fusão mística, repouso e paraíso por que a alma viadora ansiava”¹⁸, e também para a difusão do livro de oração pessoal¹⁹ e do oratório particular²⁰. Segundo José Sebastião da Silva Dias, em meados do séc. XVI existiam, em Portugal, vários círculos de oração, como o que se reunia, em Almada, em casa de Francisco

Domingo. Edición crítica y completa por Fr. Justo Cuervo. Tomo XIV. Madrid: Imprenta de la viuda e hija de Gómez Fuentenebro, 1906, p. 411-422.

¹³ Maria de Lurdes Correia Fernandes – *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa; Faculdade de Letras do Porto, 1995, esp. cap. I: “Virgindade e Casamento”, p. 16-67.

¹⁴ Maria de Lurdes Correia Fernandes – *Espelhos, Cartas e Guias...*

¹⁵ Anna Benvenuti Papi – *Velut in sepulchro*: cellane e reclusi nella tradizione agiografica italiana. In *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. A cura di Sofia Boesch Gajano; Lucia Sebastiani. L’Aquila/Roma: Japadre, 1984, p. 367-455.

¹⁶ José Sebastião da Silva Dias – *Correntes de sentimento religioso em Portugal...*, p. 65.

¹⁷ Sobre “modalidades” de oração mental, como, por exemplo, a oração de “recogimento” proposta pelo franciscano Francisco de Osuna no seu *Tercer Abecedario Espiritual* (1527) e que apelava à conversão interior e à procura de Deus no fundo do coração, veja-se José Adriano de Carvalho – *Gertrudes de Helfta e Espanha*. Porto: INIC, 1981, p. 66-68.

¹⁸ Cf. João Francisco Marques – A privatização da oração: vocal e mental. In *História Religiosa de Portugal...*, Vol. II, p. 603.

¹⁹ Cf. José Adriano de Freitas Carvalho – *Lectura espiritual en la Península Ibérica (siglos XVI-XVIII)*. Salamanca: SEMYR, 2007.

²⁰ Veja-se, a propósito, José Adriano de Freitas Carvalho – Um espaço de oração na Época Moderna. O oratório particular: os usos. E também os abusos?. *Via Spiritus*. 7 (2000), p. 145-162.

de Sousa Tavares, que foi capitão de Calecut, Cananor e Diu e autor do *Liuro de Doctrina Spiritual*²¹, onde ensinava Fr. Francisco da Porciúncula “a oração de recolhimento, a oração afectiva, sem imagens nem figuras”, cuja teorização se devia a Francisco de Osuna, especialmente no *Tercer Abecedario Espiritual* (1527), a partir dos textos dos místicos do Norte, e o franciscano aconselhava, por proveitosa aos principiantes, a meditação dos mistérios da Paixão de Cristo. Tendo em conta esta moldura doméstica, não nos deve causar estranheza que Francisco de Monzón tivesse dedicado a D. Maria de Silva, mulher de Francisco de Sousa Tavares²², o seu *Norte de Ydiotas* (1563)²³. O autor afirma tê-lo feito devido ao facto de a casa de D. Maria de Silva ser

“hospital de pobres, y méson de peregrinos, y escuela adonde se ejercitan las obras de la vida activa con toda caridad, y así es un monasterio y casa de religión adonde se reciben muy frecuentemente los santos sacramentos, y se ejercitan perfectamente los ejercicios espirituales de la vida contemplativa, ocupando señores y criados no pequeña parte del tiempo en santas meditaciones, según que van sumadas en este breve tratadico, debajo del título de una noble y devota mujer, que vos presenta al vivo, aunque se finge que ésta no sabía leer: porque se dé general ejemplo a todas las personas que, aunque no tengan lección de libros, se podrán ejercitar en todos los ejercicios de la vida espiritual”²⁴.

Efetivamente, este tratado parece apresentar-se como uma espécie de “manual” devocional – muito próximo das *Bibliae pauperum* – tanto para D. Maria de Silva, como para os seus servidores, enquadrando-se, deste modo, na estratégia contrar-reformista encetada pela Igreja Católica para edificar e doutrinar maciçamente os fiéis (sobretudo os mais humildes e/ou iletrados), apelando, como realçou Pierre Civil, a uma espiritualidade mais individualista e interiorista, ainda que, como é sabido, certos setores do poder eclesiástico não tenham visto “com bons olhos” estas “correntes de sentimento religioso”²⁵.

Contudo, é importante sublinhar que, em Portugal, na primeira metade do séc. XVII, a prática da oração vocal detinha ainda, em alguns casos, um desta-

²¹ Impresso em Lisboa: por João Barreira, 1564.

²² D. Maria de Silva era filha de João de Mello da Silva e de D. Leonor Fogaça, cf. D. António Caetano de Sousa – *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Tomo XII-Parte I. Coimbra: Atlântida, 1946, p. 156.

²³ Impresso em Lisboa: en casa de Ioannes Blauio de Colonia. Utilizámos a seguinte edição: Pierre Civil – *Image et dévotion dans l’Espagne du XVI^e siècle: le traité* Norte de Ydiotas de Francisco de Monzón (1563). Paris: Publications de la Sorbonne/Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996.

²⁴ Francisco de Monzón, in Pierre Civil – *Image et dévotion dans l’Espagne du XVI^e siècle...*, “dedicatória”, p. 142-143.

²⁵ Pierre Civil – *Image et dévotion dans l’Espagne du XVI^e siècle...*

que muito significativo, como o testemunha o exemplo do carmelita Fr. Estêvão da Purificação († 1617), conhecido como “o santinho”, e que foi uma importante figura no quadro de uma piedade popular, ainda que este estivesse em sintonia com a disciplina da Ordem do Carmo: de facto, como sublinhou Pinharanda Gomes, este religioso tornou-se no expoente de um modo devocional mais próximo daquilo que podemos designar como “reza popular”, não obstante ter lido os textos de Santa Teresa de Jesus sobre os diferentes graus da oração²⁶. Seria apenas quando Fr. Estêvão da Purificação contava cerca de trinta e cinco anos que “quis Deos dar um nouo lustre” à obra deste carmelita, e “auuiar as tintas da imagem espiritual da sua alma” por meio de uma surdez que o teria tornado mais sensível “pera ouir as uozes interiores de Deos”²⁷.

Fr. Estêvão da Purificação, decidindo que “não iria ofender mortalmente a Christo”, sentiu “hūs grandes desejos de fazer penitencia”: neste sentido, como nos conta o biógrafo, começou a votar “grande auorrecimento às cousas do mundo, a quem logo começou a chamar inimigo, & fazerlhe publica guerra, pregoando-se por do bando de Christo, & por soldado seu”, prática esta que foi solidificada a partir do momento em que lhe

“ouue ás mãos o liuro da oração & meditação do veneravel p. fr. Luys de Granada: tomou o por mestre de seu spirito, vsando daqueles seus exercicios pella menhaã, & à tarde pella ordẽ que elle os põe. E assi cõfessaua deuer muito a este S. varão; pello proveito que lhe fez cõ este seu liuro. Eralhe penoso por extremo falar neste tempo cõ pessoa algũa; não queria ver luz, porque lhe impedia em parte aquelle recolhimento interior em que andaua. Dormio sobre a terra fria quasi todo aquelle anno, seruindo-lhe de colchaõ hũa só coberta. Vsou taõbem no mesmo tempo de grande abstinência, não bebendo vinho em todo aquelle anno. E finalmente exercitou-se muito na pobreza, na obediencia, na humildade, na paciencia, nas obras de misericordia: & em todas as mais virtudes. E assi podemos dizer, que neste seu noviciado da perfeição fez um rascunho de sua vida, por onde dahi por diante auia de ir tirando o que mais fizesse”²⁸.

A prática da oração mental assume, de acordo com os dados respigados nas obras estudadas, uma centralidade muito significativa, na medida em que se afigura como uma das formas mais “recorrentes” e “privilegiadas” para uma

²⁶ Sobre a figura de Fr. Estêvão da Purificação, veja-se J. Pinharanda Gomes – O P^o. Fr. Estêvão da Purificação, O. Carm. Mestre da oração vocal. In *Imagens do Carmelo Lusitano. Estudos sobre história e espiritualidade carmelita*. Lisboa: Paulinas, 2000, p. 117-132.

²⁷ Fr. Luís de Mértola (O.C.) – *Vida e morte do Padre Fr. Estêvão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da província de Portugal*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1621, p. 23.

²⁸ Fr. Luís de Mértola (O.C.) – *Vida, e morte...*, p. 29.

comunicação mais próxima e até mesmo afetiva com Deus, apelando à conversão e à procura de Deus no coração de cada um. De resto, a sua crescente divulgação muito deveu ao contributo dado por autores como São Pedro de Alcântara e Santa Teresa de Jesus. Nesse sentido, se nos centrarmos no domínio da escrita de “Vidas”, os hagiógrafos e biógrafos devotos acentuam a importância que esta prática adquire na moldura de um caminho rumo à perfeição e, conseqüentemente, à “santidade”, que é trilhado pelos “varões e mulheres ilustres em virtude”.

Deste modo, tendo em conta este contexto, gostaríamos de chamar a atenção para algumas cartas escritas pelo jesuíta João Cardim e dirigidas à sua irmã, a Madre Isabel de S. Francisco, religiosa jerónima no convento de Jesus de Viana do Alentejo, que funcionavam como resposta daquele a muitas outras que lhe eram dirigidas por aquela, a qual procurava conselho e orientação espiritual para atingir a perfeição religiosa²⁹. A leitura destas cartas dirigidas à Madre Isabel de São Francisco parece permitir-nos concluir que estas fazem eco de todo um programa, iniciado pela já referida corrente da *Devotio moderna*, que, desde o século XVI, vinha propondo métodos que possibilitassem a prática da oração fora dos domínios restritos da liturgia ou dos ofícios. Deste modo, estas cartas do Padre João Cardim parecem-nos contribuir para a intensificação deste “movimento”, na medida em que propõem algumas metodologias que têm como objetivo alcançar a proximidade com Deus e a perfeição cristã. Todo o programa espiritual proposto pelo Padre João Cardim parece assim sustentar-se na prática da oração mental, em detrimento da tradicional prática da oração vocal. Para o jesuíta, a oração mental pressupunha uma série de requisitos prévios, tais como “cortar por estas dificuldades de respeitos humanos, & resolver huma ves com Deos, querendo a elle somente, & nam tornando com isto atras, & ir todos os dias, & horas vendo o quanto crece em virtude, & amor seu”³⁰. Nesse sentido, este conjunto de cartas veicula um ensinamento de variados modos de orar, que procuram inculcar a prática da oração metódica. A oração afetiva é uma das modalidades de oração recomendadas pelo jesuíta³¹ (que aconselha mesmo as jaculatórias³²), mas

²⁹ Cf. Paula Almeida Mendes – “Leia estas cartas, que nelas verá debuxado seu fervoroso espirito”. Sobre algumas cartas espirituais e directivas de religiosos portugueses (séculos XVI-XVIII). *Via Spiritus*. 21 (2014), p. 55-72. Sobre este jesuíta, veja-se de Maria de Lurdes Correia Fernandes – Entre a família e a religião: a “Vida” de João Cardim (1585-1615). *Lusitania Sacra*. 2ª série. V (1993) 93-120.

³⁰ Cf. Padre Sebastião de Abreu (S.J.) – *Vida, e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu Portuguez natural de Vianna de Alentejo*. Evora: na Officina desta Vniversidade, 1659, p. 367.

³¹ Cf. Padre Sebastião de Abreu (S.J.) – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim...*, p. 358-359.

³² Cf. Padre Sebastião de Abreu (S.J.) – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim...*, p. 377.

este também distingue e aconselha outras modalidades, tais como a petição³³, o canto³⁴, a insinuação³⁵ e o louvor³⁶.

Ainda que se trate de um trinitário que a História praticamente ignorou, gostaríamos de chamar a atenção para a “Vida” de Fr. António da Conceição (†1655), por antonomásia o *Contemplativo*, escrita, compreensivelmente, por outro trinitário, Fr. António Correia, e editada em 1658³⁷.

O seu biógrafo começa por relatar os primeiros anos de vida de Fr. António da Conceição, que, qual “Novo Abraão”, “fugindo aos mimos dos Pais”, vem para o convento da Santíssima Trindade de Lisboa, onde toma o hábito em 1594³⁸.

³³ Cf. Padre Sebastião de Abreu (S.J.) – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim...*, p. 355-356: “Ha v. m. tambem de vsar muito de petiçoens, que he excelente modo de orar, no qual se podem gastar muitas horas, pedindo a Deos virtudes, & ao Espirito Santo seus doens; quando estas, ou outras cousas se pedem simplesmente, chamase petiçam; & quando se pedem alegando alguma cousa, titulo, ou motivo da parte de Deos, como he por suas Chagas, por sua santissima Payxam, chamase obsecração, & deste vsa muito a santa Igreja na Missa, quando nas oraçoens pede, *Per Iesum Christum Filium tuum*. Esta se pode tambem faser pella Virgem Santissima, pedindo por seus merecimentos, & pelos Anjos, & Santos do Ceo. E Deos como he Pay amorosissimo, & piadosissimo nam espera mais, senam que lhe peçamos pera nos dar tudo, quanto na oraçam lhe pedirmos: porque assim o dis no Evangelho, que peçamos, que nos darão; que batamos, que nos abriram”.

³⁴ Cf. Padre Sebastião de Abreu (S.J.) – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim...*, p. 357: “Mas porque me parece que sim; & que lhe deve nosso Senhor por meio delle ter feitas grandes merces, como faz a todos, os que o vsam de coraçam; irei proseguindo mais dous outros modos de orar muito bons, & fáceis, & hum delles he de canto, ao modo que se faz no Coro, de que vs. ms. vsam. E assim mentalmente imaginando que ou ouve musicas de Anjos, ou que v. m. mesma canta alguma cantiga, ou de nossa Senhora, ou do Santissimo Sacramento, ou do passo que quiser meditar, & nisto se pode gastar muito tempo, com o pensamento sempre em Deos”.

³⁵ Cf. Padre Sebastião de Abreu (S.J.) – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim...*, p. 355: “Tambem outro modo muito bom de orar he hum, que se chama insinuação; & consiste em tacitamente representar a nosso Senhor nossas misérias, & as de nossos próximos. As nossas disendo, Senhor olhai como estou tibia, & fria, & como o sou em vosso amor: olhai o trabalho, que padeço em tal, ou tal cousa, & este que tenho agora aqui diante de vós; & como sou ignorante, & fraca; pois falando com hum Deos eterno, & Senhor de tanta Magestade, ante quem milhares, & milhares de Anjos, Serafins, & bemaventurados Santos se estam ajoelhando, & abrazando com fogo de vosso divino amor; eu estou aqui deste modo com tam pouca reverencia; & por aqui, o que ditar o Espirito Santo, que he o verdadeiro mestre. A insinuação dos próximos se fas representado a Deos suas miserias, dizêdo olhai quão que padecem tantos pobres, tantas viúvas, tãtos miseráveis, &c. Nam sois vós tam rico? porque os nam amparaes? E assim as espirituaes de tantos em peccado mortal, tantos maos Sacerdotes, Religiosos, & tam frios servos vossos”.

³⁶ Cf. Padre Sebastião de Abreu (S.J.) – *Vida e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim...*, p. 357-358: “Outro [modo] he louvallo [a Deus] por suas creaturas, pelos animaes, flores, plantas, homens, ceos, & elementos, terra, agoa, ar, & fogo; & pelos que se chamão mixtos, que são os metaes, ouro, prata, & as mais cousas que creou”.

³⁷ Trata-se da obra cujo título é *Fama posthuma do V. p. Fr. Antonio da Conceição Trinitario*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira. Deste trinitário faz também memória D. António Caetano de Sousa – *Agiologio Lusitano dos Santos, & Varoens illustres em virtude do Reyno de Portugal, & suas Conquistas*. Tomo IV. Lisboa: na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1744, p. 255-257.

³⁸ Fr. António Correia (O.S.S.T.) – *Fama posthuma do V. p. Fr. Antonio da Conceição Trinitario...*, p. 7-9.

Por sua vez, D. António Caetano de Sousa afirma que Fr. António da Conceição, depois de ter sido ordenado sacerdote, “vivia tão recolhido na cella, como se estivesse no Ermo, pois não se encontrava com os mais Religiosos, senão nos actos precisos da Comunidade”³⁹. Quando acabou os estudos, Fr. António da Conceição “buscou a solidão em o Convento de Cintra, lugar apto para a contemplação, aonde recolhido em huma Ermida”, que fez construir a expensas de uma sua “filha espiritual”, D. Maria Manuel⁴⁰, passou muitos anos, “sem mais alimento, que fruta secca, e nos dias de festas humas ervas, que elle cozinhava, sem outro trato mais, que o do seu Confessor”⁴¹. Depois de uma passagem pelo convento dos trinitários de Lagos, como “todo o seu desejo era a solidão”, alcançou licença para viver no mosteiro de Lousa, em Trás-os-Montes, mas acabou por regressar ao convento da sua Ordem, em Lisboa.

A segunda parte da “Vida” redigida por Fr. António Correia é dedicada às “virtudes, com que o Ceo ornou” Fr. António da Conceição, sendo, talvez, a que entre todas as que compõem a obra revela maiores afinidades com o género hagiográfico. Deste modo, o biógrafo elogia a sua pobreza e humildade, relatando que a cela do trinitário era pobre e sem ornato, tendo aquele apenas os livros de sua devoção e “hum Manicórdio, a que mui summissamête cantava, no breve espaço de seu alivio, ao Minino Jesus, & a Virgê Santissima endexas Sanctas”⁴², assim como as suas práticas penitenciais e mortificatórias, contando-nos que aquele

“pella scintura cingia hũa prancha de ferro de tal grossura, que a não ter ainda mais picos, que lhe metião pella carne, bastava só o pezo della pera lhe debilitar de todo a natureza; junto ao peito trazia hũa Cruz de picos, em os braços cadeias, & em as coixas silícios”⁴³.

Deste modo, Fr. António Correia não hesita em afirmar que

“Não he de admirar, que nosso V. p. Fr. Antonio fizesse tanto excesso aos mais em a virtude, pois tanto excedia a todos em a contemplação, & de tal sorte que era chamado o Contemplativo per anthonomasia”⁴⁴.

Fr. António Correia exalta também a frequência e a continuidade da prática de oração do religioso trinitário, realçando o cuidado que este tinha em encobrir

³⁹ D. António Caetano de Sousa – *Agiologio Lusitano...*, Tomo IV, p. 256.

⁴⁰ Fr. António Correia (O.S.S.T.) – *Fama posthuma do V. p. Fr. Antonio da Conceição Trinitario...*, p. 30.

⁴¹ D. António Caetano de Sousa – *Agiologio Lusitano...*, Tomo IV, p. 256.

⁴² Fr. António Correia (O.S.S.T.) – *Fama posthuma do V. p. Fr. Antonio da Conceição Trinitario...*, p. 53.

⁴³ Fr. António Correia (O.S.S.T.) – *Fama posthuma do V. p. Fr. Antonio da Conceição Trinitario...*, p. 57-58.

⁴⁴ Fr. António Correia (O.S.S.T.) – *Fama posthuma do V. p. Fr. Antonio da Conceição Trinitario...*, p. 60.

os grandes favores que, por este meio, recebia de Deus⁴⁵; no entanto, lembra que algumas testemunhas que o conheceram afirmaram que

“quãdo celebrava, muitos Anjos lhe assistião, & de flores, as mais das vezes o coroavão, & accrescêtou outra pessoa devota (...) que continuando em ouvir Missa ao V. p. vira muitas vezes ao Minino Jesus em a Hostia, o qual com grandes caricias o abraçava, mostrando o quanto em elle se comprazia, & quando finalmente chegava o tempo da comunhão, o Minino Deos se estreitava, & em a boca do V. p. se recolhia”⁴⁶.

Centremos, agora, a nossa atenção em alguns casos femininos. Soror Mécia de Paiva, religiosa agostiniana no mosteiro de Santa Mónica de Évora, dedicava grande parte do seu tempo à oração, “em que Deus a regalava, & lhe reuelava mui occultos mysterios”: de acordo com Jorge Cardoso, dando-lhe a priorosa a beijar uma imagem do Menino Jesus, no dia da celebração da Circuncisão, “ella disse repetidamente com muitas lagrimas: *Madre eu heime de partir com este Senhor*: & assi a maneira do S. velho Simeão com tam sacrosancto reliquario nos braços, soltou o spiritu em seguimento deste seu diuino esposo (para o gozar sem fim na pátria celestial) com grande consolação de sua alma, & hũa sãcta inueja de toda a comunidade”⁴⁷. Por sua vez, Briolanja Vogada, discípula de Fr. Luís de Granada, “todas suas jaculatórias dirigia à hũa Imagem do Menino Iesu, & da Virgem de Betancôr, que està na Sè desta cidade; & temse por certo (por evidentes sinaes) que o sancto Menino lhe fallava, & a Senhora lhe aparecia de continuo, & assi este Senhor, & a Virgem sua Mãe lhe dauão animo contra as frequentes baterias dos infernaes ministros”⁴⁸.

Conta-nos Jorge Cardoso que Soror Paula da Conceição, religiosa dominicana no mosteiro de S. João, em Setúbal, fazia da cela oratório, gastando o tempo a orar e meditar “os soberanos mysterios do sancto Rosario, daqual nunca se apartava senão para acudir às matérias da obediência, & comunidade, com tam exacta obseruancia, que em quarenta annos de habito, cinco vezes somente chegou ao locutório, i essas para procurar ornatos para a Imagem da Senhora, de que se deixa entender, que quem viuia com tal recolhimento para vacar a vida interior, ao mesmo passo deuia crescer nas mais virtudes”⁴⁹.

A propósito de Soror Inês de Jesus, relata-nos o seu biógrafo que era “tão ardente o desejo” que tinha “de estar sempre orando, que toda a vida suspirou

⁴⁵ Fr. António Correia (O.S.S.T.) – *Fama posthuma do V. p. Fr. Antonio da Conceição Trinitario...*, p. 62-63.

⁴⁶ Fr. António Correia (O.S.S.T.) – *Fama posthuma do V. p. Fr. Antonio da Conceição Trinitario...*, p. 66.

⁴⁷ Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano dos Santos, & Varoens illustres em virtude do Reyno de Portugal, & suas Conquistas*. Tomo I. Lisboa: na Officina Craesbeeckiana, 1652, p. 4.

⁴⁸ Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano...*, Tomo I, p. 111.

⁴⁹ Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano...*, Tomo I, p. 504.

pelo estado de Religiosa do Coro, paraque se lhe augmentasse o tempo de poder falar com Deos [...] abraçando-se tanto aquelle amante coração com esta ansia, que procurou ter vertidos em Portugues alguns Canticos, com que passando pelo ante Coro louvava a Deos com singular fervor”⁵⁰; “todos os dias resava o Rosario de nossa Senhora, mas para unir com a devoção a penitencia, inventou o seu amor novo modo de orar, porque acomodando uma Crus de engonços, que tinha, ao seu intento, de tal modo a dispunha, que pondo-se de joelhos, estendia os braços sobre os da Crus, assim estava tres horas continuas, que era o tempo que lhe levava a repetição do Rosario”⁵¹; “deste modo se preparava Igenes todos os dias, como ella declarou a huma pessoa; a qual vendo as notáveis circunstancias, com que fazia aquellos actos, lhe perguntou se a confissão, os actos de amor, de atrição, e contrição eram vocaes, ou contemplativos, ao que respondeu Igenes: *Não, isto passa no interior da Alma só com Deos*”, inferindo então o biógrafo que “estava Igenes recolhida quando estava penitente; e como a sua vida era huma continuada penitencia, era tambem huma perpetua contemplação”.

Na moldura das devoções e da meditação, a Paixão de Cristo⁵² assume, tanto entre as casas religiosas masculinas e femininas, como também entre os leigos, um lugar de destaque, refletindo, assim, a influência que esta exerceu ao nível da espiritualidade dos séculos XVI e XVII: com efeito, por estes tempos, sublinha-se sempre a dimensão da humanidade de Cristo, bem ilustrada no domínio da literatura e da iconografia, sendo esta uma representação já distante da do Cristo “Pantocrator” dos primeiros séculos. É neste sentido que vários religiosos procuraram, através de várias práticas penitenciais e mortificatórias, imitar o sofrimento de Cristo, patenteado nos vários passos da Paixão, como o franciscano Fr. António de Cristo, que trocou a mortificação de lançar pingos de cera ardente nas palmas e costas das mãos, “em memoria das Chagas do Redemptor”, “por outra muito mais penosa, que era acanuiarse com penetratiuos alfeneites de ferro, em representação dos Espinhos, que atrauessarão a sagrada cabeça do Bom Iesv. E confessaua, que mais sentia a dor quando os tiraua, que quando os fazia entrar à força pela carne, inuentando à ardilosa penitencia nouas traças, para cada vez se magoar, & atormentar mais”⁵³.

⁵⁰ Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo – *Vida de soror Igenez de Jesus, religiosa conversa no Convento da Anunciada desta cidade de Lisboa, insigne em virtudes*. Lisboa: por Mauricio Vicente de Almeyda, 1731, p. 33-34.

⁵¹ Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo – *Vida de soror Igenez de Jesus...*, p. 35-36.

⁵² José Adriano de Freitas Carvalho – Evolução na evocação de Cristo sofrente na Península Ibérica (1538-1630). In *Homenaje a Elias Serra Ráfols, II*. La Laguna: Universidad de La Laguna, 1970, p. 47-70; José Adriano de Freitas Carvalho – Achegas ao estudo da influência da *Arbor Vitae Crucifixae* de Ubertino da Casale e da *Apocalypsis Nova* em Portugal no século XVI. *Via Spiritus*. 1 (1994) 55-109.

⁵³ Cf. Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres em virtude do Reyno de Portugal, e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1666, p. 474.

Por sua vez, Fr. Martinho de Azevedo, religioso jerónimo no mosteiro de Belém, em Lisboa, “oraua deuoto cos braços estendidos em Cruz, em memoria da Paixão de Christo”⁵⁴, enquanto que Fr. Pedro da Madalena, religioso capucho no convento da Madre de Deus, em Goa, “todas as sextas feiras do anno padecia grauissimas dores nas palmas das mãos, como se lhe metessem agudos crauos por ellas, i então andaua mais contente, tendo por grande gloria participar algũa das dores da Paixão de Christo (de que era deuotissimo) & por isso de ordinário cõtemplaua nella, a que juntaua feruentes desejos”.

A propósito de Soror Ambrósia do Monte Calvário, religiosa no mosteiro de Jesus, em Viana do Alentejo, conta-nos Jorge Cardoso que “sempre co a consideração na Paixão de Christo; tam admirauel no silencio, que não consta o quebrasse algũa hora, & a voz era tam summissa, que nem a si própria se ouuia; tam deuota dos sanctos Reis Magos, que a noite precedente a seu dia os ãa esperar muito cedo no Presepio: & adormecendo hũa vez, passadas as horas costumadas, os sanctos Reis, que estimauão muito sua vigia, com estrondo de quem caminha em Dromedarios, a vierão despertar; acordou toda espauorida, foise ao Presepio pedir-lhes perdão, publicando a vozes, que vira os sanctos Reis, cuidando, que todas auião logrado o mesmo fauor”⁵⁵.

Em um caminho pautado pela busca da perfeição cristã, a exaltação da penitência e da mortificação não poderia deixar de aí ocupar um lugar de destaque.

Efetivamente, a mortificação⁵⁶ é considerada indispensável à vida cristã: de acordo com a *Imitação de Cristo*, não há “outro caminho para a vida e para a verdadeira paz interior senão o da cruz e o da mortificação contínua”⁵⁷. A flagelação era um castigo que reparava os pecados cometidos, pois orientava o indivíduo para o arrependimento, mas ela constituía também um meio de imitação dos sofrimentos padecidos por Cristo: tratava-se, assim, da valorização e concretização de um programa de espiritualidade centrado na Paixão de Cristo que, apesar das diferentes ramificações, se foi afirmando e definindo no início da Época Moderna em torno de uma ideia fundamental que defendia a necessidade de sofrer por Cristo o que Cristo sofreu pelos homens. Este programa de espiritualidade escorava-se na ascética, na medida em que privilegiava um martírio de natureza física pautado pela mortificação do corpo, dos sentidos e dos afetos.

⁵⁴ Cf. Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano...*, Tomo II, Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1657, p. 30.

⁵⁵ Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano...*, Tomo II, p. 37.

⁵⁶ Veja-se, a propósito, Charles Morel – *Mortification*. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Tome X. Paris: Beauchesne, 1980, cols. 1791-1799.

⁵⁷ Cf. Tomás de Kempis – *Imitação de Cristo*. Lisboa: Verbo, s/d., p. 63.

As este propósito, conta-nos Jorge Cardoso que Fr. António Pereira, religioso franciscano do convento de S. Francisco, em Beja, foi extremamente penitente: de acordo com Jorge Cardoso,

“sendo de oitenta annos de idade, ao partir desta vida lhe achãrão cingido hum aspero cilicio, & as pontas dos peitos furadas, & de cada hũa dellas pendurado hum relicario de peso considerauel: em cuja hora se lhe fizeram nos pès, & nas mãos hũas rosas encarnadas fermosissimas, a maneira de chagas. Diuulgada tam extraordinaria maravilha, concorreo grande parte do pouo a seu enterro, que acclamandoo por sancto, lhe leuãrão o habito, & pannos menores em retalhos, como preciosas reliquias”⁵⁸.

Por sua vez, Fr. Afonso de Albuquerque, antonino no convento de S. António dos Capuchos, em Lisboa,

“estudaua nas penitencias, buscãdo nouos modos de abstinências, vigílias, disciplinas, & outras cousas, que mais pareciam vingças para destruir a carne, que mortificações para a domar; porque de baixo do burel vsaua hũas vezes de faxas de nòs, & cabelos, outras de ralos, & corpos inteiros de malha cõ agudas pôtas, sofrendo tudo cõ alegre sembrãte, & maior vôtade, reputãdo por regalos todas estas penalidades, ficãdo o pobre velho derreado das cadeiras, recuruado sobre a terra, sem jamais poder estar em pè direito, que não descaísse”⁵⁹.

As práticas mortificatórias femininas parecem revelar uma “espectacularidade” – em alguns casos, muito próxima da “teatralidade”... – ainda maior que as masculinas⁶⁰. Vejamos alguns exemplos: a Madre Soror Brígida de Santo António, da Ordem das brigittinas, atormentava-se fisicamente com molhos de urtigas bem crescidas, comia apenas três ou quatro berbigões, ou um pouco de pera, ou cinco ou seis bagos de uvas ou, às vezes, um ovo e na última Quaresma da sua vida alimentou-se somente com uma ou duas azeitonas⁶¹; a Madre Soror Joana Luísa do Carmelo, da Ordem Terceira de S. Francisco, jejuava a pão e água às sextas-feiras, fazia o “Santo Exercício da Via-Sacra” “com huma Cruz às costas, com huma corda de esparto ao pescoço, e com huma coroa do mesmo esparto cravada de alfinetes, que lhe feriaõ a cabeça” e dormia com uma

⁵⁸ Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano...*, Tomo I, p. 3.

⁵⁹ Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano...*, Tomo II, p. 7.

⁶⁰ Sobre práticas mortificatórias e mística barroca no feminino, veja-se Mario Rosa – A religiosa. In *O Homem Barroco*. Dir. de Rosario Villari. Lisboa: Ed. Presença, 1994, p. 173-206.

⁶¹ Cf. Fr. Agostinho de Santa Maria (O.S.A.) – *Historia da vida admiravel e das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio, filha espirital singularíssima do Veneravel Padre Antonio da Conceiçam*. Lisboa: na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1701, esp. p. 202-203.

túnica de estamena que já usava no “século”⁶²; Soror Inês de Jesus, religiosa conversa do convento da Anunciada, em Lisboa, dormia “tendo por almofada huma pedra”, esfregava as chagas resultantes da violência dos açoites com uma lixa, fazia jejuns de sete meses e “no peyto usava de huma Crus com pontas de ferro, que a feriam; em hum dos braços trasia huma medalha da mesma materia com hum Menino JESUS cercado de pontas agudas”⁶³ e tanto desejava imitar Cristo que “usava de huma coroa de espinhos à raís da carne; e para que o martyrio se assemelhasse mais ao de Christo, a punha na cabeça naquelas horas, em que podia causarlhe mayor tormento”; conta-nos o biógrafo que “foy tão continuada a repetição deste tormento, que veyo a ter huma coroa de martyrio natural, porque na parte anterior da cabeça se lhe divisava a carne muy vermelha por modo de grillhão levantada com alguns sinaes de espinhos, na qual padecia alguns tempos dores grandíssimas, necessitando de remedios para aplacallas”⁶⁴; “passava já de sessenta annos, e vendo que Santa Rosa de Lima andava na sua horta a Via Sacra com huma Crus às costas, fazia ella o mesmo no Coro de bayxo com hum banco”⁶⁵. Por sua vez, Soror Catarina Nunes, religiosa dominicana no mosteiro de Santa Ana, em Leiria, “com hũa corda chea de nós se açoutaua todolos dias, & depois com disciplinas rematadas em rodícios de ferro, i erão taes os golpes, que soauão nas abobadas do dormitório, com tanta abundancia de sangue, que deixaua o chão banhado: mas às quartas, & sextas feiras (seguindo o estylo de seu p. S. Domingos) acrescentaua terceira muito mais rigurosa, & desapiedada”⁶⁶; Soror Joana do Monte Calvário, clarissa no convento de Santa Clara, em Lisboa, durante os oitenta anos em que aí viveu,

“não faltou nunca á Matinas, sendo a primeira que entraua no choro a fazer horas, nas quaes meditaua a negação de S. Pedro com tanta copia de lagrimas, que deixaua o chão regado, depois se detinha até pela manhã contemplando, & chorão a Paxão de Christo, em cujo louuauel exercício tanto perseuerou, que na vltima idade veio a enfraquecer do cerebro, & delirar. E o que causaua admiração às religiosas era, que variando em outras matérias, quando fallaua na Paxão do Senhor, ou nos Sacramentos da Confissão, & Communhão, que a miúdo frequentaua, era mui em forma com júizo, & acerto”⁶⁷.

⁶² Cf. Fr. António do Sacramento (O.F.M.) – *Vida da veneravel Madre, e Serva do Senhor Joanna Luíza do Carmelo, religiosa da Ordem Terceira de São Francisco no Real Mosteiro de Santa Anna de Lisboa*. Lisboa: na Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galrão, 1751, esp. p. 43, 47, 95.

⁶³ Cf. Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo – *Vida de soror Ignez de Jesus...*, p. 24-28.

⁶⁴ Cf. Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo – *Vida de soror Ignez de Jesus...*, p. 30.

⁶⁵ Cf. Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo – *Vida de soror Ignez de Jesus...*, p. 64.

⁶⁶ Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano...*, Tomo II, p. 29.

⁶⁷ Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano...*, Tomo I, p. 362-363.

A Madre Catarina do Salvador, religiosa clarissa no convento da Esperança, em Vila Viçosa,

“era tam mortificada, & penitente, que reduzia a carne ao spiritu com variedade de cilicios por sua industria agenciados, huns de seda, outros de folha; & no maior silencio da noite, quando o somno tinha mais ocupado aos domesticos, se açoutaua tam impiamente com disciplinas chumbadas, que tal vez acordados ao estrondo dos golpes, lhas tirauão das mãos. E como se fora sogeito capaz de maiores rigores, ensinada do amor diuino, que he mui engenhoso, desfez hum ceirão de esparto, que na casa auia, & das faxas se cingia toda, attando cordas pelos innocentes braços, de modo que se não podia dobrar. Trazendo outrosi pendurada do pescoço hũa alcofinha, que o vestido lhe encobria, chea de escacillos de telhas, & agudas pedras, das quaes semeaua a cama secretamente para achar mais desabrida”⁶⁸.

De facto, estas práticas penitenciais e mortificatórias poderão ser consideradas uma nova – ou renovada – forma de martírio⁶⁹. Neste sentido, não nos deverá causar estranheza o facto de algumas religiosas desejarem fervorosamente padecer o martírio. Tal é o caso da Madre Guiomar Teresa do Cenáculo, religiosa clarissa no mosteiro de Santa Clara de Amarante, que muitas vezes clamava: “Tomára eu ser Martyr, e obrar por amor de meu Deos todas as finezas, que por elle tem obrado, os seus Santos, ainda que fosse perdendo a vida”⁷⁰.

Por outro lado, a meditação em torno da Paixão de Cristo assume também expressão ao nível da prática da escrita, de que são claro exemplo os *Colloquios com Christo crucificado de hum pecador arrependido* (1688), de Soror Cecília do Espírito Santo.

Mas note-se também que encontramos os casos de alguns religiosos que apreciavam a meditação sobre a morte: lembremos, a título de exemplo, Soror Isabel da Cunha, religiosa agostiniana no convento de Santa Mónica de Évora, a qual “tinha na cabeceira hũa Cáueira, em cujos olhos mettia os dedos, quando meditaua na morte”⁷¹.

⁶⁸ Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano...*, Tomo II, p. 38.

⁶⁹ Jacques Le Brun – *Mutations de la notion de martyre au XVII^e siècle d’après les biographies spirituelles féminines*. In *Sainteté et martyre dans les religions du livre*. Ed. de Jacques Marx. Bruxelles: Éditions de l’Université de Bruxelles, 1989, p. 77-90 (Problèmes d’Histoire du Christianisme; 19).

⁷⁰ Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa (O.F.M.) – *Espelho de perfeição religiosa a que se podem ver as almas que quizerem segurar nos caminhos da vida espiritual as grandezas do amor de Deos no exercicio das virtudes e caminho seguro da cruz, composto do cystal da innocente vida da Madre Soror Guiomar Teresa do Cenáculo, religiosa que foy no mosteiro de Santa Clara de Amarante*. Coimbra: por Luís Seco Ferreira, 1750, p. 125.

⁷¹ Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano...*, Tomo III, p. 652-653.

No domínio das devoções, no Portugal seiscentista e setecentista, merece também destaque a atenção que a figura do Menino Jesus⁷² conheceu, sobretudo nos meios monásticos e conventuais femininos: neste sentido, sobretudo nas “Vidas” femininas, os autores realçam a particular ou privilegiada intimidade das biografadas com o Menino Jesus, que poderá estar relacionada com a difusão do modelo e da obra de Santa Gertrudes de Helfta, a partir de finais do século XVI, já bem estudada por José Adriano de Freitas Carvalho⁷³. De resto, as religiosas confeccionavam enxovais para ornar as imagens do Menino Jesus, prática que, em certa medida, parece assumir-se como uma alternativa encontrada por estas mulheres para expressarem uma afeição maternal, cuja concretização, devido à clausura, era impossível⁷⁴.

Nas fontes que estudámos, foi possível respigar vários dados que nos permitem auscultar a fortuna que esta devoção conheceu entre os círculos femininos. Efetivamente, a propósito da Madre Soror Guiomar Teresa do Cenáculo, clarissa no mosteiro de Santa Clara de Amarante, conta-nos o biógrafo, Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa (O.F.M.), que, estando esta, no coro, em oração, diante de uma imagem de Santo António,

“a quem tinha special devoção, e ao Menino que tinha nos braços; e depois de fazer as suas supplicas, quis obrigar ao Menino com a prenda de hum laço de fita, que lhe tinhão dado, e lho atou nos pés, para o que tambem pedio licença, e pegando na Imagem para tocar com a mão do Menino a cabeça, sentio sensivelmente, que o Menino lhe apertára a cabeça com tal vehemencia, e força, que entendeo a Serva de Deos, que alli acabava a vida, e exalava a alma⁷⁵.”

Contudo, a religiosa clarissa não se assustou com este sucesso:

“antes com muyta ternura, e humilde rendimento se postrou como pode a seus pés, agradecendo-lhe com muytos actos de amor, e affectivas jaculatorias a consolação, e bom despacho das suas supplicas, e desfazendo o coração em lagrimas pelos olhos, lhe pedio huma, e muytas vezes perdão das suas culpas, e forças para o novo trabalho, e nova obrigação em que a punha. Despedio-se do Menino novamente ferida das settas do seu amôr, e em onze dias forão tão fortes, e con-

⁷² Veja-se, a propósito: Sandra La Rocca – *L'Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2007.

⁷³ José Adriano de Freitas Carvalho – *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*. Porto: INIC, 1981.

⁷⁴ Flávio Gonçalves – O vestuário mundano de algumas imagens do Menino Jesus. *Revista de Etnografia*. 17 (1968) 5-34.

⁷⁵ Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa (O.F.M.) – *Espelho de perfeição religiosa...*, p. 123.

tinuadas as dôres da cabeça, que a trespassavão até os olhos, tão sensivelmente como se fossem agudos espinhos (...)"⁷⁶.

Fervorosa devota do Menino Jesus foi a Madre Mariana da Purificação, religiosa carmelita no convento de Nossa Senhora da Esperança de Beja. Neste sentido, o seu biógrafo, Fr. Caetano do Vencimento (O.C.), conta-nos que a própria Madre Mariana da Purificação escreveu o seguinte:

“Continuamente me via, e sentia (...) com os olhos d’alma, acompanhada do Senhor Menino, rezando, orando, ou fazendo algũa cousa. Hum dia estava eu fazendo huma rendinha, para humas cortinas do Senhor morto do capitulo, quando elle vem, e posse-me sobre a almofada, encostado a mim sobre os meus braços a brincar com os bilros, e de vésperas até Completas, me assistio, e pouca renda pude fazer com estes brinquinhos, mas essa luziu-me mais, que se eu estivera muito aturada”⁷⁷.

Em outra ocasião,

“estando fazendo as cortinas, e pegando-lhe a renda, vem, e metesse-me debaixo do tafetá, que tinha no côlo, pega-me na renda, e po-se a brincar com ella. Outro dia estava fazendo huma coysa de rede, vem, pega-me na agulha, e po-se a brincar comigo; fiquei de todo suspensa, e quando tornei a mim, erão perto de Ave Marias, e achei-me com o molde da rede um huma mão, com a agulha na outra assim como estava, e forão grandes os favores, e regalos, que neste tempo logrou minha alma”⁷⁸.

Sobre a Madre Violante da Silva, religiosa dominicana no mosteiro de Jesus de Aveiro, conta-nos Jorge Cardoso que era devotíssima do Presépio e que, “quando contemplava ao doce Infante Iesu, reclinado nelle, por nosso amor, entre brutos animaes, enuolto em pobres panos, tiritando de frio”, daqui “lhe nascia a intima deuoção, que tinha a Emperatriz do ceo, & da terra, a quem rezava cada dia em pè, mil Ave Marias, & outras tantas a seu esposo S. Ioseph, por ver cõ seus olhos ao minino Deos, naquela lapinha, & o ouvir chorar. E assi mesmo aos Sanctos Innocentes, rezandolhes cada anno, segundo o numero do Apocalipse, cento, & quarenta, & quatro mil Patres nostres”⁷⁹.

⁷⁶ Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa (O.F.M.) – *Espelho de perfeição religiosa...*, p. 123-124.

⁷⁷ Fr. Caetano do Vencimento (O.C.) – *Fragmentos da prodigiosa vida da muito favorecida e amada esposa de Jesu Christo a veneravel Madre Mariana da Purificação, religiosa carmelita*. Lisboa: por António da Silva, 1747, p. 181.

⁷⁸ Fr. Caetano do Vencimento (O.C.) – *Fragmentos da prodigiosa vida...*, p. 181-182.

⁷⁹ Jorge Cardoso – *Agiologio Lusitano...*, Tomo II, p. 636.

Na moldura espiritual que temos vindo a tratar, a temática dos desposórios místicos adquire um destaque muito significativo na economia narrativa de alguns textos hagiográficos e biográficos devotos. De facto, como alguma bibliografia já mostrou, na sequência dos decretos tridentinos, foi-se afirmando uma atitude quase paradoxal, na medida em que a tentativa de recondução dos padrões comportamentais à instituição do casamento foi uma realidade. Esta perspetiva alargou-se à vida religiosa, o que justifica a proliferação de representações literárias e iconográficas dos desposórios místicos de Santa Catarina de Sena, que, entretanto, se fez sentir. No seio da vida monástica, o epíteto de “Esposas de Cristo”, compreendido no contexto dos “desposórios místicos”⁸⁰ adquiriu uma importância muito significativa, que muito passou pela influência exercida pelo *Cântico dos Cânticos*, espelhada em várias obras de espiritualidade, como, por exemplo, a *Voz do Amado* (1579), de D. Hilarião Brandão (C.R.S.A.)⁸¹.

Os diferentes exemplos apresentados, produzidos em contextos diversos, parecem provar que, na moldura das práticas espirituais e devotas, tanto nos casos masculinos, como nos femininos, no Portugal de Seiscentos e de Setecentos, a oração mental, revestindo-se de várias formas e modalidades, ocupou um lugar de notório destaque, no sentido de tentar alcançar uma relação mais afetiva com Deus. A centralidade deste tipo de oração, que estimulava a dimensão privada e a experiência individual, faz o seu caminho desde o século XVI, num quadro que não deve ignorar o peso da divulgação dos “Exercícios Espirituais” de Inácio de Loyola e sistematizações como as da *Arte de Orar* (1630), do Padre Diogo Monteiro. A difusão que a Companhia de Jesus, através de obras de leitura espiritual ou da atividade dos seus diretores espirituais, testemunhada por biografias, autobiografias e correspondência epistolar, fez, ao longo da Época Moderna, parece ter tido consequências importantes e modalizadoras da piedade privada.

No que diz respeito às devoções e meditações, a Paixão de Cristo ocupa um lugar de destaque: tanto os religiosos, como as religiosas elegem o modelo cristológico como paradigma a imitar, acentuando, sobretudo, a dimensão do sofrimento, que é associado ao martírio, que continua ainda, por estes séculos, a construir o “Modelo” de santidade por excelência, na medida em que o mártir, através do sofrimento em prol da fé, se configurava na morte com Cristo. No entanto, parece que é, nomeadamente, na devoção em torno do Menino Jesus que o género funciona como elemento diferenciador: com efeito, esta devoção

⁸⁰ Veja-se, a propósito: Réginald Grégoire – Il matrimonio mistico. In *Il matrimonio nella società altomedievale* (Spoleto, 22-28 aprile 1976). Spoleto: Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 1977, p. 700-817; Gabriella Zarri – Nozze mistiche e nozze sacre tra medioevo ed età moderna. In *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2000, p. 251-388.

⁸¹ D. Hilarião Brandão – *Voz do Amado*. Ed. de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Lisboa: Ed. Presença, 1992, p. 230.

encontra sobretudo expressão nos meios monásticos e conventuais femininos, como uma ampla bibliografia tem vindo a demonstrar.

Em todo o caso, os espaços monásticos e conventuais funcionam sempre como locais onde tanto o género masculino como o feminino encontram a “liberdade” desejada para seguirem um ideal de vida espiritual, sustentado, na maior parte dos casos, por mimetismos vários, em que a oração, nas suas diferentes modalidades, configura o meio de ligação mais expressivo entre o humano e o divino.

CANTOCHÃO OU POLIFONIA? MÚSICA E DEVOÇÃO NOS MOSTEIROS FEMININOS PORTUGUESES NO PERÍODO MODERNO

ELISA LESSA*

Sobre o uso da polifonia na música vocal e instrumental nos mosteiros femininos

A mais antiga peça polifónica até agora conhecida em Portugal é um hino a São Bernardo de Claraval escrito cerca de 1225, pertencente ao Convento de Arouca, uma das casas femininas cistercienses mais importantes em Portugal. Segundo Manuel Pedro Ferreira “quanto à vocalização polifónica de peças originais de índole religiosa, tudo leva a crer que, por volta de 1500, era ainda entre nós um luxo artístico confinado a círculos muito restritos”¹. Porém, durante os reinados de D. João II e D. Manuel, não só a prática musical polifónica foi incentivada como se deu uma renovação dos livros litúrgicos. O único Livro de Coro conservado do Mosteiro de Arouca foi descoberto em 1947 pelo monge beneditino Dom Mauro Fábregas e contém exclusivamente repertório polifónico de compositores ibéricos dos séculos XVI e XVII, nomeadamente Christobal de Morales, Manuel Mendes, Francisco Velez, Simão dos Anjos ou João Leite de Azevedo. Segundo Ana Delfina Carvalho², uma série de notas em margem

* Universidade do Minho.

¹ Manuel Pedro Ferreira – A Música religiosa em Portugal por volta de 1500. In *III Congresso Histórico de Guimarães*. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, 2004, p. 208.

² Ana Delfina Xavier de Paiva de Sá Carvalho – *O Códice Polifónico de Arouca. Estudo e Transcrição*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade Nova, 2012.

apontam para a execução instrumental de baixão e viola da gamba, reveladora da práxis musical no contexto do convento de Arouca.

A presença de música instrumental em Portugal no século XVI no culto divino estava ligada ao repertório vocal polifónico dobrando as partes vocais, mas foi assumindo progressivamente alguma autonomia constituindo um momento próprio da liturgia. Ao facto de a música instrumental assumir gradualmente rubricas inscritas na liturgia, com versões instrumentais de *Kyrie* na Missa e salmos, hinos e *Magnificat* no Ofício Divino não são alheias as demandas do Concílio de Trento que deixou de exigir que todas as rubricas da liturgia fossem realizadas vocalmente. Durante os séculos XVI e XVII desenvolveu-se em Portugal uma prática musical complexa, baseada numa tradição polifónica latina, fortemente influenciada pela Contra-Reforma, com particular destaque na música das catedrais de Lisboa, Évora, Coimbra e Braga.

No caso dos mosteiros femininos, a *praxis musical* foi alvo de uma ampla reflexão no Concílio de Trento. As diretrizes saídas do Concílio de Trento constam nas obras dos cardeais Carlo Borromeo e Gabriele Paleotti, entre outros autores. Uma das propostas apresentada por Gabriele Paleotti apontava para que devia ser permitido apenas a prática do cantochão, visando banir a prática polifónica vocal e o uso dos instrumentos, com exceção do órgão. A decisão final do Concílio, na sua vigésima quinta sessão realizada a 3 de dezembro de 1563, deixou exarado no Decreto sobre Religiosos e Religiosas que competia às autoridades locais diocesanas decidir sobre a prática polifónica nos mosteiros femininos. No entanto, no caso do Mosteiro de Nossa Senhora da Encarnação do Funchal, os *Estatutos* datados de 1642 referem no capítulo tocante ao governo espiritual a permissão apenas para se cantar o cantochão e a proibição de instrumentos, incluindo o órgão³.

As *Constituições e diffiniçoens, da Ordem de S. Bento pera a Província do Brazil*, publicadas em 1623, confirmaram o Mosteiro da Baía como casa-mãe da congregação na província. Estas Constituições, no seu capítulo onze, apresentam algumas considerações sobre a prática do canto polifónico nos mosteiros. O Abade Provincial, juntamente com os outros Abades, Definidores e Visitadores entenderam que a prática de música polifónica “trazia inquietações” aos mosteiros, pelo que deixaram expresso o seguinte:

“[...] Porquanto ordinariamente ha inquietações em sustentar Cappellas de cantto dorgão, mandamos aos Prelados que quando senão puder cantar sem estas inquietações, o não cantem, e se uze de canto chão pauzado, e com devoção para

³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Arquivo das Congregações*, liv. 1142.

o que mandarão aprender todos os irmãos de toda a curiosidade, e diligencia; e o Padre Provincial o fará assy organizar [...]”⁴.

Alguns anos antes, no Segundo Capítulo Geral da Congregação beneditina realizado no Mosteiro de Tibães em 1575, tinha já sido colocada a questão de ser permitido ou não o canto polifónico. Na margem direita do manuscrito foi escrita a seguinte anotação: “Por agora se permite o canto de órgão no coro, com quanto aja muita quietação”⁵.

A “inquietação” causada pela prática da música polifónica era, como se depreende, comum a monges e monjas. Certo é que, com ou sem autorização, a prática musical nos conventos femininos era constituída por um amplo repertório polifónico sacro vocal e instrumental.

A proibição da Música Polifónica nos Mosteiros da Arquidiocese de Braga

Na Arquidiocese de Braga, os *visitadores* nomeados pelos Arcebispos ou os próprios arcebispos não deixaram de exercer um controlo rigoroso nos mosteiros da arquidiocese relativamente à prática musical. Porém, se ao longo do século XVII a prática polifónica e a aprendizagem de instrumentos musicais era incentivada em alguns mosteiros, já em meados do século XVIII a hierarquia religiosa proibiu de forma clara a prática polifónica, permitindo apenas o cantochão com acompanhamento de órgão.

Quais as razões de tal mudança de orientação musical?

Em 1638, o Arcebispo Sebastião de Matos Noronha, após a *Visita* realizada ao Mosteiro de S. Salvador, decidiu que as monjas do mosteiro beneditino deveriam ter aulas de canto e instrumentos: “[...] que a dita câmara se aplique e repute para nella se ensinar o canto e a tanger alguns instrumentos [...]”⁶.

As Senhoras Músicas, muitas delas peritas em solfa, tocar harpa, órgão e outros instrumentos, ensinavam as demais. Todavia, era permitido que alguns mestres de fora do convento ensinassem as religiosas. Em 1717, o Arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles recomendava à Abadessa do Mosteiro dos Remédios algumas regras a seguir nas lições de música.

“[...] Seria muita pena sentir que os mestres que vão ensinar as religiosas [...] tomassem occasião para procurar desviallas da modéstia do seu estado [...] quando alguma Religiosa tomar Lição de Solfa, ou instrumentos não estará

⁴ Elisa Lessa – *Os Mosteiros Beneditinos Portugueses (séculos XVII a XIX): Centros de Ensino e Prática Musical*. Diss. de Doutoramento. Lisboa: Universidade Nova, 1998, p. 389.

⁵ Elisa Lessa – *Os Mosteiros Beneditinos Portugueses...*, p. 41.

⁶ Universidade do Minho, Arquivo Distrital de Braga (ADB), *Visitas e Devassas*, nº 37, fl. 29.

só com o Mestre mas assistirá todo o tempo da lição com ella huma religiosa anciam, ou parenta de bom exemplo achando a Madre Abadessa que alguma religiosa, continuando largo tempo com o mesmo Mestre não permite que a religiosa aprenda, senão milhora, ou na muzica, ou no instrumento, que aprende, então bastara essa cousa para lhe não dar com ele mais grade [...]”⁷.

Através dos livros de registo de despesas dos mosteiros femininos sabe-se que alguns ditos da Paixão eram cantados em polifonia por Padres Cantores. Segundo Cardoso⁸, a prática de se cantar em polifonia certos versos do canto litúrgico da Paixão havia surgido de forma inovadora na Península, adotando-se uma leitura-canto dramatizada, correspondendo à narração propriamente dita, às frases de Jesus e às frases dos restantes personagens interpretadas por três cantores. *O Cerimonial da Congregação Beneditina*, publicado em Coimbra em 1647, contém no seu terceiro capítulo indicações sobre o Canto da Paixão na Semana Santa:

“[...] A paixão cantará como he costume, dizendo o religiosos da Parte do Evangelho o texto do Evangelista, o do meyo os ditos de Christo, o da parte da Epístola os ditos das pessoas singulares como he de S. Pedro, da Ancilla, de Pilatos, e os ditos das turbas dirão os músicos do choro, porem faltando estes, o mesmo religioso dos bradados os dirá todos.”⁹

Mas a questão problemática não era o Canto da Paixão, uma vez que tal função era assumida por cantores contratados pelo mosteiro. D. José de Bragança, na *Visita* realizada em 1743, ouviu o testemunho de algumas monjas que no interrogatório afirmaram ser costume no mosteiro a representação de *Comédias* e *Intermezi* e, naturalmente este repertório não se coadunava com as formas de espiritualidade da vida monacal.

Entre as quarenta questões colocadas pelo arcebispo, uma referia-se à presença nas grades e locutórios de pessoas com o título de Mestre que juntamente com as Religiosas cantavam e tocavam alguns instrumentos. Nesse mesmo ano, D. José de Bragança faz sair um decreto proibindo as monjas do mosteiro dos Remédios de cantar em polifonia, justificando a medida do seguinte modo: “[...] para se evitar a comunicação com as criaturas do século, que de outra sorte fica sendo necessárias, para eles ensinarem a tocar alguns instrumentos e a cantar muitos papeis [...]”¹⁰.

⁷ ADB, *Visitas e Devassa*, nº 19, fl. 78.

⁸ José Maria Pedrosa Cardoso – Em busca do Peculiar na Música Sacra Portuguesa dos séculos XVI, XVII e XVIII. In *Sons do Clássico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 119.

⁹ Elisa Lessa – *Os Mosteiros Beneditinos Portugueses...*, p. 71.

¹⁰ Universidade do Minho, Arquivo Distrital de Braga, *Registo Geral*, nº 305, fl. 61.

Segundo Ivone Pais Soares¹¹, o príncipe-arcebispo, que na memória da infância ficou marcado pelo conceito de clausura com a sua mãe retirada para o Mosteiro de Santa Clara de Lisboa e o próprio para a casa do Secretário das Mercês da Casa Real e mais tarde para o colégio do Espírito Santo em Évora, mediatizou os conceitos barrocos da estrutura moral e social, imbuídos de arcaísmo tridentino no campo da conduta feminina. Dos arcebispos bracarenses setecentistas, D. José de Bragança foi aquele que mais controlou o “modus vivendi” feminino.

Também D. Gaspar de Bragança, Arcebispo de Braga nos anos de 1758 a 1789, fez sair um decreto destinado a todos os mosteiros do Arcebispado, proibindo o uso dos instrumentos com exceção do órgão, apontando como única prática permitida o cantochão. Extinguiu ainda o ofício de Mestre de Capela, substituindo-o pelo ofício de Cantora Mor. No decreto, D. Gaspar revela o seu desagrado pela música então ouvida:

“[...] Por quanto somos informados que nos Mosteiros de religiosas da nossa obediência se vão absolutamente introduzindo o uso de solfas de exquezita composição e harmonia que são mais próprias do recreio dos teatros que da devoção dos coros das esposas de christo as quaes suposto lhe seja permitido o canto só, lhes hé licito o que for devotamente santo e gravemente composto e que mova a levar a alma Deus, e não a distrair o animo do mundo [...]”¹².

Alguns anos antes já o *visitador* do Bispado de Miranda em *Visita* ao Mosteiro de S. Bento de Bragança, em 1690, havia referido que a música nos mosteiros se havia ordenado para os divinos louvores e não para os entretenimentos humanos¹³.

As monjas tinham um gosto particular por um género musical que viria a ser palco das maiores ligações entre o sagrado e o profano na prática musical monástica, os vilancicos litúrgicos ou *chançonetas* como também são designados. No Natal e Ano Novo, as monjas, utilizando a língua vulgar e as melodias populares e popularizantes introduzidas nos ofícios litúrgicos no meio dos textos latinos, interpretavam este repertório que, ao longo do século XVII, foi adquirindo um carácter concertante, evidenciando uma alternância entre policoralidade e melodia acompanhada.

As admoestações e avisos da hierarquia religiosa sobre “os perigos e consequências” da prática musical polifónica são uma realidade ao longo dos séculos XVII e XVIII, facto que evidencia também que as monjas impuseram a sua pró-

¹¹ Maria Ivone da Paz Soares – *E a sombra se fez verbo*. Braga: Associação Comercial de Braga, 2009, p. 56-59.

¹² Universidade do Minho, Arquivo Distrital de Braga, *Visitas e Devassas* nº 30.

¹³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Bragança, S. Bento*, caixa 1, Livro 1.

pria vontade. Lino d' Assunção transcreveu em 1900 um manuscrito do mosteiro beneditino de Semide intitulado *Advertencias em Geral para a Perfeição / Regulamento mais particular* onde se lê que o serviço no Coro é *officio dos anjos, e quanto nos basta para nos exercitar nos louvores divinos*¹⁴. De nada adiantavam as sucessivas proibições dos prelados visitantes ou as normas indicadas nas *Constituições Municipaes* do mosteiro onde se proibiam *os vestidos seculares, muii menos de homens para representações, nem comedias, nem Actos Sacramentais, nem de vidas de santos ou santas*¹⁵.

Os Estatutos do Mosteiro de Santa Clara de Guimarães e a prática musical polifónica

O Mosteiro de Santa Clara de Guimarães foi fundado em 1548 pelo cónego Baltazar de Andrade, mestre-escola da Colegiada de Nossa Senhora de Oliveira, que elaborou os estatutos do mosteiro, organizados em dezasseis capítulos. O sexto capítulo é dedicado ao Ofício Divino onde constam as obrigações da vigária do coro:

“[...] sabida no ordinário e regras e cerimoniaes pera que nam haja falta no coro [...]” e o modo de celebração do Ofício: “[...] E seera rezado bem pronunciado, claro e distinto, he o cantado segundo o costume, com sua pausa sem garganta nem contraponto [...]”¹⁶.

A 17 de dezembro de 1736, Maria Gabriela foi recebida no convento como secular, na condição de tocar órgão e harpa, cantar solfa e ensinar as religiosas¹⁷. Porém, passados alguns anos, o Arcebispo, em 1743, faz sair um decreto proibindo o canto de órgão, obrigando-se as monjas de Santa Clara de Guimarães a celebrarem as festas em cantochão, usando o missal e o antifonário do convento. Esta decisão foi certamente tomada depois do visitador do mosteiro, D. Eugénio Boto da Silva, nesse mesmo ano ter anotado o testemunho de várias monjas que o informaram que se tocava e cantava nas grades, se faziam *entremezes e se representavam bailes* vestindo-se algumas religiosas de vestidos seculares¹⁸.

¹⁴ Thomás Lino d'Assunção – *As monjas de Semide*. Coimbra: Ed. França Amado, 1900.

¹⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Semide, Santa Maria*, Livro nº 1. *O Livro de Chansonetas do Natal*, MM 238 da Biblioteca da Universidade de Coimbra, contém alguns vilancicos com a indicação *Para Semide*. Ver Elisa Lessa – *Os Mosteiros Beneditinos Portugueses...*, III e IV Partes.

¹⁶ Mário Martins, S. J. – Os Estatutos de Santa Clara de Guimarães. *Revista de Guimarães*. 62-1-2 (1952), p. 83.

¹⁷ Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, MC-291 (20).

¹⁸ Universidade do Minho, Arquivo Distrital de Braga, *Visitas e Devassas*, nº 75.

No entanto, apesar do decreto do Arcebispo bracarense, D. José, também neste mosteiro nunca se deixou de se ouvir música a várias vozes, tal como aconteceu no Mosteiro cisterciense de S. Bento de Cástris, em Évora.

S. Bento de Cástris, cantochão e polifonia?

O Mosteiro de São Bento de Cástris, da Ordem de Cister, é o mais antigo mosteiro feminino a sul do Tejo, tendo sido fundado em 1274, por D. Urraca Ximenes. O espólio de Livros de Coro outrora pertencentes ao mosteiro, conservados hoje na Biblioteca Pública de Évora, testemunham a presença da música nos serviços litúrgicos quotidianos desta comunidade cisterciense¹⁹.

Em 1691, o Abade Geral em *Visita* a Cástris chamou a atenção para o cuidado na formação de noviças que deviam demonstrar os seus conhecimentos no cerimonial e no cantochão. A presença de professores de música para ensino de música instrumental era destinada apenas às monjas com especial dom e exigia a autorização do Abade.

Em 1725, porém, e à semelhança do que aconteceu com as comunidades beneditinas e de religiosas clarissas, o Capítulo Geral reunido em Alcobaça proibiu a prática polifónica e os instrumentos, com exceção do órgão.

“[...] Item por ter mostrado a experiencia a Muzica figurada de canto de órgão ter degenerado notavelmente da gravidade e devoção religiosas com que se deve tratar tudo o que diz a Ordem, a respeito do Culto Divino, o que claramente se oppoem a Doutrina dos SS PP e muito principalmente N. M. p. S. Bernardo na sua elegantíssima Epistola 312 escrita ao venerável Abbade Arromarense, na qual lhe aconselha que no seu Mosteiro não consinta canto que tenha leveza e sirva de deleite, e agrado aos sentidos e sem a gravidade que edifique e faça levantar o espirito puramente a Deos o que se não acha na Musica figurada que de presente se uza e outro si pelos grandes inconvenientes assim temporaes como espirituais dos mosteiros de religiosos como de freiras de nossa congregação se não uze o tal canto figurado, nem ainda nas maiores Festas e Solemnidades ou procissoens do anno como já se pratica no nosso Mosteiro de Alcobaça e nas mesmas igrejas e coros se não poderá usar de instrumentos alguns Muzico excepto órgão, ao qual cantarão somente o cantocham grave sem os requebros e passos de garganta de que se uza no canto figurado [...]”²⁰.

¹⁹ Sobre a música neste mosteiro consultar www.orfeus.pt. Projecto ORFEUS (FCT EXPL/EPH-PAT/2253/2013) coordenado pela Professora Antónia Fialho Conde (Universidade de Évora).

²⁰ Universidade do Minho, Arquivo Distrital de Braga, *Fundo Monástico Conventual, Cistercienses, CI 188*.

Também nas *Leis que se fizeram na 1ª Junta* realizada a 5 de abril de 1728 se determinou que as monjas deveriam cantar apenas em cantochão: “[...] a missa figurada de canto de órgão tem degenerado notavelmente da gravidade e devoção [...] somente se permite o cantochão puro, sem os requebros e passos de garganta de que se uza no canto figurado [...]”²¹.

Na Junta que se celebrou em Alcobaça em 1732 o Abade Geral Fr. Manuel de Mello e os demais Padres do Capítulo Geral confirmaram a lei que proibia o canto polifónico nos mosteiros femininos.

“[...] O nosso Reverendo com os mays Padres do Capítulo Geral confirmão a ley que prohibe o Canto figurado nos nossos Mosteiros das Religiosas e todas as mais de que se faz menção na Reforma que no nosso mosteiro de Odivellas fez Nosso Reverendo Padre Manuel Fr. B. de Castelbranco [...] E porquanto muitas vezes se experimenta grande falta de organistas [...] que nenhum religioso seja admitido ao curso sem saber tocar ao menos uma missa e huma salve [...] e para que nesta Ley não possa valer alguma afectada desculpa ordenão a todos os prelados das cazas em que há noviciania lhe apliquem os meyoys necessários quais são melhores e instrumentos e por este modo derão esta segunda sessão”²².

Não obstante e apesar da música polifónica ter sido proibida nos mosteiros femininos cistercienses exigindo que as comunidades se restringissem ao cantochão e não admitindo nenhum instrumento musical para além do órgão, a música polifónica sempre se praticou no mosteiro de Cástris, sendo conhecidas monjas tangedoras de baixo, órgão, harpa e viola-d’arco conventuais nesta casa²³.

Assumindo várias vertentes, do cantochão à polifonia, passando pelo repertório instrumental, e mesmo pela interpretação de música profana, esta comunidade assegurou os meios que garantiram a música nas celebrações da Missa e Ofício Divino. Ao coro, que integrava toda a comunidade religiosa, competia a prática do cantochão, enquanto as partes polifónicas ou concertantes eram executadas pelas cantoras e instrumentistas mais especializadas, havendo lugar a secções solísticas pelas monjas músicas com dotes vocais reconhecidos.

Disso é exemplo o repertório proveniente de Cástris que se conserva na Biblioteca Pública de Évora e no Arquivo da Sé. Do inventário elaborado após 18 de abril de 1890, data da extinção do mosteiro, atualmente conservado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (cx 1926 e 1927) há também referência a

²¹ Universidade do Minho, Arquivo Distrital de Braga, *Fundo Monástico Conventual, Cistercienses, CI 188*.

²² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *CI 191*, fl. 49.

²³ Antónia Fialho Conde – *Cister a Sul do Tejo, o mosteiro de São Bento de Cástris e Congregação Autónoma de Alcobaça (1567-1776)*. Lisboa: Edições Colibri, 2009, p. 416.

música sacra que outrora se ouviu em Cástris²⁴. O inventário refere música de vários compositores. Deduz-se, portanto, que as monjas de Cástris cantavam e tocavam essencialmente o repertório destes compositores e naturalmente aquele que correspondia ao seu efetivo musical, cujas obras eram também interpretadas na Sé e noutras instituições religiosas da cidade. Compreende-se, deste modo, a existência de várias versões (arranjos) de algumas obras, que assim poderiam ser interpretadas pelas monjas nos serviços litúrgicos no mosteiro.

Conclusão

Da leitura e análise dos relatórios dos *visitadores* e de outros documentos outrora pertencentes a vários mosteiros femininos de beneditinas, clarissas e cistercienses, conclui-se que foram várias as razões que conduziram a hierarquia religiosa masculina a um controlo rigoroso da música no quotidiano monástico. O entendimento de que o canto polifónico com a sua prolixidade impedia o entendimento das palavras dos textos sagrados, a ideia que a música polifónica servia para deleite pessoal, não cumprindo a sua função de louvor ao Divino, a convicção que os instrumentos musicais, com exceção do órgão, eram elementos estranhos e “contaminadores” da voz humana, a prática de um virtuosismo vocal exagerado e impróprio para o culto, a quebra de clausura com a presença de professores de música nos mosteiros e o tempo exagerado dedicado à preparação musical em detrimento de outras obrigações quotidianas, parecem ter sido os principais motivos de tal proibição. A proibição do canto polifónico e o controlo dos Arcebispos e seus *visitadores* nos mosteiros femininos não foi prerrogativa exclusiva em Portugal. Em 1665, o Arcebispo havia já proibido a música polifónica no mosteiro milanês de S. Radeconda por causa de hipotéticos escândalos em que estavam envolvidos alguns *cavalieri*, que se haviam deslocado ao mosteiro para ouvirem a música interpretada pelas monjas. O Arcebispo italiano também não ficou agradado com uma Missa e umas Vésperas, demasiado liberais, interpretadas pelas religiosas beneditinas na presença dos duques protestantes de Brunswik²⁵. Também em Itália as monjas beneditinas estavam debaixo da vigilância da hierarquia masculina.

Todavia, importa afirmar que as admoestações e ordens emanadas pela hierarquia da Igreja, que ao longo dos tempos controlou o *modus vivendi* feminino conventual e que em particular condenou nos séculos XVII e XVIII a música polifónica por entender ser esta prática musical *motivo de relaxações nos mos-*

²⁴ Antónia Fialho Conde e Elisa Lessa – A prática musical nos mosteiros femininos na segunda metade do século XVIII e princípios do século XIX: obras de compositores portugueses e italianos no mosteiro de S. Bento de Cástris (Évora) e no Convento de Avé Maria (Porto). *Revista Mátia*. 4 (2015), p. 61-88.

²⁵ Robert L. Kendrick – *Celestial Sirens. Nuns and their Music in Early Modern Milan*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p. 103.

teiros, não foram impeditivas de uma ampla prática musical intra-muros, onde havia lugar a uma expressão pessoal e comunitária com um repertório sacro onde coexistiam o cantochão, a polifonia e a música *concertante*. Disso são prova os fundos musicais dos mosteiros femininos portugueses que chegaram até nós, de finais do século XVIII, constituídos na maior parte dos casos por obras para conjunto vocal (coro e solistas) com acompanhamento de órgão (baixo contínuo) e pequenos *ensemble* instrumentais formados de acordo com a capacidade interpretativa das monjas dos mosteiros a que eram destinadas.

Mulheres artistas, *Senhoras Músicas* de grande capacidade criadora ainda que sujeitas às regras impostas pela ordem monástica a que pertenciam e numa época em que não havia direito à afirmação pessoal, não deixaram de, através da música, agir e sentir a religiosidade à sua maneira.

DOR, PAIXÃO E COMPAIXÃO. MULHERES ESTIGMATIZADAS NA EUROPA CONTEMPORÂNEA*

TINE VAN OSSELAER

Interioridade, género e estigmas

Porquê estudar a espiritualidade e o género através da lente de estigmatizadas dos séculos XIX e XX na Europa? Os estigmas são, provavelmente, uma das características, ou efeitos, mais externos no seio da piedade católica. Neste artigo, procurarei salientar o modo como o estudo dos aspetos “interiores” da estigmatização nos permite questionar a alegada “mudança de género” que tem vindo a ser frequentemente associada aos estigmatizados¹. Através da análise da contemplação das estigmatizadas em torno do sofrimento de Cristo, chegamos a uma história mais complexa do que a da “imitação” do corpo sofredor (masculino) de Cristo.

Os estigmatizados foram já estudados do ponto de vista do género e, de uma maneira geral, duas perspetivas dominaram essa análise². Uma primeira linha de investigação enfatizou aspetos confirmativos de género. A maioria dos

* Este artigo foi escrito no âmbito do projeto do ERC (Starting Grant, project ref: 637908) “Between saints and celebrities. The devotion and promotion of stigmatics in Europe, c.1800-1950” (Instituto Ruusbroec, Universidade de Antuérpia).

¹ Bettine Menke – Nachträglichkeiten und Beglaubigungen. In *Stigmata. Poetiken der Körperschrift*. Dir. de Bettine Menke and Barbara Vinken. München: Wilhelm Fink, 2004, p. 25-43, 32.

² Para uma visão geral ver Tine Van Osselaer – Stigmatic women in modern Europe. An exploratory note on gender, corporeality and Catholic culture. In *La femme chrétienne*. Dir. de Michel Mazoyer (no prelo). Monique Scheer – Das Medium hat ein Geschlecht. In *Wahre’ und, falsche’ Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*. Dir. de Hubert Wolf. München: Oldenburg, 2013, p. 169-192.

estigmatizados contemporâneos era do sexo feminino (ao contrário de Cristo e de São Francisco, o primeiro caso de estigmatização). Este predomínio de mulheres estigmatizadas foi utilizado pelos seus contemporâneos e pelos académicos que as estudaram como um argumento na explicação do fenómeno como algo “tipicamente feminino”. A ênfase é, por conseguinte, colocada na “natureza alegadamente frágil das mulheres”, na sua predisposição física (determinada pelo ciclo menstrual) e concomitante tendência para a “histeria”. Discursos desse tipo são exemplos perfeitos da corporalização e essencialização oitocentistas em torno das normas e ideias de género. Sustentadas por descobertas médicas e investigação antropológica, ideias sobre o feminino tornaram-se num destino biológico. Na sua forma mais extrema (e.g. em discursos anticatólicos dos finais do século XIX), esta associação entre a religião das mulheres e a histeria teve um impacto negativo na reputação do catolicismo e sobretudo do misticismo católico.³ Um exemplo revelador é o seguinte parágrafo da introdução da obra do psiquiatra Wilhelm Jacobi, *Die Stigmatisierten* (1923), que defendia: “O maior número de mulheres estigmatizadas é provavelmente causado pela vida mais emocionalmente profunda das mulheres, na sua tendência mais elevada para o êxtase religioso, numa predisposição corpórea, especial e condicionada do sexo feminino por via da menstruação e na sua maior predisposição para a histeria e desordens nervosas de tipo similar”⁴. Encontramos ainda uma outra perspectiva, que, embora mantendo uma posição um tanto essencialista no que se refere ao género, tem, apesar de tudo, uma abordagem mais positiva relativamente ao corpo feminino. Mais especificamente, alguns académicos destacaram o modo como as estigmatizadas (e outras místicas) podiam utilizar os seus corpos para ter uma voz no contexto de uma cultura de domínio masculino. No seio da Igreja Católica, as mulheres não podiam obter autoridade através da sua função. Podiam, no entanto, reclamar uma certa autoridade através da referência à sua própria experiência religiosa (corpórea) – donde a importância dos sinais visíveis desta experiência⁵.

³ Elke Pahud de Mortanges – Irre – Gauklerin – Heilige? Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*. 100 (2006), p. 203-225. Bernhard Gißibl – Frömmigkeit, Hysterie und Schwärmerei. *Wunderbare Erscheinungen im bayerischen Vormärz*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004.

⁴ “Die größere Zahl der Stigmatisierten Frauen ist wohl begründet im tieferen Gefühlsleben der Frau, in ihrer größeren Neigung zu religiöser Schwärmerei, in der durch die Menstruation bedingten besonderer körperlichen Disposition des weiblichen Geschlechtes und dessen mehr zu Hysterie und ähnlichen nervösen Störungen neigenden Veranlagung, [...]“Wilhelm Jacobi – *Die Stigmatisierten*. Berlin: Springer, 1923, p. 3.

⁵ Laurence Lux-Sterritt and Carmen Mangion – Introduction: gender, Catholicism and women’s spirituality over the longue durée. In *Gender, Catholicism and spirituality. Women and the Roman Catholic Church in Britain and Europe, 1200-1900*. Dir. de Laurence Lux-Sterritt and Carmen Mangion. New York: Palgrave and Macmillan, 2011, p. 1-18.

Em segundo lugar, a academia estudou o potencial não-confirmativo das estigmatizadas. O trabalho de Paula Kane na visita de estigmatizadas leigas em casa teve uma importância particular neste âmbito. Esta historiadora destacou o facto de estas mulheres não encaixarem no perfil dominante do ideal feminino leigo católico da maternidade doméstica. Não só não eram mulheres casadas, como também não eram domésticas nem estavam isoladas. Pelo contrário, algumas delas recebiam milhares de visitantes. Apesar de o “sofrimento” ser percecionado como o papel natural das mulheres, a manifestação pública do seu sofrimento redentor (voltarei a este termo mais tarde) era difícil de compatibilizar com a idealização da mãe angélica, isolada do mundo. Ainda assim, conforme Kane enfatiza, enquanto estas mulheres pareciam reclamar, por via deste “sofrimento redentor”, “um poder masculino e espiritual como o de Jesus – o homem-Deus que triunfou sobre a morte”, os teólogos esclareciam que a “vitimização não conferia qualquer tipo de autoridade espiritual ou sacramental às mulheres”⁶.

O foco deste artigo é também o sofrimento (público) das estigmatizadas e, mais particularmente, o estudo da experiência da dor como experiência religiosa. Por conseguinte, abordamos a questão da dor tanto como uma experiência quanto como uma construção cultural. Ou, dito de outro modo, as sensações físicas são percecionadas como dor apenas porque aprendemos a experienciá-las como tal. Seguimos aqui a posição de Louise Hide, Joanna Bourke e Carmen Mangion que defendem que “[a] dor tem um significado, que é formado a partir das interações complexas que têm lugar entre o corpo, a mente e a cultura. Em resultado disso, difere de pessoa para pessoa, de grupo social para grupo social, e muda no tempo e no espaço. É profundamente influenciada pelas crenças pessoais tal como pelos costumes sociais e contextos temporais”⁷. As experiências física e emocional da dor não podem ser estudadas separadamente, nem o corpo em separado da alma⁸. Como veremos, as estigmatizadas sofriam física e emocionalmente e os dois tipos de dor estavam intimamente ligados e eram ambos considerados como sofrimento relevante.

⁶ Paula Kane – “She Offered Herself up”: The Victim Soul and Victim Spirituality in Catholicism. *Church History*. 71:1 (2002) p. 80-119, 88, 112 and 115.

⁷ Louise Hide, Joanna Bourke, Carmen Mangion – Introduction: Perspectives on Pain. 19: *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*. 15 (2012) p. 1-8, 1; Joanna Bourke – *The story of pain: from prayer to painkillers*: Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 6-8, 12: é historicamente flexível e historicamente complexo: “Estar com dor é um fenómeno sensorial, cognitivo, afectivo, motivacional e temporal multifacetado.” Rob Boddice –Introduction: Hurt Feelings? In *Pain and Emotion in Modern History*. Dir. de Rob Boddice. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2014, p. 1-15, 2: “...o modo como entendemos a dor – a maneira como traduzimos estados de sofrimento – é também dependente do tempo e do espaço”.

⁸ Javier Moscoso – *Pain: A Cultural History*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012, p. 2: sobre experiência: “sob o guarda-chuva deste termo, experiência, o corpo não se separa da alma, o material do espiritual, o eu do outro. Elementos sensoriais não excluem reações emocionais tal como as formas visíveis de crueldade ou dano não esgotam a esfera da investigação histórica.”

O modo como a dor é interpretada de um ponto de vista religioso depende do contexto histórico. Para esta nossa análise, a posição católica do século XIX sobre a dor assume particular importância. Na sua recente obra sobre a história da dor (2014), Joanna Bourke defende que, nas versões católica e protestante do cristianismo, a dor física é equipada a um propósito divino. A autora menciona, entre as explicações teológicas detetadas, “a dor como resultado do pecado, um guia para o comportamento virtuoso, um estímulo para o desenvolvimento pessoal e um caminho para a salvação”⁹. Conforme Xenia von Tippelskirch notou, qualquer história da dor desse tipo exige uma análise do fenómeno da estigmatização – tanto mais que os estigmas só foram reportados a partir do século XIII e estão quase exclusivamente ligados ao catolicismo¹⁰. É importante aqui relevar que existiram vários tipos de estigmas ao longo dos últimos séculos. No século XVII, por exemplo, os estigmas invisíveis ditaram o tom, com os estigmatizados a sofrer através da paixão de Cristo mas não exibindo marcas físicas nos seus corpos. Na era contemporânea – uma era sedenta de uma “prova” perceptível – os estigmas visíveis e o sofrimento correspondente estavam “*en vogue*”¹¹. Os estigmatizados exibiam estigmas imitativos ou figurativos em dias específicos (e.g. Sextas-feiras) ou ao longo da sua vida. Como veremos, esta visibilidade podia transformar a sua experiência religiosa numa experiência religiosa para aqueles que testemunhavam os seus episódios da paixão.

Contexto religioso

Com vista à compreensão do significado adstrito à experiência da dor, é necessário destacar várias tendências na cultura católica daquele tempo. Como vários investigadores têm defendido, desde meados do século XIX a cultura católica caracterizou-se por uma ênfase e valorização crescentes da experiência e expressão das emoções. Uma das mais importantes tendências da cultura religiosa foi a da crescente subjetividade e individualização. O entusiasmo romântico pela Idade Média resultou não apenas numa revitalização de formas mais externas de piedade, tal como o culto das relíquias dos santos e as peregrinações, mas também num interesse renovado pela mística medieval, que resultou

⁹ Joanna Bourke – *The story of pain...*, p. 91; Paula Kane – “She Offered Herself up”..., p. 87: “Pelo menos desde a Idade Média, portanto, a dor era algo interpretado de forma variada pelos católicos como um castigo pelos pecados, uma prova de Deus, ou um veículo para a transcendência.”

¹⁰ Xenia Von Tippelskirch – ‘Ma fille, je te la donne par modèle’. Sainte Catherine de Sienne et les stigmatisées du XVIIème siècle. In *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all’età contemporanea*. Dir. de Gábor Klaniczay. *Archivio italiano per la storia della pietà*: 26 (2013), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, p. 259, nota 2.

¹¹ Conforme von Tippelskirch nota, houve uma reinvenção dos estigmas dos séculos anteriores: a dor e o sofrimento exigiam uma prova, a dor visível e os estigmas podiam eliminar as dúvidas. Cf. Xenia Von Tippelskirch – ‘Ma fille, je te la donne par modèle’..., p. 274-277.

numa revalorização do subjetivo e da oração privada¹². Esta tendência subjetiva estava em sintonia com tendências mais gerais numa sociedade que sofreu com a desilusão das revoluções. No entanto, era também conscientemente cultivada por uma estratégia pastoral que se opôs ao materialismo daquela época¹³. Apesar de o século XIX ter sido denominado como o século de Maria (iniciado com o Dogma da Imaculada Conceição e encerrado com a consagração do mundo ao Sagrado Coração de Maria), as devoções cristocêntricas, como o culto do Sagrado Coração, floresceram. Esta devoção e a piedade eucarística que estava também a aumentar, colocaram maior ênfase no sofrimento de Cristo do que no Deus triunfante. E se inicialmente estas reflexões sobre o Sacramento do altar se centraram nos pecados/piedade e potencial graça dos indivíduos (a comunhão como um alimento religioso), gradualmente foram sendo desenvolvidas novas ênfases. Sob impulso francês, os pecados da sociedade como um todo tornaram-se no ponto central e a piedade eucarística desenvolveu um forte carácter apostólico¹⁴. A comunhão surgiu como um ato reparador, uma tentativa de expiar e reconfortar o Sagrado Coração pelas blasfêmias e pecados que outros haviam cometido.

O carácter reparador integrado nestas devoções cristocêntricas é também evidente na idealização do “sofrimento vicário”. Estas “almas vitimizadas”, frequentemente mulheres, sofriam voluntariamente doenças, aflições físicas e práticas ascéticas de modo a reparar os pecados de outros (ou da sociedade como um todo). Por aquela via, sublinhavam a visão católica dos “efeitos benéficos” do sofrimento, ligado a “um modo católico de pensar sobre a provação que havia florescido desde o Concílio de Trento até ao Vaticano II”¹⁵. Uma “alma vitimizada” podia sofrer “doenças ou deficiências ou formas autoinfligidas de penitência” para expiar os pecados de outros. Neste contexto, uma característica essencial da “alma vítima” era a sua submissão obediente ao sofrimento¹⁶. Este ideal reparador estava também presente nas discussões sobre as estigmatizadas que, como um *alter Christus* pareciam sofrer pelos pecados da sociedade.

Não existiu uma modernidade desencantada. Na verdade, a popularidade dos estigmatizados (e os fenómenos paramísticos com eles relacionados) revela

¹² Anton Mayer – Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende. *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 3:1 (1953), 1-77, 49-50.

¹³ Oskar Köhler and Günter Bandmann – Formen der Frömmigkeit. In *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. VI/2. Dir. de Roger Aubert [et al.]. Freiburg: Herder, 1985, 265-315, p. 265. O crescimento mais individualístico dessa piedade no século XIX deveu-se em parte, de acordo com Roger Aubert, ao trabalho dos Jesuítas (e.g. prática da oração silenciosa). Roger Aubert – Licht und Schatten der katholischen Vitalität. In *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. VI/1. Dir. de Roger Aubert [et al.]. Freiburg: Herder, 1985, 650-682, p. 663.

¹⁴ Roger Aubert – Licht und Schatten der katholischen Vitalität..., p. 664-666.

¹⁵ Paula Kane – “She Offered Herself up”..., p. 82.

¹⁶ Paula Kane – “She Offered Herself up”..., p. 83.

a ânsia com que alguns dos fiéis queriam aceitar uma prova física da intervenção divina no mundo¹⁷. A Igreja, enfraquecida por conflitos políticos recentes, estava também ansiosa por apoiar este entusiasmo leigo¹⁸. Relatos sobre as estigmatizadas e outras “maravilhas” parecem ter sido mais frequentes em tempo de crise. Niels Freytag e Diethard Sawicki salientaram que, em contexto de crise, práticas mágicas e fenômenos de culto religioso têm sempre uma conjuntura favorável, quer atraindo muitas pessoas, quer chamando a atenção das autoridades eclesiais¹⁹. A combinação destes fatores influenciou a percepção dos estigmatizados daquela época, preparando os visitantes para aquilo que estavam prestes a ver e ensinava-os a apreciar a dor (uma vez que podia ser santificante).

Visitando as estigmatizadas da Europa contemporânea

O século XIX foi uma “era de ouro” para as estigmatizadas, reportadas um pouco por toda a Europa²⁰. Desenvolveu-se uma nova tendência e, como Paula Kane e Nicole Priesching destacaram, tornou-se comum neste período visitar as estigmatizadas nas suas casas. As estigmatizadas atraíam pessoas de muito longe das suas vilas ou cidades. Uma vez que os meios de transporte se tinham tornado mais baratos e de mais fácil acesso, todo o tipo de peregrinos (e já não apenas alguns afortunados) podia viajar para ver estigmatizadas estrangeiras famosas. Este fenómeno entrou bem pelo século XX. O entusiasmo popular – era assim que a história era frequentemente narrada – contribuía para o sofrimento das estigmatizadas que, apesar de preferirem passar as suas vidas no anonimato dos seus quartos, eram assim confrontadas com outros planos de Deus.

Um exemplo revelador é a descrição do modo como Therese Neumann, uma famosa estigmatizada alemã, alegadamente percecionava a sua popularidade. No seu livro sobre as conversões desencadeadas por Theresa Neumann, Dom Odo Straudinger não deixou nenhuma dúvida sobre o grande sacrifício que a estigmatizada alemã fez através da renúncia a uma vida mais isolada. Neumann acreditava que, permitindo que as pessoas a contemplassem durante as suas experiências religiosas, cumpria uma missão religiosa. Os milhares de pessoas que a visitavam publicavam muitas vezes relatos sobre a sua experiência. “A

¹⁷ Niels Freytag and Diethard Sawicki – *Verzauberte Moderne. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf das 19. und 20. Jahrhundert*. In *Wunderwelten: religiöse Ekstase und Magie in der Moderne*. Dir. de Niels Freytag and Diethard Sawicki. München: Wilhelm Fink, 2006, 7-24, p. 16.

¹⁸ “A multiplicação das novas estigmatizadas alimentou um movimento devoto internacional que visava sustentar as tentativas da Igreja católica no sentido de recuperar as suas posições anteriores.” Gábor Klaniczay – Louise Lateau et les stigmatisés du XIXème siècle. In: *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea, Archivio italiano per la storia della pietà*: 26 (2013), 279-319, p. 294.

¹⁹ Niels Freytag and Diethard Sawicki – *Verzauberte Moderne...*, p. 21.

²⁰ Elke Pahud de Mortanges-Irre – *Gauklerin-Heilige?...*, p. 203.

submissão à vontade de Deus e o fervor pelas almas obrigam também Theresa a fazer esse sacrifício que é tão grande para ela, o de renunciar a uma vida escondida. Ela está convencida de que Deus quer empregá-la no serviço às almas”²¹.

Os finais do século XIX e os inícios do século XX foram também o período em que os meios de comunicação de massa se desenvolveram com o melhoramento dos métodos de produção. Apesar de a imprensa religiosa estar desde há muito disponível, podemos assistir nesta época a uma multiplicação dos periódicos e folhetos religiosos destinados a um público amplo (constituído por leigos e clérigos). Entre estes livros e periódicos estavam aqueles que se concentravam nas estigmatizadas – tanto falecidas como vivas. Na maioria dos casos, estas eram colocadas a um nível de semi-santas pelos seus apoiantes e sem a aprovação da Igreja Católica. Algumas viriam a ser oficialmente declaradas santas; porém, os seus estigmas não desempenharam praticamente nenhum papel na sua aprovação oficial, na sua beatificação ou canonização²².

No entanto, este desinteresse surge em claro contraste com os periódicos e folhetos leigos nos quais até as ilustrações destacavam a proeminência dos estigmas. Os objetivos destas publicações eram muito diversos. Aquelas que tinham lugar depois do falecimento da estigmatizada procuravam frequentemente manter a memória da mesma viva e apoiar a sua causa (oficial). Os objetivos dos livros publicados durante a vida das estigmatizadas são mais difíceis de identificar. Uma lista elaborada por um contemporâneo desse tipo de publicações sobre a estigmatizada belga Louise Lateau, dá-nos uma ideia da sua variedade: “Como pronunciar o nome de Louise Lateau sem lembrar também a comoção que provocava? Livros de ciência e filosofia, relatórios oficiais, discursos académicos, relatórios de visitas, folhetins, conferências, panfletos, artigos de jornal, todos os géneros literários eram utilizados para informar o público sobre a estigmatizada de Bois d’Haine.”²³

²¹ “La soumission à la volonté de Dieu et le zèle des âmes déterminaient aussi Thérèse à faire le sacrifice si grand pour elle de renoncer à la vie cachée. Elle est convaincue que Dieu veut l’employer au service des âmes.» Odo Staudinger, O.S.B. – *Le sauveur est bon! (Paroles favorites de Thérèse Neumann). Prières exaucées et conversions étonnantes par Konnersreuth*. Traduit de l’Allemand, par L. Perrod. Editions Salvator Mulhouse (Haut-Rhin), 1932, p. 68.

²² Otto Weiß – Stigmata. Legitimationszeichen von Heiligkeit? In „Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit. *Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*. Dir. de Hubert Wolf. München: Oldenburg, 2013; 111-127. Waltraud Pulz (ed.) – *Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit*. Stuttgart: Franz Steiner, 2012.

²³ “Comment prononcer le nom de Louise Lateau sans se rappeler aussitôt tout le bruit qu’il a provoqué? Livres de science et de philosophie, rapports officiels, discours académiques, comptes rendus de visites, feuilletons, conférences, pamphlets, feuilletons, conférences, pamphlets, articles de journaux, tous les genres littéraires ont été mis à contribution pour entretenir le public de la stigmatisée de Bois d’Haine.” *Louise Lateau devant l’Académie Royale de Médecine de Belgique*. Mouscron/Tourcoing: Augustin Boisleux, 1876, p. 3.

Nem todas as estigmatizadas chamaram tanto a atenção quanto Louise, mas “relatórios de visitas” (“*comptes rendus de visites*”) – o nosso ponto central aqui – foram preservados para várias delas. “Peregrinos” leigos e clérigos visitavam-nas, viam-nas sofrer através da paixão de Cristo, eram edificados pela experiência e publicavam o que viam. Assistir à experiência religiosa destas mulheres era, apesar da sua configuração (e visibilidade) pública, uma experiência suficientemente íntima para estimular a conversão e a reflexão religiosa. Estas eram tornadas públicas em diversos tipos de texto.

Em primeiro lugar, existiam os textos de autorreflexão nos quais os autores relatavam a sua experiência pessoal da visita e a combinavam com reflexões sobre a sociedade como um todo. Um exemplo deste tipo de texto é o livro do convertido católico Lars Eskeland, *Mijn bezoek aan Theresia Neumann* (*A minha visita a Theresia Neumann*, 1932). Foram também publicadas miscelâneas. Estas podem ser mais bem descritas como uma combinação de textos de autorreflexão com informação que se esperaria encontrar num guia turístico religioso. L. Parcot, por exemplo, incluiu no seu *Ce que j'ai vu à Konnersreuth* (*Aquilo que eu vi em Konneresreuth*, 1937) um mapa com informação sobre a viagem. A. Huybers informou no seu *Naar en rond Konnersreuth* (*Até e em torno de Konnersreuth*, s.d.) sobre que comboios tomar. Finalmente, houve uma série de periódicos que incluíam histórias de conversões, histórias sobre curas e listas de visitantes. Esses periódicos eram bastante semelhantes aos que estavam ligados a sítios de peregrinação autorizados. Um exemplo revelador é a *Chronique de Konnersreuth* (tradução francesa do alemão *Konnersreuther Jahrbuch*).

Aqui pretendemos focar as diversas publicações sobre as visitas a duas conhecidas estigmatizadas que foram celebridades durante as suas vidas: a belga Louise Lateau (1850-1883) e a alemã Therese Neumann (1898-1962). Ambas eram mulheres leigas, com origens humildes e provenientes de zonas rurais que passaram pela paixão de Cristo (em Sextas-feiras) e que exibiam estigmas visíveis. Inicialmente podiam ser visitadas por todos os que o quisessem fazer e esta tolerância podia resultar em grandes multidões. (E.g. no caso de Neumann até 4.000 pessoas por dia. O número total de visitantes de Louise Lateau às Sextas-Feiras foi estimado em cerca de 12.269)²⁴. Numa fase mais tardia, era necessária uma permissão especial (e.g. no caso de Neumann: do bispo de Regensburg). Sem querer criar a impressão de que o catolicismo belga de finais do século XIX e o catolicismo alemão dos inícios do século XX apresentam o mesmo contexto, consideramos de facto que os relatórios sobre estas estigmatizadas contêm semelhanças que podem ser discutidas em conjunto.

²⁴ Arquivos do Seminário de Tournay, *Louise Lateau*, K.4, caixa com o nome dos visitantes.

Reportar a experiência religiosa: publicações

Aqueles que tinham a sorte de ter acesso às estigmatizadas escreviam sobre as suas visitas em livros e periódicos. Isto fornece-nos uma coleção extensa de experiências religiosas pessoais mediadas e idealizadas. Os livros tinham frequentemente o *imprimatur* ou *nihil obstat*, mas incluíam também a referência ao facto dos autores desejarem obedecer ao veredito final da Igreja sobre aquelas matérias. Ser-se autorizado a publicar sobre estigmatizados não era tão evidente quanto se poderia pensar. Os arquivos da arquidiocese de Mechelen, por exemplo, contêm um manuscrito com a descrição da vida e obra da estigmatizada belga Lucie Schmidt-Klaer. O arcebispo não concedeu a aprovação para a sua publicação porque “[e]xistem nessa exposição muitos elementos – palavras e factos – que ou são estranhos ou dificilmente conformes ao sentido cristão, ou até mesmo contrários à doutrina católica.”²⁵ Mesmo depois da revisão de certas passagens, os apoiantes de Lucie não conseguiram obter o *imprimatur*.

A maneira mais fácil de identificar os objetivos destas publicações é discutir a percepção do autor sobre a estigmatizada e o seu sofrimento. Vários destes livros eram publicados numa série que visava melhorar a moralidade e o conhecimento dos ensinamentos católicos da audiência (e.g. “*La bonne lecture*”/“A boa leitura”, “*Volksbibliotheek*”/“A biblioteca do Povo”, “*Geloofsonderricht*”/“educação religiosa”). A estigmatizada e, mais particularmente, a vida virtuosa da estigmatizada eram tidas como exemplo para os leitores católicos, um exemplo de uma vida interior que podiam imitar (ao contrário dos aspetos exteriores, os estigmas). Henri Van Looy, por exemplo, centra-se na sua biografia de Louise Lateau (1874) no aspeto interior, uma vez que “esta é a principal parte, que precisa de servir para a edificação do outro ser humano, revitalizar a sua fé e trazê-lo à glorificação do Senhor, que convoca sempre aqueles que parecem ser os mais humildes do mundo quando quer realizar grandes obras.”²⁶ Os autores encorajavam os seus leitores a frequentar a Comunhão regularmente²⁷, a apren-

²⁵ “Il y a dans cette relation beaucoup de traits- paroles et faits – qui sont ou bien étranges, ou bien peu conformes au sens chrétiens, ou bien même contraires à la doctrine catholique.” Arquivos da Arquidiocese de Mechelen, Van Roey, apparitions, 20; Lucie Schmit-Klaer, avaliação negativa por Van Roey a 22 de fevereiro de 1927.

²⁶ “...c’est là le côté principal, qui doit servir d’édification au prochain, ranimer sa foi et le porter à glorifier le seigneur, dont le propre est de se servir de ce qui paraît le plus humble dans le monde, lorsqu’il veut faire de grandes choses.” Van Looy, Henri – *Biographie de Louise Lateau. La stigmatisée de Bois-D’Haine, d’après les documents authentiques*, seconde édition améliorée et augmentée. Paris/Leipzig/Tournai: Casterman, 1874, p. 7. Ou sobre Therese Neumann: “Porque esta literatura tem um efeito maioritariamente benéfico no leitor que pode assim ser designado como um apóstolo de primeira categoria”. “Omdat zulke lektuur in de meeste gevallen heilwerkend inslaat bij den lezer, en daardoor een apostolaat mag geheeten worden van eerste gehalte.” R. Dewachter – *Therese Neumann*. Turnhout: Van Mierlo-Proost, 1932, 10.

²⁷ R. Dewachter – *Therese Neumann...*, p. 54

der sobre o poder do sofrimento²⁸ e a encontrar o seu caminho de regresso a Deus. Therese Neumann era descrita como uma companheira de viagem para o proletariado que havia abandonado a sua religião. Tal como eles, ela própria havia sido forçada a ganhar o seu pão com trabalho árduo e nela podia ver-se Jesus – o filho de um carpinteiro da Nazaré com origens semelhantes às deles²⁹. Outros livros listavam explicitamente a intenção do autor na introdução. Um padre francês anónimo (E. de Meneval?³⁰) ligava-a às circunstâncias políticas. Em 1871, este sacerdote afirmava querer provar aos leitores católicos que o sobrenatural tinha ainda lugar na época racionalista e materialista moderna³¹. August Rohling, por outro lado, descrevia os leitores que tinha em mente no título do seu livro: “*Louise Lateau, a estigmatizada de Bois d’Haine. De acordo com documentos médicos e teológicos autênticos para Judeus e Cristãos de todas as confissões*”³² (1874). Na sua introdução, expressava a esperança de que as suas descrições do sofrimento de Louise conduzissem a conversões entre esses leitores.

Dor, sofrimento e compaixão

A dor das estigmatizadas não era a única dor cultivada nestas publicações. Na verdade, os relatórios destas visitas são uma ilustração perfeita daquilo que Jan Rhodes designou como o carácter performativo das representações do sofrimento: descrever o sofrimento podia desencadear novo sofrimento³³. Analisando as reflexões pessoais publicadas nestes textos, temos então de abordar três níveis de “sofrimento” como prática religiosa: (1) o das estigmatizadas que veem o sofrimento de Cristo e sofrem com ele (no corpo e na mente), (2) o dos visitantes (um sofrimento induzido pela contemplação do corpo da estigmati-

²⁸ Jeanne Danemarie – *Le mystère des stigmatisés. De Catherine Emmerich à Thérèse Neumann*. Epilogue de Georges Goyau de l’Académie Française. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1933, p. 227.

²⁹ E.g. sobre Theresa Neumann: Anonymus – Konnersreuth – un message au prolétariat. In *Chronique de Konnersreuth. Année 1929*. Mulhouse (Haut-Rhin): Éditions Salvator, 1932, p. 31-32.

³⁰ Ver a nota manuscrita na capa de *Un pèlerinage à Bois d’Haine* (1871, o mesmo texto que *La stigmatise de Bois d’Haine* preservou na biblioteca do Instituto de Ruusbroec)

³¹ Anonymus – *La stigmatise de Bois-d’Haine, par Mgr ****. Paris: C.Dillet, 1871, VI. O mesmo em Anonymus – *Louisa Lateau of de kruiswonddragende van Bois-d’Haine in Henegauw gevolgd door de levensbeschrijving van Maria von Moerl de kruiswonddragende van den Tyrol*. Nieuwe vermeerderde uitgaaf. Gent: Drukkerij van J. en H. Vander Schelden, 1869, p. 3-4. O convertido norueguês Lars Eskeland formula um objetivo semelhante para o seu livro sobre Therese Neumann. Lars Eskeland – *Mijn bezoek aan Theresia Neumann*. Mechelen: S. Franciscus Drukkerij, 1932, 101.

³² August Rohling – *Louise Lateau. Die Stigmatisierte von Bois d’Haine. Nach authentischen medicinischen und theologischen Documenten für Juden und Christen aller Bekenntnisse*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1874.

³³ Sumariado em Xenia von Tippelskirch – ‘J’y souffre ce qui ne peut comprendre ni exprimer’. Eine Mystikerin leidet unter Gottverlassenheit (1673/74). In *Historische Anthropologie*. 23:1 (2015) 11-29: 19, nota 40.

zada) e (3) o dos leitores que eram encorajados a sentir compaixão pela via de descrições explícitas do sofrimento. Para além da dor física, o sofrimento emocional é central para a experiência religiosa. Mente e corpo estão intimamente interligados e todo o sofrimento emocional tem uma componente física – um corpo histórico que aprendeu a sentir e a expressar-se pela via da interação com outros (e por isso historicamente contingente)³⁴. Para os últimos dois níveis de análise, os visitantes e os leitores, seguimos Rob Boddice que sugeriu na introdução do seu volume sobre a dor e emoção observar os processos de testemunho da dor (de outros) e a sua componente emocional – “o estímulo à piedade, sensibilidade, compaixão e simpatia que, histórica e literariamente, denotam a dor emocional, parte dela agradável, de quem testemunha a dor”³⁵.

Estigmatizadas

Ao entrar no quarto das estigmatizadas à Sexta-feira, qualquer visitante podia testemunhar as várias etapas do caminho da Cruz. Pelo menos se tivesse sido essa a intenção com que ele ou ela tinha decidido fazer a visita. Movimentos corporais como a contorção dos pés ou expressões de dor indicavam ao espectador a parte da paixão de Cristo que a estigmatizada estava a experimentar. No entanto, as estigmatizadas passavam também por uma dor emocional – um sofrimento interno e espiritual. Na sua biografia de Louise Lateau, Henri van Looy abordou este assunto mais elaboradamente: “o que dizer sobre o seu sofrimento interior, produzido não apenas pelas suas aflições mentais, mas também por luzes divinas que atacavam a sua alma, ou pela chamada frequente a afastar-se da união com Deus? Esse tipo de sofrimento é incompreensível também para a própria Louise.”³⁶ Meio século depois, Therese Neumann sofreu também emocionalmente: “faz penitência pelas almas defuntas. Este é um sofrimento espiritual, uma tristeza indescritível, um desejo ardente do Salvador que se distancia.”³⁷

³⁴ Monique Scheer – Verspielte Frömmigkeit: Somatische Interaktionen beim Marienerscheinungskult von Heroldsbach-Thurn 1949/50. *Historische Anthropologie*. 17:3 (2009) 386-405; Josephine Hoegaerts and Tine Van Osselaer – ‘De lichamelijke van emoties: een introductie’. *Tijdschrift voor Geschiedenis*. 126:4 (2013) 452-465.

³⁵ Rob Boddice – Introduction: Hurt Feelings?..., p. 3.

³⁶ “Que dire ensuite de ses souffrances intérieures, produites non-seulement par les désolations de l’esprit, mais par les lumières divines elles-mêmes qui frappent son âme, ou par le rappel fréquent qui l’arrache à son union avec Dieu? ce genre de souffrances est incompréhensible pour Louise elle-même.” Henri Van Looy – *Biographie de Louise Lateau*, 1874, p. 151-152.

³⁷ “Elle expie pour les âmes défunes. Ce sont alors des souffrances spirituelles, une indescrivable tristesse, un désir ardent du Sauveur qui s’éloigne.” Jeanne Danemarie – *Le mystère des stigmatisés...*, p. 198; R. Dewachter – *Bekeerlingen von Konnersreuth*. Turnhout: Van Mierlo-Proost, 1935, p. 67: “geestelijke ontsteltenis en leegte waren die Therese zoozeer kwelden.”

Os visitantes interpretavam a dor que testemunhavam a partir de uma perspectiva católica de acordo com a qual o “sofrimento” e sobretudo a aceitação obediente do mesmo, era valioso. Implicava suportar a dor em nome de uma causa maior. As estigmatizadas lembravam o sacrifício de Cristo àqueles que as viam. Jeanne Danemarie (pseudônimo de Marthe Pontet-Bordeaux), por exemplo, escreveu em 1933 sobre a sua visita a Therese Neumann: “Vi um crucifixo vivo, marcado pelas feridas de Cristo, lembrando aos homens esquecidos e ingratos o seu Redentor que quer deificá-los na sua imitação. (...) essa recordação da Paixão de Cristo num ser vivo, alguém a designou como um dos fatores da nova ofensiva de Cristo para atrair a Ele o amor dos homens.”³⁸ Como ele havia feito na sua derradeira expiação, elas sofriam como um ato reparador pelos pecados de outros, eram “almas vitimizadas”, “vítimas vigárias”³⁹. Autores como Van Looy e A. Fox destacaram o modo como em 1870 e 1871 o sofrimento de Louise Lateau aumentou quando a situação política em Roma e Paris piorou. A. Fox, um padre prussiano banido que encontrou abrigo na Bélgica, exclamava no seu livro “Aqui temos as vítimas expiatórias pelos crimes que estão a ser cometidos neste momento em Roma e em Paris”. Louise sofria sempre mais durante esses períodos em que Deus, a Igreja, os seus líderes e os seus fiéis servidores eram insultados⁴⁰.

O sofrimento das estigmatizadas era um ato reparador e apesar das anteriores citações se referirem principalmente aos crimes e pecados da sociedade como um todo, as estigmatizadas sofriam também por causas mais individuais. Podia-lhes ser pedido que sofressem para provocar uma conversão, ou acontecia “assumirem” uma doença de alguém que lhes havia escrito. Como Bourke notou, nesta linha de pensamento, “a dor é restaurativa, não destrutiva”⁴¹. Contudo, apesar de os visitantes católicos interpretarem a dor das estigmatizadas como um sofrimento redentor e com significado, para alguns dos seus contemporâneos a sua dor não tinha o mesmo sentido. Os autores católicos

³⁸ “J’ai vu un crucifix vivant, sculpté, marqué des plaies du Christ, rappelant aux hommes oublieux et ingrats le Rédempteur qui veut les diviniser à sa suite. (...) Ce rappel de la Passion du Christ sur une créature vivante, quelqu’un l’a appelé un des facteurs de la nouvelle offensive du Christ pour attirer à Lui l’amour des hommes.” Published under Jeanne Danemarie – *Le mystère des stigmatisés...*, 1933, s.p.

³⁹ Ver Paula Kane – “She Offered Herself up”..

⁴⁰ “Hier haben wir das Sühnopfer für die Verbrechen, welche in diesem Augenblicke insbesondere in Rom und Paris begangen werden; (...)” A. Fox – *Louise Lateau, die wunderbar begnadigte Jungfrau von Bois d’Haine, zur Belehrung und Erbauung für alle Stände*. Regensburg: Georg Joseph Manz, 1878, p. 76-77. De modo semelhante: Henri Van Looy – *Biographie...*, p. 161.

⁴¹ Joanna Bourke – *The story of pain...*, p. 129. Ver também os seus comentários sobre o “poder purificante” da dor: “Apesar do pecado ser intrínseco àquilo que significava ser descendente de Adão ou um castigo por um mau comportamento pessoal, os cristãos podiam ser purificados da sua mancha através da experiência da dor neste mundo, um mundo intermediário (para os católicos romanos), ou no mundo eterno do inferno. Para evitar o último, a purificação através do sofrimento corporal era necessária.”

aqui analisados estavam bem cientes de que o sofrimento das estigmatizadas podia ser percebido como um “surto” por não crentes, como produto da alucinação e da histeria⁴². Eles empenharam-se em dissociar as estigmatizadas de tais descrições através da ênfase do carácter saudável das estigmatizadas e da ausência de uma disposição nervosa...⁴³ Comparações entre estigmatizadas e histéricas, especialmente naquilo que dizia respeito aos seu comportamento físico, foram generalizadas. Um exemplo notório é o livro de Désiré Bourneville sobre Louise Lateau (1875) *Louise Lateau, ou la stigmatisée belge*. Bourneville voltaria ao tema nos seus livros com Paul Regnard (*Iconographie photographique de la Salpêtrière*)⁴⁴. Nestas publicações, o corpo contorcido de Louise e o seu transe extasiado eram reduzidos a surtos histéricos. Os vários movimentos eram percebidos como etapas relativamente fixas de um episódio histórico marcado por termos de inspiração religiosa tais como “crucificação” ou “paixão”⁴⁵.

Meio século depois, os apoiantes de Neumann sentiam ainda a necessidade de rejeitar essa associação. Jeanne Danemarie, por exemplo, tentou provar o seu ponto de vista através da comparação entre os êxtases de Therese Neumann e os de doentes mentais: “Relativamente aos êxtases, os falsos êxtases observados no [hospital da] Salpêtrière são marcados por movimentos convulsivos e repugnantes, ao passo que o verdadeiro êxtase tem um aspeto de dignidade e tranquilidade.”⁴⁶ Na verdade, como outro visitante de Therese Neumann tentava explicar, apesar do testemunho dos eventos poder ser uma experiência emocionalmente comovedora, os êxtases não eram repugnantes: “Por mais chocantes que estes êxtases sejam, não são repugnantes, todo o movimento é gracioso, as mãos, desde que não cobertas de sangue, estão tão transparentes que se pode

⁴² Paul Münch – *Erfahrung als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte*. München: Oldenburg, 2001, p. 17: “Schon lange wissen auch Historiker, dass die individuellen Erfahrungen vergangener Zeiten in gesellschaftliche Kontexte eingelagert sind, weil sie als einverlebte und erinnerte Vergangenheit notwendigerweise auf den Erfahrungen anderer aufbauen. Jede individuelle Erfahrung enthält per se ein, wenn auch nur, schwer quantifizierbares, Moment an Vergesellschaftung”.

⁴³ Para uma interpretação neurótica de Louise, ver e.g. Jules von Heuder von Heuder – *La stigmatisée de Bois d’Haine, Louise Lateau, citée au tribunal de la science*, s.d., s.p.; “hysterical womenfolk”, Eug. De Hovre – *Therese Neumann. Het levend raadsel van Konnersreuth*. Brugge: Desclée de Brouwer, 1931, p. 83; R. Dewachter – *Therese Neumann...*: “Ze weet heel goed dat ze voor velen slechts als een hysterische doorgaat”.

⁴⁴ Désiré Magliore Bourneville – *Louise Lateau, ou la stigmatisée belge*. Paris: Progrès médical, 1875. Désiré Magliore Bourneville and Paul Regnard – *Iconographie photographique de la Salpêtrière*. Paris: Progrès médical, 3 vols., 1876-1880, vol. 1, 1877.

⁴⁵ Sobre a nova definição de histeria em França e a sua conotação religiosa, ver Jan Goldstein – *The hysteria diagnosis and the politics of anticlericalism in late nineteenth-century France*. *The Journal of Modern History*. 54:2 (1982) 209-239; Georges Didi-Huberman – *Invention de l’hystérie. Charcot et l’Iconographie photographique de la Salpêtrière*. Paris: Macula, 1982.

⁴⁶ “Quant aux extases, les fausses extases observées à la Salpêtrière sont marquées par des mouvements convulsifs et répugnants, alors que la vraie extase garde à l’extatique un aspect plein de dignité et de calme.” Jeanne Danemarie – *Le mystère des stigmatisés...*, 1933, p. 224.

quase sentir a sua interação com um mundo mais puro e superior.”⁴⁷ Temos aqui que notar que em relatórios pessoais de Louise e Therese sobre as suas experiências de êxtase, as estigmatizadas não “se transformavam” em Cristo nas suas visões, “apenas” testemunhando a sua paixão de perto. Conforme Therese descrevia: “durante a visão eu contemplo. Estou tão exclusivamente ocupada pelo bom Senhor que não tenho tempo para pensar sobre mim própria. Se, vendo o sofrimento excessivo de Jesus, sinto também a dor e sofro com ele, nesse momento pouco sinto a minha dor pessoal. Começo a sentir diretamente as dores como minhas, como pertencendo a mim própria, quando a visão é interrompida e Jesus desapareceu dos meus olhos.”⁴⁸ Portanto, durante as suas visões elas contemplan a paixão e a crucificação em lugar de as vivenciar, apesar dos “sinais” físicos parecerem sugerir o contrário. Em lugar de sofrerem através da “paixão”, o seu sofrimento é uma “com-paixão” – estão, por assim dizer, a comiserar-se. O facto de as estigmatizadas testemunharem a paixão em lugar de se tornarem em Cristo nas suas visões, parece sugerir que se distinguiam das suas antecessoras, por exemplo do século XVI, como Catarina de Sena: “representando uma mulher santa que estava em união com Cristo na mente e no corpo e se tornou uma e a mesma que Jesus.”⁴⁹

Visitantes

O aspeto físico do sofrimento das estigmatizadas não é necessariamente o aspeto central. Na verdade, uma estigmatizada podia perfeitamente passar sem um estigma visível, e várias estigmatizadas terão rezado para que os sinais físicos e visíveis do seu sofrimento desaparecessem. Não podiam, no entanto, passar sem o sofrimento. Ou, conforme Jeanne Danemarie referia em 1933 “[a] estigmatização sem dor não poder ser uma verdadeira estigmatização. É necessário sofrer, sofrer juntamente com Cristo.”⁵⁰ Ter estigmas invisíveis era

⁴⁷ “So erschütterend diese Ekstasen sind, so haben sie doch nie etwas Abstoßendes, jede Bewegung ist edel, die Hände sind, soweit sie nicht von Blut bedeckt sind, wie durchsichtig, man spürt beinahe ihren Verkehr mit einer reineren, höheren Welt.” p. Odo Staudinger O.S.B. – *Die Leidensblume von Konnersreuth*. Kremsmünster: Verlag Anton Pustet, 1930, p. 42.

⁴⁸ “Pendant la vision je contemple. Je suis alors si exclusivement occupée du cher sauveur que je n’ai pas le temps de penser à moi-même. Si en voyant la souffrance excessive de Jésus, j’éprouve aussi de la douleur et souffre avec lui, cependant, à ce moment, je sens peu ma douleur personnelle (litt.: ma douleur vient à peine à la conscience expresse). Je commence à éprouver directement les douleurs comme miennes, comme m’appartenant, quand la vision est interrompue et que Jésus a disparu à mes yeux.” L. Parcot – *Ce que j’ai vu à Konnersreuth. La stigmatisée Thérèse Neumann* (3e ed.). Paris: Alsatia, 1937, p. 93.

⁴⁹ Tamar Herzig – Stigmatized holy women as female Christs. In: *Discorsi sulle stimate dal Medioevo all’età contemporanea*. Dir de Gábor Klaniczay, *Archivio italiano per la storia della pietà*, 26 (2013), 151-175, 157 e p. 173.

⁵⁰ “La stigmatisation sans douleur ne peut pas être une stigmatisation véritable. Il faut souffrir, compatir avec le Christ.” Jeanne Danemarie – *Le mystère des stigmatisés...*, p. 134.

descrito como um ideal, uma vez que implicava ter a dor mas não chamar a atenção do público. Tanto Louise como Therese tinham estigmas visíveis e os seus corpos em êxtase tinham sinais fisiológicos (câibras, pés torcidos...) dando conta da dor que estavam a sofrer. Esta dor visível tinha um efeito naqueles que a testemunhavam. Através deste efeito emocional, a visibilidade destes estigmas (ao contrário dos invisíveis, “mais humildes”) ganhava significado. Os visitantes precisavam de ver a dor física para que pudessem ser lembrados do sofrimento de Cristo e tocados pela intensidade da Sua dor⁵¹. As descrições das visitas são, por conseguinte, uma maneira perfeita de estudar aquilo que Javier Moscoso chamou a “natureza performativa da dor”: “este longo drama da dor dá voltas e reviravoltas entre o ator central, que é a pessoa com a dor, e o espectador solidário ou indiferente, à medida que cada um procura provocar dor com significado e valor.”⁵² Nos casos aqui analisados, a visita em si mesma tornava-se uma experiência dolorosa e emocional. Portanto, o segundo nível de dor que temos que abordar é a dos observadores – a sua angústia e tristeza ao observarem aquele sofrimento. Os relatórios das suas visitas demonstram como, para eles, não era o sofrimento de Louise ou Theresa que estavam a testemunhar, mas o do próprio Cristo. A sua dor é, ao nível emocional, uma “compaixão”. Ver um estigmatizado a sofrer estimulava sentimentos que deviam também, idealmente, ser experienciados aquando da contemplação do crucifixo ou da oração do caminho da Cruz. Um exemplo revelador é o relatório do R.P. dr. Joh. Brinkmann, O.S.B., sobre as suas visitas a Therese Neumann num periódico dedicado à estigmatizada alemã, a *Chronique de Konnersreuth (Crónica de Konnersreuth)* em 1929:

“a visão do paciente não tem nada de repugnante; vê-se na sua cara uma compaixão tão dolorosa que se esquece Therese of Konnersreuth e acredita-se que se está a ver apenas o sofrimento do Salvador na Cruz. A expressão comiserante da sua fisionomia, os seus olhos sem vista e cheios de sangue, o movimento das suas mãos que tentam dar apoio, o seu corpo ensanguentado e convulsivo, tudo isso traz o Salvador crucificado tão eficazmente à mente que não se pode senão

⁵¹ Sobre a interação da dor física e a componente afetiva: Rob Boddice – Introduction: Hurt Feelings?..., p. 4: “Posto de outro modo, a dor física não tem significado sem todas ou algumas destas coisas ou sem outra componente afetiva (até mesmo prazer, alegria ou êxtase). Nem a dor, naquilo que à experiência diz respeito, concebível sem estas componentes afetivas.” (os sentimentos doem). Sobre a teatralização da paixão de Cristo e a função educativa da experiência de êxtase ver Boufflet, Joachim – *Les stigmatisés*. Paris: Cerf, 1996, p. 29-30.

⁵² Conforme sumariado por Louise Hide, Joanna Bourke, Carmen Mangion – Introduction..., p. 2.

pensar: ‘Que pedra carregamos no nosso peito em lugar do coração, ao ponto de vermos tanto sofrimento e ainda assim cometermos novos pecados?’⁵³

Nas palavras de Na’ama Cohen Hanegbi, podemos descrever as emoções que as testemunhas sentiam como uma “dor emocional”, isto é “um tipo de dor que pode ser definido como emocional, é primariamente sentido na psique/alma e tem uma manifestação física secundária ou inexistente”⁵⁴. Esta compaixão estava frequentemente ligada a sentimentos de vergonha, vergonha em relação ao que o Salvador tinha sofrido em benefício da humanidade. As emoções sentidas nestas ocasiões conduziam frequentemente (as publicações assim o sugeriam) a conversões, ou promessas de se corrigirem hábitos, um momento de mudança. Era uma dor (emocional) produtiva, não poucas vezes com efeitos físicos visíveis como o visitante deixar o quarto do estigmatizado em lágrimas.

Leitores

Finalmente, escrevendo sobre o seu sofrimento emocional e fazendo extensas descrições do sofrimento físico das estigmatizadas, os autores queriam gerar “compaixão” também por parte dos seus leitores. “Que esta mensagem de sofrimento não passe ineficazmente, soframos e rezemos juntamente com Therese Neumann para que possamos ficar cada vez mais perto da tragédia do amor divino de Gólgota.”⁵⁵ A este respeito, escrever e publicar sobre as visitas encaixa naquilo que Monique Scheer designou como “mobilizar” as práticas emocionais⁵⁶. Idealmente, as descrições deste sofrimento incitavam os leitores a repensar a sua própria capacidade de suportar o sofrimento, de sofrer com

⁵³ “Malgré cela l’aspect de la patiente n’a rien de repoussant; on voit sur son visage une compassion si douloureuse qu’on oublie Thérèse de Konnersreuth et qu’on ne croit voir que la souffrance du Sauveur sur la Croix. L’expression apitoyée de sa physionomie, ses yeux sans regard et pleins de sang, le mouvement de ses mains qui cherchent à porter secours, son corps ensanglanté et convulsé, tout cela met si bien sous vos yeux le Sauveur crucifié, que malgré soi on est obligé de penser : ‘Quelle pierre portons nous donc dans notre poitrine à la place du cœur, pour voir une telle souffrance et cependant commettre de nouveaux péchés ?..’” R.P. dr. Joh. Brinkmann, O.S.B. sobre as suas visitas a Therese Neumann em “Visites”, *Chronique de Konnersreuth*, 1929, p. 234-257, 246.

⁵⁴ Ela estudou este tipo de dor no século XV. Na’ama Cohen Hanegbi – Pain as emotion. The role of emotional pain in fifteenth-century Italian medicine and confession. *At the Interface/Probing the Boundaries*, 84 (2012), 63-82.

⁵⁵ “Laten we deze lijdensboodschap niet nutteloos voorbijgaan, en lijden en bidden wij met Therese Neumann om dichter en dichter te mogen naderen tot het goddelijk liefdedrama van Golgotha.” R. Dewachter – *Therese Neumann...*, p. 32.

⁵⁶ Monique Scheer – Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Defining Emotion. *History and Theory*. 51 (2012) 193-220.

paciência⁵⁷. Dado que, conforme Dewachter referia no seu livro sobre Therese Neumann, “assim que a mais leve doença nos tortura, corremos a todos os sítios de peregrinação possíveis, apenas para ficarmos saudáveis novamente, não pensamos em suportar o sofrimento com paciência, vê-lo como uma dádiva, como um favor.”⁵⁸

Nos três níveis de sofrimento que analisámos aqui, pensar sobre a paixão de Cristo incitava compaixão – no caso das estigmatizadas isto evoluiu no sentido da corporalização dos aspetos físicos da paixão. Contemplar a paixão de Cristo gerava idealmente dor, uma dor emocional de compaixão e vergonha (e no caso das estigmatizadas também física). Esta dor era sempre, porém, produtiva e trazia os fiéis à reflexão sobre o estado das suas almas e a uma compreensão mais profunda do sacrifício de Cristo. Ou, conforme Dewachter notou sobre as lágrimas de sangue de Therese Neumann: “Lágrimas de compaixão, lágrimas de tristeza pela sua imperfeição, lágrimas de pesar na contemplação do mestre sofredor. Para além de que esta mensagem faz a simples menina do campo trazer ao mundo moderno: a experiência mais profunda e a contemplação do sofrimento de Cristo.”⁵⁹ A este respeito, os relatórios dos visitantes assemelham-se à “pathopoieia” tardo-medieval e à piedade afetiva estudada por Herman Roodenburg. As fontes dos séculos XIX e XX parecem ecoar as do século XIII, quando “pregadores procuravam trabalhar as emoções dos fiéis através de uma variedade de práticas devocionais todas orientadas para a humanidade de Cristo, para a sua agonia física em particular, e abrangendo tanto o corpo como os sentidos.”⁶⁰ Na verdade, podemos detetar outros ecos medievais, mas particularmente a ocorrência do tema do *Stabat Mater*.

Stabat Mater dolorosa

Apesar do aspeto cristocêntrico óbvio da experiência da estigmatização, este aspeto contemplativo e comiserativo complica a nossa compreensão do estigmatizado como um *alter Christus*. Ajuda no entanto a compreender as

⁵⁷ Javier Moscoso – *Pain: A Cultural History...*, p. 24: “A dor física deste seres veneráveis determina quanto as nossas doenças podem doer e quão exageradas as nossas lamentações podem ser. Comparadas com as suas, as nossas dificuldades são escassas e as nossas queixas desproporcionadas.”

⁵⁸ “Van zoohaast de minste ziekte ons kwelt, loopen we alle mogelijke bedevaartplaatsen af, om toch maar weer gezond te worden, en we denken er niet aan dat lijden te dragen met verduldigheid, en het te aanzien als eene genade, een weldaad.” R. Dewachter – *Therese Neumann...*, p. 11.

⁵⁹ “Tranen van medelijden, tranen van droefenis om de eigen onvolmaaktheid, tranen van smart bij ‘t aanschouwen van den lijdenden Meester. Ook die boodschap brengt dat eenvoudige boerenmeisjes aan de moderne wereld: de diepere beleving en kontemplatie van het lijden Christi.” R. Dewachter – *Therese Neumann...*, p. 30.

⁶⁰ Herman Roodenburg – Empathy in the making. Crafting the believer’s emotions in the Late Medieval Low Countries. *Low Countries Historical Review*. 129:2 (2014) 42-62.

referências à *Mater dolorosa* nas descrições tanto de Louise de Lateau como de Theresa Neumann. Eram semelhantes a Cristo mas para os visitantes os seus corpos femininos não “desapareciam” completamente durante os êxtases⁶¹:

“Não há nada mais comovente do que ver a jovem rapariga imóvel e silenciosa, permanentemente em êxtase e de algum modo a mostrar as características faciais da mãe da tristeza, como foi descrita por um dos nossos maiores pintores.”⁶²
(Louise Lateau)

“Nenhum de nós se atreve a respirar. Todos olham fixamente para aquela imagem celestial de sofrimento: um fac-simile vivo do Mestre, uma demasiado bonita *mater dolorosa*.”⁶³ (Therese Neumann)

Apesar de não querermos sugerir que a descrição da *mater dolorosa* é o tema mais dominante nas elaborações sobre o sofrimento das estigmatizadas, isso encoraja-nos de facto a ter uma visão mais aberta sobre a perceção das estigmatizadas e sobre o sofrimento: o sofrimento de Maria é um sofrimento compassivo e enquanto *mater dolorosa* ela é parte integrante da paixão de Cristo. Ela sente dor – não infligida pela violência, como a do seu filho, mas emocional, por assistir a esse sofrimento físico. Na verdade, o seu testemunho do sofrimento de Cristo lembrava as palavras do *Stabat mater (dolorosa)*. Este poema do século XIII sobre o sofrimento da Mãe Maria debaixo da Cruz de Cristo era citado no início do livro de Odo Staudinger’s sobre Therese Neumann. Ele encorajava os seus leitores a apelarem a Maria: “Que ela, que ainda mais que Therese Neumann assistiu à dor do Crucificado e a experienciou, conceda a cada leitor a graça que suplicamos no *Stabat mater* ... Mãe Santa, faz com que as chagas do Crucificado fiquem gravadas no meu coração” (*Sancta Mater, istud agas: Crucifixi fixe plagas Cordi meo valide*)⁶⁴.

⁶¹ No entanto, a mãe de Therese é também descrita nos termos do *Stabat Mater*: Fink – *Une visite chez Thérèse Neumann, la stigmatisée de Konnersreuth*. Traduit de l’allemand par P.R. Mulhouse (Haut-Rhin): Salvator, 1930, 16.

⁶² “Ook is er niets aandoenlijker dan het jong meisje onbeweeglijk en stilzwijgend, gestadig in opgetogenheid te zien en eeniger wijze de gelaatstrekken verbeeldende van die moeder van droefheid, gelijk zij door eenen onzer grootste schilders is afgemaald geweest.” Anonymus – *Louisa Lateau of de kruiswonddragende van Bois-d’Haine in Henegauw gevolgd door de levensbeschrijving van Maria von Moerl de kruiswonddragende van den Tyrol*. Nieuwe vermeerderde uitgaaf. Gent: Drukkerij van J. en H. Vander Schelden, p. 8.

⁶³ “Niemand van ons durft te ademen. Allen hangen met hun blik vastgekleusterd aan dat hemelsch beeld van lijden: een leven fac-simile van den Meester, een overschoone Mater Dolorosa...” R. Dewachter – *Therese Neumann...*, p. 121.

⁶⁴ “Möge sie, die noch mehr als Therese Neumann die schmerzen des Gekreuzigten geschaut und empfunden hat, jedem Leser und mir die Gnade erbitten, um die wir im Stabat mater flehen: „Sancta Mater, istud agas: Crucifixi fixe plagas Cordi meo valide. Heilige Mutter, drück‘ die Wunden, die dein Sohn am Kreuz empfunden, Tief in meine Seele ein!“ (on strophe 11) p. Odo Staudinger O.S.B. – *Die Leidensblume von Konnersreuth...*, p. 5.

Os autores precisam de um ponto de referência para dar aos seus leitores uma ideia do que estão a ver. Neste caso, os autores referem-se à interpretação pictórica da *mater dolorosa* ou ao seu equivalente literário, o *Stabat mater*. Referências a estas imagens mostram-nos como os visitantes davam sentido à experiência, colocando-as numa cultura católica de sofrimento, com a paixão de Cristo e o sofrimento de Maria no seu pináculo. No entanto, a identificação da Virgem com a estigmatizada parece também ter funcionado no outro sentido. Quando Johannes Mayrhofer descreveu a sua visita a Theresa Neumann em 1926, comparou os seus êxtases com o que tinha visto no drama da Paixão em Oberammergau. “Quando, no futuro, quiser imaginar este encontro no caminho da cruz, esta cena de uma tragédia verdadeiramente terrível, só a posso imaginar dando a Maria as características da alma sofredora de Konnersreuth, os braços dolorosamente estendidos e as mãos fechadas na mais pura compaixão, conforme vi aqui.”⁶⁵

É preciso desenvolver mais trabalho sobre isto e precisamos de descobrir se também existem referências à *Mater dolorosa* nas descrições de estigmatizadas mais antigas. Para a nossa história aqui, pode bastar dizer que o tipo de sofrimento descrito definia a imagem de género que era adotada: nas descrições da dor emocional e compassiva, a *Mater dolorosa* é o ponto de referência; nas passagens sobre o horror físico, é referido o sofrimento de Cristo. A dor do estigma parece ter transformado estas mulheres em seres ambivalentes – símbolos da dor de Cristo e de Maria. Não existe uma mudança de género evidente, já que a sua dor é mais complexa do que um “mero” sofrimento físico.

Conclusão

“Tudo estava calmo e parado, todos estavam emocionados, já que em Louise se podia ver o sofrimento do Salvador e a mãe dolorida ao mesmo tempo. Oh, que imagem de sofrimento! Nunca o esquecerei.”⁶⁶

Quando o padre Fox, sacerdote prussiano banido, tentou explicar aos seus leitores o que estava a ver, descreveu Louise Lateau como uma combinação dos dois, o filho em sofrimento e a sua mãe sofredora. Combinando os dois, ele aproximava a estigmatizada de uma imagem ainda mais forte de sofrimento

⁶⁵ “Wenn ich mir jetzt in Zukunft wieder diese Begegnung auf dem Kreuzweg, diese Szene einer wahrhaft gewaltigen Tragik, vorstellen will, kann ich sie mir nicht anders ausmalen, als indem ich Maria die Züge der Dulderin von Konnersreuth gebe und die schmerzvoll ausgestreckten Arme, die in tiefstem Leid ineinandergeschlungen Hände, wie ich sie dort gesehen”. (sic) Johannes Mayrhofer – *Konnersreuth*. Regensburg: Verlag Johannes Mayrhofer, 1926, p. 11.

⁶⁶ “Alles war ruhig und still; jeder war ergriffen; den in Louise sah man den leidenden Heiland und die schmerzhaft Mutter zugleich. O, welch'ein Schmerzensbild! Nie werde ich dasselbe vergessen.“A. Fox – *Louise Lateau...*, p. 89.

católico, uma combinação íntima de paixão e compaixão. Esta imagem dual da estigmatizada só faz sentido se tomarmos também em consideração o seu sofrimento “emocional” – a prática refletiva “por detrás” do estigma: contemplar a paixão e ter compaixão com Cristo.

A dor que isto implicava era avaliada de uma maneira positiva: podia encorajar as pessoas a mudar as suas vidas (os observadores e os leitores), era purificante e reparadora (pelo menos a das estigmatizadas). Esta abordagem positiva à dor, explica também, porque é que os visitantes e leitores eram encorajados a imitar as estigmatizadas. Não física, mas emocionalmente. O “sofrimento” das estigmatizadas era um sofrimento que podia ser imitado pelos visitantes e os seus leitores pela sua própria via, através de práticas religiosas mais “tradicionais”. Apesar de nem todos poderem ir e ver os episódios de êxtase de uma estigmatizada, podiam cultivar aqueles mesmos sentimentos por via de exercícios religiosos como a contemplação do crucifixo e a oração das estações da Cruz. O sofrimento compassivo era um ideal e um ideal que os leitores podiam alcançar por si próprios⁶⁷.

⁶⁷ “Fazer o caminho da Cruz, honrar o sofrimento de Cristo, é também procurar para si mesmo alívio e consolação no sofrimento, na inquietação e no castigo. Porque o Salvador devolve cem vezes mais aquilo que se faz por ele” Waitz Waitz – *Le message de Konnersreuth, La stigmatisée Thérèse Neumann*. Mulhouse (Haut-Rhin): Editions Salvator, 1930, p. 45.

A CASA DA ALEXANDRINA: MEMÓRIA, GÉNERO E PAPÉIS RELIGIOSOS NUMA ALDEIA DO MINHO*

TIAGO PIRES MARQUES**

Chegando pela estrada da Póvoa de Varzim, a entrada em Balasar conduz diretamente a uma igreja ostentando uma imagem, em grande dimensão, da Beata Alexandrina Maria da Costa. No adro, onde dois altifalantes reproduzem música religiosa, ergue-se uma tenda para dar apoio aos enfermos esperados para esse dia. As portas abrem para uma igreja ainda vazia, ornamentada com flores brancas e amarelas. Duas mulheres de cara enrugada e lenço na cabeça limpam o chão, espalhando um cheiro forte de lixívia. Dirijo-me a uma delas e peço indicações para chegar a casa da senhora Felismina. Contactara por telefone a sua irmã Alda, que lhe perguntou se gostaria de falar de Alexandrina com “um investigador de Lisboa”. Felismina, 97 anos, vinte dos quais passados à cabeceira da “santa”, aceitava ser entrevistada. Aos 6 anos, Felismina fora deixada à guarda da mãe de Alexandrina; e a sua irmã Alda, doze anos mais nova, hoje freira doroteia, passaria igualmente longos períodos na casa da beata, com a mãe e irmã desta. Felismina cresceu na casa destas mulheres, lembrando-se de Alexandrina antes de esta ficar “amarrada à cama”, como por vezes dizem os seus devotos.

A espiritualidade e as práticas religiosas da beata Alexandrina Maria da Costa (1904-1955) são revisitadas, neste texto, através da sua evocação por duas mulhe-

* Este estudo foi realizado no âmbito do projeto de investigação “The Fabric of Mental Health. Medical Power, Secularity, and the Psychotherapeutic Field in Portugal”, com a referência IF/01589/2013/CP1164/CT0005, financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e Tecnologia.

 **INVESTIGADOR FCT**

** Centro de Estudos Sociais – Universidade de Coimbra.

res que com ela privaram e que acompanharam de perto o desenvolvimento da devoção à sua amiga. Numa primeira parte, sintetizamos alguns aspetos marcantes da religiosidade de Alexandrina, nomeadamente os que se referem à importância da direção espiritual na construção de uma interioridade religiosa mística. Num segundo momento, analisamos os testemunhos destas excecionais informantes sobre a espiritualidade da beata e dos seus devotos. Depois de termos analisado, noutras locais, a espiritualidade vital de Alexandrina e de algumas mulheres suas contemporâneas¹, o nosso enfoque deslocar-se-á, aqui, para identidades e práticas religiosas mobilizando a memória da mística, entretanto beatificada (em 2004). Esperamos, desta forma, aferir permanências e transformações, colocando em evidência os aspetos mais duradouros e estruturantes da espiritualidade das “almas vítimas”², mas também as táticas de autonomização das mulheres relativamente à disciplina clerical.

Esta análise trará para primeiro plano a problemática do género nas relações de mediação religiosa em contextos populares católicos. Veremos, mais concretamente, que o monopólio masculino da competência sacerdotal criou situações de “carência de bens de salvação”³ – a direção e cura espirituais, e a eucaristia – que afetaram principalmente as mulheres. Nesta perspetiva, a chamada “espiritualidade vital” justificou relações fortemente assimétricas entre homens e mulheres, enfatizando a ideia de que interioridade “feminina” cristã depende da intervenção de homens competentes (sacerdotes).

Metodologia

Antes de apresentarmos estes casos, importa explicitar alguns aspetos da metodologia utilizada. Este estudo baseia-se em fontes de natureza diversa: escritos hagiográficos impressos e em formato digital, disponibilizados em sítios de Internet; observações etnográficas; e entrevistas abertas realizadas às duas informantes acima apresentadas. Sobre as operações críticas exigidas pelo primeiro

¹ Tiago Pires Marques – De corpo e alma na margem: Catolicismo, santidade e medicina no norte de Portugal (c.1900-c.1950). *Topoi. Revista de História*, v. 13, n. 25 (2012) 147-167. Veja-se ainda o caso semelhante de Carminda, morta nos anos 30. Benjamim Videira – *Carminda*. Porto: s.n., 1939. Ou ainda o caso, mais conhecido, Maria da Conceição Pinto da Rocha, referido em Maria de Lurdes Rosa – *Hagiografia e santidade*. In *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. C-I. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, p. 326-36, p. 331.

² Esta expressão encontra-se em textos autobiográficos e hagiográficos. Ver infra, p. 162 e ss.

³ Jean-Pierre Albert – *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. [S.l.]: Aubier, 1997, p. 410-413. Recorro à noção de “bens de salvação”, cunhada por Weber, tal como foi desenvolvida por Pierre Bourdieu na sua teorização do campo religioso. Com efeito, a relação histórica entre a Igreja e os leigos, nas sociedades rurais católicas, configurava a situação genérica descrita por Bourdieu: a instituição religiosa (a Igreja Católica), representada por especialistas autorizados (sacerdotes), detinha o monopólio da gestão dos sacramentos (a “graça institucional”) e da mensagem religiosa. Ver Pierre Bourdieu – *Genèse du champ religieux*. *Revue française de sociologie*. 12:3 (1971) 295-334: 319-320.

tipo de fontes remetemos para o nosso primeiro estudo publicado sobre este tema⁴. As incursões etnográficas consistiram em três visitas a Balasar: em 16 de março de 2010 (observações), em 4 de março de 2011 (observações e entrevistas gravadas); e em 13 de outubro de 2011 (observações e entrevistas gravadas).

As entrevistas constituem a nossa fonte principal. A sua análise acautela algumas indicações metodológicas conhecidas no campo da história oral. Em concreto, tomamos em linha de conta o facto de as nossas informantes serem consideradas pela população local depositárias de uma memória relevante para a vida religiosa da comunidade. Felismina, em particular, é regularmente solicitada para “oferecer memórias” sobre a vida da beata Alexandrina. Este estatuto tem duas consequências: a evocação memorial assume um carácter performativo, devendo a sua narrativa ajustar-se às expectativas da audiência⁵. Sendo esta composta por devotos e curiosos, é previsível que tais expectativas se construam entre dois polos, o da confirmação daquilo que é conhecido, e o da revelação de aspetos acessíveis apenas aos íntimos de Alexandrina. E, com efeito, Dona Felismina distingue os elementos que “estão nos livros” daqueles que não estão, e de que ela é a única conhecedora. A entrevista assumiu, por essa razão, um estatuto de conversa quase confidencial, com enunciados proferidos em voz baixa e outros classificados como “segredos”⁶. Por outro lado, a situação desta informante remete para uma memória vivida. A convivência com Alexandrina no passado deve ser sugerida no presente. Felismina dispõe de uma série de recursos para tornar presente a beata e a sua relação com ela: a representação, em discurso direto, da voz de Alexandrina e dos seus diálogos; a demonstração de um forte envolvimento emocional nas estórias contadas; e a gestualidade evocativa das expressões faciais e corporais da mística. As suas narrativas não podem, por isso, ser analisadas simplesmente como processos de transmissão de informações, mas como um processo de apresentação atualizada da figura religiosa em questão⁷.

A memória das nossas informantes é, pois, uma memória social, já que se conforma a expectativas partilhadas e significativas para a comunidade. Como

⁴ Tiago Pires Marques – De corpo e alma na margem...

⁵ Paul Ricoeur analisou, de forma magistral, os mecanismos da “memória exercida”, isto é, a memória enquanto forma de ação, dirigida a um outro, comportando duas dimensões, cognitiva e pragmática. Guardiã da “profundidade do tempo e da distância temporal”, a memória exercida inscreve-se nos processos sociais como um “presente do passado”. Por outras palavras, o exercício da memória é um modo de provocar efeitos no presente que tem por particularidade a referência autorizada, orientada pelo valor da verdade, a um passado (o “real anterior”). O exercício da memória deve analisar-se na perspetiva do seu uso (necessariamente social), dos seus bloqueios (patologia) e dos seus abusos (ideologia), Paul Ricoeur – *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000, p. 68-69.

⁶ Tiago Pires Marques – Caderno de notas das visitas a Balasar. Entrevista a Felismina dos Santos Martins realizada a 4 de março de 2011.

⁷ No enalce de Michel de Certeau, Ricoeur refere que uma das ações executadas pela memória exercida é atualizar a “presença do ausente”. Paul Ricoeur – *La mémoire, l'histoire, l'oubli...*, p. 47, 54.

tal, o passado é utilizado como recurso de atualização de sentidos na situação presente. Ou seja, o discurso sobre o passado é determinado por aquilo que esse passado pode fazer no presente⁸. Por outras palavras, os episódios evocados transmitem, criam e recriam significados úteis para a situação vivida pelas informantes. Assim, as narrativas, anedotas e emoções suscitadas pela memória de Alexandrina são reveladoras da sua situação presente. Este aspeto torna estas entrevistas particularmente valiosas para a compreensão da sua vida religiosa atual.

Desordem interior e práticas de reparação espiritual

A história da vida de Alexandrina tem sido divulgada através de uma multiplicidade de meios: obras hagiográficas e académicas, sites na Internet e narrativas de devotos. É, pois, quase redundante apresentar mais uma “versão dos factos”, tanto mais que estes se apresentam agrupados na forma esquemática de grandes momentos e fases da vida da mística. Porém, para a análise que se segue, importa ter presentes alguns dados biográficos (ou hagiográficos). Nascida num meio rural e pobre do Baixo Minho, Alexandrina não conheceu o pai, tendo sido criada pela mãe e pela irmã Deolinda. Desde cedo trabalhou no campo e participou nas liturgias católicas da aldeia onde cresceu, Balasar. Uma febre tifoide marcou a sua adolescência, debilitando a sua saúde, até aí vigorosa. Porém, outro acontecimento seria porventura mais marcante. Aos 14 anos, o seu antigo patrão e dois rapazes da aldeia terão entrado em sua casa com o objetivo de a violar. Para lhes fugir – nas narrativas religiosas, fala-se em proteger a sua virgindade ou “pureza” – saltou da janela do quarto. Daí resultou uma lesão e uma inflamação crónica da espinal medula, que a levaria definitivamente à cama aos 25 anos. Sofrendo de grandes dores, decidiu oferecer-se como “alma vítima”, em expiação dos pecados da humanidade. Teve um primeiro diretor espiritual na década de 1930, o padre Mariano Pinho, um jesuíta que a introduziu à “via mística”, familiarizando-a com figuras tais como Santa Teresa de Ávila, São João da Cruz e Santa Teresa de Lisieux. Nos anos 30, sentiu-se perseguida pelo Demónio, que combateu com a ajuda do padre Pinho. Chegou à atenção da hierarquia católica, tendo então sido observada por médicos e por uma comissão de teólogos. Na década de 1940, era já uma celebridade local, visitada por numerosos devotos que vinham assistir às manifestações em êxtase da paixão de Jesus, todas as sextas-feiras, e pedir-lhe intercessões milagrosas. Em 1943, deixou de comer e beber, apenas ingerindo a

⁸ Numa obra de referência sobre a memória enquanto objeto de estudo da história, James Fentress e Chris Wickham deslegitimam a sua pretensão referencial (a memória enquanto portadora de vestígios de um presente passado), defendendo uma abordagem radicalmente pragmática. A memória deve ser estudada nas suas “funções sociais” no presente histórico da sua enunciação. James Fentress; Chris Wickham – *Memória Social*. Lisboa: Teorema, 1992.

hóstia consagrada. Teve acompanhamento permanente de um médico católico até à sua morte. As suas memórias e pensamentos, ditados à irmã Deolinda, dão conta da sua adesão à espiritualidade vitimal da época e às grandes referências da via mística católica.

Ainda que a narrativa hagiográfica assim esquematizada apresente uma sequência linear, levando à santificação em vida, certas passagens dos textos, e, sobretudo, alguns testemunhos orais recolhidos dão conta de interpretações conflituantes com a narrativa oficial. Estas brechas na hagiografia constituem uma oportunidade para observar a inserção da figura de Alexandrina na vida religiosa local, à margem da codificação clerical do seu significado. Nas minhas visitas a Balasar, conversei com alguns dos seus habitantes, procurando abordar o tema de Alexandrina. Rapidamente surgiram referências aos boatos, que ainda hoje circulam, de que se tratava de uma bruxa ou de “um corpo aberto”. Ora, alguns estudos históricos e etnográficos ajudam-nos a compreender estas alusões. José Pedro Paiva identificou a designação de “corpo aberto” em documentos da Inquisição, relativos a julgamentos por bruxaria, remontando ao século XVII. De acordo com o historiador, os “corpos abertos” existiam exclusivamente no litoral norte português, região à qual pertence Balasar. Invariavelmente aplicada a mulheres, esta designação refletia a crença de que estas mulheres estão “abertas” à possessão pelos mortos, com os quais poderiam comunicar. Considerados detentores de poderes curativos e divinatórios, os “corpos abertos” integravam o sistema terapêutico popular local. Aos olhos do clero, e particularmente da Inquisição, os “corpos abertos” situavam-se fora da ordem cristã, aproximando-se perigosamente do mundo demoníaco. As mulheres que entravam nessa categoria eram suspeitas de terem tomado partido pelo Demónio. Podiam, por isso, tornar-se bruxas⁹.

Uma investigação recente sobre os rituais terapêuticos populares na mesma região demonstra o vigor atual destas categorias e da sua integração num sistema terapêutico tradicional. Os seus agentes qualificados têm igualmente a designação de “corpos abertos”, uma categoria comumente atribuída a mulheres (ainda que hoje também a homens). As pessoas incluídas nesta categoria são consideradas particularmente vulneráveis à possessão por espíritos dos “mortos maus” e às influências nefastas das bruxas, os “maus olhados”. Se possuídas ou sob influência, as vítimas entram em crise. Em tal estado, a única forma de a vítima resolver a crise pode ser pela própria transformação em bruxa ou bruxo, caso manifeste poderes de cura ou de adivinhação. Para que um “corpo aberto” se transforme num agente terapêutico, atuando principalmente no campo das doenças do espírito, é necessário que se submeta à direção de um guia espiritual, normalmente

⁹ José Pedro Paiva – *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

um santo. Ora, a região alberga vários santos, reverenciados e temidos pelos seus poderes sobrenaturais¹⁰.

Aplicada a Alexandrina, a sua condição de “corpo aberto” significa, pois, a sua condição de particular vulnerabilidade espiritual, que a colocava em perigo de desordem demoníaca. Os testemunhos das nossas informantes permitem caracterizar as condições sociais e biográficas dessa vulnerabilidade, ao mesmo tempo que lançam luz sobre o repertório de práticas de reparação espiritual então disponíveis. Com efeito, Alexandrina era filha ilegítima, tendo o seu pai constituído outra família e emigrado para o Brasil. A atividade da mãe – parteira, enfermeira, detentora de virtudes curativas – poderá ter contribuído para adensar as suspeitas sobre a integridade moral das suas origens e ambiente familiar. Alexandrina, segundo a sua própria descrição, era, em criança, alegre e impulsiva. Os traços de personalidade que atribuía a si mesma eram então considerados eminentemente masculinos, referindo, por exemplo, que gostava de trepar árvores e que lhe chamavam “maria-rapaz”. Independentemente da factualidade da tentativa de violação, episódio central da sua biografia, torna-se clara, na sua narrativa, a oposição repetida às investidas dos jovens da aldeia e uma rejeição veemente da perspectiva do casamento. Sem nenhum suporte masculino, as mulheres da casa de Alexandrina viviam em situação de grande pobreza numa casa que, segundo Felismina, era cobiçada pela família do lado materno. A doença de Alexandrina e sua via mística teriam, nesse sentido, ajudado a assegurar o seu lugar, juntamente com a mãe e a irmã, na casa e na comunidade. Facilitadora de uma integração simbólica, o sentido religioso atribuído à doença justificava igualmente o suporte financeiro dos vizinhos e devotos. (De acordo com Felismina e a Irmã Alda, nos seus últimos anos de vida, Alexandrina ajudou financeiramente membros da família paterna, auxílio que selaria a vitória sobre a vulnerabilidade que marcara a sua juventude.)

A integração pela via religiosa, e especificamente mística, reflete as estratégias devocionais e espirituais de recristianização desenvolvidas a partir do último quartel do século XIX¹¹. Mais concretamente, a vida religiosa de Alexandrina e das nossas informantes de idade mais avançada evidencia marcas da espiritualidade vitimal, associada às devoções ao Sagrado Coração e à Eucaristia, promovida

¹⁰ Miguel de Montenegro – *Les Bruxos: Des thérapeutes traditionnelles et leur clientèle au Portugal*. Paris: L'Harmattan, 2005, p. 50-58; Miguel de Montenegro – *Un culte thérapeutique au Portugal. Entre Moïse et Pharaon*. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 8-9. Sobre o culto dos santos na região, ver Giordana Charuty – *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la folie en Europe occidentale*. Paris: Seuil, 1998, p. 171-178.

¹¹ Manuel Clemente – A vitalidade religiosa do catolicismo português: do Liberalismo à República. In Manuel Clemente e António Matos Ferreira (coord.) – *História Religiosa de Portugal*. Vol. III: *Religião e Secularização*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 108-115; Richard D. E. Burton – *Holy Tears, Holy Blood: Women, Catholicism, and the Culture of Suffering in France, 1840-1970*. Ithaca: Cornell University Press, 2004, p. xvi-xxv.

pelos Jesuítas e apoiada pelo Papado a partir da década de 1870. Articulada com uma doutrina anti-modernista, a espiritualidade vitimal valorizava o sacrifício quotidiano pela redenção do mundo, identificado com o corpo místico de Cristo, sofredor dos “males da modernidade”. O sacrifício significava a identificação com o Cristo sofredor, apoiada na oração, na mortificação e na comunhão regular. Adaptando-se à capacidade de cada indivíduo, os sacrifícios variavam habitualmente entre o preenchimento de bilhetes de intenções e a prática da caridade. Porém, poderiam tomar a forma de uma dádiva de si próprio em expiação dos pecados da humanidade, e em particular dos pecados dos sacerdotes contra a castidade. Esta espiritualidade, sintetizada na divisa “orar, comungar e sofrer”, foi levada às camadas populares através dos párocos, de congregações religiosas e de novos movimentos eclesiais, tais como o Apostolado da Oração, a Cruzada Eucarística das Crianças e, associação especificamente feminina, as Marias dos Sacrários-Calvários¹².

Ora, o introdutor e principal dinamizador destas três organizações em Portugal foi o diretor espiritual de Alexandrina, o padre Mariano Pinho. O padre jesuíta foi igualmente o fundador e diretor de várias revistas, com tiragem significativa, visando difundir a prática da comunhão frequente e a devoção mariana ao Sagrado Coração, tais como o *Mensageiro de Maria* (1905-1950) e o periódico *Cruzada Eucarística das Crianças* (1930-1953). Enquadrada pelas chamadas “zeladoras”, geralmente mulheres que se ocupavam da educação religiosa e moral das crianças, a *Cruzada Eucarística das Crianças* penetrou nos meios rurais do Norte, chegando a localidades pequenas e recuadas dos centros administrativos. Em 1933, ano em que o padre Pinho iniciou a direção espiritual de Alexandrina, a Cruzada inaugurou um centro em Balasar, entrando ao seu serviço, como zeladoras, a professora primária e Deolinda, irmã de Alexandrina¹³. Durante essa década, a própria Alexandrina participou, a seu modo, na Cruzada Eucarística: a sua casa servia de ateliê para o fabrico dos uniformes das crianças (apesar de a muito incomodar o barulho das máquinas de costura e o movimento de pessoas)¹⁴. Alexandrina não foi caso único. Outras jovens mulheres, também doentes e enquadradas espiritualmente pelo Apostolado da Oração ou pela Cruzada Eucarística das Crianças, morreram em Portugal com aura de santidade nas décadas de 1920 e 1930. Algumas eram também dirigidas pelo padre Mariano Pinho¹⁵.

¹² Tiago Pires Marques – O Apostolado da Oração e a socialização religiosa das camadas populares. In António Matos Ferreira (Org.) – *Religião e cidadania: Protagonistas, motivações e dinâmicas sociais no contexto*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2011, p. 455-467.

¹³ In http://alexandrinabalasar.free.fr/cruzada_primeiros_anos.htm. Consultado em 19/5/2011.

¹⁴ Maria da Conceição Proença [professora primária em Balasar], “Testemunho do processo informativo diocesano”. In: http://alexandrinabalasar.free.fr/alex_test_17_saosinha.htm. Consultado em 19/07/2016.

¹⁵ O movimento devocional a Alexandrina na Internet refere os casos de Beatriz Marques Pinheiro e de Blandina Seara, ambas naturais da Póvoa de Varzim e acompanhadas pelo padre Pinho. A primeira, fale-

A imagética da reabilitação da ordem espiritual de Alexandrina construiu-se em torno do tema da reparação eucarística. Por exemplo, narrando o desenlace da crise diabólica que acometeu Alexandrina em 1937, o padre Mariano Pinho referia que começara por interrogar o Demónio, em latim, sobre a sua identidade. “Sou Satanás e odeio-te”, ter-lhe-á respondido pela boca de Alexandrina. De seguida, o padre disse Missa no quarto da doente, oferecendo-lhe, sem previamente a avisar, “o santo Sacrifício, em primeira intenção, para que Nosso Senhor a livrasse daquelas vexações diabólicas”¹⁶. No fim da Missa, Alexandrina ter-lhe-á declarado que Nosso Senhor lhe dissera não poder atender ao seu pedido, pois “precisa destes meus sofrimentos para acudir aos pecadores”. O sacerdote tentou, então, uma nova estratégia, instando-a a aceitar que Nosso Senhor substituísse o sofrimento causado pelos demónios por um outro. Alexandrina recusou, entregando-se inteiramente à vontade de Jesus. As lutas de Alexandrina terminariam com a aceitação por Nosso Senhor do sofrimento oferecido por Alexandrina. A declaração de aceitação é reproduzida pelo sacerdote:

Aceitei a tua oferta de te dares a Mim; tomei-a bem à letra. Consola-Me muito a simplicidade com que te ofereceste. Escolhi-te para mim ainda no ventre de tua mãe, para que dentro em pouco, e bem depressa chegou, te pudesse chamar minha esposa [...] Repousa contra o meu Coração, aqui encontras tudo: luz para poderes caminhar, força para tudo suportares e amor para sofreres. Minha filha, tem dó do teu Jesus; não durmas, desgrava-Me dos pecados que a esta hora se estão a cometer. Faz-Me companhia nos meus sacrários. Estou tão só!¹⁷

Do ventre da mãe, lugar impuro, para os sacrários, espaço interior onde tem lugar uma nova gestação – desta feita para o lugar no Céu que lhe está preparado, conforme se lê numa carta de 1937 dando conta da resolução da sua crise – o caminho de Alexandrina é de purificação. Nesta carta ao padre Pinho, Alexandrina reproduz de novo as palavras de Nosso Senhor: “Ficas bela, cada vez mais bela, pura, cada vez mais pura”. Se num diálogo anterior Jesus se dizia Esposo, agora apresenta-se como Pai, oferecendo-lhe um lugar de “carícias e descanso” entre o seu “santíssimo Coração e o da Mãezinha do Céu”, que a contempla com

cida em 1930, aos 15 anos, foi enterrada com o uniforme da Cruzada Eucarística. http://causapadrepinho.home.sapo.pt/beatriz_marques_pinheiro_pt.htm. Consultado em 10/5/2011. Blandina Seara morreu de doença crónica também em 1930, com 22 anos, sendo o seu caso apontado como uma prefiguração do de Alexandrina. http://causapadrepinho.home.sapo.pt/blandina_seara.htm. Consultado em 10/5/2011.

¹⁶ Mariano Pinho, S.J. – *Uma Vítima da Eucaristia. Alexandrina Maria da Costa. A “doentinha de Balasar”*. Vila do Conde: [s.n.], 1958, p. 67.

¹⁷ Mariano Pinho, S.J. – *Uma Vítima da Eucaristia...*, p. 70.

ternura¹⁸. O sofrimento de Alexandrina, vivido na Eucaristia, era agora plenamente redentor.

Através do tema da reparação eucarística, e mobilizando, em plano secundário, a imagética do Sagrado Coração e a devoção mariana, a mística de Balasar exprimia, de uma forma inteligível no seu círculo local e noutros meios católicos, o seu sofrimento e as suas experiências. Atribuindo um significado penitencial à sua doença, este conjunto de formas dava ao sofrimento um sentido religioso.

Em suma, a prática da direção espiritual, juntamente com a intervenção de outros mediadores religiosos capazes de mobilizar recursos da tradição espiritual católica pouco acessíveis aos meios populares, teve um papel determinante na construção da interioridade mística de Alexandrina. Neste sentido, a direção espiritual traduziu a sua experiência, expressa no idioma local, para um universo católico alargado. Nesta prática da reparação da alma, a eucaristia tem um papel central. Neste ponto, é importante lembrar o trabalho de Carolyne Walker Bynum sobre as jejuadoras medievais. Bynum demonstrou justamente a relação estreita entre virgindade ritual, a anorexia sagrada (ou inédia) e a comunhão periódica. Segundo a historiadora, a eucaristia lembrava e atualizava a pureza, sempre ameaçada, das mulheres jejuadoras¹⁹. Tendo normalmente a seu cargo a preparação das refeições para os homens, e vendo negada a possibilidade de mediação do sagrado pela Igreja Católica, o jejum com comunhão periódica permitia simultaneamente algum grau de subtração ao domínio masculino e a possibilidade de as mulheres serem, por direito próprio, agentes religiosas.

Nesse sentido, Bynum interpreta a anorexia sagrada como uma forma de empoderamento das mulheres. Sendo uma interpretação plausível, não podemos, contudo, perder de vista o seu altíssimo preço. Por outro lado, o caso de Alexandrina e os seus ecos na vida das nossas informantes mostram claramente que, neste universo religioso, a subalternidade das mulheres em relação aos homens se prolonga na sua dependência em relação às competências exclusivamente masculinas – sacerdotais – de direção espiritual, cura (exorcismo) e consagração eucarística.

Re-apresentar Alexandrina

“A nossa vida é uma telenovela”, diz-me a Irmã Alda com um sorriso rasgado, aludindo às tribulações que me acabava de contar, em parte motivadas pela carreira religiosa da amiga Alexandrina. Em 2011, a freira doroteia, nascida em

¹⁸ Mariano Pinho, S.J. – *Uma Vítima da Eucaristia...*, p. 71.

¹⁹ Caroline Walker Bynum – *Holy Anorexia in Modern Portugal*. Review article: João de Pina Cabral. *Sons of Adam, Daughters of Eve* (Oxford: Clarendon Press, 1986). *Culture, Medicine and Psychiatry*. 12 (1988) 239-248: 241.

1926, repartia o seu dia entre as tarefas de cuidado da sua irmã Felismina e as que dedicava a outras freiras da sua congregação. Irmã Alda tinha, especificamente, a responsabilidade de vestir os mortos, a mesma que Alexandrina tivera na sua infância, e a de levar a eucaristia aos doentes e idosos. Felismina contava 97 anos quando a entrevistei pela primeira vez, e 98 quando a encontrei de novo, em 13 de outubro de 2011. Esta data, coincidente com a da morte de Alexandrina e da última aparição de Fátima, é central no calendário da devoção de Balasar. A mãe das duas irmãs fora comadre e confidente da mãe de Alexandrina. Fora esta última, parteira, que as “trouxe a este mundo”. O início da década de 1920 foi um tempo de crise económica e falta de trabalho. Daí que os pais tenham migrado para Trás-os-Montes, em busca de sustento. Quando foi deixada aos cuidados da mãe de Alexandrina, Felismina dos Santos Martins tinha 7 anos. Alexandrina era ainda adolescente. Porém, tinha já passado pelos dois momentos decisivos que, de acordo com a lenda hagiográfica, viriam a selar o seu destino, a doença e a tentativa de violação, seguida pelo fatídico salto da janela. Quando a pequena Felismina foi viver para a casa da madrinha, Alexandrina estava já debilitada, mas era ainda capaz de andar. Contudo, alguns anos depois, e após várias tentativas falhadas de obter uma cura médica, Alexandrina acamou. Foi-lhe diagnosticada uma mielite lombar, inflamação crónica da espinal medula com mau prognóstico. Alexandrina viria, de facto, a integrar a fileira das “entrevadinhas”, como ainda hoje se diz na região. De acordo com a sua Autobiografia, em 1928, aos 24 anos, Alexandrina perdeu a esperança de se curar e ofereceu-se como “alma vítima”. Entre os pecados dos outros que expiava, incluíam-se os atentados contra o decoro e os pecados dos sacerdotes contra a castidade. A sua prática expiatória viria a concentrar-se no resgate destes últimos, o que tornou Alexandrina num objeto de devoção sacerdotal.

Felismina permaneceu na casa da madrinha até 1940, testemunhando, assim, o processo que transformou a jovem doente numa mística com estatuto de santa viva. Educada no ambiente doméstico governado pela mãe e pela irmã de Alexandrina, a sua identidade construiu-se em relação próxima com a vida das três mulheres. Afirma ter saído da casa de Alexandrina sem nada, “só com as meias calçadas”, pagando a casa onde ainda hoje vive com os seus trabalhos de costura. Porém, mesmo depois de deixar a casa, Felismina manteve com elas uma relação de grande proximidade. Acresce, na década de 1940, o seu papel crucial de mediadora entre a mística e o padre Pinho, que, em consequência de rumores de abuso de sexual das suas dirigidas, fora transferido para o Brasil. Por estas razões, Felismina reclama ser a única pessoa que tudo sabe de Alexandrina, incluindo alguns segredos que nunca revelou. Ora, como as hagiografias de Alexandrina

mais difundidas são assinadas por padres²⁰ – os dois diretores espirituais – Felismina afirma, desta forma, uma autoridade própria sobre a mística que, conforme sugere, nunca foi devidamente reconhecida. Com efeito, refere que numa ocasião um padre lhe disse que a sua “doutrina” é uma “manta de retalhos”.

A noção de uma desapropriação efetuada por homens é reforçada com uma queixa: ao longo dos anos, terá sido pressionada por sacerdotes e outros homens devotos a oferecer objetos pessoais de Alexandrina, valorizados como relíquias. Apesar disso, exprime um forte sentimento de respeito e obediência aos padres. Alguns são nomeados e, nestes casos, invariavelmente referidos como “santos”. Na realidade – afirma – os padres são indispensáveis, já que sem eles não há eucaristia, e Felismina comunga frequentemente. Isso não impede, contudo, algumas observações bem-humoradas sobre o comportamento ou a personalidade de alguns padres seus conhecidos, nas quais se esconde uma crítica que não pode ser feita abertamente. As práticas religiosas de Felismina ecoam as de Alexandrina. Para além da comunhão, Felismina canta pequenas orações, reza em voz alta, pede a intercessão da Virgem, de Nosso Senhor e das alminhas do Purgatório. Noutro momento afirma rezar “o tercinho” e, às sextas-feiras, “rezo os mistérios dolorosos pelo que vi da Alexandrina”²¹.

“Na vida de Alexandrina tudo tem fases”, diz-me Felismina quando lhe peço para me falar da beata. Ora, nas suas tribulações espirituais, os meses de setembro e outubro de 1933 – ou 1934, não se recorda exatamente – foram um momento de viragem. Em setembro havia na região uma festa, que, apesar de religiosa, dava sempre lugar a “excessos” entre rapazes e raparigas. Durante neste período, Alexandrina foi diariamente atormentada pelo Demónio. Pela uma hora da tarde, quando ninguém, à exceção de Alexandrina, estava em casa, o demónio chegava e sentava-se à beira da cama. Felismina encena estes encontros com grande vivacidade:

- Sou Satanás, Rei dos Infernos. Adora-me! Adora-me!
- Não, não te adoro – respondia-lhe Alexandrina.

O Demónio atirava-a então violentamente para fora da cama, batia-lhe na cara e puxava-lhe o cabelo, obrigando-a a injuriar todos os que se aproximavam. À mãe chamava “filha da puta” e a Felismina “velha carroça”. Do seu quarto fechado, ouviam-na cantar “como a galos e jumentos”. Chamou-se o padre Pinho

²⁰ A obra atrás cita do Padre Mariano Pinho e a do salesiano Umberto Pasquale, já com 9 edições (Humberto Pasquale (S.D.B.) – *Beata Alexandrina*. 9. ed. Maia: Edições Salesianas, 1998) São conhecidas outras biografias, nomeadamente aquelas assinadas por um casal de professores italianos, que difundiram a devoção a Alexandrina em Itália, Chiaffredo Signorile e Eugenia Signorile. Referência em http://alexandrina.balasar.free.fr/casa/_signorile.htm. Acesso em 19/07/2016.

²¹ Tiago Pires Marques – Caderno de notas das visitas a Balasar. Entrevista a Felismina dos Santos Martins realizada a 4 de março de 2011.

para lhe fazer um exorcismo. Contudo, segundo Felismina, o jesuíta considerou que Alexandrina era perseguida pelo Diabo, mas não estava possuída. O padre Pinho explicara então que havia dois tipos de pessoas atacadas pelo Demónio, “pessoas santas” e “pessoas más”. Estas últimas atraíam-na pelo seu estado de pecado e só podiam ser libertas mediante um exorcismo. Em contrapartida, no caso das pessoas santas, ou destinadas à santidade, os ataques do Demónio – designados “obsessões” – eram parte de um processo de purificação da alma conducente a uma interioridade mística. Antecipando a santidade de Alexandrina, o padre não efetuou o exorcismo.

O relato do jesuíta diverge, neste ponto, da narrativa de Felismina. Durante anos atacada por “demónios”, na forma de “fantasmas, vozes, ameaças, palavras blasfemas e obscenas”, mas sem nunca lhe “tocarem o corpo”, em 1937 as suas lutas tornaram-se diárias. Durante três meses, duas vezes por dia, “dava-se não só verdadeira obsessão diabólica, mas até instantes de possessão”²².

Mas voltemos à narrativa de Dona Felismina. Na sua memória, os ataques do Demónio acabaram no início de outubro de 1933, quando, por sugestão do padre Pinho, Alexandrina “aceitou ser crucificada com Jesus”. Felismina recorda este momento com grande emoção, reproduzindo o diálogo no qual Alexandrina aceita a provação. De seguida, perguntei-lhe se conhecia casos semelhantes na região. Após algum tempo de espera, lembrou o caso de uma mulher que vivia nas proximidades da casa de Alexandrina. Era Felismina “cachopa” – por conseguinte, antes dos episódios demoníacos relatados – havia uma mulher “que tinha o diabo dentro dela”. Tinha “ataques” e dizia mentiras sobre pessoas mortas; estava “fora de si” e “possuída pelo Demónio”. Neste ponto, Felismina manifesta o desejo de mudar de tema, observando, incomodada, que o caso não tem nada a ver com Alexandrina.

Noutras ocasiões, referiu-se repetidamente a pessoas que abordavam Alexandrina pedindo-lhe curas milagrosas e previsões do futuro. Por exemplo, entre estes primeiros devotos contava-se um padre, no início da década de 1950, que, tendo adoecido gravemente, lhe pediu para ver quanto tempo de vida lhe restava. Também a Irmã Alda referiu este tipo de solicitações: algumas pessoas traziam pedaços de tecido à presença de Alexandrina – “como se ela fosse uma bruxa” – para que estes adquirissem poderes curativos. De acordo com as nossas informantes, e também segundo as narrativas hagiográficas, Alexandrina lutou sempre contra as interpretações do seu carisma religioso que lhe atribuíam poderes de bruxaria ou a condição de “corpo aberto”²³.

²² Mariano Pinho, S.J. – *Uma Vítima da Eucaristia...*, p. 67.

²³ Alexandrina Maria da Costa – Autobiografia. Ditada em 1943 ou 1944. Disponível em: http://alexandrinabalasar.free.fr/autobiografia_2.htm. Acesso em 19/07/2016.

É, pois, significativo que o tema da bruxaria tenha surgido na celebração da missa, nesse dia 13 de outubro, perante uma multidão de peregrinos e devotos locais. O sacerdote insistiu para que a comunhão tivesse lugar à sua frente, de forma a impedir que as pessoas levassem consigo a hóstia consagrada. O pedido era justificado pela referência a casos conhecidos de pessoas que fingiam comungar mas que, na realidade, escondiam a hóstia para mais tarde a utilizarem em práticas de bruxaria²⁴.

Objeto religioso portador de poderes, mas também lugar metafórico, a eucaristia é um tópico recorrente nas hagiografias de Alexandrina. Por exemplo, numa fase avançada da sua carreira mística, Alexandrina terá deixado de conseguir comer e beber, vomitando tudo o que lhe era oferecido. A exceção era precisamente a hóstia consagrada, a única substância que conseguia deglutir. Numa ocasião, tendo-se-lhe oferecido uma hóstia consagrada e outra que não o era, sem que ela as pudesse distinguir, Alexandrina terá ingerido a primeira e expelido a segunda. Por outro lado, as hagiografias insistem na identificação da beata com a hóstia, representando a manifestação obsessiva do seu desejo de viver fechada no tabernáculo juntamente com Cristo. Para Felismina, a eucaristia era igualmente uma peça central da sua vida religiosa e um elemento indispensável à sua boa ordem espiritual. Expressando grande angústia sobre a falta de sacerdotes, Felismina repetia: “Se não houver padres, quem nos dará Nosso Senhor?”²⁵

É interessante observar, neste ponto, que, na década de 1970, Felismina aderiu ao *Renovamento Carismático Católico*, participando, nesse contexto, em celebrações em Fátima. A devoção mariana e a reorientação da sua espiritualidade para uma comunhão religiosa com uma dimensão fortemente emotiva e de comunicação direta com o transcendente – a comunhão no Espírito Santo – podem ser significativas de uma forma de superar a angústia provocada por uma mediação clerical considerada insatisfatória.

Conclusão

No universo religioso de Alexandrina e dos seus devotos no século XXI, em virtude de uma essência que lhes é atribuída numa ordem fortemente patriarcal, as mulheres encontram-se mais próximas das forças da desordem do que os homens. Este aspeto tem consequências significativas. Com efeito, a interioridade das mulheres requer um esforço de purificação e reparação sem equivalente entre indivíduos de sexo masculino. Acresce que, pela exclusividade masculina no

²⁴ Tiago Pires Marques – Caderno de notas das visitas a Balasar. Missa na igreja de Balasar celebrada em 13 de outubro de 2011.

²⁵ Tiago Pires Marques – Caderno de notas das visitas a Balasar. Entrevista a Felismina dos Santos Martins realizada a 4 de março de 2011.

acesso à mediação do sagrado, os guardiães da boa ordem da “vida interior” são maioritariamente homens. É certo que algumas mulheres têm funções religiosas importantes: a educação religiosa e o cuidado dos mortos, por exemplo, não devem ser subestimados. Mereceria também maior atenção a direção espiritual informal exercida por certas mulheres. Sabemos, por exemplo, que Alexandrina foi conselheira e confidente de sacerdotes²⁶. Por outro lado, a colaboração de mulheres na administração da eucaristia, nomeadamente a doentes e idosos, testemunhada pela Irmã Alda, vem integrá-las numa cadeia de ações que as liga hoje a este sacramento.

No entanto, e apesar de termos captado vozes de mulheres, se a vida de Felismina e da Irmã Alda tivesse sido, de facto, “uma telenovela”, como esta afirmava, o seu guião sugere-nos uma perspetiva irremediavelmente masculina. A doença de Alexandrina, num contexto de fragilidade social que muito deveu à sua condição de mulher, tornou-a num “objeto” de trabalho coletivo, orientado por homens (sacerdotes e médicos), no sentido de transformar os seus sofrimentos numa forma de sublime religioso. Esse trabalho não foi realizado exclusivamente por homens; contudo, refletiu uma assimetria sacralizada entre homens e mulheres. Caroline Walker Bynum viu no jejum religioso por mulheres uma prática de empoderamento. No caso de Alexandrina, enquanto prática de construção de uma interioridade cristã, o jejum teve um efeito reparador, do ponto de vista da sua subjetividade, e, socialmente, uma função de legitimação do lugar religioso reivindicado. Porém, a mesma prática conjugou-se com uma atitude de expiação, que a manteve numa atitude passiva em relação aos significados, religiosos e médicos, enunciados por uma estrutura clerical masculina.

Nos casos de Felismina e da Irmã Alda, a posição subalterna em relação aos homens é, por vezes, subtilmente criticada. Porém, o seu lugar na comunidade, hoje incontestado, reflete-se em práticas religiosas pessoais e na afirmação de uma autonomia financeira conseguida a pulso.

²⁶ Entrevista ao padre Alberto Azevedo Dias, Braga, em 15 de março de 2010. Registo áudio.

ORAÇÃO E INTERIORIDADE NA POESIA DE RUY BELO

JORGE MANUEL RIAS REVEZ*

*O acaso lança, muitas vezes, na leitura da poesia,
harmonia de sentido por caminhos arbitrários e
possui capacidade de revelação que é loucura não seguir.*

(Joaquim Manuel Magalhães, 1984, 218)

Introdução

A relação entre a poesia e a história contemporânea é um campo de trabalho, em grande parte, por explorar. Num estudo anterior¹, tomámos um poema de Ruy Belo (“Nós os vencidos do catolicismo”) como ponto de partida para uma análise do percurso de alguns católicos portugueses, desde a militância à rutura com a Igreja. Entendemos então este trajeto no quadro da recomposição do catolicismo e de uma profunda reconfiguração da identidade católica ocorrida no terceiro quartel do séc. XX.

Tentamos aqui trilhar um caminho igualmente exploratório mas que cremos poder sustentar algumas das ideias que então avançámos. Ou seja, propomos procurar na poesia de Ruy Belo (1933-1978) elementos que nos aproximem de uma caracterização da interioridade e da experiência de oração vivenciada por alguns católicos na segunda metade do séc. XX. Neste exercício, assumimos como

* CEHR-UCP; Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras.

¹ Jorge Revez – *Os «vencidos do catolicismo»: militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Pref. de Sérgio Campos Matos. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2009.

hipótese que este labor poético pode contrariar o caráter velado que estes temas normalmente apresentam nas fontes historiográficas. Como escreveu Alçada Baptista sobre a obra de Ruy Belo “se a sua poesia não tivesse existido, tudo o que havia de mais essencial na vida espiritual do meu tempo teria ficado sem testemunhas”².

Esta tarefa apresenta alguns riscos. Em primeiro lugar, a poesia não reflete necessariamente o poeta. É o próprio Ruy Belo que o afirma em 1962: “Quando publiquei *Aquele grande rio Eufrates* [1961], a maior parte da crítica (...) não conseguiu resistir à fácil tentação de transferir para a apreciação do livro uma perspectiva – a do catolicismo – que diz mais respeito à minha pessoa do que à minha poesia”³.

Neste sentido, a poesia, não sendo a sua autobiografia, não deixa de ser uma manifestação inequívoca das suas experiências, mediadas pela linguagem, nas quais obviamente se inclui a dimensão religiosa, realidade que antes de ser social se acantona na intimidade.

Não sendo Belo um poeta religioso – categoria que alguns críticos lhe atribuíram, mas por si negada – é indesmentível a densidade proveniente do religioso que atravessa a sua obra. Este caudal torna-se assim impossível de ignorar e por isso o escolhemos para este exercício: estamos perante “uma escrita que nunca deixa de perspectivar do real o que é espiritual, que nunca consente em aceitar o real como desprovido de densidade anímica”⁴.

Por outro lado, a poesia de Ruy Belo interage com o seu trajeto eclesial e existencial: no seu período de militância católica, sobretudo durante a sua ligação ao Opus Dei, alguns dos seus poemas terão sido destruídos “por ordem expressa do seu director espiritual”⁵, o que faz a nossa abordagem limitar-se à obra publicada numa fase mais avançada da sua vida: “No termo de dez anos de uma aventura mística que terminou há dez anos, eu saí para a rua e para o dia-a-dia com este punhado de poemas, com estas palavras que me consentiram escrever nos breves intervalos do silêncio durante muitos anos imposto”⁶.

Por fim, nada podemos saber sobre como encarava Ruy Belo o problema da oração pois não existem, na sua poesia ou prosa, indicações expressas sobre esta temática. Estamos assim epistemologicamente condicionados pela mediação de uma linguagem tão complexa como a poesia. Neste sentido, somos solicitados, como definiu Gonçalo Cordeiro, à “sensibilidade para a presença de um discurso

² Lembrança de Ruy Belo. *Relâmpago: revista de poesia*. 4 (Abr. 1999) 56.

³ *Na senda da poesia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002, p. 16.

⁴ Joaquim Manuel Magalhães – Posfácio. In *Obra Poética de Ruy Belo*. Vol. 1. 2.^a ed. Lisboa: Presença, 1984, p. 218.

⁵ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência: um estudo da poesia de Ruy Belo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 379.

⁶ Ruy Belo – *Todos os poemas*. 3.^a ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009, p. 16-17.

que convoca e se perfaz de uma tessitura poética de elementos pertencentes à esfera do religioso, através dos quais se endereça uma reflexão sobre o fenómeno do divino e suas representações teológicas”. Somos chamados a “equacionar o discurso do transcendente no literário”⁷.

Não pretendemos realizar aqui qualquer análise literária da sua obra mas somente tentar localizar os elementos poéticos que podem servir de fonte para uma reflexão sobre a oração e a interioridade neste período.

Algumas perguntas nortearão este percurso. Será a oração um tema relevante na poesia de Ruy Belo? Poderemos através deste ângulo literário observar a densidade da sua experiência religiosa? O que nos podem transmitir os trechos observados sobre a história religiosa contemporânea?

De poeta católico a vencido do catolicismo

Ruy Belo nasceu em 1933, em S. João da Ribeira, Rio Maior, filho de professores primários. Apesar do seu pai ter sido seminarista, é sobretudo a sua mãe que se responsabiliza pela sua educação católica. Os seus pais mudam-se para Santarém por volta de 1943 e Ruy Belo fará o seu percurso liceal nesta cidade.

A militância de Ruy Belo no Opus Dei inicia-se aquando da sua ida para Coimbra, para frequentar Direito, em 1951. Este Instituto havia sido instalado em 1946 em Coimbra, com a criação de uma residência universitária. A sua militância católica no quadro do Opus Dei duraria dez anos, sendo acompanhada de uma sólida formação e prática religiosa: “Li muito a Bíblia, pelo menos dez minutos por dia, durante dez anos”⁸. Depois da morte do pai, a sua família muda-se para Lisboa, onde concluirá o curso de Direito em 1956. Nesse mesmo ano vai para Roma iniciar um doutoramento em Direito Canónico. Até 1961, ano em que sai do Opus Dei, Ruy Belo estagia como advogado e detém alguns cargos públicos para além de ser diretor literário da Editorial Aster e chefe de redação da revista *Rumo*. São ainda pouco conhecidas as motivações e as condições da sua saída daquela organização.

Em 1961, ingressa na Faculdade de Letras e publica o seu primeiro livro, *Aquele Grande Rio Eufrates* [AGRE]⁹, iniciando-se o que podemos designar como uma segunda fase da sua militância católica. Esta fase, que durará até à sua par-

⁷ Gonçalo Cordeiro – *Velha aliança: da sensibilidade bíblica em alguma poesia portuguesa do final do século XX*. Tese de Doutoramento em Estudos Literários apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2011, p. 102.

⁸ Ruy Belo – *Na senda da poesia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002, p. 36.

⁹ Utilizam-se as seguintes abreviaturas das obras de Ruy Belo referidas no texto: AGRE – *Aquele Grande Rio Eufrates* (1.ª ed. – 1961; 2.ª ed. – 1972); PH – *O Problema da Habitação – Alguns Aspectos* (1962); BB – *Boca Bilingue* (1966); HP – *Homem de Palavra[s]* (1.ª ed. – 1970; 2.ª ed. – 1978); TT – *Transporte no Tempo* (1973); TOT – *Toda a Terra* (1976); DTA – *Despeço-me da Terra da Alegria* (1977).

tida para Madrid em 1971, e que, na sua obra poética, culmina com a publicação de *Homem de Palavra[s]* [HP], em janeiro de 1970, é um período marcado pelo seu reconhecimento como poeta e pela sua participação nas diversas iniciativas que caracterizam o tímido pluralismo e diversidade cultural do período final do Salazarismo e início do Marcelismo.

Na Faculdade de Letras vive a crise académica de 1962, o mesmo ano em que publica *O Problema da Habitação – Alguns Aspectos* [PH]. Em 1966, publica *Boca Bilingue* [BB], uma obra extremamente crítica em que o próprio poeta se autocensura com receio de represálias policiais, amputando três poemas. Em 1969, candidata-se como deputado por Lisboa às eleições para a Assembleia Nacional, publicando depois o seu quarto livro [HP], onde se nota um progressivo distanciamento da Igreja revelado pela conceção do poema “Nós os vencidos do catolicismo”.

Consumada a sua rutura com a Igreja, inicia-se um período de afastamento. Ruy Belo não rompe simplesmente com o catolicismo mas caminha por um longo processo de questionação da fé, afirmando Joaquim Manuel Magalhães que o poeta se encontraria no final da sua vida numa situação de completo agnosticismo¹⁰.

O afastamento de Ruy Belo é também geográfico, pois trabalhará como leitor de português na Universidade Complutense em Madrid. Publicará nesta fase *Transporte no Tempo* [TT] e *País Possível* (1973), *A Margem da Alegria* (1974) e *Toda a Terra* [TOT] (1976). Regressará em 1977, para publicar o seu derradeiro livro *Despeço-me da Terra da Alegria* [DTA] e lecionar numa escola técnica no Cacém (Sintra) em horário noturno. Esta situação abalou-o bastante tendo em conta a impossibilidade da sua entrada na docência universitária, algo que desejava e pelo qual interrompe as suas férias, em agosto de 1978, para formalizar uma candidatura que não chegou a concluir dado o seu súbito falecimento.

De “literatura religiosa” a “teologia secularizada”

Ruy Belo inscreve-se numa geração de homens e mulheres que percorreram um trajeto de militância, crítica, dissidência e afastamento, relativamente ao catolicismo e às suas manifestações institucionais, como procurámos demonstrar anteriormente¹¹. O percurso artístico deste poeta, cuja problematização julgamos permitir uma aproximação à história religiosa, cultural e das mentalidades, adquire relevo pela sua abundante produção poética (ainda que circunscrita de 1961 a 1977).

Como referiu Sérgio Campos Matos: “Raros poetas portugueses contemporâneos terão ido tão longe na expressão trágica dessa deriva existencial do homem

¹⁰ Posfácio. In *Obra Poética de Ruy Belo*. Vol. 1. 2.^a ed. Lisboa: Presença, 1984, p. 229.

¹¹ Jorge Revez – *Os «vencidos do catolicismo»...*

moderno, num mundo laicizado e atomizado: a queda num tempo profano e fugitivo, despojado das antigas referências míticas e da própria figura divina (...). A modernidade passava também por uma espiritualidade renovada, liberta de dogmas e constrangimentos, aberta aos problemas humanos concretos, ao pulsar da vida, às culturas de protesto que a juventude dos anos 60 ia difundindo numa sociedade bloqueada. Compreende-se assim que, por essa época, “crise da Igreja” e a até mesmo “crise de civilização” (Pe Manuel Antunes) fizessem parte do léxico dos católicos que ousavam adoptar um pensamento crítico¹².

A obra de Ruy Belo conhece hoje uma larga fortuna crítica e analítica. Diversos estudos foram feitos sobre a dimensão religiosa desta poesia – em que se destacam Manuel António Silva Ribeiro¹³ e Gonçalo Cordeiro¹⁴ – além de estudos sobre aspetos como o corpo, a paisagem, a fotografia, entre outros. Alguns destes estudos comparam a dimensão religiosa da sua poesia com outros autores que lhe são posteriores, como Tolentino Mendonça ou Daniel Faria. Não identificámos contudo nenhuma abordagem específica sobre a questão da oração.

Partir de um *corpus* poético para avaliar a enunciação de uma experiência religiosa levanta um problema fundamental: estaremos perante literatura religiosa quando esta pode ser “toda aquela que mediante um corte no racional, problematiza a transposição simbólica do fenómeno humano para uma ordem superior, tentando responder a desejos, carências e interrogações muito profundas que não afectam apenas os crentes (...) Poderá englobar-se dentro da designação de literatura religiosa toda a escrita literária que abarca a ideia de uma certa relação com o absoluto, mesmo quando enlaçada na dúvida, na solidão ou na angústia”¹⁵?

Para Cordeiro, esta leitura não abarca a complexidade da poesia de Ruy Belo nem a sua natureza. Da mesma forma, seria “reductor abrigar a poesia de Ruy Belo sob a designação de poesia política, que não é”¹⁶. Numa leitura pertinente da sua fortuna crítica, este autor sintetiza a poesia de Belo afirmando que “será religiosa, mas – a sê-lo – terá de ser independentemente do percurso de vida do seu autor empírico”¹⁷.

Reynaud¹⁸, Serra¹⁹ e Cordeiro²⁰ afirmam que a sua poesia se inscreve “numa tradição poética de raiz bíblica que progressivamente se laicizou”, pertencendo a

¹² Prefácio. In Os «vencidos do catolicismo»: militância e atitudes críticas (1958-1974), p. 11.

¹³ *A margem da transcendência: um estudo da poesia de Ruy Belo*.

¹⁴ Gonçalo Cordeiro – *Velha aliança...*

¹⁵ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 16-17.

¹⁶ Gonçalo Cordeiro – *Velha aliança...*, p. 94.

¹⁷ Gonçalo Cordeiro – *Velha aliança...*, p. 111.

¹⁸ Maria João Reynaud [et al.] – *Nos trinta anos da morte de Ruy Belo: actas do Seminário «Ruy Belo»*. Leça da Palmeira: Letras & Coisas, 2010, p. 7.

¹⁹ Pedro Serra – *Um nome para isto: leituras da poesia de Ruy Belo*. Coimbra: Angelus Novus, 2004, p. 120.

²⁰ Gonçalo Cordeiro – *Velha aliança...*, p. 104.

uma “teologia secularizada” e radicando “numa sensibilidade teológica progressivamente secularizada”.

Cordeiro avalia ainda, sobre a presença bíblica na poesia beliana, a hipótese deste labor ser “um canto pós-bíblico (impossível de remir pela promessa apocalíptica), cujos eixos estruturantes passariam pela assunção do desaparecimento do divino em conjugação com o sentimento disseminado de solidão ontológica do humano perante a questão de como habitar a terra”²¹.

Existiria então uma rutura fruto deste desaparecimento: “A fractura litúrgica que se instala na relação do homem com o divino obriga à revisão das variáveis envolvidas, perante a falta de comparência de uma das partes: ‘ele vai só ele não tem ninguém [...] Oh que difícil não é criar um homem para deus’ [‘Homem para deus’, *AGRE*]”²².

Procurando aqui as linhas históricas desta fratura, seguimos Michel de Certeau quando este sublinha que a linguagem de uma experiência espiritual é a própria cultura, formada por um contexto: “uma espiritualidade responde aos problemas duma época e nunca lhes responde senão nos próprios termos desses problemas, pois são aqueles que vivem e de que falam os homens duma sociedade – os cristãos como os outros”²³.

No caso concreto da oração há uma preocupação adicional que convém ter em conta. Olivier Boulnois nota que o historiador jamais conhecerá a intimidade, os pensamentos, os desejos e os sentimentos subjacentes à oração. Podemos somente tentar reconstruir a expressão exterior que ficou registada nas imagens, nos discursos e nas instituições²⁴.

Procurando mergulhar naquela rutura e nesta expressão exterior, vejamos como a poesia de Ruy Belo inaugura uma linguagem que propomos integrar na dinâmica do pós-catolicismo.

“És tu que vens com todos os versos”, “aceita eu ser uma só palavra”

Foram analisadas as coletâneas publicadas com a obra poética e ensaística de Ruy Belo, bem como alguns dos estudos que analisaram a dimensão religiosa da sua poesia. Procurámos sobretudo identificar menções a gestos e práticas de oração, bem como outros elementos que remetessem para a interioridade da experiência religiosa. Elaborámos então uma contextualização destas referências

²¹ Gonçalo Cordeiro – *Velha aliança...*, p. 122.

²² Gonçalo Cordeiro – *Velha aliança...*, p. 153.

²³ Culturas e espiritualidades. *Concilium: revista internacional de teologia*. 9 (Nov. 1966) 10.

²⁴ Olivier Boulnois – Quand la réponse précède la demande: la dialectique paradoxale de la prière chrétienne. *Revue de l'histoire des religions*. 211:2 (1994) 168.

em relação aos grandes temas que nos parecem poder ilustrar a reconfiguração operada na sua poesia em relação ao catolicismo.

O tema da oração surge de forma direta, indireta ou pode consubstanciar-se na própria voz do sujeito poético que se torna “orador”. Na cultura cristã, a experiência interior está intimamente ligada uma dupla dinâmica: relação consigo mesmo e relação com uma realidade outra – Deus – que pode mesmo ser entendido como o(s) outro(s). Na verdade, não existe na poesia de Ruy Belo uma tematização constante deste problema, mas encontramos inúmeras composições, onde “deus” e sobretudo “senhor”, em AGRE, são recursos utilizados no interior da narrativa poética para formular uma voz que dialoga naquela dupla dinâmica. Ao mesmo tempo, noutros poemas, a alteridade divina é subentendida como o elemento central para construir o diálogo. Essa voz estará sempre presente ao longo da sua obra, que propomos acompanhar respeitando a evolução cronológica.

Em “Homeoptoto” [AGRE], como apontou Ribeiro, encontramos o “drama de quem se confronta com ‘a solidão dos filhos de Deus’, expressão de Bernanos que Ruy Belo deixou anotada à margem do texto, num exemplar pessoal da primeira edição de AGRE. Apesar do registo de um deus distante, a composição é construída (...) sob forma de oração dirigida a um tu divino, embora a palavra ‘Deus’ nunca seja expressa”²⁵:

“Viesses tu beleza sempre antiga e sempre nova
encher aquela mão que abre
dentro de mim a inquietação
e a minha humilde prece tomaria a forma
do mais agudo ângulo das tuas duas mãos
onde toda a paisagem triangular termina”

Em “Maran Atha” [AGRE], Ruy Belo usa a palavra “senhor”, por contraposição ao sujeito, apesar do caráter dúbio da ausência das vírgulas. O tema do restante poema parece ser a espera de Deus:

“Eu sou senhor aquele que sente
frios ainda os pés nas estações
com que nos chega o tempo sucessivamente”

²⁵ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 242.

O mesmo acontece por duas vezes em “Saudades de Melquisedeque” [AGRE]:

“É difícil a vida dos homens senhor
Os anjos tinham outras possibilidades
e alguns deles foi o que tu sabes
Esta terra não está feita para nós
(...)
Não achas meu senhor que temos braços a mais
dias a mais complicações a mais?”

Nestas quase-orações está presente também o despojamento na relação com o divino e uma espera insistente pela “ocupação” divina:

“E só para ti senhor não haver
lugar na cidade nem mãos com que te ungir
Servissem-te ao menos meus dias de espaço
não tenho nada já para morrer
abrir-te os braços é tudo o que faço”
[“Imóvel viagem” – AGRE]

Recorrendo a um expediente irónico, muito utilizado pelo poeta em toda a sua obra, uma procissão irrompe na tarde em “Poema vindo dos dias” [AGRE]. Para Ribeiro estamos perante um exemplo de que a obra inaugural de Ruy Belo ainda “manifesta uma problematização religiosa dentro das categorias do catolicismo”²⁶:

“A tua cruz senhor é pouco funcional
Não fica bem em nenhum jardim da cidade
dizem os vereadores e é verdade
(...)
Submetemos os ombros ao teu peso
mas há tantos outros pesos pelo dia
E quando tu por um acaso passas
(...)
só desfraldamos conchas e pegamos
em pétalas para te saudar
Queríamos ver-te romper na tarde
e morrem-nos as pálpebras de sono”

²⁶ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 244.

Emerge aqui uma crítica à “exterioridade sacramental” que é mais o “desígnio de desmontar seguranças” do que “uma assumida negação do cristianismo”²⁷. Como já observávamos anteriormente²⁸, o problema da reconfiguração da identidade católica lida diretamente com a questão da autenticidade evangélica, entendida como contraponto aos gestos gastos dos rituais:

“Não é tão agradável ser católico
saber se nos havemos de sentar ou levantar
quem condenar quem absolver com magnanimidade
(...)
Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo por tudo e designadamente
por um olho vazado por esta minha mão que nunca mais conheço”
[“Rua do Sol a Sant’Ana” – PH]

Em “Vestigia Dei” [AGRE], a alteridade divina surge omnipresente, numa clara “intimidade” e “familiaridade”²⁹, que instaura uma das formas tradicionais de oração: o louvor:

“Só tu é que nos faltas quando reparamos
que os papéis nos vão envelhecendo
e os dias um por um morrendo em nossas mãos
És tu que vens com todos os versos
És tu quem pressentimos na chuva adivinhada
quando os olhos ainda se nos fecham
embora o sono nunca mais seja possível”

Na “Ode do homem de pé” [AGRE], numa saudação a uma “rua” que parece ser o mundo, o cotidiano, o poeta parece lembrar uma dimensão sacrificial do passado, lembrada como um castigo:

“Inútil inverter-te como antes rua para renovar a vida
A inquietação que eu sentia quando me esquecia do sinal da cruz
quando de pernas excessivamente livres
cingia não de cruz mas sim de coração os inúteis caminhos
quando se me exigia o sacrifício dos olhares
e era meu dever nunca fazer ruído algum ao passar pela vida”

²⁷ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 245.

²⁸ Cf. Jorge Revez – *Os «vencidos do catolicismo»...*

²⁹ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 236-237.

Em “Última vontade” [AGRE] surge o tema do perdão, outra das formas tradicionais de oração:

“Fechem-se-te agora os lábios
sobre a palavra que somos
Perdoa se algum dia
errámos com o coração
Não nos deixes morrer longe de Jerusalém”

Os “sinos” ou a “torre do relógio da matriz” são persistentes referências ao passado e à infância que se repetirão ao longo da sua obra. Vejamos um exemplo em “A história de um dia” [AGRE]:

“Assim sou passado de dia em dia
confiado pelo dia que parte ao dia que chega
não venha o sino que ao longe toca perturbar
as linhas de um rosto que recompus
e pus de pé na atmosfera doméstica”

No poema longo que tem o título do livro que encerra [AGRE], o poeta elabora uma densa narrativa com inúmeros versos que apresentam um claro tom orante, pleno de intertextualidades bíblicas, onde se manifesta a tensão entre o desejo e a ausência de Deus:

“Afasta-nos senhor do caminho e dos olhos essa cruz
lembra-te ao menos da nossa honesta cidade
onde todas as ruas têm um sentido
e os homens sabem bem aonde se dirigem
todos eles o sabem só tu não
(...)
Triste destino o teu: morreres na minha boca
tu que és o responsável pelo vento
que tinhas os teus ombros sem regresso
prometidos ao céu sobre Jerusalém
(...)
Deixámos-te só senhor deixámos-te só
de braços estendidos contra os nossos dias
(...)
Fomos todos ao encontro de nós próprios
se olhamos para o céu é na expectativa
do que nos possa trazer alguma lua nova

(...)
Terás no fim para nós uma morte tão funda
que nos separe de todo o mal que fizemos
e assim nos aproxime do bem que desejámos?
Quando vieres pela estrada de sião
então afastarás de nós a impiedade
Nós somos os das tendas aqueles para quem
não é possível a transfiguração”

A mesma tensão está expressa em “Tempora Nubila” [PH]:

“Por ti há tantos séculos morremos
és para perseguir sem encontrar
para exaltar onde caíste mais”

Esta “dilacerante distância do divino”³⁰ é um tema fulcral pois faz esta poesia, sobretudo na fase inicial da obra de Belo, convergir com o caudal da experiência e da literatura mística que tanto marcou o pensamento sobre a oração. Se em AGRE é relativamente frequente o tom orante, que admite a existência de uma alteridade, o célebre verso de “Mão no Arado” [PH] – “É muito triste andar por entre Deus ausente” – parece evidenciar o paulatino desaparecimento desta dimensão. Podemos apontar uma exceção a esta tendência. Em “O último inimigo” [PH], o poeta questiona:

“Aonde estás, Emmanuel, aonde?
Eu tive-te na boca e não te conhecia”

Mas “Figura Jacente” [PH] confirma aquela “dilacerante distância” com uma morte:

“Deus teve para mim morte mais rasa
do que a morte que o sol encontra entre as águas
Desfez-se a curva última da estrada
nada ficou após meus gastos passos”

Sabemos que essa morte não encerra o tema religioso na poesia de Ruy Belo. Pelo contrário, isso será uma obsessão constante da sua obra. Contudo, a temática da oração vai rareando, dando lugar a um registo de interioridade que não é necessariamente relação ou comunicação com a alteridade, mas uma outra

³⁰ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 267.

manifestação da “religiosidade torturada” de que falava Magalhães³¹. A partir de BB, como Ribeiro aponta³², a desistência assume o seu lugar e todo o diálogo, a existir, será sobretudo consigo mesmo:

“Os ciprestes os pássaros saúdam-me e eu passo
com um olho vazado transpareço o meu passado
e tudo esqueço e peço mesmo a Deus que esqueça quanto sou
além dessa medida simples onde me vasou
(...)
Duvido de mim próprio: quem serei?
O carro rega coisas tão profundas como esta
Meu Deus meu Deus, que mal eu fiz?”
[“Em cima de meus dias” – BB]

No momento da publicação de BB, Ruy Belo, com o “receio um pouco pueril de uma eventual apreensão policial” amputa dois “poemas de protesto”³³. Um deles era “Versos do pobre católico” [BB] onde é apresentada uma quase oração de afirmação da sua desistência na procura divina, agora em torno de uma imagem mariana:

“Nem palavras nem coisas tenho para o teu altar
e hoje é a tua festa, agora é que me lembra, ó Senhora da Assunção
Estás muito bonita; estiveram a teus pés alguns momentos
brilhantes de fervor as presidentes de importantes movimentos
Mas tens a fronte fria e dois olhos brilhantes
Estava distraído. Não te sentes feliz
se o povo reza livremente o terço no país
e são muito cristãos os nossos governantes?
(...)
Era tudo o que tinha, era mais esta grande mágoa
de ter medo de vir, talvez por não saber nadar
no mar de piedade em que outros se comprazem”

Para Magalhães, este poema resume o “confronto de duas opções face à divindade e o progressivo afastamento, por consciência do humano, de um Deus

³¹ Joaquim Manuel Magalhães – *A margem da transcendência...*, p. 228.

³² Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 269.

³³ Ruy Belo – [Sempre pensei neste livro como um livro póstumo]. *Inimigo Rumor*. Lisboa: Livros Cotovia. 15 (2003) 19. Texto não editado.

que fosse mero trejeito de utentes públicos do seu nome”³⁴. A identificação da “piedade”, do “fervor” e do “terço” remetem para categorias agora rejeitadas pelo poeta. A sua desistência não será um problema de crença mas sobretudo a recusa e a vontade de se distanciar de um catolicismo sem autenticidade.

BB apresenta-se assim como uma rutura no curso da sua obra: “enquanto nas duas obras inaugurais se registava um zeloso empenho a favor da autenticidade religiosa, nestes versos assistimos a um olhar de quem já se sente distante deste universo (...) o que suporta a reflexão do poeta não é um diálogo persistente com essa entidade [Deus] nem sequer o lamento do seu silêncio, mas a verificação, como se assinala no último verso do livro [BB], de que ele, ‘o último credor, o que não bate à porta / confirma-nos na dor que nos encobre a morte’”³⁵.

Na obra seguinte [HP], para além de “Nós os vencidos do catolicismo”, encontramos um poema que resume o clima deste livro que “já não é o da fé, aliás perdida”³⁶ que encontrávamos em AGRE. Em “Quadros da alma dorida” [HP], Ribeiro vê um “grito de abdicação total”³⁷:

“Estava num profundo êxtase
no seio da divindade
Tudo se esvai. Perdi o
bilhete de identidade

A vida dói. Nada resta.
E diz a alma dorida:
Não creio numa outra vida.
Havia eu de crer nesta?”

Podemos ainda encontrar em “Palavras de Jacob depois do sonho” [HP] uma “insólita teofania que transmuta a crença no transcendente para realidades terrenas (...) parecendo querer provar que a experiência de Deus é mediada não por noções de uma transcendência distante, mas pelo aconchego de realidades terrenas (a mulher, a terra e o mar)”³⁸:

“Não sei talvez eu me possa enganar
foram tantas as vezes que me enganei
mas por trás da mulher da terra e do mar

³⁴ Joaquim Manuel Magalhães – *A margem da transcendência...*, p. 227.

³⁵ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 276.

³⁶ Ruy Belo – *Todos os poemas*. 3.^a ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009, p. 246.

³⁷ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 299.

³⁸ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 294-295.

pareceu-me ver sempre outra coisa talvez o senhor
(...)
Levanto os dois braços aos céus
Aqui – mulher terra mar –
Aqui só pode ser a casa de deus”

Belo formula aqui um novo panteão que mostra a reconfiguração da sua posição e que irá ser amplamente desenvolvido nos livros posteriores. Este reposicionamento da alteridade é, a nosso ver, indicativo que Ruy Belo vai lentamente caminhando para uma situação diferente do que tínhamos observado nas suas primeiras obras, um outro lugar que já não o do catolicismo.

Em “Senhor da Palavra” [HP], a utilização do tu divino retoma o estilo de AGRE mas agora “traduz uma atitude de quase revolta diante de um Absoluto que não desiste de perseguir o sujeito (...) parece estarmos diante de uma formulação poética da teologia da morte de Deus (...) Deus deixou de ser o sustentáculo da existência”³⁹:

“Tu andas nesta sala como um homem
o que para um deus é muito pouco
(...)
Fui agora infeliz pela primeira vez
mas tu não podias saber
(...)
Bem posso eu fugir se o meu rosto permanece
embora reze ao meio-dia nos terraços de roma
(...)
Ao menos fosses tu a sustentar-me o ser
mas tu não podias saber”

Assistimos assim, a partir da poesia publicada em meados dos anos 60, a uma erosão da tonalidade orante que, como veremos adiante, indicia a reconstrução dos lugares que o catolicismo habitou, seja a eucaristia em latim ou os seus mistérios:

“Era nas férias havia o mar e íamos à missa
ouvíamos a campainha e o padre voltava-se pra nós
- orate fratres – ou íamos ao cemitério apesar do catitinha
(...)
A casa não ficava muito longe dos montes

³⁹ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 297-298.

não havia a cidade nem os outros
punham ainda em causa o meu reino de deus
senhor de tudo o que depois não tive”
[“Vat 69” – HP]

“Afinal tão instrutivo é
perder-me na contemplação do pé
descalço aqui à doce beira-mar
como aprofundar os mistérios deste dia
em que cristo instituiu a eucaristia
(...)
Mas o meu pão é todo deste dia
e doem-me muito mais os meus dois pés
do que o corpo de cristo embora meu amigo
Sermões e procissões interpretações doutriniais
talvez mundo perdido para nunca mais
aqui junto do mar junto dos meus
mesmo ao falar de deus eu me esqueço de deus”
[“Corpo de deus” – HP]

Não desaparecendo a reflexão sobre o problema religioso, essa dimensão é agora transportada para uma outra capacidade de expressão. Em “A flor da solidão” [TT], pergunta-se exatamente que nome então dar a esta nova forma:

“Nós tínhamos um nome para isto
mas o tempo dos homens impiedoso
matou-nos quem morria até aqui
E neste coração ambicioso
sozinho como um homem morre cristo
Que nome dar agora ao vazio
que mana irresistível como um rio?”

Um desses nomes pode ser a justiça:
“No dia de natal eu caminhava
e vi que em certo rosto havia a paz que não havia
era na multidão o rosto da justiça
(...)
A minha oração fora a leitura do jornal
e por ele soubera que o deus que cria
consentia em seu dia o terramoto de Manágua
(...)

Olhei mais uma vez aquele rosto era natal
é certo que o silêncio entristecia
mas não fazia mal pensei pois me bastara olhar
tal rosto para ver que alguém nascia”
[“Um rosto no natal” – TT]

O longo poema “Nem sequer não” [TOT] resume, no seu penúltimo livro, o lugar do novo diálogo que o poeta enceta:

“Esta consistente obscuridade venda a minha menor verdade
pouco mais que nada mas tudo o que tinha na vida
colho alguns pés de trevo quantas folhas travo
um diálogo obscuro com as vozes do escuro
(...)
Ó noite só do escuro nem sequer do vento
destrutora da arquitectura de toda a lonjura
noite que conseguiu mesmo roubar ao dia
a frágil força que antes me impelia (...)
(...) me fez quase duvidar
daquele outro mundo que há neste mundo
última crença clara em que hoje me confundo
(...)
Ó noite deixa-me estar apenas neste caminhar
(...)
Enuncia-se o tema ondula a melodia
na abóbada vazia de um silêncio que se não fosse
silêncio diria que me chama
Eu oiço embora cego vejo eu sinto
se dissesse mais diria sou maior que deus
mas o meu nome é só sofrimento
(...)
não tenho tempo não encontro lugar
em mim para coisas a que chame deuses
criaturas inexistentes ou então ociosas
Sou tudo quanto pode ser o nada (...)”

Retomando o panteão que atrás referimos, TOT centra-se na exploração de um tema anti-oração, na medida em que a fixação na “terra” (como no “mar” ou na “mulher”) contraria a emancipação da natureza humana (a vitória sobre a morte) ou pelo menos a procura de uma relação com o divino, pois “até deus conquista do homem desapareceu” (“Uma árvore na minha vida” – [TOT]). Esta

ideia é expressa, por exemplo, em “Ao regressar episodicamente a Espanha, em Agosto de 1534, Garcilaso de la Veja tem conhecimento da morte de Dona Isabel Freire” [TOT]:

“Nem que viesse deus eu trocaria
 por uma bocejante eternidade
 a promessa da terra a alegria
 de nela confundir-me e ter serenidade
 (...)

 A glória humana a única que existe
 quando já nenhum deus nos pede nem promete
 uma terra qualquer pra além da morte
 é o contentamento do momento
 (...)

 Às vezes isabel quando caía a tarde
 falavas-me de deus e do seu céu
 mas deus é só um nome e só pode criar
 se é que o pode um só campo semântico
 que deixa dar o nome de divinas
 a coisas tão terrestres como o mar”

Estes trechos confirmam a afirmação de Gastão Cruz que vê em TOT a persistência do “tema dominante da obra de Ruy Belo, a morte, ou, talvez antes, a preparação da morte”⁴⁰. Preparação que se reflete na sua interioridade e acaba por dar lugar à manifestação do silêncio de um deus que “é só um nome” e que como tal não pode ouvir nem falar.

A última obra publicada, DTA, retoma no seu título a imagem da “terra”, agora não “toda a terra” mas uma despedida da “terra da alegria. Essa despedida revela uma experiência interior de solidão:

“O que dirá de mim o castanheiro do outono
 a estação do que passa e se desfaz
 Esqueci a minha infância e não sei nada
 Estou à sombra e espero alguém virá
 (...)

 Alguém me chegará desse distante bosque
 onde eu erre a minha juventude
 nas formas levemente tacteadas pelos dedos
 Não me demoro ou moro em sítio algum

⁴⁰ Introdução a *Toda a Terra*. 4ª ed. Lisboa: Presença, 2000, p. 8.

já nada significam as palavras
neste deserto onde vigilo e estou desperto
terrivelmente só dentro da noite
(...)
O meu desejo ardente de salvar-me de
cantar os velhos salmos no altar do mundo
ameaçado mísero e pequeno um
círculo rodeando o coração
desânimo da morte amargurada
(...)
Chegou enfim o tempo do adeus
oiço a canção efêmera das coisas
despeço-me da terra da alegria
já reconheço a música da morte”
[“Despeço-me da terra da alegria” – DTA]

A tonalidade de oração ainda se apresenta, de forma quase subterrânea, em “Fugitivo da catástrofe” [DTA], revelando a profunda reconfiguração da posição do poeta, transportador de uma herança cristã em busca de outro lugar:

“Meu deus como arrancar à solidão os mortos
a essa morte que há dentro da morte?
Inclusive os mortos envelhecem
obedecendo à sucessão dos anos
Que é das ruas antigas de grinaldas e flores dos
salmos inteligíveis da alegria
da lâmpada de azeite acesa para sempre?
(...)
E são recordações indestrutíveis
um comboio que passa toda a tarde
os prados da definitiva morte
a criança outonal e solitária
perdida entre variadas violetas
à hora prima das amendoeiras
os salmos lúgubres do fim da tarde”

A mesma procura pode ser encontrada em “Enganos e desencontros” [DTA]:

“Todos os paraísos se baseiam no presente
mas ao matar a morte matam o prazer
O agora do corpo une-nos à morte

O que é que eu fiz da minha juventude?
(...)
Alterno a alegria com a dor
na pureza da prece perturbada
(...)
Há muito desertei da minha fé
são meus amigos pecadores e publicanos
recuso aquele que sonda corações e rins
não me suja comer com as mãos por lavar
Eu suportei o dia e o calor
deixai-me ao acabar rezar completas”

Talvez a mais relevante exceção ao tom crepuscular de DTA seja “Poema para a Catarina”. Formula-se nesta composição um período de tréguas para a amargura da sua experiência interior, que se despediria poeticamente em 1977, um ano antes de o poeta falecer:

“Naquelas madrugadas primitivas
eu segregava um secreto pranto
vizinho da alegria enquanto
pelos dias tu ias de mãos vivas
(...)
O tempo em que viesses sim seria
um tempo vertebrado um tempo inteiro
e não meras palavras arrancadas ao tinteiro
e alinhadas em fugaz caligrafia”

De “senhor” a “alguém”

Na poesia de Ruy Belo podemos aproximar desse outro lugar, o lugar da recomposição, pós-rutura. Por isso, a sua criação poética representa uma fonte com inegável interesse para compreender o problema da interioridade que resulta dessa deslocação, do “desalojamento do seu lugar católico”⁴¹.

Esta interioridade é marcada pela relação que se estabelece com a alteridade do sagrado: realiza-se um arco que parte do desejo de aproximação, e desemboca na solidão e no silêncio de Deus. Ora a linguagem que traduz essa relação reveste-se de um tom orante mesmo quando, na fase final da sua obra, encontramos sobretudo um diálogo interior. Ruy Belo faz da sua poesia uma “aventura da

⁴¹ Juan González-Anleo – Postcatólicos: una aproximación teórica. *Estudios: Seminario de Pensamiento y Análisis de la Sociedad*. Madrid: Fundación Pablo VI. 8 (2006?).

linguagem” que não deixa de ser, em diversos momentos, a construção de um diálogo que é oração, na procura de uma habitação nova para o lugar onde o poeta se encontra após o seu desalinhamento com a mundividência do catolicismo.

A oração não pode ser entendida apenas como uma prática, em sentido funcional, mas como um espaço instaurador e delimitador de uma realidade. Este espaço é então habitado, como vimos, por uma dupla dinâmica de interioridade (relação consigo mesmo) e alteridade (relação com uma realidade outra – Deus – que pode mesmo ser entendido como o(s) outro(s)).

Segundo a proposta de Pablo Maroto, nas décadas de 60 e 70, a espiritualidade começa a ser marcada por um ambiente “secularizado” e “dessacralizado”. Os títulos da literatura religiosa publicada nesse período são paradigmáticos de uma situação de crítica à religião e à teologia, mas, ao mesmo tempo, constituem também formas de acomodar toda a experiência tradicional às novas perspectivas do mundo. Vejam-se expressões como “morte de Deus”, “cidade secular”, “ateísmo cristão” ou “teologia radical”⁴².

Na verdade, os elementos que sustentaram a evolução da espiritualidade católica ao longo do séc. XX (recomposição face à modernidade em torno das *três rosas brancas* – Papa, Maria, Eucaristia; relação pessoal com Cristo; recen- tragem antropológica da espiritualidade) tiveram igualmente como suporte uma literatura espiritual e hagiográfica, bem como o incremento do estudo da Bíblia, o que evidencia “a importância da leitura como disciplina intelectual e como itinerário hermenêutico de percursos pessoais e comunitários”⁴³. No caso de Ruy Belo, é importante considerar também a ligação com diretores espirituais, a relação próxima com alguns sacerdotes e a participação em redes resultantes dos movimentos católicos. Estes eram espaços onde esta literatura circulava e formava as consciências. Os mesmos espaços onde Ruy Belo também lia e publicava a sua poesia.

A crise espiritual e a (re)construção do seu interior é em Ruy Belo bem visível, por exemplo, na mudança, expressa na 2.^a edição de *AGRE* (1972), ao ortografar a palavra “Deus” com minúscula. Magalhães vê neste gesto não uma “recusa de Deus enquanto convergência do sentido religioso do homem” mas “apenas afirmação de mudança ideológica e, por isso, alteração do uso social da ideia de Deus. (...) Um Deus que, de hegemónico, transita para ser entendido como afirmação na dúvida”⁴⁴.

Num segundo momento, mais perto da sua morte, Ruy Belo teria mesmo começado a substituir a palavra “deus” por outras palavras num exemplar pessoal

⁴² *Historia de la espiritualidad cristiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, p. 362-365.

⁴³ António Matos Ferreira – Espiritualidade: época contemporânea. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. P-V. *Apêndices*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 384.

⁴⁴ Joaquim Manuel Magalhães – *A margem da transcendência...*, p. 226.

do seu primeiro livro: “é interessante ver no espólio como, algures entre 1972 e 1978 – entre a segunda edição e a morte – Ruy Belo eliminou, riscando a lápis todas as referências a deus no exemplar da 2.^a edição pertencente a Teresa Belo: “Descobri isto há uns anos e de facto lembro-me de ele manusear este exemplar.” Seria o que estava mais à mão. Alguns exemplos: no primeiro poema, onde está “o senhor”, Ruy Belo risca e escreve “alguém”; no segundo poema, onde está “senhor deus”, risca e escreve “aquele olhar”; e por aí fora, riscando sempre “deus”, “senhor”, “cruz”, e escrevendo por cima, “artista”, “justiça” ou mesmo “alguma coisa”. Até morrer, Ruy Belo não publicou uma terceira edição deste livro. Portanto, ou esta rasura aconteceu muito perto da sua morte ou é resultado de um estado de espírito fugaz, que não chegou a ser retomado”⁴⁵.

Esta espécie de logoclastia, nas nossas palavras, de destruição e reconstrução simbólica e semântica do poema, confirma paradoxalmente a ideia de Magalhães quando afirma: “Suponho que não há nunca, na sua poesia, qualquer espécie de quebra de sentido religioso, ela é a poesia de um homem religioso até ao fim. Mas de uma religiosidade torturada, de quem viu deus afastar-se até dele restar apenas a indecisão e a distância”.

A sua poética é assim um permanente diálogo com o real, como se de uma sólida formação espiritual sobressaísse agora um imenso apelo do mundo à sua palavra transformadora, “continuamente interrogando o humano a partir de premissas aprendidas na religião cristã, continuamente questionando essa religião a partir de evidências adquiridas pela partilha humana. A sua descrença nunca deixa de pressupor a crença, assim como esta, por assim dizer, se redime humanamente na própria possibilidade de duvidar”⁴⁶.

Também Fernando de Guimarães sublinha este caminho de “múltiplas vivências de índole existencial que se deslocam de uma dimensão puramente religiosa para a da vida quotidiana e concreta do homem: o homem *religado* às coisas, ao mundo”⁴⁷.

Parecemos estar defronte de uma forma de religiosidade reinventada, na destruição da linguagem (metáfora da Igreja personificada na palavra Deus, alvo de logoclastia) como superestrutura, da qual o poeta acaba por libertar a palavra (metáfora do indivíduo e da sua liberdade).

Como assinala Manuel Hermínio Monteiro: “Toda a sua poesia me parece um prolongado diálogo consigo próprio, e com o mundo e com Deus, sempre sob o espectro da fugacidade do tempo e da beleza, numa desgastante busca da verdade

⁴⁵ Alexandra Lucas Coelho – A juventude definitiva de Ruy Belo. *Público*. (8 Ago. 2003) 2-5.

⁴⁶ Joaquim Manuel Magalhães – *A margem da transcendência...*, p. 228-229.

⁴⁷ Um espaço significativo na poesia de Ruy Belo. In *A poesia contemporânea portuguesa e o fim da modernidade*. Lisboa: Caminho, 1989, p. 96-97.

ante a iminência da morte. Ruy Belo é um admirável e deslumbrante derrotado, transformando a sua humildade num fulgor poético de primeira grandeza⁴⁸.

Esta “busca da verdade” realiza uma deslocação, um “transporte no tempo” referido por Belo quando escreve que “já à data da composição destes poemas [déc. 50?], atravessava uma crise profunda quem aliás sempre viveu em crise. (...) Tema limite dessa crise talvez seja o da solidão no meio da cidade (...). Todo este livro [AGRE] foi escrito num clima a que não só já não tenho acesso hoje em dia como espero não o voltar a ter”⁴⁹.

Cremos que este novo “clima” se pode identificar com o pós-catolicismo, “um quadro social onde o catolicismo se confronta com situações de rutura e desilusão. Esta ideia não é uma fase posterior de uma realidade que perdeu a sua razão de ser mas sim fruto de uma lenta recomposição da própria identidade católica e de uma forma nova de ser católico”⁵⁰.

O carácter contraditório deste conceito já tinha sido identificado anteriormente, ainda que permaneça pertinente para enquadrar o trânsito que a questão da oração apresenta na sua poesia: “uma forma de pós-catolicismo, que não é mais do que um cristianismo de raízes católicas, individualizado e desinstitucionalizado, esta situação acaba por ser uma contradição de termos”⁵¹.

Juan González-Anleo⁵² sugere que a Espanha se está a tornar uma sociedade pós-católica, onde sobrevive uma nostalgia do cristianismo. Os pós-católicos poder-se-iam definir provisoriamente como indivíduos desalojados do seu lar católico pela desinstitucionalização da Igreja. A sua espiritualidade, no contexto de uma crescente secularização e laicismo, compõe-se de indiferença religiosa, agnosticismo *light* e a frágil memória de rituais e devoções de origem católica.

Estas evidências sociológicas refletem a principal manifestação da recomposição da identidade católica: “a possibilidade de se pensar o religioso num quadro onde a instituição pode não estar presente, e onde a eventual ausência dessa mediação não é obstáculo a um compromisso com a mensagem cristã e o projecto de Jesus para a humanidade. (...) no quadro de uma cultura católica, como é o caso português, o significado do ser católico fragmentou-se desde o final dos anos 60, recompondo-se em determinadas formas, entre as quais, no nosso entender, esta autonomização da consciência individual representa o principal matiz”⁵³.

⁴⁸ Esquecimento. In Ruy Belo, Homem de Palavra(s). *Jornal de Letras, Artes e Ideias*. (7 Out. 1998) 17.

⁴⁹ Ruy Belo – *Todos os poemas*. 3.ª ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009, p. 17;19.

⁵⁰ Jorge Revez – *Os «vencidos do catolicismo»...*, p. 166.

⁵¹ Jorge Revez – *Os «vencidos do catolicismo»...*, p. 175.

⁵² Cf. Postcatólicos: una aproximación teórica. *Estudios: Seminario de Pensamiento y Análisis de la Sociedad*. Madrid: Fundación Pablo VI. 8 (2006?); El postcatólico español y el pluralismo religioso [I-II]. *Iglesia Viva*. 233 (Jan.-Mar. 2008) 103-112; 234 (Abr.-Jun. 2008) 105-116.

⁵³ Jorge Revez – *Os «vencidos do catolicismo»...*, p. 169.

António Teixeira Fernandes, seguindo Pierre Bordieu, propõe a ideia da dissolução do religioso, não como perda de fé mas como deslocação, o que parece explicar até mesmo a logoclastia, que propusemos a propósito da substituição da palavra “deus” por outras palavras, no final da vida de Ruy Belo: “Após a generalizada secularização, vem ocorrendo um processo de difusão do religioso na vida social. Deixou de se dar a concentração do religioso apenas em específicas instituições. Ele transborda destas, sob formas diluídas”⁵⁴.

Estas “formas diluídas” ocuparão diferentes espaços na poesia de Ruy Belo e por isso concordamos com Magalhães quando conclui que esta “é o lugar do mundo, o discurso da sua palavra interior não desiste nunca de ser um diálogo com o real, mesmo quando a religiosidade contamina esse olhar e o poderia forçar a escapar ao concreto”⁵⁵. Ribeiro lê nesta poesia “uma profunda melancolia, a qual se exprime numa escrita onde se regista a deterioração do sentido da vida, sem se apontar nenhuma proposta épica de redenção, embora o sentimento da perda de Deus evolua palidamente no sentido da suspeita de um transcendente que nenhuma palavra pode nomear”⁵⁶.

Estamos então perante um diálogo novo, uma oração nova, “que encontra na poesia a enunciação especular apta a infundir na realidade mais profana a densidade transcendente que ao sagrado já não se reconhece (...). A medida do divino clama assim por reinvenção, esgotados que foram os seus recursos naturais nesta poesia. Ruy Belo achou-lhe um nome, o do homem que renasce no templo profano, *imago mundi*, dos seus versos”⁵⁷.

Também Eduardo Lourenço reconhece a novidade da fala instaurada por Ruy Belo, designando-o como “místico de um novo género”: “toda a poesia de Ruy Belo tentou essa espécie de transsubstanciação poética e, ao mesmo tempo, metafísica, desse tempo de Deus que é propriamente a eternidade em tempo eterno de conteúdo, cada vez mais única e quase exclusivamente humana”. Ruy Belo inventou realmente “uma outra saída”, “na voz poética onde a memória dos deuses e seus evocadores, e a sombra de Deus que evacuou, como quem morre e ressuscita, são indistintamente a mesma voz anterior, a voz de onde a humana poesia nasce, como se o iluminado de Deus e deuses fosse voz de ninguém, ou só nossa”⁵⁸.

⁵⁴ Religiosidade difusa e identidade confessional. *Revista da Faculdade de Letras do Porto: Sociologia*. Série I. 8 (1999) 16.

⁵⁵ Joaquim Manuel Magalhães – *A margem da transcendência...*, p. 236.

⁵⁶ Manuel António Silva Ribeiro – *A margem da transcendência...*, p. 351.

⁵⁷ Gonçalo Cordeiro – *Velha aliança...*, p. 154.

⁵⁸ Ruy Belo ou a noite de Deus. In *Literatura explicativa: ensaios sobre Ruy Belo*. Org. Manáira Aires Athayde. Lisboa: Assírio & Alvim, 2015, p. 340-344.

Conclusão

Propomos assim que a poesia de Ruy Belo revela a densidade de um percurso espiritual, de uma vida interior que realiza um trânsito das certezas às interrogações, da proximidade ao afastamento, das formas fixas de habitar o mundo (e a igreja) à desestruturação completa da relação com o catolicismo.

A oração não é um tema constante na poesia de Ruy Belo mas o tom orante da sua obra, sobretudo os primeiros livros, deixam antever uma experiência religiosa densa e muito marcada pela literatura bíblica. As referências recolhidas apontam para uma formulação de diálogos constantes com o divino, definidores de uma interioridade que oferece um quadro ilustrativo das dinâmicas de recomposição que o catolicismo vivenciou na segunda metade do séc. XX.

A expressão das práticas religiosas, ao tornarem objetivas determinadas características identitárias, isto é, ao tornarem perceptível o que o crente diz ser, permitem tomá-las como pontos de observação de dimensões antropológicas e históricas. De outro modo, a individualização da construção das identidades religiosas, poder-nos-ia ocultar aspetos importantes desta problemática. No caso concreto da oração, é importante averiguar qual é a sua presença nas construções identitárias da contemporaneidade. cremos ter mostrado, pelo menos de forma parcial, a pertinência da poesia de Ruy Belo para a procura destas respostas. Porque ela é expressão de uma linguagem de mediação entre o percurso espiritual de um homem e aqueles que a leem.

RESUMOS

LAS PROFETISAS ANTE EL PODER ECLESIAÍSTICO: DENUNCIA DE GÉNERO Y MODELO MÍSTICO DE IGLESIA (JUANA DE LA CRUZ, S. XVI)

MARIA DEL MAR GRAÑA CID

Resumo: Partiendo de un episodio de violencia de género sufrido por la comunidad de terciarias franciscanas de Santa María de la Cruz de Cubas a manos de sus prelados, se analiza aquí el discurso de denuncia que estas mujeres formularon en la biografía de la visionaria Juana de la Cruz y en sus sermones. También se valoran posibles propuestas de cambio en estos textos. Para ello, se pasa revista al concepto de Iglesia y al modelo de relación entre los sexos. El carácter profético de este discurso femenino confiere a sus planteamientos una indudable carga política.

Palabras clave: Juana de la Cruz, profetisas, feminismo, género, eclesiología, antropología teológica.

Resumo: Partindo de um episódio de violência de género sofrido pela comunidade de franciscanas terceiras de Santa Maria da Cruz de Cubas às mãos dos seus prelados, analisamos o discurso de denúncia que estas mulheres formularam na biografia da visionária Joana da Cruz e nos seus sermões. São igualmente tidas em conta possíveis propostas de alteração a estes textos. Para isso, aborda-se o conceito de Igreja e o modelo de relação entre sexos. O carácter profético deste discurso feminino confere-lhe uma inquestionável carga política.

Palavras-chave: Joana da Cruz, profetisas, feminismo, género, eclesiologia, antropologia teológica.

Abstract: From an episode of gender violence suffered by the community of Franciscan tertiaryaries of Santa María de la Cruz de Cubas at the hands of its prelates, we analyze the denouncement discourse formulated by these women in the biography of the visionary Juana de la Cruz and in her sermons. Possible suggestions of alterations to these texts are also considered. In order to do this, a review is made of the concept of Church and of the

relationship between genders. The prophetic nature of this female discourse grants it an unquestionable political weight.

Keywords: Juana de la Cruz, prophetesses, feminism, gender, ecclesiology, theological anthropology.

* * *

A RELIGIOSIDADE DE UMA RAINHA: D. BEATRIZ (1293-1359)

VANDA LOURENÇO MENINO

Resumo: A infanta D. Beatriz, filha de D. Sancho IV, o Bravo, rei de Castela, e de D. Maria de Molina, nasceu em Toro no ano de 1293, e casou, em 1309, com D. Afonso IV. Foi ainda jovem que D. Beatriz veio viver para Portugal e terá sido criada na corte dionisina pelos seus futuros sogros. A rainha D. Isabel ter-lhe-á transmitido não só toda a educação que devia ter uma futura rainha, mas também os costumes do seu novo país, assim como os valores e as tradições familiares. Como princesa católica e educada por uma rainha extremamente devota, a formação de D. Beatriz passou certamente pela via religiosa. É nossa intenção refletir sobre a religiosidade da rainha D. Beatriz, desde a sua infância até às disposições testamentárias.

Palavras-chave: Infanta D. Beatriz, Religiosidade, Espiritualidade Feminina, Devoções.

Abstract: Princess Beatriz was born in Toro in the year 1293. She was the daughter of King Sancho IV, the Brave, King of Castile, and of Queen Maria de Molina. In 1309, she married King Afonso IV, thus becoming a queen. Princess Beatriz was still young when she went to live in Portugal, and was raised in the court of King Dinis by her future in-laws. Queen Isabel will have transmitted not only the full education a future queen would need, but also the customs of her new country, as well as family values and traditions. As a Catholic princess and educated by an extremely devout queen, the education of Princess Beatriz certainly included the religious aspect. It is our intention to reflect on the religiousness of Queen Beatriz, from her childhood to the time of her testamentary dispositions.

Keywords: Princess Beatriz, Religiousness, Feminine Spirituality, Devotions.

* * *

MANIFESTAÇÕES EXTERIORES DA VIDA INTERIOR. USOS DO CORPO E REPRESENTAÇÕES DA ALMA NA *CRÓNICA DA FUNDAÇÃO DO MOSTEIRO DE JESUS DE AVEIRO*

GILBERTO CORALEJO MOITEIRO

Resumo: Este estudo analisa o discurso sobre o corpo no texto historiográfico e hagiográfico redigido por uma religiosa da comunidade dominicana de Aveiro, entre 1513 e 1525. Procura-se compreender o lugar que o corpo ocupa no âmbito dos referenciais simbólicos coetâneos, situado no cruzamento de dois polos axiais: o dos dons corporais e o das disciplinas com que as religiosas sujeitam a carne para aceder à salvação. Demonstra-se como o corpo constitui, simultaneamente, o recetáculo da graça divina e o instrumento da união mística, no quadro de uma conceção que percebe os indivíduos na coerência unitária do binómio corpo/alma.

Palavras-chave: Corpo, Alma, Espiritualidade Feminina, Monaquismo, Dominicanas.

Abstract: This study analyses the discourse on the body in the historiographical and hagiographical text written by a nun of the Dominican community of Aveiro between 1513 and 1525. The study seeks to understand the place that the body holds within its coeval symbolic references, located at the junction of two axial poles: the body's gifts and mortifications with which the nuns subject their flesh to gain access to salvation. The study demonstrates that the body is both the receptacle of divine grace and the instrument of mystical union, as part of a representation that realises individuals in the unit cohesion of the duality of body and soul.

Keywords: Body, Soul, Female Spirituality, Monasticism, Dominican Nuns.

* * *

O CARTÓRIO DO CONVENTO DE NOSSA SENHORA DA GRAÇA DE LISBOA: INSTRUMENTO DE ESTUDO PARA AS FORMAS DE INTERIORIDADE DOS EREMITAS DE SANTO AGOSTINHO

JOANA DO CARMO PERES

Resumo: O presente texto pretende analisar, através de documentação de arquivo ainda existente, o modo como a interioridade da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho era vivenciada no Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa. Com esse propósito, organizámos a nossa análise em três ideias principais: 1 – Caracterização e introdução histórica à Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho; 2 – O Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa como convento e como sede provincial da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho; e 3 – O Cartório do Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa: instrumento de estudo para as formas de interioridade da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho?

Palavras-chave: Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, Cartório, Interioridade, Espiritualidade.

Abstract: This paper aims at approaching the way in which the interiority of the Order of the Hermits of Saint Augustine was experienced in the Convent of Our Lady of Grace in Lisbon. Use will be made of the Convent's archival documentation still in existence. To achieve this purpose, we have organised our analysis in three main ideas: I – a characterisation and historical introduction to the Order of the Hermits of Saint Augustine; II – the Convent of Our Lady of Grace in Lisbon as a convent and head office from the Order of the Hermits of Saint Augustine; and III – the Convent's Archive: a tool for the study of the interiority forms of the Order of the Hermits of Saint Augustine?

Keywords: Order of the Hermits of Saint Augustine, Convent of Our Lady of Grace in Lisbon, Archive, Interiority, Spirituality.

* * *

ERMITÉRIOS E CLAUSTROS, LUGARES PRÓPRIOS AO RECOLHIMENTO RELIGIOSO

ANA ASSIS PACHECO

Resumo: Tanto os ermitérios como os claustros permitem a construção do silêncio e da abstração, condições facilitadoras do recolhimento religioso. Neste texto pretendemos demonstrar, através de seis casos, que estes tipos de espaço, quase o oposto um do outro, acabam por resultar iguais.

Palavras-chave: Arquitetura eremítica, Claustros, Franciscanos, Clarissas.

Abstract: Both hermitage and cloisters allow for the sense of silence and abstraction, conditions that enable religious retirement. In this paper, we use six examples to demonstrate that these different kinds of space, almost the opposite of each other, result in actual fact as equal.

Keywords: Eremitic architecture, Cloisters, Franciscans, Poor Clares.

* * *

A AÇÃO DISCIPLINADORA DE TRENTO NO QUOTIDIANO MONÁSTICO FEMININO DO MOSTEIRO DE S. BENTO DE CÁSTRIS

ANTÓNIA FIALHO CONDE e MARGARIDA SÁ NOGUEIRA LALANDA

Resumo: O presente texto analisa o quotidiano feminino claustral, com destaque para a prática musical, de uma comunidade cisterciense feminina, o mosteiro de S. Bento de Cás-

tris, no período pós-tridentino e no que concerne ao rigor do cumprimento tanto da *Regra* fundacional como das normas pós-conciliares geradas e vigiadas pelo clero masculino quer secular, o arcebispo de Évora, quer regular, os monges da Congregação Autónoma de Alcobaça.

Palavras-chave: Reforma Católica, Mosteiros femininos, Quotidiano monástico, Prática musical, Género e autoridade.

Abstract: This paper analyses everyday experiences, inside a religious cloistered Cistercian female community, the monastery of St. Benedict of Cástris, in the post-Tridentine period, highlighting the musical practice. The paper regards the accuracy of compliance with both the foundational rule and the post-conciliar norms generated and supervised by male clergy either secular, the archbishop of Évora, or regular, the monks of the Autonomous Congregation of Alcobaça.

Keywords: Catholic Reform, Female monasteries, Musical practice, Nunneries' daily life, Gender and authority.

* * *

UM ORATÓRIO NO CORAÇÃO? GESTOS E PRÁTICAS NA VIDA RELIGIOSA MASCULINA E FEMININA EM PORTUGAL (SÉCULOS XVII-XVIII)

PAULA ALMEIDA MENDES

Resumo: Tendo como pano de fundo a problemática em torno da história da espiritualidade, no Portugal de Seiscentos e de Setecentos, este estudo procura chamar a atenção, através da análise de várias fontes de cariz hagiográfico ou biográfico devoto, para questões relacionadas com o exercício da oração vocal e mental, nas suas diversas modalidades, devoções, práticas penitenciais e mortificatórias, sublinhando a importância destes aspetos da piedade privada e, em muitos casos, afetiva, que, na esteira da *Devotio moderna*, enformam e escoram diferentes ideais de vida espiritual, que, por sua vez, refletem mimetismos vários.

Palavras-chave: Espiritualidade, *Devotio moderna*, Oração, Séculos XVII-XVIII.

Abstract: Against the backdrop of the history of spirituality in Portugal in the 17th and 18th centuries, this study seeks to draw attention to issues related to the exercise of vocal and mental prayer, in its various forms, devotions, penitential practices. This is done through the analysis of various sources of hagiographic or devout biographical nature, highlighting the importance of these aspects of private and, in many cases, affective piety that in the wake of *Devotio moderna* shape and anchor different ideals of spiritual life, which in turn reflect various mimics.

Keywords: Spirituality, *Devotio moderna*, Prayer, 17th-18th centuries.

* * *

CANTOCHÃO OU POLIFONIA? MÚSICA E DEVOÇÃO NOS MOSTEIROS FEMININOS PORTUGUESES NO PERÍODO MODERNO

ELISA LESSA

Resumo: Cantochão ou polifonia é a questão sobre a qual este estudo se debruça em particular, assunto insistentemente abordado pelos *Visitadores* no controlo rigoroso da hierarquia masculina, surgido no quadro da reforma católica proveniente do Concílio de Trento (1545-1563). Porque foi proibida a prática polifónica nos mosteiros femininos em meados do século XVIII? Porque não se admitia outro instrumento além do órgão no serviço litúrgico? Quais os fundamentos de tais proibições? Terão sido cumpridas as ordens emanadas da hierarquia religiosa? Em síntese, o estudo procura responder a estas e outras questões, dando a conhecer as práticas musicais de devoção religiosa feminina nos séculos XVII e XVIII, e procurando demonstrar a existência de um ecletismo musical, onde elementos musicais e extramusicais de carácter sacro e profano se cruzavam.

Palavras-chave: Monjas, Prática musical, Concílio de Trento.

Abstract: *Cantochão* or polyphony is the question with which this study deals. This subject has been insistently approached by the *Visitadores* in the strict control of the masculine hierarchy, arisen in the framework of the Catholic reform that followed the Council of Trent (1545-1563). Why was polyphonic practice banned in female monasteries in the mid-18th century? Why was another instrument, besides the organ, not accepted in the liturgical service? What are the grounds for such prohibitions? Have the orders of the religious hierarchy been fulfilled? In summary, the study seeks to answer these and other questions by showing the musical practices of female religious devotion in the 17th and 18th centuries. It also seeks to demonstrate the existence of a musical eclecticism, where musical and extra musical elements of a sacred and profane character intersect.

Keywords: Nuns, Musical practice, Council of Trent.

* * *

DOR, PAIXÃO E COMPAIXÃO. MULHERES ESTIGMATIZADAS NA EUROPA CONTEMPORÂNEA

TINE VAN OSSELAER

Resumo: Neste artigo analisamos estigmatizadas europeias dos séculos XIX e XX, focando o seu sofrimento (público) e os testemunhos dos que observaram de perto estes eventos. Estudamos, assim, a experiência da dor como experiência religiosa, subjetiva e simultaneamente construção cultural. Da nossa análise de narrativas de testemunhas emerge a noção de uma dor “produtiva” a três níveis: no da estigmatizada, no do escritor e no do leitor.

Olhando à dor física e emocional, exterior e interior, mostramos como às estigmatizadas foi proposta uma combinação inextricável de paixão e com-paixão, o que nos permite, mais concretamente, questionar a suposta “alteração de género”, geralmente associada à imitação pela estigmatizada do corpo do Cristo sofredor.

Palavras-chave: História da dor, catolicismo, género, estigmatizadas.

Abstract: In this article we address the European stigmatics in the nineteenth and twentieth century and focus on the stigmatics’ (public) suffering and the eye-witnesses of these events. We thereby study the experience of pain as a religious experience, both a subjective experience and cultural construction. In our analysis of the published eye-witness reports we trace a ‘productive’ pain on three levels: on that of the stigmatic, of the writer and of the reader. Including both physical and emotional pain, the exterior and interior, we are able to show how the stigmatics were presented an inextricable combination of passion and com-passion and how exactly this combination allows us to question the alleged ‘gender shift’ that has often been linked to the stigmatic’s imitating the body of the suffering Christ.

Keywords: History of pain, Catholicism, gender, stigmatics.

* * *

A CASA DA ALEXANDRINA: MEMÓRIA, GÉNERO E PAPÉIS RELIGIOSOS NUMA ALDEIA DO MINHO

TIAGO PIRES MARQUES

Resumo: Este texto confronta fontes históricas publicadas sobre a vida da beata Alexandrina Maria da Costa com a sua memória na aldeia do Baixo Minho, Balasar, onde nasceu e morreu. Combinando metodologias históricas e etnográficas, observamos o impacto das assimetrias de género nas práticas religiosas relacionadas com a purificação e a salvação da alma. Num primeiro momento, analisamos a interferência da diferenciação sexual nos papéis religiosos no processo de santificação em vida de Alexandrina. Num segundo momento, deslocamos o enfoque para a trajetória religiosa de uma mulher que foi criada na casa de Alexandrina e para quem esta foi exemplo. Sem deixar de olhar às permanências sociais e religiosas ao longo de quase um século, pretendemos colocar em evidência as táticas de autonomização das mulheres num ambiente fortemente marcado por um poder clerical exercido por homens.

Palavras-chave: Alexandrina de Balasar, Religião popular, Santidade, Assimetrias de género, Histórias orais.

Abstract: This paper confronts published historical sources on the life of Blessed Alexandrina Maria da Costa with her living memory in the village in Baixo Minho, Balasar, where she was born and died. Combining historical and ethnographic methodologies, we observe the interference of gender asymmetries with religious practices related to the puri-

fication and salvation of the soul. At first, we analyse the impact of sexual differentiation of religious roles on the path of holiness in Alexandrina's life. Secondly, we shift the focus to the religious trajectory of a woman who was raised in Alexandrina's house and for whom the latter served as an example. While looking at the social and religious continuities over almost a century, we aim to highlight the tactics instrumental to the autonomy of women in an environment strongly marked by male exercised clerical power.

Keywords: Alexandrina de Balasar, Folk religion, Sainthood, Gender asymmetries, Oral histories.

* * *

ORAÇÃO E INTERIORIDADE NA POESIA DE RUY BELO

JORGE REVEZ

Resumo: Este texto pretende explorar as referências à experiência de oração na poesia de Ruy Belo. É efetuado um inventário parcial destas evidências, propondo-se uma interpretação do seu significado. No quadro da história religiosa e das mentalidades, procuram-se os modos de enunciação da interioridade na segunda metade do século XX e a percepção sobre as experiências religiosas que a sua poesia nos transmite. Discute-se o conceito de pós-catolicismo e as suas implicações disruptivas.

Palavras-chave: Ruy Belo, Poesia, Oração, Pós-catolicismo.

Abstract: This paper intends to explore the references to the experience of prayer in the poetry of Ruy Belo. A partial inventory of these evidences is carried out, proposing an interpretation of their meaning. In the context of religious history and mentalities, the modes of enunciation of interior life in the second half of the 20th century, and the perception of the religious experiences transmitted by its poetry, are sought. The concept of post-Catholicism and its disruptive implications are discussed.

Keywords: Ruy Belo, Poetry, Prayer, Post-Catholicism.

NOTAS BIOGRÁFICAS DOS COORDENADORES E DOS AUTORES

Ana Assis Pacheco

É doutora em Teoria e História da Arquitetura pela Universidade de Coimbra, onde defendeu em 2013 a tese “*Construção de um mundo interior: arquitectura franciscana em Portugal, Índia e Brasil (séculos XVI-XVII)*”. Arquiteta desde 1989, tem desenvolvido projetos de arquitetura maioritariamente na região de Aveiro e mais recentemente em Vila Nova de Foz Côa. A recuperação e manutenção de património construído é um dos seus interesses, não apenas teóricos como práticos, dedicando-se a acompanhar obras de recuperação e renovação. Desde 1996 que se dedica igualmente ao ensino, com experiência docente na ESEAG, ESTAL e FAUL em disciplinas das áreas das Artes, Arquitetura e Urbanismo. O seu contributo como investigadora centra-se nas temáticas da arquitetura monástico-conventual, história da construção e centros históricos.

Antónia Fialho Conde

Professora Auxiliar do Departamento de História da Universidade de Évora, instituição onde que se doutorou, em 2005, com a tese *O mosteiro de S. Bento de Cástris e a Congregação Autónoma de Alcobaça (1567-1776)*. É investigadora integrada do CIDEHUS-UÉvora, nas linhas 1 e 2, e investigadora colaboradora do CEHR/UCP, colaborando ainda regularmente com o Laboratório HERCULES/UÉvora. As suas áreas de investigação são o Monaquismo cisterciense feminino e a História da Igreja em Portugal (período moderno), bem como o Património e Cultura Material (período moderno), consumadas em diversas publicações, nas áreas de docência e ainda na orientação de teses em estudos graduados e pós-graduados. Participa em diversos Projectos nacionais e internacionais financiados e foi a Investigadora Responsável do Projecto FCT EXPL/EPH-PAT/2253/2013, Projecto ORFEUS – *A Reforma tridentina e a música no silêncio claustral: o mosteiro de S. Bento de Cástris*. É Diretora da Comissão de Acompanhamento do Mestrado em Gestão e Valorização do Património Histórico e Cultural da Universidade de Évora e Adjunta das Comissões do Master Erasmus Mundus TPTI (Évora-Sorbonne-Pádua) e do 1º Ciclo em História e Arqueologia da Universidade de Évora.

Elisa Lessa

Estudou piano no Conservatório de Música Calouste Gulbenkian de Braga e no Conservatório Nacional de Lisboa. É doutorada em Ciências Musicais pela Universidade Nova de Lisboa com a tese “Os Mosteiros Beneditinos Portugueses (séculos XVII a XIX): Centros de Ensino e Prática Musical”, Mestre em Ciências Musicais, pela Universidade de Coimbra, e Licenciada em Ciências Musicais pela Universidade Nova. É Professora Associada no Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho. Como musicóloga é autora de diversos estudos sobre Música Portuguesa dos séculos XVIII a XX. Tem artigos científicos publicados em revistas especializadas portuguesas e estrangeiras. Editou obras de música portuguesa do século XVIII e de Música Portuguesa para a infância dos séculos XIX e XX. As suas áreas de interesse incluem trabalhos no âmbito da História Cultural, Questões de Género e Estudos de Cultura Musical luso-brasileira. Integra o Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho (CEHUM) e o Núcleo de Investigação Caravelas da Universidade Nova de Lisboa (CESEM).

Gilberto Coralejo Moiteiro

Professor Adjunto do Instituto Politécnico de Leiria. Doutorou-se em História pela Universidade Nova de Lisboa com a tese “As Dominicanas de Aveiro (c. 1450-1525): Memória e Identidade de uma Comunidade Textual”. Interessa-se pela cultura 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.

Joana do Carmo Peres

Nasceu em 1989 em Lisboa. Licenciada em História (2007) e mestre em Ciências da Informação e da Documentação, variante de Arquivística (2010), ambos pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Presentemente doutoranda em História, especialidade em Arquivística Histórica, também pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Áreas de interesse: Arquivística Religiosa, História Religiosa e das Ordens Religiosas, Património das Ordens Religiosas.

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. Bolseiro de Pós-Doutoramento pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, com o projeto “O deserto na cidade: experiências religiosas femininas em Portugal nos finais da Idade Média (1350-1525)”. Participa atualmente nos projetos “Paisajes espirituales. Modelos de aproximación espacial a las transformaciones de la religión femenina medieval en los Reinos Peninsulares (ss .XII-XVI)” (HAR2014-52198-P), 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.

Jorge Manuel Rias Revez

Nascido em Lisboa em 1980. Licenciado em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – FLUL (2002), fez o Curso de Especialização em Ciências Documentais (Biblioteca e Documentação) (2004) e o Mestrado em História Contemporânea (2009) na FLUL. É atualmente estudante do Doutoramento em Ciência da Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (desde 2015). Desde 2014 exerce funções públicas no Centro de Documentação da Polícia Judiciária, em Lisboa. Entre 2004 e 2014 foi bibliotecário na Faculdade de Psicologia e no Instituto de Educação da Universidade de Lisboa. Como docente, colabora no Mestrado em Ciências da Documentação e Informação da FLUL desde 2007, sendo Assistente Convidado desde 2013. Colaborou com a Universidade Aberta, na Licenciatura em Ciências da Informação e da Documentação, entre 2007 e 2013. No âmbito da sua colaboração com o CEHR foi membro do projecto de investigação “Os católicos portugueses na política do século XX – a reflexão e intervenção de duas gerações: António Lino Neto e Francisco Lino Neto”. É membro do CEHR.

Margarida Sá Nogueira Lalanda

Doutorada em História da Cultura e das Instituições, e Professora na Universidade dos Açores. Membro Integrado do CHAM – Centro de História d’Aquém e d’Além Mar, centro da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores. Autora de diversos estudos sobre história da sociedade, da cultura e da vida religiosa, em especial Clarissas e conventos femininos, nos séculos XV a XVIII: *A Sociedade Micaelense no século XVII (Estruturas e Comportamentos)*; *A admissão aos mosteiros de Clarissas na ilha de São Miguel (séculos XVI e XVII)*; «Regra e Comunidade: os Poderes nas Constituições Gerais de 1641 para os Mosteiros de Clarissas», em co-autoria (in *Arqueologia do Estado*); «Clarissas (Ordem de Santa Clara)» (in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*); «Vida religiosa e trabalho: freiras de clausura no século XVII nos Açores» (in *A Mulher e o Trabalho*); «Considerações históricas sobre a Madre Teresa da Anunciada» e «Do Convento de Jesus, na Ribeira Grande (S.Miguel), no século XVII: as cartas de dote para freira» (ambos in *Arquipélago. Revista da Universidade dos Açores*); «Clarissas nas dioceses do Funchal e de Angra nos séculos XVI e XVII» (in *Diocese do Funchal*).

Maria del Mar Graña Cid

Doutora em História Medieval pela Universidad Complutense de Madrid e professora de História da Igreja Medieval na Universidad Pontificia Comillas (Madrid). É Vice-presidente da Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos. É coordenadora do grupo de pesquisa HIESP (História da Igreja e Espiritualidade). Desenvolve três linhas de inves-

tigação sobre a Idade Média e o início da Época Moderna: vida religiosa, espiritualidade e autoria teológica femininas; educação e cultura escrita das mulheres; inserção social, espacial e política e das ordens mendicantes nos reinos Ibéricos. Sobre estas três questões tem publicado numerosas obras.

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 projecto “Paisajes espirituales. Modelos de aproximación espacial a las transformaciones de la religiosidad femenina medieval en los Reinos Peninsulares (ss. XII-XVI)” (HAR2014-52198-P), 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.

Paula Cristina Almeida Mendes

Licenciada em Línguas e Literaturas Modernas – variante de Estudos Portugueses, pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (2004), Mestre em Culturas Ibéricas – Época Moderna, pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (2008) e Doutora pela mesma Faculdade com a tese intitulada: «“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 (séculos XVI-XVIII)» (2012). É, atualmente, investigadora do CITCEM e bolsreira de Pós-Doutoramento da FCT. Tem centrado os seus estudos na área da história e da literatura de espiritualidade, da literatura feminina e da história do livro e da leitura.

Vanda Lourenço Menino

Nasceu em 1976, em Leiria. Licenciada em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e doutorada em História da Idade Média na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Professora do 3º Ciclo e Secundário.

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.

Tine Van Osselaer

Tine Van Osselaer é professora e investigadora na área da história da espiritualidades, devoções e misticismo no Instituto Ruusbroec da Universidade de Antuérpia. Entre as suas últimas publicações recentes, contam-se *The Pious Sex. Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium, c.1800-1940* (2013), obras editadas sobre religião e família (*Christian Homes. Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries*; 2014), sobre a religião na Primeira Guerra Mundial, e uma obra sobre religião, corpo e emoções. Atualmente é Investigadora Principal do projeto *STIGMATICS: Between saints and celebrities. The devotion and promotion of stigmatics in Europe, c.1800-1950*, financiado pelo European Research Council (Starting Grant).

ÍNDICE

Introdução	7
Las profetisas ante el poder eclesiástico: denuncia de género y modelo místico de Iglesia (Juana de la Cruz, s. XVI)	15
MARIA DEL MAR GRAÑA CID	
A religiosidade de uma rainha: D. Beatriz (1293-1359)	45
VANDA LOURENÇO MENINO	
Manifestações exteriores da vida interior. Usos do corpo e representações da alma na <i>Crónica da Fundação do Mosteiro de Jesus de Aveiro</i>	65
GILBERTO CORALEJO MOITEIRO	
O Cartório do Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa: instrumento de estudo para as formas de interioridade dos Eremitas de Santo Agostinho	87
JOANA DO CARMO PERES	
Ermitérios e claustros, lugares próprios ao recolhimento religioso.	97
ANA ASSIS PACHECO	
A ação disciplinadora de Trento no quotidiano monástico feminino do Mosteiro de S. Bento de Cástris	121
ANTÓNIA FIALHO CONDE, MARGARIDA SÁ NOGUEIRA LALANDA	
Um oratório no coração? Gestos e práticas na vida religiosa masculina e feminina em Portugal (séculos XVII-XVIII)	139
PAULA ALMEIDA MENDES	

Cantochão ou polifonia? Música e devoção nos mosteiros femininos portugueses no período moderno	159
ELISA LESSA	
Dor, paixão e compaixão. Mulheres estigmatizadas na Europa contemporânea.	169
TINE VAN OSSELAER	
A casa da Alexandrina: Memória, gênero e papéis religiosos numa aldeia do Minho	189
TIAGO PIRES MARQUES	
Oração e interioridade na poesia de Ruy Belo	203
JORGE MANUEL RIAS REVEZ	
Resumos	227
Notas biográficas dos coordenadores e dos autores.	235

