

A predestinação, a liberdade e a submissão em “Vidas” de religiosas portuguesas (séculos XVII-XVIII)

PAULA ALMEIDA MENDES

Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (CITCEM-FLUP)
paula_almeida@sapo.pt

Resumo: Tendo como pano de fundo a questão da predestinação divina, este estudo pretende chamar a atenção para algumas “Vidas” de religiosas portuguesas, escritas entre os séculos XVII e XVIII, nas quais o tópico da graça e da eleição divina funciona como um aspeto estruturante de todo o discurso narrativo. O presente trabalho procura também mostrar como os autores das narrativas estudadas, de molde a atrair a atenção dos leitores – que, por esta época, muito apreciavam ainda a dimensão do maravilhoso, apesar das críticas de que vinha sendo alvo – recorriam a tópicos, como as aliciantes propostas de casamento apresentadas pelos pais das protagonistas, para reafirmar não só a questão da predestinação, como também a contumácia das jovens em seguir a vida religiosa. Este estudo procura realçar também como o convento acaba por se afirmar e funcionar como um espaço de uma muito “específica” liberdade para as religiosas, apesar da reclusão a que estavam obrigadas.

Palavras-chave: “Vidas” devotas, Predestinação divina, Liberdade, Séculos XVII-XVIII.

Predestination, freedom and submission in “Lives” of Portuguese nuns (XVII-XVIII centuries).

Abstract: Against the backdrop of the question of divine predestination, this study aims to draw attention to some “Lives” of Portuguese religious women, written between the seventeenth and eighteenth centuries, in which the topic of grace and divine election works as a structural aspect of all narrative discourse. This study also seeks to show how the authors of these narratives in order to attract the attention of readers – who, by this time, still appreciate the scale of the wonderful, despite the criticism that had been targeted – resorted to such topics as the attractive marriage proposals presented by the parents of the protagonists, to reaffirm not only the question of predestination, as well as the obstinacy of these young girls to follow the religious life. This study also seeks to highlight how the convent ends up to state and function as a space of a very ‘special’ freedom for religious women, despite the confinement to which they were bound.

Keywords: Devout “Lives”, Divine predestination, Freedom, XVIIth-XVIIIth centuries.

Como uma ampla bibliografia já realçou, em Portugal, à semelhança do que se registou em outros espaços católicos europeus, nomeadamente em Espanha e em Itália, o panorama editorial do século XVII e da primeira metade do século XVIII foi marcado por uma crescente e significativa produção de “Vidas” de santos e de “Vidas” devotas¹, cujos propósitos imediatos de glorificação da personagem em questão, de edificação espiritual e de promoção do seu culto – e, em muitos casos, de suporte ou “alavanca” para a sua beatificação ou canonização –, não podem deixar de ser compreendidos no âmbito do movimento contrarreformista que visava a orientação e a reconfiguração de comportamentos, gestos e atitudes dos fiéis, na moldura de uma estratégia de disciplinamento social², como também no quadro da reorganização e redefinição do culto dos santos, na sequência da criação da Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, em 1588, que contribuiu para a reafirmação da autoridade papal no reconhecimento da “santidade”, e dos decretos de Urbano VIII, de 13 de março de 1625, reafirmados em 5 de julho de 1634, que decretaram novas normas para a instauração dos processos de canonização³.

Deste modo, esta literatura de pendor hagiográfico, que cumpria, essencialmente, uma função “normativa” e “paradigmática”, não poderá, obviamente, ser

-
- 1 A fortuna editorial das hagiografias e das biografias devotas nos séculos XVI e XVII, em Portugal, pode ser comprovada pelos dados quantitativos apresentados na *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade (1501-1700)*. Dir. de José Adriano de Freitas Carvalho. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1988, e Paula Cristina Almeida Mendes – «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). Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Vol. II. Porto, 2012, p. 6-57. Vejam-se também os balanços de: 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; Hagiografia. A prosa religiosa e mística nos séculos XVII-XVIII». In *História da Literatura Portuguesa*. Vol. 3: *Da Época Barroca ao Pré-Romantismo*. Lisboa: Alfa, 2002, p. 165-169, e Fonti e ricerche per la storia della santità in Portogallo nel Seicento. *Sanctorum*. 10 (2013), p. 143-158; Maria de Lurdes Correia Fernandes – Espiritualidade (Época Moderna). In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. *ob. cit.* Vol. II, p. 187-193.
 - 2 Sobre a importante questão da «disciplina» e do «disciplinamento» na Época Moderna, veja-se: 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 clericali 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. Bologna: Il Mulino, 1994, p. 69-99. Para o «universo» feminino, cf. os estudos reunidos por Gabriella Zarrì – *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1996.
 - 3 Veja-se Peter Burke – How to be a Counter-Reformation saint. In *Religion and Society in early modern Europe. 1500-1800*. Ed. Kaspar von Greyerz. London: George Allen & Unwin, 1984, p. 46-47; Giuseppe dalla Torre – Santità ed economia processuale. L’esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV. In *Finzione e Santità tra medioevo ed età moderna*. A cura di Gabriella Zarrì. Torino: Rosenberg et Sellier, 1991, p. 231-263; Jean-Michel Sallman – *Naples et ses saints à l’âge baroque (1540-1750)*. Paris: PUF, 1994; Peter Burschel – “Imitatio sanctorum”. Ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino?. In *Il concilio de Trento e il moderno*. A cura di Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard. Bologna: Il Mulino, 1996, p. 309-333; Giulio Sodano – Il nuovo modello di santità nell’epoca post-tridentina. In *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell’Europa tridentina*. A cura di Cesare Mozzarelli e Danilo Zardin. Roma: Bulzoni Editore, 1997, p. 189-205; Sofia Boesch Gajano – *La Santità*. Roma-Bari: Laterza & Figli, 1999; Miguel Gotor – Le théâtre des saints modernes: la canonisation à l’âge baroque?. In *Des saints d’État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Dir. de Florence Buttay e Axelle Guillausseau. Paris: PUPS, 2012, p. 23-33.

também dissociada do contexto em que se inscreve a estratégia levada a cabo pela Igreja Católica, acentuada na Contrarreforma, que, não deixando de fazer eco de várias e diversas críticas de humanistas e teólogos – lembremos, a título de exemplo, Pedro Malón de Chaide, em *La Conversión de la Magdalena* (1588)⁴, e Diego Pérez de Valdivia, em *Aviso de gente recogida* (1585)⁵ – vinha insistindo na produção e na divulgação maciça deste tipo de textos, que se foram impondo como uma espécie de literatura “alternativa” face ao filão constituído pelas narrativas profanas e ficcionais – ainda que, muitas vezes, “importando” padrões e fórmulas destas, camuflando o “maravilhosismo” com o “véu” da exemplaridade – dirigida, muito especialmente, às mulheres e aos jovens – mas que refletia também a codificação de modelos que incorporou o processo de redefinição da santidade elaborado pela Igreja pós-tridentina, assim como o desejo dos hagiógrafos portugueses em se sintonizarem com os seus congéneres católicos europeus, que vinham investindo na divulgação das “Vidas” dos “seus santos”⁶, contribuindo, a seu modo, para a construção e a consolidação de uma história da “santidade territorial”, para utilizarmos a designação proposta por Henri Fros, que completaria a História política do reino português. De resto, essa espécie de simbiose entre a História política e a História da santidade do reino de Portugal havia já sido descortinada e exaltada em obras como a *Descrição do*

-
- 4 “Otros leen aquellos prodigios y fabulosos sueños y quimeras, sin pies ni cabeza, de que están llenos los *Libros de Caballerías*, que así los llaman a los que, si la honestidade del término lo sufriera, con trastocar pocas letras se llamaran mejor de bellaquerías que de caballerías. Y si a los que estudian y aprenden a ser cristianos en estos catecismos les preguntáis que por qué los leen y cual es el fruto que sacan de su lección, responderos han que allí aprenden osadía y valor para las armas, crianza y cortesia para con las damas, fidelidade y verdate en sus tratos, y magnanimidad y nobleza de ánimo en perdonar a sus enemigos; de suerte que os persuadirán que *Don Florisel* es el *Libro de los Macabeos*, y *Don Belianis*, los *Morales* de San Gregorio, y *Amadís*, los *Oficios* de San Ambrosio, y *Lisuarte*, los *Libros de Clemencia*, de Séneca, por no traer la historia de David que a tantos enemigos perdonó. Como si en la Sagrada Escritura y en los libros que los santos doctores han escrito faltaran puras verdades, sin ir a mendigar mentiras; y como si no tuviéramos abundancia de ejemplos famosos, en todo linaje de virtud que quisiéremos, sin andar a fingir monstruos increíbles y prodigiosos” (Pedro Malon de Chaide – *La Conversión de la Magdalena*. Prólogo y notas del P. Félix García (O.S.A.). Vol. I. Madrid: Espasa-Calpe, 1959, p. 27-28).
- 5 “Huya la sierva de Dios de libros curiosos y agudos y humanos. Lea vitas de Santos, mayormente la vida y historia del bienaventurado San Francisco, los libros de Fray Luis de Granada, del padre Avila, y los de Fray Francisco de Osuna, que llaman *Abecedario*, especialmente la tercera parte; *Subida del Monte Sión*, *Angela de Fulgino*, *Santa Catalina de Sena*, y otros a este tono; y finalmente lea libros que conviden a mayor compunción de pecado, y a mortificacion, y a toda perfección” (Diego Pérez de Valdivia – *Aviso de gente recogida*. Prólogo y edición de Alvaro Huerga; estudio preliminar de Juan Esquerda Bifet. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1977, p. 427).
- 6 Henri Fros – Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème. *Analecta Bollandiana*. 100 (1982) 729-735; Bruno Neveu – *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Albin-Michel, 1994; Maria de Lurdes Correia Fernandes – História, santidade e identidade: O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso e o seu contexto. *Via Spiritus*. 3 (1996) 25-68; Maria de Lurdes Correia Fernandes – O *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso (†1669): hagiografia, memória, história e devoção na Época Moderna em Portugal. In *Europa Sacra: Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*. A cura di Sofia Boesch Gajano e Raimondo Michelti. Roma: Carocci Editore, 2002, p. 227-240; Maria de Lurdes Rosa – Hagiografia e santidade. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira de Azevedo. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 326-361; Zulmira C. Santos – A literatura “hagiográfica” no Brasil do tempo do P.º António Vieira: da *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo* (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos. *Românica*. 17 (2008) 151-166.

Reino de Portugal (1610), de Duarte Nunes de Leão, ou as *Flores de Espanha, Excelencias de Portugal* (1631), de António de Sousa de Macedo.

Um significativo conjunto de textos que se inscrevem no filão da biografia devota, produzidos nos tempos pós-Trento, é constituído por “Vidas” de religiosas “ilustres em virtude”: neste sentido, narram o itinerário de vida destas personagens, desde o nascimento até à morte (retomando, deste modo, a estrutura narrativa da biografia da Antiguidade clássica), que, dado o seu carácter excecional, escorado, sobretudo, no exercício das virtudes e nas práticas espirituais e ascéticas – tópicos estes que haviam já há muito sido institucionalizados pela hagiografia⁷, foram percebidas pelos seus contemporâneos como “santas”, em muitos casos ainda em vida, “santidade” essa que se “solidifica” após a morte e que se traduz em milagres e outras “graças” operados por sua intercessão⁸. Ainda que possamos discernir diversas

7 Donald, Weinstein, Rudolph M. Bell – *Saints and Society. The two worlds of western Christendom. 1000-1700*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982; Réginald Grégoire – *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano: Monastero San Silvestro Abate, 2.^a ed, 1996.

8 Fr. António de Almada (E.S.A.) – *Desposorios do espírito, celebrados entre o Divino Amante, & sua Aamda Esposa a venerável Madre Soror Marianna do Rosario, religiosa de veo branco no Convento do Salvador da Cidade de Evora. Offerece-os ao Illustrissimo, & Reverendissimo Senhor D. Fr. Luis da Sylva, Arcebispo de Evora do Concelho de Sua Magestade, &c. Frey Antonio de Almada, Religioso dos Eremitas de Santo Augustinho, na Provincia de Portugal, Lente jubilado na sagrada Theologia*. Lisboa: na Officina de Manoel Lopes Ferreira, 1694; Fr. Agostinho de Santa Maria (O.S.A.) – *Historia da vida admirável, & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio, Filha espiritual singularíssima do veneravel Padre Antonio da Conceição, Abadeça do muyto Religioso Convento de Santa Brizida das Madres Inglezas, do sitio do Mocambo em Lisboa; offerecida a senhora D. Juliana Maria de S. Antonio*. Lisboa: na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1701; Fr. Francisco de Ara Coeli – *Norma viva de religiosas. Tratado historico e panegyrico em que se descreve a vida e açcaons da serva de Deos Leocadia da Conceição, religiosa no recolecto Mosteiro da Madre de Deos de Mõchique*. Lisboa: por Miguel Manescal, 1708; Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo – *Vida de Soror Ignes de Jesus, religiosa convertida no Convento da Anunciada desta Cidade de Lisboa Occidental, insigne em virtudes, offerecida, e dedicada a Maria Santissima Senhora Nossa debaixo da invocação da Abbadia*. Lisboa: na nova Officina de Mauricio Vicente de Almeida, 1731; Pe. Simão Cardoso Pacheco – *Vida e Milagres da Veneravel Madre Soror Francisca da Conceição, religiosa exemplarissima no Mosteiro de Santa Clara da Vila de Trancoso*. Lisboa: na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1738; Domingos Dias Seixas – *Memorias da vida e virtudes da Madre Soror Anna de S. Joaquim, religiosa professa da Ordem da Santissima Trindade, elucidadas com reflexões mysticas*. Coimbra: por António Simões, 1740; Fr. Jerónimo de Belém (O.F.M.) – *Oliveira illustrada pela vida, e morte da grande serva de Deos Maria da Cruz, Filha da Terceira Ordem Serafica, e natural da mesma Villa de Oliveira, em que se expendem juntamente particulares excellencias da Veneravel Ordem Terceira da Penitencia, com duas respostas apologeticas em defeza da mesma, e em credito da verdade*. Lisboa: na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1747; Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa (O.F.M.) – *Espelho de Perfeição, a que se podem ver as almas, que quizerem segurar nos caminhos da vida espiritual as grandesas do amor de Deos no exercício das virtudes, e caminho seguro da Cruz. Composto do crystal da innocente vida da Madre Soror Guiomar Theresa do Cenaculo, religiosa que foy no Mosteiro de Santa Clara de Amarante*. Coimbra: na Officina de Luis Secco Ferreira, 1750; Fr. António do Sacramento (O.F.M.) – *Vida da veneravel Madre, e Serva do Senhor Soror Joanna Luiza do Carmelo, Religiosa da Ordem Terceira de Saõ Francisco no Real Mosteiro de Santa Anna de Lisboa*. Lisboa: na Officina dos Herdeiros de Antonio Pedrozo Galrão, 1751; Fr. João Franco (O.P.) – *Vida portentosa da serva de Deos D. Tomásia de Jesus, Terceira professa da veneravel Ordem de S. Domingos*. Lisboa: na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1757; Fr. Bernardino das Chagas (O.F.M.) – *Compendio da admirável vida da veneravel Maria do Lado*. Lisboa: por Miguel Rodrigues, 1762; Pe. José Clemente (C.O.) – *Vida da venerável madre Theresa da Anunciada, religiosa do Convento da Esperança da cidade de Ponta-delgada na ilha de S. Miguel. Dedicada ao Sancto Christo, com a invocação de “Ecce Homo”*. Lisboa: na Officina de Francisco Luis Ameno, 1763 (utilizámos a terceira edição: Lisboa: na Officina que foi de Lino da Silva Godinho, 1824); *Vida, e obras da serva de Deos a Madre Marianna Josefa Joaquina de Jesus, religiosa carmelita descalça do Convento de Santa Teresa do lugar de Carnide*. Lisboa: na Regia Officina Typographica, 1783; Soror Maria do Céu – *Relação da vida e morte da serva de Deos a Venerável Madre Helena da Cruz* (transcrição do códice 87 da Biblioteca Nacional, precedida de um

focalizações nestes relatos, parece-nos que estes poderão constituir uma espécie de “observatório” onde poderemos auscultar certas dimensões da vida no século e da vida claustral destas mulheres, que nos permitirão realçar os moldes em que as questões da predestinação divina, da submissão e da “liberdade” são equacionadas.

A comparação dos diferentes relatos mostrar-nos-á que as biografadas, desde a infância, partilharam um desejo intenso, quase obstinado, que, em muitos casos, refletia a influência exercida pela leitura das “Vidas” de santos, que se traduzia, como é sabido, em mimetismos vários, em alcançar a “perfeição” cristã, que se configura como uma condição indispensável para ascender a uma eternidade pautada pela beatitude e bem-aventurança. Como já realçou Isabelle Poutrin⁹, este desejo de alcançar a “santidade” manifesta-se através de todo um conjunto de ações e de comportamentos, que incluem a aprendizagem da oração e a inculcação de práticas devotas, logo desde a infância: mas, de acordo com os biógrafos, estas mulheres não teriam sido “santas”, se Deus não as tivesse predestinado à bem-aventurança, incluindo-as, assim, no conjunto dos seus escolhidos. Com efeito, se tivermos em conta os decretos de Urbano VIII, que obrigaram todos os autores de “Vidas” de personagens falecidas em “odor de santidade”, às quais não tinha sido ainda reconhecido oficialmente qualquer culto, a incluir nessas obras uma “Protestação”, onde asseveram não ser sua intenção promover qualquer culto àquela personagem, torna-se claro que aqueles afirmam pretender, assim, contribuir, através da escrita, *ad maiorem gloriam Dei*, uma glória que se traduz através das vidas exemplares dos seus escolhidos.

Nas obras que estudámos, os autores recuam a narração da vida das biografadas ao tempo anterior ao seu nascimento, identificando os pais, e sublinhando, sobretudo, a fama das suas virtudes e o fervor das suas práticas espirituais e devotas. Efetivamente, é esta “excelência” espiritual e moral dos progenitores que parece torná-los merecedores de serem pais dos “escolhidos” de Deus. Mas convém notar

estudo histórico de Filomena Belo). Lisboa: Quimera, 1993; e também a única autobiografia feminina editada, em Portugal, no século XVIII: Soror Isabel do Menino Jesus (O.S.C.) – *Vida da serva de Deus Soror Isabel do Menino Jesus, abbadessa que foi do mosteiro de Sancta Clara de Portalegre. Escripção pela mesma veneravel religiosa de mandado de seus padres espirituas. Disposta pelo M. R. P. Fr. Martinho de S. José, etc. e dada à luz pelo P. João Evangelista da Cruz e Costa*. Lisboa: por José da Costa Coimbra, 1757. Nos quatro tomos do *Agiologio Lusitano dos Santos, & Varoens illustres em virtude do Reyno de Portugal, & suas conquistas*, cujos três primeiros (Lisboa: na Officina Craesbeeckiana, 1652; Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1657; Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1666) são da responsabilidade de Jorge Cardoso e o último (Lisboa: na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1744) da D. António Caetano de Sousa, poderemos também respigar várias “Vidas” breves de religiosas portuguesas (citaremos sempre a partir da edição fac-similada, preparada por Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: FLUP, 2002).

9 Isabelle Poutrin – Souvenirs d’enfance. L’apprentissage de la sainteté dans l’Espagne moderne. *Mélanges de la Casa de Velásquez*. XXIII (1987) 331-354. Para o caso português, veja-se: Mafalda Ferin Cunha – A infância e a juventude das religiosas portuguesas do século XVII: um relato convencional. *Brotéria*. 147 (1998) 327-339; Paula Almeida Mendes – Entre a aprendizagem da santidade e a predestinação divina [recurso eletrónico]: algumas notas sobre a infância e a adolescência em «Vidas» de religiosas portuguesas (séculos XVII-XVIII). *Via Spiritus*. 19 (2012) 123-143.

que o discurso panegírico sobre os pais prende-se também com a convicção de que as filhas iriam herdar dos progenitores uma superioridade espiritual. Com efeito, não é por acaso que o biógrafo de Mariana Josefa Joaquina de Jesus refere que “não ha cousa, que mais ordinariamente se observe, do que serem virtuosos os Pais dos escolhidos do Senhor: ou seja isto, porque Deos querendo nesta mesma vida, e promptamente coroar os seus dons, premeia as boas obras dos Pais com lhes dar filhos Santos, que he a maior, e mais sólida gloria, que elles podem ter: ou seja, porque as virtudes dos Pais, mais que toda outra cousa, concorrem para a santificação dos filhos. Porque nem santas instrucções, nem santos exemplos, sem o que não ha boa educação, e he ordinaria a depravação dos filhos, lhes podem dar os Pais, senão forem virtuosos”¹⁰.

Em alguns casos, os biógrafos realçam a ascendência nobre das religiosas, tais como Helena da Cruz¹¹, Brízida de Santo António¹², Joana Luísa do Carmelo¹³, Inês de Jesus¹⁴ ou Mariana Josefa Joaquina¹⁵, mantendo-se assim fiéis a uma longa tradição, segundo a qual santidade e nobreza de nascimento estariam estritamente ligadas. Com efeito, esta tradição, que foi designada por André Vauchez como ‘*beata stirps*’¹⁶, traduz também como, sobretudo ao longo do século XVII, a precisão dos

10 *Vida, e obras da serva de Deos a Madre Marianna Josefa Joaquina de Jesus... ob. cit.*, p. 10-11.

11 Soror Helena da Cruz, que no século se chamou D. Helena Mascarenhas, nasceu em 1639 e era filha de D. António Mascarenhas, irmão do I conde de Palma, D. António Mascarenhas da Costa, e de D. Isabel de Mendonça (cf. Soror Maria do Céu – *ed. cit.*, p. 133).

12 Madre Brízida de Santo António, que no século se chamou D. Leonor de Mendanha, nasceu em 1576 e era filha de Jorge Vaz de Campos e de D. Isabel de Mendanha. “Erão naturaes da Villa de Abrantes; o Pay da familia de Campos, & a Mãe dos Mendanhas, que vierao de Castella para este Reyno em companhia da Excelente Senhora; familia taõ illustre, que della procedeo D. Isabel de Mendanha, Irmã da Avò da Madre Brízida, que fundou o Convento da Esperança de Lisboa (como diz Jorge Cardoso) no anno de 1534, ou como diz a Madre Soror Francisca da Conceição, na relação que escreveo da vida desta serva de Deos, Religiosa do mesmo Convento da Esperança, & irmã do Conde de Villa-Nova D. Gregorio de Castello-Branco: que o Convento da Esperança fora fundado em hũa quinta, que Dona Isabel de Mendanha dera à Rainha D. Catherina, & ella à sua Camareira Mòr, que mandando vir da Ilha da Madeyra suas filhas, fundarão aquelle Mosteyro, & que muita parte da fazenda, que hoje logravão, fora de Dona Isabel de Mendanha”. (cf. Fr. Agostinho de Santa Maria – *ob. cit.*, p. 2-3).

13 Madre Joana Luísa do Carmelo nasceu a 28 de Fevereiro de 1715. “eu Pay foy Thomás Correa de Bulhoens, Cavalleiro Professo na Ordem de Christo, e de antiga Nobreza”, o qual faleceu a 21 de Outubro de 1750 “em Casa dos Excellentissimos Condes da Ribeira Grande, cheyo de felices dias, e applaudido na vida, e na morte, por homem de especial Virtude, e conhecida Santidade: dando-se a conhecer ao mundo por ella, como descendente de hum dos Irmãos do Glorioso Santo Antonio, famoso Thaumaturgo Portuguez”; sua mãe foi D. Ambrósia Teresa Gentil de Carvalho e Proença, “dotada de Virtude, e Nobreza, muy semelhante à de seu marido”. (cf. Fr. António do Sacramento – *ob. cit.*, p. 5-6).

14 Soror Inês de Jesus nasceu em 1642 e era filha de Guilherme Perim (ou Drins) e de D. Catarina de Bié, “nobres pelo sangue, e respeytados pela opulência”. (cf. Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo – *ob. cit.*, p. 3).

15 Madre Mariana Josefa Joaquina de Jesus, que no século se chamou D. Mariana de Meneses, nasceu em 1702 e era filha de João Gomes da Silva (filho de Manuel Teles da Silva, 1.º marquês de Alegrete, e de D. Luísa Coutinho) e de D. Joana Rosa de Meneses, 4.ª condessa de Tarouca, filha de D. Estevão de Meneses e de D. Helena de Noronha (cf. Afonso Eduardo Martins Zuquete – *Nobreza de Portugal e do Brasil*. Vol. III. Lisboa: Editorial Enciclopédia, 1989, p. 420).

16 Cf. André Vauchez – *Beata stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles*. In *Famille et parenté dans l’Occident médiéval. Actes du Colloque de Paris, 1974*. Org. de Georges Duby, Jacques Le Goff. Rome: École Française de Rome, 1977, p. 397-407. Idem – *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D’après les process de canonization et les documents hagiographiques*. École Française de Rome, 1988, p. 185-287.

conceitos de nobreza foi oscilando entre o “ilustre sangue” e a “boa inclinação” e virtude, como foi equacionado por textos como a *Cour Sainte*, de Nicolas Caussin (S.J.), profundamente devedor da matriz salesiana, que conheceu uma significativa fortuna editorial¹⁷, ou os *Serões do Príncipe*, de Fr. Miguel Soares (O.S.H.)¹⁸.

Os autores acentuam a responsabilidade dos pais na boa educação das filhas¹⁹, que, conjugada com a predestinação divina das biografadas, revelar-se-ão determinantes para que estas encetem um caminho rumo à perfeição e à “santidade”. Com efeito, a predestinação divina assume, nestes relatos, uma função importantíssima, na medida em que o excepcional percurso da biografada é apresentado como a concretização de um “plano de santidade” gizado por Deus: em quase todos os casos, a predestinação divina manifesta-se, desde logo, através das circunstâncias “extraordinárias” em que ocorre o nascimento da “santa”. A título de exemplo, atentemos no caso de Mariana do Rosário. Quando era jovem, a sua mãe, Maria de Oliveira, desejava tomar o estado religioso, mas os pais obrigaram-na a optar pela via do casamento.

“Maria de Oliveyra, que da lembrança não perdia a religiosa vida, que pretendia, querendo moderar esta saudade com substituir em o mesmo Convento hũa prenda de sua geração, desejava lhe concedesse o Ceo hũa filha, para lhe dedicar nella a profissão do estado religioso, que não pudera conseguir em si”²⁰.

Neste sentido, o biógrafo envolve o nascimento de Mariana do Rosário em uma aura de predestinação, na medida em que este se deveu às orações da sua mãe e de uma amiga desta, soror Mariana do Salvador, religiosa no convento do Salvador de Évora, a quem aquela prometera “que se o Senhor fosse servido concederlhe a filha que desejava, lhe havia de pôr o nome de Marianna em memoria sua, & a havia de fazer Freira em aquelle Convento”²¹. De resto, Maria de Oliveira “muitas vezes mostrou seu agradecimento em publicas confissões, que reconhecia esta filha por data da Divina liberalidade; pois costumava dizer: Que a sua Marianna era filha de orações, palavras certamente merecedoras de observação particular, pois em muitos

17 Desta obra existe uma tradução portuguesa, que António Pires Galante fez editar em 1652. Cf. Zulmira Coelho Santos – Da *Corte Sancta* à corte santíssima em Portugal. *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas. Anexo V – Espiritualidade e Corte em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto, 1993, p. 205-215.

18 Editados por Maria Teresa Trigo Neto e Cova. Lisboa: Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos Históricos anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1966.

19 Sobre este assunto, veja-se Maria de Lurdes Correia Fernandes – Modelos educativos do Barroco em Portugal: a “boa criação” e a “polícia cristã”. In *Actas do I Congresso Internacional do Barroco*. Vol. I. Porto, 1991, p. 311-322; Idem – *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa/Faculdade de Letras do Porto, 1995, p. 347.

20 Fr. António de Almada – *ob. cit.*, p. 5.

21 Fr. António de Almada – *ob. cit.*, p. 5. De resto, é evidente o paralelismo entre este trecho e uma passagem do Proto-evangelho de Santiago, nomeadamente quando Ana, orando a Deus, pede-lhe que dê fim à sua longa esterilidade (cf. *Los Evangelios Apocrifos*. Ed. de Aurelio de Santos Otero. Madrid: BAC, 1963, p. 140-141).

exemplos das sagradas, & Ecclesiasticas historias tem visto o mundo, & o testemunhão os seculos, que os filhos de orações costumão ser insignes em santidade”²².

Conta-nos também Fr. António de Almada que Mariana era tão bela, “que logo em rezem nascida pareceo descrever nella, ou a natureza, ou a graça indícios de que fora dada por Deos, & vaticínios do muito que sua vida havia de ser agradável ao Senhor”²³.

Por sua vez, conta-nos Jorge Cardoso que Ana da Cruz (...), da “ilustre familia dos Almeidas”, sendo menina, foi predestinada por Deos “para tam alto fim”, parecendo mesmo possuir uma espécie de pré-conhecimento daquele que seria o seu estado de vida futuro:

“estando em casa de seu pai encostada a hua janella caïo num curral, onde auia hum feroz leão, ao qual (antes que lhe acudissê) tinha ella lançado o Rosario dizendo: Não me comas leão, que hei de ser freira em Castella. Caso que admirou a todos, & a começãõ logo a ter por Sancta”²⁴.

No caso de Helena da Cruz, a sua biógrafa, soror Maria do Céu, para além de estabelecer um paralelismo “espiritual” entre o nome daquela e o de Santa Helena, relata-nos que “contava a serva de Deos, que certa pessoa” dissera à sua mãe que “criasse a quella menina com muyto desvelo, e lhe desse o estado de Relligiosa, por que sendo-o seria santa, e cazando morreria às mãos de seu marido”²⁵.

Nos capítulos em que os autores relatam a infância das biografadas, estas são apresentadas, tal como a maior parte dos santos, como uma *puella senex* (permitimo-nos recuperar e adaptar aqui o tópico do *puer senex*, estudado por Ernst Robert Curtius)²⁶, que o definiu como uma figura que concilia, harmoniosamente, a juventude à maturidade do ancião: como é sabido, este *topos* acabou por ser “institucionalizado” pela hagiografia, sobretudo a partir da Antiguidade tardia e da Alta Idade Média, na medida em que evocava um paralelismo imediato com o episódio bíblico, relatado no Evangelho de S. Lucas (Lc 2, 41-51)²⁷, em que Cristo, aos doze anos, assombrava com a sua sabedoria os Doutores da Lei, no Templo, explicando-lhes as Escrituras. No Evangelho apócrifo de São Mateus, que pertence ao ciclo da Natividade, podemos ler também que Maria (que, nas “Vidas” femininas, funciona como um modelo) “era la admiración de todo el pueblo; pues, teniendo tan sólo tres

22 Fr. António de Almada – *ob. cit.*, p. 6.

23 Fr. António de Almada – *ob. cit.* p. 5.

24 Jorge Cardoso – *ob. cit.* tomo I, p. 294.

25 Soror Maria do Céu – *ob. cit.*, p. 134.

26 Ernest Robert Curtius – *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton University Press, 1990, p. 98-105.

27 Veja-se, a propósito, A. J. Festugière – *Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l’hagiographie primitive*. In *Études de religion grecque et hellénistique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, p. 271-301, esp. 285-290; Aelfred de Rievaulx – *Quand Jésus eut douze ans*. Int. et note critique de Dom Anselme Hoste, O.S.B (trad. française de Joseph Dubois. Paris: Éditions du Cerf, 1958).

años, andaba con un paso tan firme, hablaba con una perfección tal y se entregaba con tanto fervor a las alabanzas divinas, que nadie la tendría por una niña, sino mas bien por una persona mayor. Era, además, tan asidua en la oración como si tuviera ya treinta años. Su faz era resplandeciente cual la nieve, de manera que con dificultad se podía poner en ella la mirada. Se entregaba también con asiduidad a las labores de lana, y es de notar que lo que mujeres mayores no fueron nunca capaces de ejecutar, ésta lo realizaba en su edad más tierna”²⁸.

Com efeito, estas meninas destacam-se das outras da sua idade, na medida em que não revelam qualquer gosto por brincadeiras ou jogos característicos da sua idade: desde muito cedo, são já personagens sensatas, que centralizam toda a sua atenção na oração, na prática das virtudes e na frequência dos sacramentos. Aten-temos na descrição que Fr. Agostinho de Santa Maria nos oferece a propósito de Madre Brízida de Santo António:

“Logo que começaraõ a rayar as luzes da razaõ na alma de D. Leonor, & a correr das cortinas de sua infância, que occulta o conhecimento, se descubrio nella hũa recta inclinação, que a guiava ao perfeito; & assim o seu alvedrio ajudado da divina graça era recta direcção para a virtude. Não se conhecerão em D. Leonor em suas meninices overdor inútil dos primeyros annos, porque na madureza de suas operações prevenio a virtude á idade, & era com a innocencia de menina exemplo, & admiração aos mais velhos. (...) Desde seus tenros annos começou D. Leonor a entabolar o exercício das virtudes, & isto com tal conserto, & discrição, que mais parecia nas suas operações velha, que menina”²⁹.

De facto, a maior parte das “Vidas” de santos, beatos, veneráveis ou varões e mulheres “ilustres em virtude” havia há muito institucionalizado as referências à precocidade e aos indícios que, na infância e juventude, apontavam para a excepcionalidade moral e espiritual dos biografados e que os tornavam merecedores de favores divinos. Efetivamente, a educação religiosa que estas futuras religiosas receberam, conjugada com um conjunto de virtudes que deveriam pautar a conduta feminina (o recato, o silêncio, a castidade, a obediência, modéstia, desprezo do mundo, etc.)³⁰ e eram defendidas pela literatura da época, foram favoráveis ao despertar de um desejo de perfeição e de “santidade”. Vejamos alguns exemplos. Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa, biógrafo de Madre Guiomar Teresa do Cenáculo,

28 *Los Evangelios Apócrifos. ed. cit., p. 193.*

29 Fr. Agostinho de Santa Maria – *ob. cit., p. 5; 8.*

30 Veja-se Marie-Catherine Barbazza – *L'éducation féminine en Espagne au XVI^{ème} siècle: une analyse de quelques traits moraux. In École et église en Espagne et en Amérique latine. Aspects idéologiques et institutionnels (Actes du colloque de Tours. 4-6 décembre 1987). Publications de l'Université de Tours, 1988, p. 327-348; Maria de Lurdes Correia Fernandes – *Espehos, Cartas e Guia...; Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concilie de Trente. Ed. Silvia Mostaccio. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2010.**

conta-nos que “a graça de Deos alentou tanto esta creatura, que sem pagar tributo aos sentimentos, que consigo traz a pensão da natureza, nem chorava, nem dava outros signaes próprios daquella tenra idade. (...) Todo o seu cuidado, propêção era attêder para as cousas espirituaes, mysterios da sancta Fé, e praticas da grandeza da bondade de Deos, a que se applicava com tanto desvelo, que tudo deixava (e ainda o natural sustento) por ouvir fallar de Deos, e das vidas dos seus sanctos; mas com mais excesso se applicava, e attendia, quando o que ouvia respeitava ás finezas da Payxão do Senhor”³¹.

Por sua vez, Fr. António de Almada exalta a superioridade moral e espiritual de Mariana do Rosário, assim como a precocidade do seu uso da razão, fruto da predestinação divina, assim como a boa educação dada pelos pais:

“Foi sua alma como o crystal puro do espelho, que tanto que recebeo a luz em si, logo reverberou rayos de luz. Alli se vião a humildade, a paciencia, a devoção, & todos os mais ornatos das virtudes (...). Mas tudo isto obra com maravilhoso poder a graça Divina, que sendo a natureza humana per si hum vidro frágil, ella a faz parecer hum espelho puro. Era o genio de Marianna docil, muy flexível, ainda que forte a sua condição, capacidade propria para que a boa criação que seus pays lhe davão, imprimisse em o papel de seu coração hũa perfeita imagem. Fez-se a obra, & ficou a imagem perfeita, porque se unirão para este artificio bom natural, boa doutrina, & especial graça; credito grande do Artifice Supremo, que ainda que por meynos humanos obre, sempre se vê que estas maravilhas são obras suas”³².

Outro exemplo ilustrativo é o que nos fornece o Padre Simão Cardoso Pacheco sobre a Madre Francisca da Conceição:

“Costumão os meninos nesta idade [três anos] com mil frias perguntas passar dos limites de curiosos a tocar na raya de importunos; mas a menina, já então avisada, em questões repetidas proferia fervorosas, e maduras discrições Quem creou os Ceos? Quem he Deos? Como nasceo homem? Porque morreo? E semelhantes perguntas são naquella idade os cuidados, e empenhos dos mais bem intencionados, e catholicos meninos; e na bem notória e celebrada repetição, com que Francisca inquiria estes, e outros segredos, logo descubrio o fio de huma rara, e santa inclinação”³³.

As práticas espirituais e devotas, solidificadas pelo exercício das virtudes, tornam, assim, estas meninas merecedoras de favores divinos. A título de exemplo, permitimo-nos referir uma passagem da “Vida” de Mariana de Rosário, em que o biógrafo narra que, por três vezes, aquela foi salva de cair em um poço e de se afogar:

31 Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa – *ob. cit.*, p. 2-3.

32 Fr. António de Almada – *ob. cit.*, p. 7-8.

33 Pe. Simão Cardoso Pacheco – *ob. cit.*, p. 26.

“Tirarão-na emfim da bocca do poço, & declarando ella a causa de sua admiração, ponderado pelos circumstantes o modo de tão maravilhoso successo, se entendeo fora o Anjo da sua guarda, o menino que a livrou do perigo; inferindo-se de prodígio tão raro, a guardava sem duvida o Ceo para algum fim grande, pois com tão maravilhosas circumstancias a defendeio em tão evidente risco de vida”³⁴.

Por sua vez, o caso de Madre Brízida de Santo António ilustra de forma claríssima como a leitura de “vidas” de santos desempenhava um papel importantíssimo na transmissão e, conseqüentemente, na apropriação de mimetismos e de modelos de santidade³⁵: depois de ler na “Vida” de Santa Isabel de Hungria “os favores, que Deos lhe fizera, disse a Nosso Senhor: Se vós meu Senhor me concedereis estes favores, também eu fora Santa. Logo sentio em seu coração como hũa aguda setta, que a feria; & sem embargo de que nunca quiz dizer que favor este fosse, tevese por certo, que foi o dizerlhe nosso Senhor em hum dia de Quaresma: Sempre estarey contigo; porque teve este dom em perfeitíssimo grão, & nunca perdeo a continua presença de Deos”³⁶.

Soror Ana de São Joaquim era “devóta de ler, & ouvir vidas de santos”, além de nutrir uma fervorosa devoção por “huns Santos Martyres, cujas Imagens estauão em certa Igreja, a donde hia com frequêcia”; “quando via cousas, que o Mundo muito estima, lhe lembrava, que alfim, tudo havia de acabr em pò, e cinza: quando via huma cáveyra, logo considerava, que a sua fermosura (a qual ella não ignorava) havia de vir a parar em outro tão”³⁷.

Nas “Vidas” femininas por nós estudadas, o casamento é, desde logo, um estado de vida excluído, pois é considerado uma opção que, muito dificilmente, poderá ser compatível com um itinerário que visa alcançar a perfeição: de facto, a castidade continua, por estes séculos, a ser entendida como a virtude feminina “por excelência” e, como tal, indissociável da percepção da santidade feminina. Deste modo, entre as vias que, tradicionalmente, conduziriam à glorificação e à bem-aventurança, a mais escolhida pelas meninas que pretendem alcançar a perfeição e a “santidade” é a do estado religioso. Mas, em todo o caso, a opção por um determinado estado de vida constitui, de acordo com os biógrafos, o reflexo da predestinação divina... Nos casos de Madre Brízida de Santo António e de Madre Teresa da Anunciada, a futura “opção” pelo estado religioso é profetizada por religiosos, quando as biografadas são ainda crianças. No caso de Brízida de Santo António, a

34 Fr. António de Almada – *ob. cit.*, p. 17.

35 Veja-se, a propósito, Albrecht Burkardt – Reconnaissance et dévotion: les Vies de Saints et leurs lectures au début du XVIII^e siècle à travers les procès de canonisation. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. 43: 2 (1996) 214-233.

36 Fr. Agostinho de Santa Maria – *ob. cit.*, p. 8.

37 Domingos Dias Seixas – *ob. cit.*, p. 32-33

futura entrada na vida religiosa é revelada à mãe, D. Isabel de Mendanha, por meio de um sonho:

“Tomou D. Leonor a caixinha com a Santa, & a levou a sua Mãe, a qual vendo a Imagem de Santa Brizida, & o seu habito, deu hum ay muito sentido, & disse para a filha: «Sendo tu de quatro annos, tive hum sonho, em que via, que com este mesmo habito te furtavão de minha casa, com grande dor, & sentimento meu»³⁸.

Todavia, nem sempre foi fácil para estas jovens ingressar num mosteiro ou convento e concretizar a sua vocação religiosa. De facto, apesar de alguns pais, como os de Soror Inês de Jesus, terem escolhido para a filha o estado religioso, encontrámos exemplos de outros que se opuseram vivamente à vontade das filhas de se tornarem freiras, o que originou, em algumas situações, tensões familiares. Por exemplo, o pai de Soror Helena da Cruz, D. António Mascarenhas, “queria-a mais nos perigos do mundo, que nos seguros da Religião. Este mesmo desordenado effeyto o obrigou a dizer à Raynha D. Luiza de Gusmaõ, (...), apontando à filha: Veja Vossa Magestade se he rosto para encerrarse em huma clauzura; não foy sò D. Antonio o comprehendido nesta opiniaõ, antes são poucos aquelles a quem não pareça mal dada huma filha de prendas pessoas ao estado de freira, aquillo que achão digno emprego de hum homem, desviaõ para emprego de hum Deos”³⁹.

Em todo o caso, Soror Helena da Cruz recusou submeter-se à vontade paterna, que a impossibilitaria de seguir a vida religiosa que era, para si, o caminho que a conduziria à perfeição cristã e à bem-aventurança. Parece-nos também importante notar, como uma ampla bibliografia já realçou, que as várias propostas de casamentos apresentadas pelos pais das nossas biografadas originam uma das “lutas” mais comuns nas hagiografias e nas biografias devotas: o dilema entre a opção pelo casamento e a vida “no século”, invocado por motivos familiares, económicos ou políticos⁴⁰, e o “estado religioso”, entendido por estas jovens como o meio mais adequado para alcançar a perfeição cristã e a “santidade”. Contudo, ao escolherem o estado religioso, ainda que sob o signo da predestinação, as biografadas revelam, de acordo com os autores, uma atitude de certo modo “heroica”, na medida em que não só vão de encontro à autoridade paterna, como também, através da sua contumácia, insistem em seguir o modelo de vida que lhes parece mais adequado para alcançar a “perfeição” cristã e, conseqüentemente, a “santidade”. A título de exemplo, atente-mos no caso de Mariana do Rosário: o pai apresentou-lhe três vantajosas propostas

38 Fr. Agostinho de Santa Maria – *ob. cit.*, p. 16.

39 Soror Maria do Céu – *ed. cit.*

40 A invocação de razões políticas, mais concretamente do interesse da nação, como entrave ao seguimento da vida religiosa, diz respeito, sobretudo, às “vidas” de rainhas ou princesas santas. Veja-se, a propósito, Robert Folz – *Les Saintes Reines du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1992 (Subsidia Hagiographica; 76).

de casamento e a jovem, “vacillante assim a resolução de seu animo, sem de todo ter perdido a firmeza; mas vendo já alguns riscos de perigar sua constancia, ao mesmo tempo que as rasões da vida lhe propunham ser tambem agradavel a Deos o estado secular, não se esquecia de ponderar o espirito, que a profissão religiosa he o mais perfeito estado da vida. Porém no meyo destas considerações, que já chegavam a motivos de confusão, Deos, Author de todos os bens, como muitas veses consente que os perigos cresçam, para ser mayor a gloria do triumpho, permittio que estes riscos subissem mais de ponto, para que a vittoria delles crescesse mais em o valor”⁴¹.

No caso de Mariana do Rosário, o dilema entre a obediência ao pai e “o melhor emprego que a seu espirito desejava” acaba por ser decidido na sequência de uma tentativa de violação, por parte de um dos seus pretendentes: neste sentido, a opção pela vida religiosa apresenta-se como o único caminho seguro:

“Esta custosa experiencia mais poderosa no bom successo do fim, que no urgente perigo do principio obrou tanto em a prudente consideração desta bem intencionada alma, que do mesmo veneno da tentação, com que o inferno procurava sua ruina, tirou ella o antidoto para remediar sua alma. Ponderou com maduresa em seu juízo o perigoso trance em que se vira, & acabando aqui de conhecer quão arriscada vive a alma no mar do mundo, entre as ondas, & tempestades das tentações, para fugir aos naufragios, que a ameaçavam, seguindo o norte do melhor conselho, se deliberou em se recolher ao porto seguro da Religião”⁴².

Mas, em outros casos, como o de Soror Clara do Santíssimo Sacramento, que no século se chamou Antónia Margarida de Castelo Branco (1652-1717), relatado na sua *Autobiografia*, o seu casamento com Brás Teles de Meneses e Faro, imposto por razões familiares, é visto pela própria como uma provação, enviada por Deus, para pôr à prova a sua paciência e humilhar a sua vaidade. Com efeito, na sua *Autobiografia*, Antónia Margarida de Castelo Branco evoca alguns episódios da sua vida conjugal (sobretudo entre os capítulos 23 e 28), onde transparece a sua passividade perante a violência de que era vítima, mas também a sua atitude benevolente e tolerante para com o marido, na medida em que, para além de desculpá-lo, ainda agradece os maus-tratos que aquele lhe infligia, pois, deste modo, pode oferecer a Deus o seu padecimento⁴³.

Se a opção pelo estado religioso reflete, por um lado, a preponderância que a virtude da castidade, na esteira de S. Paulo e dos Padres da Igreja, assumia ainda no contexto da percepção pública da “santidade”, muito especialmente da feminina, e, por outro, a predestinação divina, parece-nos também que, tendo em conta as

41 Fr. António de Almada – *ob. cit.*, p. 22.

42 Fr. António de Almada – *ob. cit.*, p. 23.

43 Antónia Margarida de Castelo Branco – *ob. cit.*

contingências sociais da época, pelo menos no que diz respeito ao género feminino, aquela não pode ser dissociada de uma busca de uma liberdade muito específica no espaço conventual ou monástico, e que, ainda que vivendo em reclusão, seria praticamente impossível de alcançar se estas mulheres tivessem permanecido no século e, caso tivessem optado pelo estado do matrimónio, não pudessem descuidar as suas obrigações de esposa e de mãe.

Apesar de, como já realçou Maria de Lurdes Correia Fernandes, para o contexto ibérico, alguma literatura moral ou doutrinária vir construindo e divulgando um modelo de “perfeita casada”, que conciliava modelarmente as suas obrigações conjugais e domésticas com as práticas espirituais e devotas, convertendo-o em uma via compatível com a busca da perfeição cristã, que muito passava pela santificação dos casados, parece-nos pertinente perguntar: será que essa liberdade – ou, pelo menos, tolerância – para as mulheres dedicarem grande parte do seu tempo às “coisas do espírito” era assim tão ampla? É certo que encontramos maridos tolerantes e permissivos, como por exemplo, o de D. Brites Catarina de Abreu (†1687), que permitia que esta usasse o hábito de terceira de São Francisco⁴⁴ – atitude tanto mais elogiada, devido à condição desta senhora – essa liberdade seria assim tão “real”? Equacionando questões de natureza religiosa, económica, social e cultural, indissociáveis da fratura causada pela Reforma e da emergência dos sectores católico e protestante, Gabriella Zarri, no seu estudo *Alle soglie della modernità. Santità femminile e religione maschile*, chamou a atenção para o facto de a religião ter constituído para as mulheres um fator de opressão ou de emancipação⁴⁵, o que nos leva a refletir, entre outras dimensões, sobre a problemática da clausura, que foi já equacionada sob diversos moldes⁴⁶.

Os tempos pós-Trento investiram num modelo de santidade feminina, em que o ingresso em uma estrutura religiosa assume uma importância fundamental no contexto da perceção da “santidade”, que se reflete, igualmente, numa valorização e exaltação dos espaços monásticos e conventuais, enquanto lugares ideais para alcançar a perfeição cristã, e, por extensão, às ordens a que estas mulheres pertenciam. A avaliarmos pelos inventários das bibliotecas conventuais femininas dos

44 D. Fernando da Cruz – *Thezouro escondido: D. Brites Catherina de Abreu, seus colloquios amorozos com Deos; breve noticia de suas virtudes*. Lisboa: por Domingos Carneiro, 1689.

45 Gabriella Zarri – *Alle soglie della modernità. Santità femminile e religione maschile*. In *Donne in-fedeli. Temi, modelli, interpretazioni della religiosità femminile*. A cura di Anna Maria Calapaj Burlini e Saveria Chemotti. Padova: Il Poligrafo, 2005, p. 77-102. Veja-se também: Sara Cabibbo – *Le religiose: pratiche, modelli, contraddizioni nelle aree della riforma cattolica*. In *Donne Sante, Sante Donne. Esperienza religiosa e storia di genere*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1996, p. 175-188.

46 Anne Conrad – *Il Concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici*. In *Il Concilio di Trento e il Moderno*. A cura di Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard. Bologna: Società Editrice il Mulino, 1996, p. 414-437.

séculos XVII e XVIII⁴⁷, um dos modelos de monja mais difundidos foi o de Santa Gertrudes de Helfta⁴⁸, largamente difundido por várias “Vidas”⁴⁹.

No entanto, se é verdade que a maioria das fontes de pendor hagiográfico, produzidas ao longo dos séculos XVII e XVIII, nos legou relatos que ilustram, claramente, esta moldura, Moreno Laborda Pacheco mostrou como o espaço conventual poderia, em certos casos, funcionar como um lugar onde as religiosas encontravam mais liberdade que no século: neste sentido, evoca as palavras de Ana Maria do Amor Divino, que terão, necessariamente, que ser entendidas em chave de crítica a um certo “relaxamento”:

“Tal foi hua, que perguntada ca dentro pelo motivo da sua vinda; respondeu = Se não ha achar hum homem capaz = Tal foy outra, que a semelhante pergunta disse = Eu não gostava; mas a Mana N. (era huma freira, que presente estava) me dizia, que isto cá dentro era melhor do que se cuida lá fora, por que ha mais liberdade que la fora”⁵⁰.

Uma ampla bibliografia já sublinhou que os mosteiros e os conventos femininos tiveram um papel de relevo na promoção da instrução feminina, nomeadamente no acesso às letras, que se traduziu num já reconhecido florescimento da escrita conventual feminina⁵¹. Com efeito, valerá a pena lembrar que, em fontes

47 Cf. Isabel Morujão – Livros e leituras na clausura feminina de Setecentos. *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas*. II série, XIX (2002) 111-170.

48 Sobre a figura de Santa Gertrudes de Helfta e a receção da sua obra em Espanha, é imprescindível ler de José Adriano de Freitas Carvalho – *Gertrudes de Helfta e Espanha*. Porto: INIC, 1981. Sobre o modelo de religiosa na Contrarreforma, veja-se: Mario Rosa – A Religiosa. In *O Homem Barroco*. Dir. de Rosario Villari. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 173-206.

49 Em Portugal, foram editados o *Epítome da admirável vida de S. Gertrudes a Magna, virgem e abadessa da Ordem do Príncipe dos Patriarchas S. Bento* (Lisboa: por Miguel Deslandes, 1696; Lisboa Occidental: Officina da Musica, 1728), de Fr. João dos Prazeres (O.S.B.), e a tradução da *Vida da gloriosa virgem Sancta Gertrudes a Magna* (Lisboa: na Offic. de Antonio Pedroso Galvão, 1708), do P.º Alonso de Andrade. Um outro exemplo de religiosa proposto para imitação foi o de Santa Lutgarda, como bem se deduz do título de uma da sua «Vidas», redigida pelo P.º Bernardino de Villegas (S.J.) – *La Esposa de Christo, instruida con la Vida de Santa Lutgarda virgen, Monja de S. Bernardo*. En la Imprenta Real, 1625, e dedicada a D. Isabel de Bourbon. Entre outras obras, que não hagiografias ou biografias devotas, que tentam traçar o retrato da «religiosa perfeita e ideal», valerá a pena lembrar a obra de Jácome Carvalho do Canto – *A Perfeita Religiosa, e tesouro de avisos e documentos espirituales*. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1615.

50 Moreno Laborda Pacheco – “A magoa de ver hir esquecendo...”. *Escrita conventual feminina no Portugal do século XVII*. Tese de Doutoramento. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2013, p. 42. Por sua vez, Vanda Anastácio mostra como D. Leonor de Almeida Portugal, IV marquesa de Alorna, em várias cartas suas, escritas na segunda metade do século XVIII, na altura em que esteve «enclausurada», à guisa de prisão, no convento de Chelas, devido ao facto de o seu pai ter sido implicado na tentativa de assassinato de D. José I, tece várias críticas ao ambiente que se vivia nesta casa religiosa, completamente desvirtuado do que deveria ser a observância das regras da clausura e das práticas religiosas (cf. Vanda Anastácio – A virtude é uma fantasma nestes sítios. In *Dominicanos em Portugal. História, Cultura e Arte*. Coord. de Ana Cristina Costa Gomes e José Eduardo Franco. Lisboa: Aletheia, 2010, p. 124-141).

51 Isabel Morujão – *Por trás da grade. Poesia conventual feminina em Portugal (séculos XVII-XVIII)*. Tese de Doutoramento. Porto: FLUP, 2005; *Letras na cela. Cultura escrita de los conventos femininos en la España moderna*. Ed. de Nieves Baranda Leturio, María Carmen Marín Pina. Madrid: Iberoamericana, 2014; Zulmira C. Santos – Escrita conventual feminina: um “arquipléago submerso”. Apenas algumas notas. In *Vozes da vida religiosa feminina. Experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Coord. de João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade, Tiago Pires Marques. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, 2015, p. 23-29.

portuguesas, podemos respigar alguns (ainda que escassos) exemplos de mulheres que, desde a Idade Média, tiveram, no espaço monástico, contacto com as letras, quadro este a que não será alheio o facto de, para as mulheres, o ingresso em um convento ou mosteiro constituir, praticamente, o único meio de acesso à instrução: assim, permitimo-nos referir o caso de Santa Iria⁵² e o da senhora D. Filipa de Lencastre (+1497)⁵³.

Como alguns autores já realçaram, o convento constituiu, ao longo dos séculos XVII e XVIII, um espaço que ofereceu às mulheres uma certa “liberdade” para se dedicarem à escrita e até mesmo reivindicar o estatuto de autora. Efetivamente, como já frisou Isabel Morujão, retomando as palavras de Anne Cayuela⁵⁴, o reconhecimento editorial constituiu uma etapa fundamental, no sentido da solidificação

52 Convirá relembra que Fr. Isidoro Barreira (O. Cristo) – *Historia da vida e martyrio da gloriosa virgem Santa Eria*. Lisboa: por António Álvares, 1618, faz referência ao facto de esta mártir († século VII) ser uma atenta leitora dos textos sagrados. Segundo o biógrafo, “Vendo as tias da Santa Virgem, como aproueytaua em o caminho da virtude, & a inclinação que tinha a lição dos sagrados liuros, derão ordem com que fosse instruyda, & ensinada por pessoa conveniente em a lição da diuina Escripura, pera que com a luz, & conhecimento della seguisse com mais clareza o caminho da perfeçção. Nem isto pareça a alguém cousa estranha, ou curiosidade sobeja, porque naquelle tempo se costumaua em os mosteyros de Monjas, & recolhimentos de molheres Religiosas auer quem em horas certas lhes explicasse passos da Sagrada Escripura ou pontos escuros, que fora bom saberem todos pera bem se saberem saluar, como Sam Hieronymo fazia em Belém nos mosteyros, que Santa Paula gouernaua, tomando tempo pera lhes declarar alguns capitulos, ou passos da Bíblia Santa. Que neste louuauel exercicio costumauão as seruas de CHRISTO gastar o tempo, que lhes sobejaua de suas ordinarias occupaões, & seruiço da casa. Isto particularmente mais que noutros mosteyros se vsou nos de Freyras de Sam Bento, que como naquelles tempos tomassem o seu habito tantas Emperatrizes, Raynhas, & Senhoras muy principaes, que edificauão grãdes mosteyros onde se recolhião: costumauão em Alemanha a ter nelles molheres doutas em Theologia, que dentro da clausura ensinauão, & liam questões theologicas tendo muytas vezes autos de conclusões, & argumentos a que assistião as Abbadessas com todas as mais Religiosas. Diz S. Chrysostomo, que a lição da Sagrada Escripura pertêce a todo genero de christãos, de qualquer estado que sejião, ou vida que professem, & que esta se deue exercitar em todo tempo. (...) Comunicarão pois as duas Religiosas Cassia, & Iulia cõ Hermigio Irmão seu, & pay da Santa, & juntamente com hũ Abbad chamado Celio o pensamento, que tinhão, de darem mestre a sua sobrinha (...). Considerando o Abbad Celio, & Hermigio o que se lhes tinha comunicado, parendolhes bem darem particular mestre a Eria, & pera isto escolherão a hum Remigio, homem ansião conhecido de todos pela sua virtude, & exêplo de vida aprouada, a quem cometerão este cuidado. E como Remigio fosse muy versado ã diuinas & humanas letras, & não menos exercitado em cousas espirituales, cõ sua boa doutrina ficou a santa em pouco tempo auntejada assi na sciencia, como no melhoramento dos costumes alcançando tanto conhecimento da Diuina Escripura & lição dos Padres Santos, que os que disto sabiam muyto, tinham que se admirar vendo a sutileza de seu engenho” (*ob. cit.*, fl. 12 v. – fl. 14 v.).

53 D. Filipa de Lencastre era filha do infante D. Pedro e de D. Isabel de Urgel. Segundo Jorge Cardoso, D. Filipa de Lencastre, “pela grande noticia, que tinha, não sò da língua Latina, mas d’outras muitas como versada na lição da sagrada Escripura, & sanctos Padres, traduzio de Latim em Portugues, as obras de S. Lourenço Iustiniano” (Jorge Cardoso – *ob. cit.*, tomo I, p. 404. Dever-se-á, certamente, ao facto de ter sido educada pela sua tia D. Filipa o gosto da princesa D. Joana, que tomara o hábito de religiosa dominicana no mosteiro de Jesus de Aveiro, pela leitura de obras de espiritualidade e devoção, na medida em que “a lição spiritual a que cõmũmente se daua, era a das sanctas Religiosas, & solitarias Anacoretas”: mas terá sido também, certamente, uma leitora da Bíblia, pois, de acordo com o seu biógrafo Fr. Nicolau Dias (O.P.), “vio, & fallou a pessoas Ecclesiasticas, Arcebispos, Bispos, Prelados, & Religiosos, falando & tratando cousas de N. Senhor, & da sagrada Escripura” (Fr. Nicolau DIAS (O.P.), *Vida da serenissima princesa D. Joana, filha delrey D. Afonso V de Portugal, a qual viveo santamente no conuento de Iesus d’Aveiro da Ordem dos Pregadores* (emendada por Luís de Castanheda Raposo), Lisboa, por Francisco Villela, 1674, p. 96.

54 Anne Cayuela – *Le paratexte au siècle d’Or. Prose romanesque, livre et lecteurs en Espagne au XVII^e siècle*. Genève: Droz, 1996, p. 173.

de uma imagem de prestígio e de legitimação da autoria feminina⁵⁵, embora, em alguns casos, esta fosse sustentada pela admiração e pelo apoio de pessoas que detinham poder e influência, na medida em que o universo social e moral da época negava ainda à mulher condições para a sua emancipação⁵⁶. Efetivamente, o labor hagiográfico de Soror Maria Madalena (O.S.C.) ficaria, muito provavelmente, escondido nas brumas do esquecimento e sem ver a luz do prelo, se esta não contasse com a proteção de Jerónimo de Melo Coutinho. Neste sentido, a clarissa dedica a história *prerrogativas e louvores do glorioso S. João Evangelista* (1628) a este senhor, pois conhece a sua particular devoção ao Santo Evangelista: mas fá-lo também, porque “como freira pobre, & encerrada”, não podia fazer imprimir o seu texto. Deste modo, pede ao dedicatário para “tomá-lo à sua conta, & defendelo, & presentalo à Sancta Inquisição que o mande reuer, & de licença para se imprimir”⁵⁷.

No universo conventual, encontrámos apenas um caso relativo a uma religiosa tradutora: Soror Maria Francisca Isabel, religiosa capucha no convento do Santo Crucifixo de Lisboa, que verteu do francês para o português a *Vida da venerável Madre Maria Amada de Blonay, religiosa da Visitação de S. Maria, terceira superiora do primeiro mosteiro da mesma ordem* (1698)⁵⁸, da autoria de Charles Auguste de Sales. O prólogo desta “Vida” apresenta uma defesa da autoria feminina, mediante o tópico da “afectada modéstia”, estreitamente relacionado com a *captatio benevolentiae*: “Aduerte [devoto leitor] que a minha profissão, & o meu sexo está muyto longe das escolas, & que por esta razão não necessito de desculpas (...)”⁵⁹.

Mas a opção pela vida religiosa poderia significar também “liberdade” para solidificar e expressar o amor pelo “Divino Esposo”, concretizado, em muitos casos, nos célebres “desposórios místicos”, que justifica não só a utilização do epíteto “Esposas de Cristo”, como realçaram Réginald Grégoire e Gabriella Zarri⁶⁰, como também na proliferação de representações literárias e iconográficas dos desposórios

55 Isabel Morujão – *Por trás da grade...* ob. cit., p. 52-53.

56 José Luis Sánchez Lora – *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: F.U.E., 1988.

57 Soror Maria Madalena (O.S.C.) – ob. cit., «Carta dedicatória a Hieronymo de Mello Coutinho».

58 Lisboa: por Miguel Manescal. De acordo com Diogo Barbosa Machado – *Bibliotheca Lusitana*. Tomo III. Coimbra: Atlântida, 1965-1967, p. 422, Soror Maria Francisca Isabel chamou-se, no século, D. Joana Doroteia de Melo. Nascida em Lisboa, era filha do coronel Miguel de Plessis, fidalgo francês, e de D. Catarina Francisca de Sempé Melo, filha esta de João Sempé, cônsul francês na corte portuguesa. Ingressou no convento do Santo Crucifixo de capuchas da I Regra de Santa Clara em 1674, «tomando em obsequio da real Padroeira do Convento, o nome de Soror Maria Francisca Izabel, onde observou exactamente o rigor do instituto, ocupando os lugares de Mestra, Rodeira, e Prelada por espaço de muitos annos». Faleceu em 1736.

59 Charles Auguste de Sales – ob. cit.. Tradução de soror Maria Francisca Isabel, O.S.C. Cap., «Prólogo».

60 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*. Il Mulino, 2000, p. 251-388.

místicos de Santa Catarina de Sena que, entretanto, se fez sentir⁶¹. A título de exemplo, permitimo-nos transcrever as palavras de soror Isabel do Menino Jesus (O.S.C.):

“Porêm, no meu entender, o mayor favor, que Deos faz a huma alma, he chegar á união; este será o primeiro, em que valha por todos, não desprezando as muitas mais mercês, que recebi de Deos, não seria por eu ter recebido este bem, senão, porque o Senhor se dignou de querer-me unir consigo. Estando em huma ocasião em Oração, ouvi humas palavras, que diziaõ: Esposa abre-me as portas do teu coração. Foraõ as palavras tão poderosas, que com a ternura dellas, me leváraõ logo os affectos, que por muito espaço de tempo não soube de mim; e cobrando alguma intelligencia, entendi que minha alma se transformava em Deos, ouvindo estas palavras: Quero que descances commigo no Ceo; e pondo-me á sua Mesa, me deu a comer o pão do Sacramento, que nunca meu coração havia comido tal manjar”⁶².

A devoção “amorosa” ao Menino Jesus⁶³ assume, nos meios monásticos e conventuais femininos, um destaque importantíssimo, como se pode comprovar através da leitura das “Vidas” de várias religiosas, onde os autores insistem na sua particular ou privilegiada intimidade com aquele, 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 Carvalho⁶⁴. Centremo-nos no caso de Madre Soror Guiomar Teresa do Cenáculo, clarissa no mosteiro de Santa Clara de Amarante. Assim, conta-nos o biógrafo, Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa (O.F.M.), que, estando a Madre Soror Guiomar Teresa do Cenáculo, 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 tinham dado, e lho atou nos pés, para o que tambem pediu licença, e pegando na Imagem para tocar com a mão do Menino a cabeça, sentio sensivelmente, que o Menino lhe apertára a

61 A propósito de Inês de Jesus, conta-nos o biógrafo: “mas, como às finezas de IGNES queria o Espozo corresponder amante, deyxava-a nestas ocasiões [depois da Eucaristia e da comunhão] muitas horas recolhida, para que gozasse mysticamente huns longes daquela gloria formal, que o Eterno Pay tem destinado no Ceo para os seus escolhidos” (Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo – *ob. cit.*, p. 55).

62 Soror Isabel do Menino Jesus (O.S.C.) – *Vida da serva de Deos Soror Isabel do Menino Jesus, abbadesa que foi do mosteiro de Sancta Clara de Portalegre. Escripita pela mesma veneravel religiosa de mandado de seus padres espirituaes. Disposta pelo M. R. P. Fr. Martinho de S. José, etc. e dada à luz pelo P. João Evangelista da Cruz e Costa*. Lisboa: por José da Costa Coimbra, 1757, p. 16.

63 Cf. Henri Bremond – *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Vol. III. Paris: Librairie Armand Colin, p. 209-212; Flávio Gonçalves – O vestuário mundano de algumas imagens do Menino Jesus. Separata da *Revista de Etnografia*. 17 (1968); Sandra La Rocca – *L’Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d’une dévotion dans l’Occident chrétien*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2007.

64 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.

cabeça com tal vehemencia, e força, que entendeo a Serva de Deos, que alli acabava a vida, e exalava a alma⁶⁵.

Contudo, a religiosa clarissa não se assustou, “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 continuadas as dôres da cabeça, que a trespassavão até os olhos, tão sensivelmente como se fossem agudos espinhos (...)”⁶⁶.

No caso de Soror Isabel do Menino Jesus, a própria escolha do seu nome “em religião” traduz, claramente, a sua afeição – que poderemos até considerar maternal – pelo Menino Jesus:

“Estando huma noite em Oração, se me pôs diante dos olhos d’alma o Portal de Belem, feito Ceo, onde ví o Menino JESUS nascido nos braços de sua Santissima Mãy; o amor me unio tanto com o Menino JESUS, que dei gritos, que me abrazava em amor Divino; pois a Senhora me deu o Menino, que o apertei muito nos braços; e gozando este bem, espaço de tempo, procurei á Senhora, se comia o Menino alguma cousa, para eu lha dar? (falar de quem estava com delírios de amor, que não sabe acertar no que diz) respondeu-me a Senhora: Filha, o Menino come corações, da-lhe o teu coração, até que tenhas outros corações, que lhe offereças”⁶⁷.

Apesar da clausura, algumas religiosas, como Soror Inês de Jesus, grande imitadora de Santa Rosa de Lima, encontravam, no espaço conventual, oportunidade para se entregarem a alguns “prazeres mundanos”, tal como a dança:

“Nas festas de S. Gonsalo, e nas que a Religião permite pelo Natal para recreyo das Religiosas, era IGNES a primeyra em celebrallas com a mais alegre liberdade, que permitia o seu estado; sendo muyto inclinada a dançar ou por criação da caza do pay, ou por gosto do seu genio”⁶⁸.

Mas estas mulheres encontravam também, na esfera conventual, “liberdade” para dedicarem a maior parte do seu tempo à oração (sobretudo à oração mental), considerada como uma forma mais “eficaz” para estabelecer uma comunicação com Deus; “liberdade” para se entregarem a exercícios ascéticos e a práticas penitenciais e mortificatórias, que, em muitos casos, revelavam uma “espetacularidade”

65 Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa – *ob. cit.*, p. 123.

66 Fr. Bernardo de Santa Maria Rosa – *ob. cit.*, p. 123-124.

67 Soror Isabel do Menino Jesus – *ob. cit.*, p. 17.

68 Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo – *ob. cit.*, p. 15.

surpreendente: por exemplo, 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”⁶⁹ 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 grilhão levantada com alguns sinaes de espinhos, na qual padecia alguns tempos dores grandíssimas, necessitando de remedios para aplacallas”⁷⁰; “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”⁷¹; Soror Beatriz do Horto, religiosa dominicana no mosteiro de Santa Catarina de Sena, em Évora, bebia, às sextas-feiras, “hũa amargoza beverage, em memoria da Paxão de Christo, & do fel, & vinagre, que por nós gostou” e, na comida, “lançava copia de sal, & vinagre. Debaxo da toalha na cabeça trazia hũa coroa de verdes tojos, aqual tam fortemente apertou hũa vez, que lhe rebentou, & correo pelos ombros abaxo o sangue em fio”⁷²; Soror Catarina Nunes, religiosa dominicana no convento de Santa Ana, em Leiria, açoitava-se, todos os dias, com uma corda, cheia de nós, “& depois com disciplinas rematadas em rodícios de ferro”: “i erão taes os golpes, que soavão nas abobadas do dormitorio, com tanta abundancia de sangue, que deixaua o chão banhado”⁷³.

Outro caso que nos parece bastante sugestivo é o da já referida Soror Inês de Jesus, que encontrou, no espaço conventual, liberdade para “esculpir”, a modo de tatuagem, o nome de Jesus e os três cravos⁷⁴. Mas a “liberdade” podia se manifestar em uma certa “espontaneidade do espírito”, caracterizada por profecias, visões, raptos ou êxtases, que, muitas vezes, granjeavam a estas religiosas um imenso prestígio, tornando-as mesmo conselheiras de reis, príncipes e nobres. A título de exemplo, lembremos o caso da Madre Brízida de Santo António, que, graças ao seu dom profético, alcançou um significativo prestígio junto de D. João IV, da rainha D. Luísa de Gusmão e da sua corte.

69 Francisco de Sousa da Sylva Alcoforado Rebello – *ob. cit.*, esp. p. 24-28.

70 Francisco de Sousa da Sylva Alcoforado Rebello – *ob. cit.*, p. 30.

71 Francisco de Sousa da Sylva Alcoforado Rebello – *ob. cit.*, p. 64.

72 Jorge Cardoso – *ob. cit.*, tomo I, p. 92.

73 Jorge Cardoso – *ob. cit.*, tomo II, p. 21.

74 Francisco de Sousa da Sylva Alcoforado Rebello – *ob. cit.*, p. 156.

Por tudo isto, parece-nos que os aspetos abordados ao longo deste estudo nos sugerem algumas reflexões. Ainda que, tradicionalmente, o espaço conventual seja associado à condição da clausura, os textos estudados parecem apontar no sentido da afirmação de uma certa “permeabilidade” do claustro, que se traduz em uma multiplicidade de aspetos. Com efeito, o convento mostrou ser, em vários casos, um lugar onde as mulheres que aí ingressavam acabaram por encontrar uma espécie de “porto seguro”, que lhes permitiria “evadirem-se” da vida no século, que, tanto quanto transparece através dos relatos estudados, não se coadunava com as suas pretensões.

Por outro lado, importa notar que as “Vidas” estudadas estão ainda profundamente marcadas pelo modelo monástico de vida ascética e espiritual, sustentado, em boa medida, pela apologia das virtudes consideradas especificamente “femininas”, enformadas pela dimensão da heroicidade, e da importância fundamental das práticas espirituais e devotas, na moldura de uma estratégia de disciplinamento social, acentuada na Contrarreforma, e, portanto, proposto à imitação por parte dos leitores: com efeito, valendo-se de uma grande variedade de casos e de um discurso retórico que visava persuadir os leitores a reformar e a morigerar os seus comportamentos e práticas, os autores destes textos procuravam seduzir os vários e diversos públicos, procurando convencê-los de que a perfeição cristã, que asseguraria a salvação eterna, era algo acessível a todos os fiéis e possível em todos os estados. Contudo, é necessário ter em conta que a predestinação divina – que, note-se, é algo que não pode ser imitado (e lembremos que era a predestinação para a “santidade” que tornava o cristão um ser excepcional, logo desde o nascimento...) – assume uma função fundamental no contexto da “santidade”, assumindo-se como um fator vital na conquista da bem-aventurança, porque “muitos são os chamados, mas poucos os escolhidos” (Mt 22, 14).