

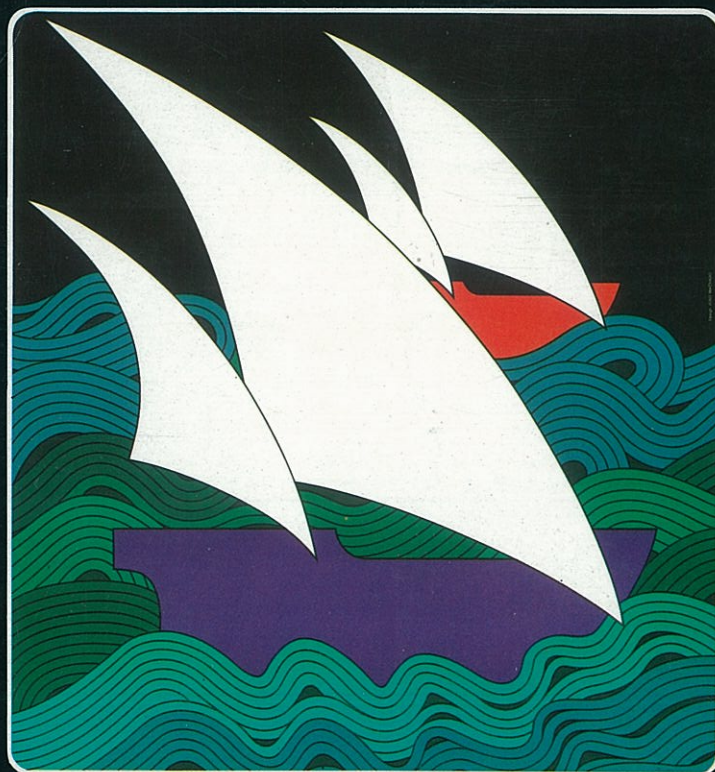
UNIVERSIDADE DO PORTO
COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES
DOS DESCOBRIMENTOS PORTUGUESES

CONGRESSO INTERNACIONAL
BARTOLOMEU DIAS E A SUA ÉPOCA

Actas

Volume V

**ESPIRITUALIDADE
E EVANGELIZAÇÃO**



PORTO • 1989

Casamento e religiosidade feminina no século XV na Península Ibérica

MARIA DE LURDES C. FERNANDES *

O estudo do casamento cristão nos finais da Idade Média, bem como nos séculos XVI e XVII, prende-se directa e indirectamente com vários tipos de factores, não apenas sociais e económicos, como também — ou sobretudo, dada a natureza das fontes de que dispomos — culturais, morais e religiosos. Nele intervêm dimensões mais vastas, desde a família, passando pelas hierarquias e grupos sociais, até à própria organização da sociedade em função dos padrões culturais e das representações que lhe subjazem¹.

Apesar da importância desta vasta rede de interacções, e sem a iludir ou subestimar, parece-me importante questionar uma dimensão particular — e veremos que não secundária — do casamento, que é a da relação entre a concepção deste, da sua função social e também moral, e as práticas de vida religiosa e espiritual, em especial dos leigos cristãos.

* Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras do Porto. Bolseira do I.N.I.C.

¹ Na impossibilidade de desenvolver aqui esta problemática relativa a este período, remeto para algumas obras que, desde perspectivas e orientações diferentes, colocam e discutem alguns dos principais problemas que se colocam à investigação histórica neste domínio: Jack Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, C.U.P., 1983; Jean Gaudemet, *Le Mariage en Occident*, Paris, Cerf, 1987; L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Pelican Books, 1985; G. Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le Mariage dans la France Féodale*, Paris, Hacrette, 1981; Idem, *Mâle Moyen Âge. De l'Amour et autes Essais*, Paris, Flammarion, 1988; Michael M. Sheehan CBS, «Choice of marriage partner in the Middle Ages: Development and mode of application of a theory of marriage», in *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. I, 1978, pp. 1-33; C. Klapisch-Zuber, «The Griselda Complex: dowry and marriage gifts in the Quattrocento», in *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago, 1987, pp. 213-260; Richard M. Smith, «Marriage processes in the English past: some continuities», in *The World we Have Gained*, Oxford, B. Blackwell, 1986, pp. 43-99.

Desta forma, colocar, concretamente, o problema da vida espiritual dos casados nesse período é um passo necessário para a compreensão do que significava e de como se pretendia que funcionasse a concepção do casamento cristão, quer como forma de vida em sociedade, quer como momento e local de articulação entre a vida moral e as aspirações espirituais dos leigos cristãos, para quem o acesso ao estado de vida mais perfeito — ascético e contemplativo — era difícil, senão mesmo impossível, conforme as condicionantes pessoais e/ou sociais².

Sem pretender entrar aqui numa exploração dos matizes diferenciadores entre espiritualidade dos leigos e espiritualidade laica³, deter-me-ei, fundamentalmente, nos aspectos que, ligados às diferentes concepções da vida religiosa ou mesmo de santidade⁴, possam contribuir para uma melhor compreensão dos problemas relativos às polémicas em torno do casamento, da vida dos casados e para a pesquisa de uma espiritualidade matrimonial que, por toda a Europa, ia tomando forma, provocando interesse e atenção⁵ e que, aparentemente, entre nós teria pouca representa-

² A questão da conciliação do casamento e vida conjugal com a vivência cristã foi, desde muito cedo, um problema que suscitou as mais variadas polémicas, nomeadamente a partir do século XII. Sobre estas e sobre as relações entre as concepções de virgindade e casamento veja-se: A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratique est expérience religieuses*, Paris, Cerf, 1987, especialmente o cap. III: «Les laïcs dans l'Église à l'époque féodale», pp. 49-53; Philippe Delhay, «Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII^e siècle», in *Mediaeval Studies*, vol. 13, 1951, pp. 65-80; Clarisse W. Atkinson, «Precious balsam in a fragile glass: the ideology of virginity in the later Middle Ages», in *Journal of Family History*, Summer 1983, pp. 131-143; J. V. Ploc, «Vita coniugale e communione quotidiana dei laici. Questione disputata a Praga alle fine del sec. XIV», in *Lateranum*, ano XLII, 1976, pp. 203-238.

³ Cfr. Art «Famille», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Paris, Beauchesne, 1975, vol. 9, col. 79-88.

⁴ Edward Schillebeeckx, O.P., *Il Matrimonio. Realtà Terrena e Misterio di salvezza*, Roma, Edizioni Paoline, 1968; A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux Derniers Siècles du Moyen Âge (1198-1431)*, Roma, 1981, especialmente pp. 243-255 e 402-447; Idem, «L'idéal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIII^e et XIV^e siècle», in *Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo nel secolo XIII*, Atti del VII Convegno Internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 1979, Assisi, 1980, pp. 315-337; Marc Glasser, «Marriage in medieval hagiography», in *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. IV, 1981, pp. 1-34; Clarisse W. Atkinson, *art. cit.*

⁵ Veja-se o artigo clássico de G. Le Bras, «Mariage», in *Dict. Théol. Catholique*, IX, especialmente col. 2044-2257. Carla Casagrande, *Prediche alle Donne del Secolo XIII*, Milano, Bompiani, 1978; J. T. Noonan, *Contraception et Mariage. Évolution ou Contradiction dans le Pensée Chrétienne?*, Paris, Cerf, 1969, cap. XI, especialmente pp. 387-398.

tividade nas linhas e obras fundamentais de espiritualidade cristã desses momentos⁶. Na realidade, no século XV, bem como ainda nos séculos seguintes, a discussão em torno do casamento, do celibato, da mulher, não se resume apenas — talvez nem sobretudo — às obras que, de modo mais ou menos apaixonado⁷, se debruçaram especificamente sobre os inconvenientes e «cargas» do matrimónio ou sobre os defeitos, vícios e malefícios da mulher — casamento e mulher andam quase sempre juntos nesta visão depreciadora⁸ — ou sobre as suas qualidades, vantagens, valores e encómios, que fizeram muitos dos argumentos da «Querelle des Femmes».

Deste modo, além da exploração das concepções e atributos da vida conjugal, importará re-analisar, buscando novos matizes, o lugar da mulher

⁶ Cfr. Melquiades Andrés, *La Teología Española en el Siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1976, vol. I, p. 401, n. 136: «Faltan libros de espiritualidad matrimonial».

⁷ Especialmente as obras que originaram e alimentaram a «Querelle des Femmes». Obviamente, não discutirei aqui a questão do pretense «feminismo» ou o «anti-feminismo» dessas obras. Cfr. J. Ornstein, «La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana», in *Revista de Filología Hispánica*, III, 1941, pp. 219-232; Beatrice Gottlieb, «The problem of feminism in the fifteenth century», in J. Kirshner e S. Wemple, *Women of the Medieval World*, Oxford, B. Blackwell, 1985, pp. 337-364; Madeleine Lazard, *Images Littéraires de la Femme à la Renaissance*, Paris, PUF, 1985, esp. cap. I, «La querelle des femmes», pp. 9-16.

⁸ Autores como Petrarca, tanto no *De Vita Solitaria* como no *De Remediis Utriusque Fortunae*, e o autor anónimo do *Bosco Deleytoso* assim o fizeram. Cfr. *Boosco Deleytoso* (Ed. de A. Magne, Rio de Janeiro, 1950, p. 165), numa passagem em que o seu autor traduz o *De vita Solitaria*: «nom há peçonha tam pestelencial aaquêles que se trabalham de vida espiritual como companhia de mulher (...). Ergo nom há i cousa mais bem-aventurada que castidade, e nom há i lugar que mais convenha aa castidade que o apartamento e a vida solitaria». Igualmente Petrarca, no seu *De Remediis...* (que, a partir de 1510, teve várias edições da tradução em castelhano), volta a enunciar as cargas do casamento (utilizo a tradução castelhana de Sevilha, 1516):

Gozo: Soy hórado cõ noble casamiento.

Ra: Eres atado com hermosa cadena: de quiẽ sola la muerte te podra librar.

Go: Soy biẽnaveturado por noble casamiẽto.

Ra: Mas biẽaveturado serias si fuesses casto: & mucho más si virgẽ...»

Igualmente, o autor anónimo do *Orto do Esposo* retomou esses argumentos. Veja-se a ed. de Bertil Maler, Rio de Janeiro, 1956, vol. I, pp. 309-320 e, em especial p. 310: «Nom tan solamẽte a familiaridade e cõpanhia de qualquer molher he periigosa, mas ajnda da molher propria com que homẽ he casado, he grande êcargo e grande periigo. (...) Ca o casamento por carga deue ser contado...». Esta perspectiva monástica do casamento e dos seus inconvenientes, que muitos teólogos e moralistas do século XVI tentaram ultrapassar, viu-se reforçada por alguma literatura de finais da Idade Média. V. Jean-Charles Payen, «La crise du mariage à la fin du XIII^e siècle d'après la littérature française du temps», in *Famille et Parenté dans l'Occident Médiéval*, Paris, 1977, pp. 413-426.

cristã na sociedade e no casamento e, nomeadamente, como se concebia e o que se pretendia com os acentos postos na função e atribuições familiares e sociais da mulher através das normas para o seu comportamento na família e de acordo com o seu nível social.

É necessário, para tal, continuar a interrogar os registos que até hoje nos chegaram, atendendo a e pesquisando, deste modo, não tanto os aspectos mais literários e/ou satíricos dos argumentos, mas sobretudo os motivos, as explicações, o contexto (da produção e dos destinatários), os objectivos visados⁹. Naturalmente, estes aspectos, que se relacionam com a produção das obras e dos ambientes para que são escritas ou em que circulam, não se alheiam de toda uma produção literária anterior ou contemporânea, de cariz mais ou menos moralizante, cujos autores e/ou receptores são, muitas vezes, os mesmo ou do mesmo grupo social. Reporto-me, nestas observações, à Península Ibérica e não só a Portugal uma vez que, neste período, a história da literatura portuguesa e a da espiritualidade em Portugal não têm significado se desinseridas quer do contexto peninsular quer, através deste, inclusivamente do contexto europeu.

O por demais conhecido lugar comum da inferioridade física e intelectual da mulher genericamente afirmada pelos autores eclesiásticos — bem como leigos — durante a Idade Média (e posteriormente) não deverá impedir-nos de buscar e explorar matizes — que manifestamente existem — nessa concepção, bem como de tentar colocar o problema desde outras perspectivas.

Assim, e tentando ultrapassar a evidente desconfiança de monges, clérigos e leigos em relação à mulher, aos seus vícios e malefícios¹⁰, importa aqui procurar as referências e as preocupações pelas práticas religiosas e devocionais, não só dos casados, mas sobretudo — já veremos porquê — da mulher casada. Era, aliás, justamente a nível espiritual que o desnível entre o homem e a mulher era menos acentuado ou, para muitos, mesmo inexistente.

⁹ Cfr. Maria de Lurdes C. Fernandes, «Da espiritualidade à moralidade: o casamento segundo Diogo Paiva de Andrade», in *Problemáticas em História Cultural*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1987, pp. 31-46.

¹⁰ Na Península Ibérica, estes preconceitos estão bem expressos numa obra simultaneamente conhecida e criticada no seu tempo: *El Corbacho o Reprobación del Amor Mundano*, de Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera (1398-1470), especialmente no cap. XVIII (utilizo aqui a edição de C. Pastor Sanz, Madrid, 1970): «Como es muy engañoso el amor de la mujer» (pp. 52-56). Veja-se ainda Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1978, esp. cap. X, pp. 398-449.

Recentes estudos sobre a vida religiosa feminina durante a Idade Média, especialmente em Itália e França¹¹, apesar de ainda não terem na Península Ibérica réplicas equivalentes¹², sugerem-nos vários tipos de questões que não se reportam apenas aos domínios das histórias da espiritualidade e/ou das ordens religiosas, mas que nos colocam perante problemas mais amplos de vida religiosa neste período nomeadamente da relação entre esta e os leigos de diferentes estados, entre eles a mulher casada. E se, de uma maneira geral, a história da mulher — que não é apenas a da sua condição social — não pode ser vista separadamente da do homem nem desinserida do seu grupo social, neste domínio ela tem matizes muito próprios, evidenciados por muitos autores medievais, nomeadamente em sermões, e bem visíveis na progressiva produção de obras para as mulheres e, concretamente, para a mulher casada, já nos finais da Idade Média e, sobretudo, no século XVI¹³.

Naturalmente, este aumento de obras destinadas à formação moral e espiritual da mulher não se pode separar do desenvolvimento ou mesmo multiplicação, nesse período e sobretudo depois, das obras *ad status* como

¹¹ Realçarei aqui apenas, dada a variedade de estudos, dois trabalhos de Gabriella Zarri, especialmente importantes para este tema: «La vita religiosa femminile tra devozione e chiosstro: testi devoti in volgare editi tra il 1475 e il 1520» in *I Frati Minori tra '400 et '500*, Atti del XII Convegno Internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 1984, Assisi, 1986, pp. 125-168 e «Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo cinquecento», in *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, VI (1980), pp. 371-445.

¹² Apesar dos importantes e variados estudos de história da espiritualidade na Península Ibérica (sobretudo em Espanha), são ainda poucos os dados quer sobre, especificamente, a vida religiosa feminina (exceptuam-se, naturalmente, estudos mais específicos como, por exemplo, sobre Santa Teresa de Ávila e mesmo sobre algumas ordens religiosas), quer sobre a mulher como destinatária/receptora de obras de espiritualidade ou objecto de acção pastoral. Cfr. Pedro M. Catedra García, «La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)», in *La Condición de la Mujer en la Edad Media*, Coloquio Hispano-Francés, Madrid, 1986, pp. 39-50. Ismael Bengochea, *San Juan de la Cruz y la Mujer*, Burgos-Cádiz, 1986.

¹³ Obras que circulam, sobretudo, em vulgar, apesar da edição de importantes obras em latim (também rapidamente traduzidas), como a de Luís Vives, *Instituto Foeminae Christianae* e de alguns colóquios de Erasmo, de que saliento o colóquio *Uxor Mempsigamos sive Coniugum* (que circulou, em Espanha, numa tradução avulsa. Cfr. Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, Madrid, F.C.E., 1979, pp. 286-289); Cfr. Ruth Kelso, *Doctrine for the lady of Renaissance Urbana*, Univ. of Illinois Press, 1956, esp. pp. 326-462; Idem, «Three early renaissance treatises on women», in *Italian Studies*, vol. XI, 1956, pp. 30-55; Marie-Françoise Piégus, «Index chronologique des ouvrages sur la femme publiés en Italie de 1471 à 1560», in A. Rochon (ed.), *Images Littéraires de la Femme à la Renaissance*, Paris, Sorbonne, 1979, pp. 157-165. Cfr. *infra*, para o contexto peninsular, pp. ??-??.

são, para além dos manuais de confessores¹⁴ — em que os problemas de ordem sexual ocupam um lugar de relevo — manuais para príncipes e cavaleiros cristãos, para as mulheres de diferentes estados e condições...¹⁵. É muitas vezes nestas obras, que quase sempre visam uma «catequização», uma educação moral e uma direcção espiritual dos leigos, especialmente da nobreza, que surgem partes ou capítulos dedicados aos casados e às mulheres, sendo estas, muitas vezes, os primeiros destinatários delas. Os próprios leigos, desejando cada vez mais participar na vida e práticas religiosas¹⁶, iam aumentando as suas exigências de orientação espiritual,

¹⁴ Sobre a produção e edição de *Confessionales* em latim e castelhano em Espanha, veja-se M. Andrés, *ob. cit.*, I, p. 204. Sobre a edição deste tipo de obras em Portugal nos finais da Idade Média e início do século XVI, veja-se a Introdução de José V. de Pina Martins ao *Tratado de Confissom*, Lisboa, I.N.C.M., 1973, especialmente pp. 53-65. Tenho em preparação um estudo sobre a importância editorial dos manuais de confessores nos séculos XVI e XVII em Portugal. Para uma rápida percepção da mesma, veja-se a *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal. 1501-1700* (dir. de José Adriano de F. Carvalho), Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1988. Sobre a importância dos manuais de confessores na acção pastoral da Igreja, nos finais da Idade Média e início do século XVI em Itália, veja-se R. Rusconi, «Manuali Milanesi di confessione editi tra il 1474 ed el 1523», in *Archivum Franciscanum Historicum*, 65, 1972, pp. 107-156. Idem, «De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIII^e siècle», in *Faire croire*, Roma, 1981, pp. 67-85; Idem, «Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa», in *Strutture Ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma* (a cura di Paolo Prodi e Peter Johanek), Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 259-315, com abundante bibliografia; veja-se ainda o artigo de Thomas N. Tentler, «The summa for confessors as an instrument of social control», seguida de uma crítica por Leonard E. Boyle, «The Summa for Confessors as a Genre, and its Religious intent», in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (ed. Ch. Trinkaus e H. A. Oberman), Leiden, 1974, respectivamente pp. 103-126 e 126-130.

¹⁵ Cfr. M. Andrés, *ob. cit.*, I, p. 401.

¹⁶ Para o que o incremento e a orientação da leitura foi um contributo decisivo. V. art. «Laïc et Laïcat», in *Dict. Spir. Asc. et Myst.*, *ob. cit.*, vol. 9, fasc. LIX-LX. Em Itália, Giovanni Dominici, O.P., escrevendo a sua *Regola del Governo di Cura Familiare* e dedicando-a a uma mulher casada, Bartolommea degli Alberti, aconselha-a a «... tenere la scrittura santa in mano, averla nello intelletto... E non solo i libri della Bibbia, (...) ma oltre... fatti per santi dottori...» (utilizo aqui a ed. de Firenze, 1927, pp. 11-12). Por seu lado, Cristina de Pisano, ao fornecer um modelo de comportamento para a princesa (cap. XI, p. 58) diz: «... leera de booa mente liuros de inssinanças de boos costumes e deuaçom / E os que som de desonestidade desamara de todo seu coração e nom os comssemntira em sua casa... E querera a prinçesa que quando sua filha for dhidade / que aprenda a leer e saiba suas oras / desi liuros de deuaçom e que fallem de bõos costumes e nom de cousas vâas nem dessalutas...». Cfr. Gabriella Zarri, «La vita religiosa...», *art. cit.*; J. T. Noonan, *op. cit.*, pp. 388-389; F. López Estrada, «Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana», in *La condición de la Mujer en la Edad Media*, *ob. cit.*, pp. 9-38.

apoiados na ideia cada vez mais generalizada, em certos círculos, de que cada um se pode salvar em seu estado¹⁷, para o que contribuiu grandemente a acção de algumas ordens religiosas, bem como o suporte da imprensa nos finais do século XV e início do século XVI.

Nesse sentido estavam orientadas várias obras escritas e/ou impressas durante o século XV (algumas continuariam a ser editadas e traduzidas no século XVI), na Península Ibérica, de que nos interessa salientar aqui *Lo Libre de les Dones* de Francisco Eiximenis, OFM, que circulou inicialmente em várias versões manuscritas e foi impresso ainda no século XV — 1485 (?), 1495 e, em «tradução» castelhana, em 1542 — dedicado à «molt noble senyora dona Sanxa de Arenòs, Comtessa de Rades» e, em certa medida, escrito a pedido dela, como diz o autor no preâmbulo: «sab la vostra altea que ha plagut a la vostra devociò de diverses vegades moure a mi que yo volguès ordonar algun devot tractat per a la vostra salut e per endreçament de vostra vida.»¹⁸

Nesta complexa e multifacetada obra, que «es tot de dones» e em que o autor adverte que «negù no pens que meysprear e malparlar de dones en general sia bona cosa ne plaent a Dèu»¹⁹, dedica uma parte considerável à mulher casada (menor, contudo, que a que dedica às «dones monges e religiosas») ²⁰, e nela afirma, contra «los dits dels heretjes» que «lo matrimoniès sacrament fort sant, e a Dèu plaent e profitòs al mòn e a aquells qui justament lo tenen»²¹.

Por seu lado, o *Jardín de Nobles Doncellas* de Fr. Martín de Córdoba, OSA, foi escrito a pedido de D. Isabel de Portugal, mulher de D. João II de Castela, para a formação e educação moral e espiritual de sua filha Isabel, futura Rainha Católica²². Esta obra, na linha dos

¹⁷ Um princípio que parece ter presidido à elaboração de obras com objectivos de orientação moral, como é o caso, em grande medida, do *Espejo de la Conciencia*, de um anónimo franciscano (utilizarei a aqui a edição de Logroño 1507); o próprio D. Duarte dedicou o seu *Leal Conselheiro* «para homens de corte que alguma cousa saibam de semelhante ciência, e desejem viver virtuosamente...» (ed. Morais Barbosa, Lisboa, INCM, 1983, p. 26), além de afirmar que «a todos estados seja necessário saber como devem seguir virtudes, guardando-se de pecados e outros falecimentos» (ed. cit., p. 22).

¹⁸ Francesc Eiximienis, *Lo libre de les dones*, Barcelona, 1981 (2 vols.), vol. I, p. 7.

¹⁹ Id., *ibid.*, p. 23.

²⁰ Id., *ibid.*, pp. 154-571 (295 caps. contra 17 sobre a donzela, 63 sobre a mulher casada e apenas 6 sobre a viúva).

²¹ Id., *ibid.*, p. 61.

²² Utilizo a edição feita pelo P. Félix García, Madrid, 1956.

«espelhos de príncipes» de que o *De Regimine Principum* de Egídio Romano foi um dos grandes modelos, caracteriza-se por uma tentativa de articulação entre as funções e deveres sociais da rainha, a sua conduta moral, conjugal e suas práticas religiosas. O autor não inova na substância do que diz, tanto em relação a muitos autores contemporâneos como anteriores, mas o modo como articula os diferentes argumentos e perspectivas não era ainda o mais frequente. Assim, e depois de ter tentado dignificar a origem e, conseqüentemente, a função da mulher²³, não hesita em afirmar que «comúnmente las mujeres con más devotas a Dios que los varones» porque «cuando a varones y mujeres se recuerda algún misterio de la fe, más aína lo creen las mujeres que los varones, porque menos demandan razón del propuesto que los varones»²⁴.

Igualmente dirigida a uma «noble señora» é a *Avisación de como se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*, escrita em 1496 por Hernando de Talavera, OSH, confessor dos Reis Católicos, destinada a aconselhar a «virtuosa é muy noble señora doña María Pacheco, condessa de Benavente, de como se deve cada dia ordenar é ocupar para que expienda bien su tiempo»²⁵. Nela, justificando-se, o autor começa por afirmar «que la petición desta muy noble señora es devota, necessaria e provechosa, porque el tiempo es cosa muy preciosa» — tanto mais preciosa quanto é pouco, para uma senhora casada, aquele de que dispõe para as suas orações e demais práticas devocionais.

Também a obra anónima de um franciscano da província de Guadalcanal, o *Espejo de la Conciencia que trata de todos los estados*, editada em 1498 e reimpressa várias vezes entre os finais do século XV e início do XVI, apesar de ter objectivos mais vastos que as anteriores, é elaborada a pedido de D. Juana de Cardenas, conforme o que nos diz o seu autor tanto na Epístola a D. Alonso de Manrique, Bispo de Badajoz, como na Epístola dedicatória à própria D. Juana de Cardenas: «Uuestra señoria me rogó. & mando le escreuiesse vn libro o tratado para consolació & alumbramiento de su conciencia... no solamente quiso su noble virtud sola del gozar: mas dio dispusion mandando a sus espensas escreuir: para q̄ pueda ser enmudado: porque los que biuē si del quisieren se puedá aprouechar.»²⁶

²³ Fá-lo utilizando os argumentos mais frequentes em obras que defendem a mulher. Toda a primeira parte gira em torno da criação, do local e da finalidade para que foi criada a primeira mulher, evidenciando assim a sua origem divina.

²⁴ Id., *ibid.*, pp. 157-158.

²⁵ Utilizo a edição da Nueva Biblioteca de Autores Españoles, n.º XVI, «Místicos Españoles» (1911), pp. 94-103.

²⁶ *Ed. cit.*, fl. iiv.

Entre nós, o rei D. Duarte compilara o seu *Leal Conselheiro* «para homens de corte que alguma cousa saibam de semelhante ciência, e desejem viver virtuosamente»²⁷, mas diz fazê-lo a pedido de sua mulher D. Leonor: «Muito prezada e amada Rainha: Vós me requerestes que juntamente vos mandasse escrever algumas cousas que havia escritas por bom regimento de nossas consciências e vontades»²⁸. Pretendia D. Duarte, como foi deixando claro ao longo do seu texto, contribuir para uma melhor formação moral da nobreza, de acordo com os princípios e regras da moral cristã, e nesse sentido lhe insere vários capítulos sobre o bom relacionamento e comportamento mútuo dos casados²⁹.

Por outro lado, D. Isabel, mulher de D. Afonso V, mandou raduzir para português, numa data situada entre 1447 e 1455, o *Livre des Trois Vertus* de Cristina de Pisano, obra principalmente dedicada às princesas e grandes senhoras, mas também a mulheres de outros grupos sociais³⁰. Pretendeu a sua autora, genericamente, dar «... lições... muyto proueitasas ao bem e ao acreçentamento de manhas vertuosas E em creçimento dhomrra aas Senhoras e a toda a vnyuersidade das molheres presentes e por vyr...», assim como «ao exalçamento e leuantamento de vertude em bõos enxempros a toda humana criatura...», utilizando, assim, a pena como forma não só de contribuir para a salvação das outras mulheres como mesmo de si própria, como o confessa na conclusão³¹ — como, aliás, também D. Duarte³². A mesma obra, numa tradução com algumas diferenças

²⁷ D. Duarte, *Leal Conselheiro*, ed. cit., p. 1.

²⁸ Id., *ibid.*, p. 26.

²⁹ Cfr. Maria de Lurdes C. Fernandes, «Amor, amizade e casamento no *Leal Conselheiro* do rei D. Duarte», in *Revista da Faculdade de Letras — Línguas e Literaturas*, II série, vol. I, Porto, 1984, pp. 133-194.

³⁰ Utilizo aqui a transcrição da tradução manuscrita do século XV feita por D. Carstens-Grokenberger, *Christine de Pisan Buch von den drei Tugenden in Portugiesischer Übersetzung*, Münster, Westfalen, 1961.

³¹ Id., *ibid.*, p. 152.

³² A justificação da escrita das obras como um modo não só de fuga à ociosidade, mas também para aproveitamento moral e espiritual dos outros e, conseqüentemente, de si próprio, era um tópico frequente. Também D. Duarte o utiliza ao considerar a sua obra como sendo de «moral ensinança», (p. 27) e ao inserir-se no público destinatário do *Leal Conselheiro*: «E desi por sentir que, pensando como sobre isto hei-de escrever, saberia mais desta moral e virtuosa ciência, e que ma fará de guardar de fazer cousas mal feitas, por serem contrárias do que escrever...» e «... ainda que o meu cargo mais seja mostrar por obra e palavra, alguma parte desejo cobrar de merecimento dos que fazem leituras de boas e virtuosas ensinanças...» (p. 22).

substanciais, é mandada imprimir, com o título *Espelho de Cristina*, em 1518³³, pela rainha D. Leonor, mulher de D. João II.

Estas obras, apesar da sua evidente variedade e diferentes proveniências, constituem um núcleo representativo quer de géneros, quer de linhas de espiritualidade e contêm elementos significativamente comuns só na(s) intencionalidade(s) e nos primeiros destinatários — todas mulheres da alta nobreza —, mas fundamentalmente, como veremos, nas coincidências de perspectiva — apesar dos matizes — sobre a vida matrimonial e participação dos casados — especialmente da esposa — na vida religiosa e práticas devocionais, e em que a escolha da língua vulgar, em todas elas, não é um dado secundário.

Estas obras, juntamente pela variedade, e independentemente de uma visão mais ou menos deformadora que contenham, permitem-nos verificar que estes temas tinham, cada vez mais, também na Península Ibérica, um lugar importante na literatura ascético-moral tanto para religiosos como para seculares, o que terá contribuído para o aumento de manuais específicos para a orientação moral e religiosa de casados e mulheres.

Os objectivos e justificações destas obras são tanto mais significativos quanto coexistiam com outras de perspectivas diferenciadas, por vezes opostas, em que a manifesta desconfiança em relação à possibilidade de salvação e mesmo de vida espiritual dos casados, inserida numa vasta tradição medieval³⁴, resulta da concepção de vida religiosa que privilegiava expressamente a virgindade e o celibato religioso às outras formas de vida. Consequentemente, essas obras — os seus autores — colocavam e exploravam as implicações da vida matrimonial por referência — muitas vezes em oposição — à dos religiosos. Assim o fizera, para não falar de autores como S. Jerónimo, Petrarca no seu *De Vita Solitaria* e o retomou, traduzindo-o, o autor anónimo do *Boosco Deleytoso*³⁵: «Pois tu, pecador, nom penses que os casados vivem em assesego da sua alma em o segre, ca bem entendes e sabes que todos estes maees. e outros muitos que se nom podem contar, padecem os casados e outros quaaes quer que vivem

³³ Esta obra foi editada em *fac-símile* pela Biblioteca Nacional de Lisboa, 1987.

³⁴ Tradição em que S. Jerónimo ocupa um lugar destacado. Veja-se, a título de exemplo, a sua importante carta *Ad Eustochium* (n.º 22) (cito aqui a tradução da B.A.C., II vols., Madrid, p. 180): «Ahora bien, siendo así que quien paga el débito del matrimonio no puede orar, síguese que o somos vírgenes para orar constantemente o dejamos de orar para servir al matrimonio.»

³⁵ Ed. por Augusto Magne, Rio de Janeiro, 1950, p. 166; veja-se *infra*, o art. de Zulmira C. Santos, sobre esta obra; cfr. J. V. Polc, «Vita coniugale...», *art. cit.*, p. 214.

envoltos em os negócios do mundo e que ham de teer e reger casa e manter em as cidades e em as vilas e em outros lugares. Mui mizquinho é o coração daquele que vive em os cuidados do mundo, que solamente em ũu pouco de tempo nom pode cuidar de si mesmo.»

Os deveres sociais, aliados aos perigos que comporta a vida conjugal, são considerados, por muitos desses autores, impedimentos à vida espiritual. Daí a razão de ser de muitos capítulos (que quase sempre se repetem uns aos outros, dada a matriz comum, o direito canónico), sobre a vida sexual dos casados e as possíveis implicações meritórias ou pecaminosas desta, especialmente nos penitenciais e manuais de confessores³⁶, mas também em obras como *Lo Libre de les Dones*³⁷ ou o *Espejo de la Conciencia*³⁸.

Naturalmente, sendo a pauta de que muitos teólogos e moralistas medievais partiam a da perfeição espiritual indissociável da da vida solitária e contemplativa, afastada das tentações do mundo e da carne — de que os casados eram as principais vítimas — as consequências eram, por um lado, a desconfiança em relação aos estados seculares e, por outro, a visão da já difícil vida espiritual dos casados como algo tendencialmente separado e independente do cumprimento dos seus deveres sociais.

Mesmo os autores que se debruçam sobre a correcção de vida, segundo pautas espirituais, dos leigos, especialmente da nobreza, continuavam a insistir nas limitações — resultantes das obrigações — do estado matrimonial como o principal obstáculo à perfeição da relação com Deus. Assim o adverte Hernando de Talavera na referida *Avisación...*: «Porque no solamente tomó el marido el señorío de vuestro cuerpo, como vos tomastes el suyo, mas sois subjecta a él y obligada a vos conformar con su voluntad en todo lo que no pecado mortal ó venial. Por manera que ni rezar, ni ayunar, ni aun hacer limosna en gran cantidad no podéis contra su querer é voluntad.»³⁹

Assim, desde o ponto de vista da mulher, a sua liberdade interior, necessária à total consagração a Deus, está condicionada simultaneamente pelo

³⁶ Veja-se, por exemplo, o nosso incunábulo *Tratado da Confissom* (ob. cit., n. 14), em que os aspectos sexuais ocupam um lugar importante, como evidencia J. V. de Pina Martins na Introdução, pp. 69-71; cfr. ainda, p. 224: «E por que o casamêto he mais solto, assi devê de ser gardados os seus termos como os da castidade por que o derecho lhe chama castidade cõjugal, e castidade deve mãteer salvo nos tempos cõvinhavees e certos e cõ êtêçõ de fazer fruito que serve a Deus e nõ nos dias das festas e sãctos...»

³⁷ Ed. cit., caps. LXIV-LXVIII (pp. 103-108).

³⁸ Ed. cit., caps. XXXII-XXXV do Tratado Segundo.

³⁹ Ed. cit., p. 97.

seu lugar subalterno em relação ao marido e pelos deveres conjugais e familiares, enquanto a do homem o está, sobretudo, pelas suas funções sociais e económicas.

São estas limitações, a falta de liberdade individual, a indisponibilidade de tempo e de espírito para as práticas devocionais — assim como as «cargas» a suportar — e não por considerarem o casamento um «mal menor»⁴⁰, que muitos teólogos e moralistas o desaconselhavam. O casamento era, principalmente desde Santo Agostinho (que retomou e desenvolveu as perspectivas matrimoniais de S. Paulo), um bem consagrado pela Igreja e, como tal, os seus representantes tinham o dever não só de o não condenar⁴¹ como mesmo de defender o cumprimento dos deveres a ele ligados, criando, assim, contradições, pelo menos aparentes, nas suas doutrinas, contradições que uns autores souberam torcear melhor que outros, conforme as suas proveniências e condicionantes religiosas e espirituais⁴². Assim se compreende que Hernandó de Talavera tenha tentado, no referido texto, conciliar o obrigatório, embora desvantajoso, cumprimento das obrigações conjugais e familiares com o aproveitamento do tempo livre para uma vivência espiritual em que a oração, a devoção, a boa leitura, a par dos «passatempos honestos», têm um lugar de relevo⁴³.

⁴⁰ De facto, alguma bibliografia sobre este tema e sobre tudo a que se debruça sobre o tema do «amor cortês» habituou-nos à generalização desta ideia. Contudo, e salvo alguns casos mais específicos, os autores religiosos não afirmavam ser o casamento um mal (mesmo que menor), embora quase sempre o desaconselhassem, desde o ponto de vista da perfeição espiritual. A doutrina da Igreja era, neste campo, bem clara ao afirmar que o casamento era um bem (na linha do pensamento de S. Paulo e Santo Agostinho), embora defendessem a virgindade como um bem maior. O próprio Alfonso Martín de Toledo, na sua conhecida obra *El Corbacho*, tão amargamente misógina e condenadora do amor mundano, em momento algum condena o casamento. Pelo contrário, afirma (cap. XV: «como el amor quebranta los matrimonios») que «... en este mundo no debe hombre amar mais otra cosa que su buena mujer, y la mujer que su buen marido» e «Mas bien sabes que con la propia mujer, si debidamente usases, no puedes cometer fornicación» (ed. cit., pp. 42-43); cfr. Jean Leclercq, *Le Mariage vu par les moines au XII^e siècle*, Paris, Cerf, 1983; J. T. Noonan Jr, «Power to Choose», in *Viator*, 4 (1973), pp. 419-434.

⁴¹ O próprio estabelecimento da indissolubilidade matrimonial — sem fortes contestações até ao século XVI — visava, independentemente das consequências, a dignificação do mesmo, bem como a teoria do livre consentimento dos esposos. Vid. art. «Adultère» no *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. I.

⁴² Nessa capacidade residuiu, muitas vezes, a originalidade de cada autor. Seria interessante um estudo comparativo, para este período, das perspectivas doutrinárias dos autores de diferentes ordens religiosos. Cfr. C. Casagrande, *Prediche*, ob. cit., pp. XVI-XXV.

⁴³ Ob. cit., caps. VII e VIII (pp. 99-101).

É precisamente quando estes autores olham e aconselham a mulher, na sua individualidade e contexto específicos e não, genericamente, por comparação com outros estados ou com o homem, que podemos buscar informações não só das orientações ideológicas, mas mesmo da sua realidade moral e até social.

O jogo entre o modelo, entre o «ideal» e as diferentes situações em que deve ser realizado, pode, igualmente, fornecer-nos indícios interessantes sobre a função do exemplo ou mesmo sobre a própria concepção de educação e direcção espiritual.

Fr. Martín de Córdoba nos seus conselhos de ordem moral às rainhas e princesas não pretende, naturalmente, retratar o ambiente social e cultural das mesmas, mas este é necessariamente tido em conta quer para a formulação e verosimilhança dos mesmos, quer para os objectivos que com eles visa. Por isso é tão claro quando adverte que «Así, si todas las mujeres deben ser en esta guisa, por devoción a Dios, osequiosas, cuánto más deben ser las reinas y princesas, las cuales deben ser exemplo a todos de honrar y servir a Dios y defender la Iglesia y a las personas de ella; a oír cada día sus misas, rezar sus horas y devociones, oír sermones e palabras de Dios; hacer que leam delante de ella cuando comen, y quanto están retraídas, lecturas honestas y santas; conversar con los letrados y sabios que la pueden doctrinar de cosas divinales; pensar siempre en la otra vida y en la cuenta que a Dios ha de dar tan estrecha; hablar y oír hablar de la gloria del Paraíso...»⁴⁴

Se, contudo, há modelos e exemplos que, porque ideais, não podem facilmente ser transpostos para a realidade sobre que se debruça, cabe ao autor — como ao confessor, ao «letrado» — «adaptá-lo» segundo as condicionantes de cada caso. Assim sucede com o exemplo de Santa Mónica que transcreve Fr. Martín de Córdoba:

«De Santa Mónica, la madre del señor San Agustín, se dice que por esto fué santa: porque seguía y servía y consolaba los pobres enfermos, y vestía y amortajaba los muertos, y a los huérfanos como a sus hijos guardaba; y cuando veía algunos pobres llagados, lavábales las llagas y alimpiábalas no mostrando asco ninguno. En esto no entiendo obligar a las altas dueñas a que lo hagan por sus manos; pero que tengan limosneros que tengan cargo de acorrer a semejantes necesidades, e inducir mujeres otras que lo hagan cuando la tal necesidad se mostrare, y aun hacer que

⁴⁴ *Ob. cit.*, pp. 159-160.

el su limosnero busque tales pobres, si los hay, porque en nombre y voz de la señora sean acorridos»⁴⁵.

Esta diferenciação do comportamento moral e religioso em função dos grupos sociais é particularmente realçada por Cristina de Pisano no *Livro das Três Virtudes* em que a mulher não é tanto aconselhada conforme o estado que escolheu ou lhe impuseram — virgem, casada, viúva —, mas sim de acordo com o seu grupo social, ainda que idealmente apresentado.

Há, para todos estes autores, religiosos e seculares, certos princípios e valores que são, evidentemente, comuns a mulheres de todos os grupos sociais, como são, genericamente, a prática das virtudes e a fuga dos vícios⁴⁶. No entanto, certas práticas religiosas e ascéticas e, nomeadamente, a frequência da esmola, variam, ou só são possíveis em certos grupos sociais. Assim, as princesas e grandes senhoras distinguem-se quer pelos seus momentos e condições de oração e práticas religiosas, como sejam a frequência da esmola, variam, ou só são possíveis em certos grupos sociais. Assim, as princesas e grandes senhoras distinguem-se quer pelos seus momentos e condições de oração e práticas religiosas, como sejam «... ouuir suas missas tamtas como for ssua deuaçom e lhe der lugar o tempo»⁴⁷, quer pelas «obras de mysericordia», quer pelas visitas aos «spritaaes e os pobres acompanhada segundo seu estado», onde «fallara aos pobres e doemtes e os tocara a confortara doçemente fazendolhe grandes e flozeidas esmollas»⁴⁸.

Além do valor em si, como forma vivencial da virtude da Caridade, estes gestos e atitudes servirão sobretudo para dar o exemplo através da imagem e poder da grande senhora, «Ca o pobre mais confortado he de uestitaçom e confforto dhũa grande senhora que doutra somenos»⁴⁹.

Esta função exemplar é a principal compensação para a eventual indisponibilidade para uma vida devota, uma vez que «Taaes senhoras som bem escusadas ante deos nom despendem tanto tempo em orações / Ca nom he menor merito de bem e justamente se ocupar na gouernança da cousa publica ao bem de todos / que destar muyto em oraçoes»⁵⁰.

Por seu lado, as orientações para as práticas religiosas e/ou devotas das «molheres destado e burguesas das boas villas», para quem o governo

⁴⁵ Id., *ibid.*, pp. 160-161.

⁴⁶ Cristina Pisano, *ob. cit.*, p. 107.

⁴⁷ Id., *ibid.*, p. 58.

⁴⁸ Id., *ibid.*, pp. 53-54.

⁴⁹ Id., *ibid.*, p. 54.

⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 58.

da casa é a principal atribuição, são bastante mais sóbrias: «... sera aguçosa de sse leuantar cedo E quando ella ouuer ouuida ssua missa e ditas suas deuações tornarssea a ssua casa...». As suas esmolos consistirão em tudo aquilo que sobeje em casa ou «vaa a perdiçom», assim como «... de bom de ssua propria despesa e da manda de ssua mesa a proues entreuados e adoentes...»⁵¹.

Por sua vez, as «mulheress seruidores e camareiras», que têm necessidade de, com seu corpo, ganhar sua vida, e, por isso, «lhes ha per uentura enpachado de ssaber assi largamente das cousas que perteeçem a ssaluamento como outras fazem assi em seruir deus em ouujndo missas e preegações e dizendo pater noster e orações», a essas Cristina aconselha, além do cumprimento, o melhor possível, dos seus deveres profissionais, que se guarde de «... todas mezquinhades e maaos pecados... E esso meesmo em fazendo sua obra podera dizer sseu pater noster e ssuas deuações / E sse ella nom pode seer de feito ao moesteiro / o coração seja la per booa uontade». Além disso, se se levantar cedo, terá «espaço de ouuyr hua missa. os mais dias e se encomendar a deus / E despois se Jr fazer ssua obra»⁵².

Finalmente, os conselhos dados às «mulheres dos lauradores» são bastante mais genéricos, uma vez que elas não podem «amiude iuuyr o que a igreja lhes amoesta e a toda criatura por seu saluamento senom he por seus curas ou capellãaes no domingo»⁵³.

Vemos, nesta hierarquia, que a vida espiritual feminina, na progressão da descida na pirâmide social, se vai empobrecendo não só pelo aumento de condicionantes práticas, nomeadamente familiares e «profissionais», que diminuem o tempo a dedicar às orações e devoções, como também pela diminuição — ou falta — de possibilidades de orientação espiritual. Enquanto as princesas e grandes senhoras se aproximarão de «... toda gente de religiom e leterados / assi doutores como prellados...» a fim de que os «bões e deuotos rroguem a deus por ella» e «seja louuada delles em seus sermões», tendo também possibilidade de ser «bem emformada quaees

⁵¹ Id., *ibid.*, p. 123: «E esta sages mulher se guardara que cousa algũa nom apodreça per casa nem vaa a perdiçom de que pobres criaturas se possam ajudar em algũa maneira / nem rrellem nem endureça nem ssayos nom sejam comestos de traça / mas fazellos ha dar aos pobres se ella ama o bem de ssua alma e a uertude da caridade / ... mas todauia deue bem oolhar a quem e por descriçom seja feito.»

⁵² Id., *ibid.*, pp. 141-142.

⁵³ Id., *ibid.*, p. 148.

letrados ou religiosos som mais abastantes e de mayor autoridade»⁵⁴ e podendo ler «liuros de insinanças de boos costumes e deuaçom...»⁵⁵, as mulheres dos outros grupos sociais, numa progressão descendente, vêem-se prejudicadas não só pela «inferioridade» social e pelos seus deveres de estado, como, sobretudo, pela falta de informação e conselhos para a vida espiritual. Neste sentido, o modo como se dirige às mulheres dos diferentes grupos sociais, os conselhos de ordem social, moral, religiosa, que lhes dá estão marcados pelos limites das exigências que lhes pode fazer. A marca da hierarquização social que Cristina apresenta nesta obra é particularmente visível nos seus conselhos sobre a esmola e a forma de a praticar, uma vez que estão em jogo condicionalismos vários que ultrapassam o aspecto puramente económico e monetário. Um desses condicionalismos é a situação de sujeição da mulher ao marido. Ela não age só de acordo com o seu nível social, mas conforme a maior ou menor liberdade no governo da casa que o marido lhe possa conceder. Neste sentido é especialmente interessante o capítulo LXXXIII do «Tratado Primero» do *Espejo de la Conciencia* sobre «si la mujer casada podera hazer limosna si licencia de su marido»⁵⁶, e em que o autor, retomando um tópico dos confessionais, tenta estabelecer os limites da liberdade feminina neste domínio, que se prende directamente com a sua função social e familiar mais específica, a do governo da casa. E se, nesta atribuição dos deveres da mulher casada, o autor não faz mais do que repetir as ideias e princípios mais frequentes nas obras em que os problemas da «economia» ocupavam algum lugar, já no estabelecimento dos limites entre sujeição ao marido e deveres de consciência nos sugere algumas questões interessantes.

Essas questões prendem-se justamente com as fronteiras entre o social, o moral e o espiritual. Assim, se as mulheres podem fazer esmolas daquelas coisas que «mas o menos... sus maridos tienen abundancia o mengua», também o devem fazer «segun la necesidad del pobre a quien hazen la tal limosna... Ca deven las mujeres eneste caso reformar sua conciencias: & que no les desplacer a sus maridos aun que ellos algunas veces selo difiendan o prohiban & digã q̄ no hagã las tales limosnas. por q̄ ellas deven

⁵⁴ Id., *ibid.*, p. 67; ver ainda, p. 78: «E por que a noua princesa aprenda o que perteeçe a ssa luaçom de ssua alma e a boom encaminhamto de ssua comçiencia / deuenlhe dar hũu confessor que seja de booa comçiencia / letrado e de bõos costumes e onesto e de booa uida.»

⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 57; V. Hernando de Talavera, *ob. cit.*, cap. VIII, p. 190: «... leer o en oir... comunicar (...) con personas sabias é espirituales que vos puedan avisar é informar de cómo vos havéis de salvar.»

⁵⁶ Ed. cit., fls. LXVII a LXVIII verso.

aun asi mesmas formar sus conciencias no teniendo escrupulo q̄ viendo la miseria del pobre pesando q̄ sus maridos le viessem estar ansi miserable al tal pobre q̄ les plazeria q̄ le diessen limosna...» Iguualmente o deveriam fazer se «viessen estar algũ pobre en estrema necessidad ca entõces aun q̄ selo vedassẽ sus maridos son obligadas so pecado mortal a le socorrer...»⁵⁷. Há ainda outra situação em que a mulher não peca ao dar esmola contra vontade do seu marido, e é «quando veen que son [estos] hombres que no curam de sus conciencias...»; em tal caso, «bien hazen las tales mugeres dando limosnas: oculta & secretamente sin escandalo de sus maridos: porque dios ayude a los dichos maridos...»⁵⁸

Assim, à esposa, apesar das limitações à sua liberdade individual, é-lhe conferida, doutrinariamente, uma relativa autonomia nas situações em que, ou do ponto de vista «económico» ou do ponto de vista religioso, ela dispõe de condições — ou obrigações — que ultrapassam a própria autoridade do marido. É certo que só em duas situações lhe é expressamente autorizada a desobediência ao marido — extrema necessidade do pobre ou indiferença espiritual do marido — mas essa «autorização» (mesmo que só canónica) abria as portas a um campo muito mais vasto e menos controlável, que era o da liberdade interior de decidir, não segundo critérios sociais e morais, mas segundo critérios espirituais para os quais as fronteiras não estavam muito delimitadas. Claro que o reconhecimento de uma certa liberdade espiritual ia acompanhada, a fim de que fosse utilizada criteriosamente, da reafirmação, quer da sujeição ao marido, quer das virtudes mais especificamente femininas, como a vergonha, a humildade, a castidade...

Em todos estes textos, que tive de percorrer muito rapidamente, as referências à participação do marido em práticas religiosas e espirituais é praticamente nula. Naturalmente, quase todas as obras não o tinham como principal destinatário. Nelas, cabe à mulher desempenhar um papel de intermediária entre Deus e o homem, exercendo os poderes que, apesar de tudo, lhe advêm da sua condição feminina, utilizando o seu tempo e as suas capacidades caritativas e espirituais, exercendo o que poderia chamar-se uma pastoral «feminina» que, nos séculos seguintes, será explorada em várias dimensões.

Nesta vasta e complexa rede de argumentos e concepções, na maior ou menor clareza de intenções e perspectivas de teólogos e moralistas, na difícil percepção dos poderes e influências reais — e não só «ideias» — da

⁵⁷ Id., *ibid.*, fl. LXVII verso.

⁵⁸ Id., *ibid.*, fl. LXVII verso.

mulher, sobretudo da mulher nobre, nestes finais da Idade Média, também na Península Ibérica o pressuposto da absoluta superioridade da virgindade e celibato religioso sobre o casamento não estava — viria a estar cada vez menos — isento de matizes, o que explica tanto a possibilidade como a repercussão da célebre frase de Erasmo: «*Monachatus non est pietas!*»